

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA**  
DEL PERÚ

PENSAR LA DIFERENCIA. GÉNERO, RAZA Y ETNICIDAD EN REPRESENTACIONES ASOCIADAS AL  
TURISMO EN CUSCO.

Tesis para optar el Título de Licenciado en Antropología

Aarón Núñez del Prado Távara

Asesor: Gisela Elvira Cánepa Koch

LIMA – PERÚ

2017



## RESUMEN

Hoy en día Cusco recibe al año alrededor de tres millones de turistas, la mayoría de ellos extranjeros<sup>1</sup>; estos flujos han generado una serie de transformaciones a partir de su crecimiento después de la violencia interna tanto económicas como sociales. Por otra parte, en la región han existido históricamente debates sobre la identidad de sus habitantes y de los otros que han sido reflejados en la producción artística e intelectual y cuyos discursos entran en contacto con otros de nivel nacional e incluso procedentes del extranjero para formar un panorama discursivo en que elementos como la raza, la etnicidad y el género son construidos en tensión. Aquellos dos factores conforman el marco en que surge el personaje del brichero, quien es un seductor legendario de extranjeras y un fenómeno que parece al mismo tiempo solo una suerte de leyenda, pero que a la vez encuentra realidad en su uso acusatorio contra aquellos que frecuentan extranjeros o desean hacerlo.

La investigación pretende entender cómo se conforma esta figura y cómo permite pensar la diferencia, tanto entre peruanos y extranjeros como entre los mismos connacionales, buscando dilucidar las maneras en que pone en evidencia las ideas que condensa, pero cómo también funciona oscureciendo otros matices, existiendo elementos de violencia de género y racismo de ambos lados. Para ello se ha recurrido a análisis de textos académicos y literarios en que las ideas sobre el brichero y aquellas que lo componen son reproducidas y a herramientas de trabajo etnográfico aplicadas en los ambientes comúnmente asociados a este fenómeno que permitan poner ambos elementos en relación.

Se concluye que existen formas estables de representar al brichero, en que son reproducidos discursos que encuentran correlato en las realidades en que esta idea opera: La violencia contra las mujeres extranjeras, que la apreciación de las mujeres locales y foráneas se dé desde una voz masculina y heterosexual, discriminación de clase centrada en ciertos sectores y ocupaciones así como el mantenimiento de clasificaciones racializadas, varios de estos presentes en los debates que le sirven de marco. Ello ocurre pese a que dichos contextos en que la idea de brichero es utilizada no son similares a la representación del personaje. Pese a dicha diferencia, quienes son acusados de bricheros, al momento de contestar la clasificación, lo hacen desde aquella representación estereotipada. El mantenimiento de una construcción bien determinada de brichero junto a su uso en contextos disímiles genera que el fenómeno deba ser entendido de ambas maneras en simultáneo. Que la única característica que esté inevitablemente presente en todos los casos sea la interacción extranjero-local muestra que la clasificación racial es central pues es la que constituye como tal a cada parte.

---

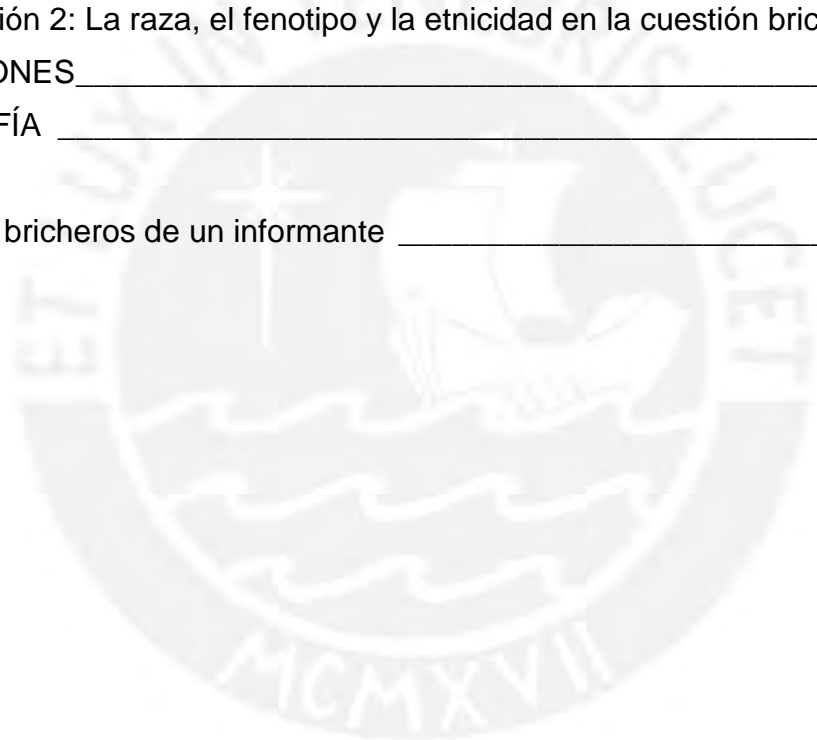
<sup>1</sup> Según el boletín estadístico de turismo 2015 de la Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo Cusco.

Pensar la diferencia. Género, raza y etnicidad en representaciones  
asociadas al turismo en Cusco.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN _____	5
JUSTIFICACIÓN _____	9
METODOLOGÍA _____	11
ESTADO DE LA CUESTIÓN _____	17
Abordaje y representación del brichero _____	17
Discusión: La imagen del brichero en la producción académica _____	26
MARCO TEÓRICO _____	32
A. Discurso y folklore _____	32
B- Performance _____	39
C.- Género: masculinidad y sexo _____	46
D- Identidad étnica _____	49
CAPÍTULO 1	
Construcción del personaje literario del brichero a través de la producción artística y audiovisual _____	62
1.1 Formación de contenidos canónicos: Una representación estable y definida del brichero. _____	63
1.2 Giro trágico y la moralidad del brichero literario _____	72
1.3 Invisibilización de las mujeres peruanas en los relatos de bricheros _____	76
1.4 Autores y su relación con el tópico _____	83
1.5 Discusión 1: Proyectos de identidad en Cusco y Perú _____	101
CAPÍTULO 2	
Vínculo entre las formas diversas de relación local-turista y los contenidos de la imagen del brichero. _____	128
2.1 Multiplicidad en las formas de relación local-turista: Exceder el estereotipo. _____	128
Tipología: _____	134

A) El brichero “tradicional” _____	134
B) Guías de Turismo _____	140
C) Asistentes a discotecas _____	143
2.2 Diferencias de género: Comparativa entre mujeres extranjeras y peruanas e imaginario racializado sobre las mujeres. _____	162
2.3 Cambios en el fenómeno brichero: Diferencias entre realidad y representación _____	167
2.4 Negociación de los sujetos con los contenidos del personaje del brichero, el uso de la contradicción con las definiciones de lo que es ser brichero. _____	173
2.5 Discusión 2: La raza, el fenotipo y la etnicidad en la cuestión brichera _____	179
CONCLUSIONES _____	193
BIBLIOGRAFÍA _____	200
ANEXO 1	
Tipología de bricheros de un informante _____	211



## INTRODUCCIÓN

Cuando era chiquito creía que las Europas ya no existían, que se habían muerto en las guerras mundiales (...) Pero en mi ciudad, el CUZCO, las Europas aparecían en 2 piernas, eran las invasiones bárbaras!! Las Españas...las Italias...las Francias...las Englands...las Deutschlands y las Escandinavias, las Suizas...hasta las shaloms que son de cualquier parte...Definitivamente, en las Europas estaba la buena vida... ¡Vamos al norte a ser ricos!

- *Blac Poncho en las Europas*

Maldito brichero, maldito culero  
Yo llegué primero, maldito embustero.  
Te puse el trago, te puse la chela  
Te puse el ron y te agarraste a mi hembra.  
Maldito brichero, maldito culero  
Yo llegué primero, maldito florero.  
No sabes cuánto te odio maldito.  
Si yo soy más bonito que tú.

Hieres mi vanidad  
Cómo te quisiera matar.  
Maldito brichero, maldito culero  
Yo llegué primero, maldito cachero.  
¡No es justo!  
¡Pero es lindo!

- *Maldito brichero – La Sarita*

La presente investigación tiene por objetivo conocer la forma en que el imaginario sobre el brichero opera como marco de comprensión y acción para las relaciones entre turistas y locales en Cusco; ciudad que, al recibir un flujo considerable de los primeros, es la principal asociada con este fenómeno. Hace varios meses, antes de plantear el proyecto de esta tesis, estaba en Miraflores cuando vi cómo un hombre llamaba con naturalidad a un grupo de extranjeras que estaban de paseo en el mismo parque, incluso haciéndoles un gesto que refería al tamaño de su pene. No pasó mucho antes que uno de mis amigos lo señalase

como un brichero. Para quien no esté familiarizado con el término, “brichero” puede resultar críptico al no tener ni siquiera una raíz etimología evidente. En cambio, para quienes hayan vivido en Perú y en especial en aquellas áreas con buen afluente turístico, puede que el significado haya terminado por ser clarísimo y el fenómeno, incluso si llamativo, poco novedoso. El término, usualmente usado de forma masculina, hace referencia aquellas personas que buscan encontrarse con extranjeros –entendidos como blancos o exóticos de forma más bien exclusiva- por motivos que, aunque pueden variar, por lo general se entienden en términos de conquista romántica. Como su objetivo, las y los visitantes extranjeros, llega usualmente en plan turístico al país, a los bricheros se les asocia con prácticas y conocimientos que pueden ser utilizados para establecer el contacto y como parte de la estrategia de seducción: información sobre atracciones turísticas, recomendaciones o saber local. Así, con un nombre que designa una categoría de actor y características que permiten reconocerlos aún dentro de lo heterogéneos que pueden llegar a ser, se trata de un fenómeno social al que el crecimiento turismo y discursos como el indigenista, entre otros factores, permitieron originar especialmente en Cusco –habiendo también bastante actividad en Lima y Máncora- en donde entran en contacto los flujos de extranjeros con la gente de estas ciudades.

Obviamente aquella no era la primera vez que había escuchado la palabra, pero lo que me llamó la atención es cuánto tiempo en realidad llevaba escuchándola. Pese a que los bricheros comenzaron a ser identificados en los setentas (Valcuende y Feria 2014) todavía hoy siguen siendo relevantes en el imaginario de muchas personas, no siendo poco frecuente en interacciones cotidianas que alguien sea llamado así -generalmente de forma acusatoria- por sentirse atraído por extranjeros o extranjeras o incluso peruanos(as) rubias(os) y blancas(os). Tampoco entendía por qué se mantenía esta relevancia, lo que pensé en un inicio era que, en un momento, durante la crisis económica del país, el bricherismo ofreció a algunos la oportunidad de escapar de esta a través de la

unión con otra persona y el acceso a un país donde recomenzar. Fuera o no así, actualmente debía de ser distinto; el fenómeno del bricherismo, o al menos el imaginario referente a este, al seguir existiendo en el paso entre diferentes contextos debía de haber cambiado sustancialmente. Ya sin una crisis como la de antes, el momento actual globalizado y de alta circulación de personas en el mundo empuja más a que sucedan este tipo de encuentros, por lo que puede ser también un factor explicativo en la actualidad.

Como señalé anteriormente, los primeros bricheros provienen supuestamente de los años setentas, en que se dice que eran pocos los que intentaban conocer extranjeros en los pocos locales que servían de encuentro a ambas partes<sup>2</sup>. Sin embargo, con la violencia interna el flujo turístico se interrumpió hasta que la situación comenzó a estabilizarse alrededor de los noventa, con la recuperación las cifras de visitantes continuaron aumentando: Si en 1992 el país recibió 217 000 turistas del extranjero, para 2011 había aumentado la cantidad a 2.6 millones (Ypeij 2013: 69). El crecimiento de la industria turística generó también el de una fracción de esta dedicada al entretenimiento, haciendo, a su vez, surgir esos nuevos y más numerosos que antes espacios asociados típicamente con la presencia de turistas y, por lo mismo, de bricheros en busca de estos, que autores como Babb (2012) han notado en sus investigaciones. Estos espacios son conocidos por los jóvenes en Cusco, los cuales pueden elegir asistir a estos u a otros donde sí es menos común ver turistas y que usualmente resultan más baratos. Sin embargo, como se verá más adelante, los actores *señalables*<sup>3</sup> como bricheros no se limitan exclusivamente a estos lugares y, más bien, actúan en un abanico de situaciones y con una variedad estrategias que hacen que, finalmente,

---

<sup>2</sup> Revisar la sección posterior sobre Transformaciones en la práctica.

<sup>3</sup> La aclaración de que los sujetos de carne hueso serán referidos no como <<bricheros>>, sino de alguna forma que indique la posibilidad de ser marcados como tales es central, pues la idea de brichero, como se verá más adelante, es al mismo tiempo difusa pero en la que los elementos estereotípicos están muy acentuados y hasta se podría decir exagerados, por lo que es raro que aquellos llamados de tal forma se correspondan con las ideas más claras sobre esa categoría. Sin contar que son muy pocos los que se autoidentificarán como tales. Por ello, varias veces se utilizará la palabra entre comillas (“ ”) para evitar connotaciones reificantes al referirnos a los sujetos acusables como bricheros.

se pueda identificar bricheros en cualquier sector de la ciudad. En todo caso, es por el efecto combinado del impacto del crecimiento turístico y de las ideologías sobre las identidades en el Cusco, Perú y contexto global que las performances analizadas pudieron surgir.

Fue a partir de esas experiencias iniciales que el tema de los bricheros se me presentó como un fenómeno interesante para investigar. Empecé a revisar textos con un proyecto de naturaleza más descriptiva en mente, queriendo explicar las estrategias y percepciones de los bricheros y otros actores relacionados a la industria del turismo así como de los extranjeros; sin embargo, esta revisión de literatura permitió que pudiera ver al brichero mucho más en contexto, ubicándolo, por un lado, en un marco global de sociedad de consumo y, por otro, en línea con el proceso –o procesos- de construcción de identidades tanto a nivel local como nacional realizado en tensiones entre el Estado, élites limeñas y cuzqueñas así como los habitantes de diversos espacios y agentes de la industria del turismo o incluso formas espirituales modernas como el New Age (De la Cadena 2004, Cánepa 2008, Méndez 2011).

Finalmente, la propuesta volvió a cambiar una vez más durante el trabajo de campo, dándome cuenta de la existencia de la variedad de formas de relación con extranjeros etiquetables de brichero que en muchos casos se diferenciaban claramente de la imagen clásica que varias personas, incluyéndome, teníamos de los bricheros. Había llegado a la ciudad con expectativas más bien limitadas en cuanto a las formas en que se podía dar estas prácticas y respondiendo a un estereotipo que la lectura académica no había removido del todo. Quienes participaban de estas interacciones, notaba sin embargo, en muchas ocasiones referían a esta imagen para diferenciarse y acercarse, aun con la gran distancia que los separaba. De aquello que decidiera ampliar mi campo de los “bricheros” que respondían de forma más clara al estereotipo a cuantas formas pudiese observar que podían ser calificadas como bricheros y estudiar una de las formas



en que esta imagen era construida a través de la literatura y la producción audiovisual; cuentos, cortos, novelas y películas para poder analizar la forma en que ello se relacionaba con las prácticas sociales.

## JUSTIFICACIÓN

Desde un punto de vista académico, el tema de los bricheros es interesante para la antropología por el hecho de un personaje que condensa procesos de creación de identificaciones en el Cusco, en donde ha existido una continua construcción y transformación de identidades e identificaciones<sup>4</sup> tanto por parte de las élites como del resto de la población (De la Cadena 2004) que devino en la exaltación del pasado incaico y su apropiación por los grupos beneficiados en la jerarquía social como también en un proceso de “mestizaje” con tonalidades de progreso, siendo mestizos aquellos con cierto éxito en el contexto urbano y en sus prácticas aún si mantienen elementos más tradicionales, pudiendo entrar y salir de aquella categoría según una serie de factores; todo ello en tensión con la producción desde el Estado, el turismo y grupos limeños.

La especificidad del caso de los bricheros proviene así del contexto en que actúan, sumándose al local y nacional el de las características asociadas al estadio actual de la modernidad global, con alta movilidad de ciertas personas y centrada en el consumo, en donde circulan también discursos sobre la etnicidad o la diferencia cultural. En este sentido, es interesante estudiar esta manera en que la etnicidad se inserta dentro del proceso, en la relación entre personas que acceden a la promesa cosmopolita de la modernidad de forma diferente y

---

<sup>4</sup> Revisar la sección del marco teórico sobre identidad étnica para la aclaración de la diferencia entre “Identidad” e “identificación”.

desigual. La diferencia no viene dada, sin embargo, solo por el lugar ocupado dentro del sistema, sino también por otros elementos como el género, así, algunos estudios revisados señalan diferencias existentes en las prácticas de “bricheros” hombres y mujeres que podrían también estar relacionadas o repercutir en las expectativas puestas sobre las relaciones con los extranjeros; así, la visión del género no solo me parece valiosa sino necesaria para intentar comprender este fenómeno al ser vital, por un lado, estudiar las interacciones entre los locales y sus contrapartes extranjeras, como también la forma en que ambos son representados a partir de características asociadas a su identidad.

Por otra parte, no he encontrado demasiadas investigaciones sobre este tema desde una perspectiva social –habiendo encontrado más desde una perspectiva médica o de estudios literarios y comparando diversos países para ver, por ejemplo, la transmisión de ETS-; así mismo, los estudios encontrados no son demasiado amplios o suelen abordar el tema de formas bastante similares, por lo que considero que una tesis sobre el tema es valiosa en cuanto ayuda a ampliar el contenido sobre este. En cuanto a lo personal, el interés por el tema surgió, como se dijo anteriormente, porque pese a que los bricheros ya eran conocidos de los años setenta y ya habiendo pasado la crisis económica de décadas atrás, hasta hoy siguen siendo un personaje relevante para muchas personas, siendo común el llamar brichero a modo de acusación a quien sale con una persona de otro país así no sea practicado sistemáticamente. Adicionalmente, me interesan los temas de género, por lo que vi en este tema la posibilidad de continuar con este interés al tiempo que podía tratar un elemento que no se me había ocurrido ver antes en algún trabajo, el de las relaciones de pareja/amorosas/casuales.

## METODOLOGÍA

En cuanto a metodología, originalmente se planteó un mayor uso de entrevistas semiestructuradas, pero por la naturaleza del tema se hacía difícil plantear preguntas directas que no molestasen a algunos informantes. Adicionalmente, algunos espacios -como las discotecas- dificultaban la aplicación tradicional de estas, por lo que se tuvo que recurrir a alternativas como realizarlas por escrito en lugar de oralmente y, de nuevo, conversaciones informales, que finalmente probaron ser útiles para aquellos contextos e informantes que dificultaban la aplicación de entrevistas clásicas. Adicionalmente, la observación fue constantemente aplicada y permitió la identificación de patrones en, por ejemplo, la vestimenta o el estilo que permitieron realizar ciertos hallazgos. Es importante notar que las herramientas no fueron aplicadas con respecto a relaciones amorosas; que es uno de los puntos que se podría asumir al referir a los bricheros. Las herramientas corresponden más bien, principalmente, a relaciones en el sentido de interacción entre extranjeros y peruanos. Los datos recogidos en el trabajo de campo consisten principalmente en observación de acciones y testimonios con respecto a estas; estos serán puestos en relación a datos de otras fuentes para los fines de la investigación.

Con respecto a los informantes, se los puede dividir según su ocupación o el espacio en que desarrollan sus actividades en relación a los turistas o a las personas denominables como bricheros: Músicos y Guías, asistentes a discotecas, autores, turistas hombres y mujeres y, finalmente, aquellos que no están en una relación directa con el tema, pero que brindaron información útil acerca de alguna de las categorías anteriores, en esta última categoría encaja, por ejemplo, la señora con varias amigas casadas con extranjeros que, intentando

explicar la historia de estas, intenta al mismo tiempo, liberarlas del estigma de quedar como bricheras.

Pregunta principal	Preguntas secundarias	Técnicas de recolección de información	Fuente de información
¿Cómo el brichero es relevante para pensar la diferencia entre extranjeros y locales en el contexto de Cusco actual??	¿Cuáles son los contenidos del imaginario sobre el brichero y de qué formas son elaborados y transmitidos?	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Entrevistas semi-estructuradas.</li> <li>-Conversaciones informales</li> <li>- Análisis de documentos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Cuentos</li> <li>- Cortos</li> <li>- Autores</li> </ul>
	¿Cómo son las formas en que locales y extranjeros se relacionan en términos de amistad y pareja en contextos donde se puede emplear la etiqueta de brichero?	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Observación no participante.</li> <li>-Entrevistas semi-estructuradas.</li> <li>-Conversaciones informales</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Músicos</li> <li>-Guías</li> <li>-Hombres peruanos en discotecas</li> <li>- Turistas</li> </ul>
	¿De qué maneras se relacionan las personas identificables como bricheros con los contenidos del imaginario común sobre el bricherismo?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Entrevistas semi-estructuradas.</li> <li>-Conversaciones informales.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Músicos</li> <li>-Guías</li> <li>-Hombres peruanos en discotecas</li> <li>- Autores</li> </ul>

La información para esta investigación se recolectó en un período de dos meses iniciado el 10 de agosto y terminado el 10 de octubre en el cual la locación principal fue la ciudad del Cusco, pero en que se realizaron algunas salidas en el valle sagrado para realizar observaciones y buscar a informantes en locaciones que les resultasen más convenientes.

Con respecto a los objetivos de la investigación, la ejecución se desarrolló bastante acorde. En ese sentido, los objetivos secundarios de la investigación planteados no variaron mucho en su construcción original durante el campo; sin embargo, fue añadido un objetivo secundario adicional y el objetivo principal fue modificado para incluirlo. Este nuevo planteamiento incluye la consideración de la literatura y el trabajo audiovisual con mayor énfasis y no solo como parte del estado de la cuestión. Una vez empezado el análisis, sin embargo, la pregunta general fue adaptada para incluir un planteamiento ya no tan centrado solamente en la descripción, sino también en el análisis e interpretación de los datos de campo y lo leído; ello, lleva a veces a rutas más especulativas o de interpretación que permitan además ir más allá de las formas en que se suele tocar el tema de los bricheros. En cuanto a información recolectada, se logró reunir suficiente como para contestar a las preguntas y elaborar descripciones, sin embargo su forma es distinta a la esperada debido a un mayor uso de conversaciones informales ya que en muchos casos no se pudo aplicar la entrevista semi-estructurada como se esperaba.

Correspondiendo a ello, en el presente texto el orden argumentativo corresponderá con los objetivos diseñados. El primer capítulo será dedicado al análisis de material literario y audiovisual para determinar las características del estereotipo sobre el brichero, el “brichero clásico”, usando estas imágenes como una versión procesada de los contenidos menos expresos que forman dichos estereotipos, los cuales sería difícil alcanzar de otra forma. La distinción principal entre ambos capítulos es así principalmente el origen de la información en que se

centran, mientras el primer capítulo se basa casi exclusivamente en revisión de literatura, en el segundo es la información de primera mano la que prima en las descripciones. Adicionalmente, en el primer capítulo se hallará al final una discusión sobre los discursos identitarios en Cusco y el Perú que sirven, por un lado, como origen de ideas y elementos que funcionan como repertorio a algunas de las performances y como el marco que les da sentido (por ejemplo, dando prestigio al hablar quechua o resaltando una dimensión mística utilizable en diferentes contextos de la religiosidad andina o asociando características a cada sexo); adicionalmente, en esta discusión se expresará un mecanismo a través del cual se puede manejar la propia identidad favoreciendo o discutiendo la identificación de una persona a través de la relación entre la performance individual y los contenidos que dichos discursos asocian a categorías como indio, mestizo o blanco, sea de coincidencia o contradicción. Este mecanismo será al que luego se regresará en el segundo capítulo al examinar la relación de algunos informantes con la etiqueta de brichero.

El segundo capítulo abordará los objetivos siguientes. En primer lugar intentará elaborar una tipología que ilustre la variedad de forma de relación entre extranjeros y locales que se encontró en el trabajo de campo para explicar principalmente los factores que las distinguen, pero también la manera en que se hallan relacionadas; así, el objetivo de la tipología gira menos en torno de pretender explicar una realidad de forma que se elabore una descripción que agote todos los datos -dado que los tipos de brichero son más bien construcciones analíticas- que alrededor de buscar llamar la atención sobre la diversidad existente. La tipología, además de mostrar las diferentes formas de relación, también permitirá diferenciar a variados sujetos entre sí, al haber sido asignados a cada categoría distinta; con ello se podrá iniciar con la siguiente sección del capítulo, en ella se mostrará que, pese a existir prácticas distintas entre sí que pueden ser acusadas de bricherismo, todas convergen en una negociación en relación al estereotipo de brichero clásico, del cual deben alejarse o acercarse de

a través de diferentes recursos. Junto a ello quedará en evidencia ciertas ideas asociadas al género que forman parte de la representación del brichero analizada previamente encuentran correspondencia en la realidad, fomentando o justificando, por ejemplo, la agresión contra las mujeres extranjeras en discoteca.

Adicionalmente, se hará una revisión de los discursos sobre la identidad y la raza en Cusco para observar cómo procesos de producción política, académica y artística intentaron construir imágenes sobre la identidad cusqueña y peruana, cuyos elementos son o reutilizados como componentes de las performances de las personas calificables de bricheros o, de plano y no siendo excluyentes entre sí como marcos de sentido, las condiciones mismas de posibilidad para estas performances. Una segunda discusión, está ubicada al final del segundo capítulo, se centrará alrededor del tema de la raza, el fenotipo y la etnicidad, continuando el primer apartado en que el brichero será nuevamente puesto en contexto, esta vez en relación a uno de los temas centrales que atraviesan su formación como personaje, estereotipo y su uso como categoría social.

En cuanto a las dificultades en el campo, esta experiencia se diferenció de las anteriores que he tenido en que no me hallaba dentro de una población pequeña con la que estuviese en constante convivencia, sino que mis informantes vivían a veces lejos de mi alojamiento o simplemente no sabía dónde vivían, no podía compartir con todos largos períodos de tiempo en los que pudiese aprovechar para conversaciones y dificultaba que luego de un rechazo inicial surgiese alguna forma de aceptación de mi presencia. El rechazo además era también generado por el estigma sobre el tema de los bricheros, por lo que algunas personas al saber o sospechar la información que se buscaba, decidían evitar el ser entrevistados.

Por otro lado, en un inicio había planteado el proyecto de trabajo de campo centrándome en un solo tipo de brichero, aquél que respondía mi imagen

estereotipada sobre ellos, fue recién durante los primeros días de campo y observación que se hizo evidente que conforman solo una fracción de aquellos que pueden ser clasificados como bricheros, haciendo evidente que era necesario replantear la idea original, propuesta en Lima para generar una investigación más acorde a la realidad que me topaba. Así fue cómo surgió la idea de desarrollar la multiplicidad de formas de relación entre extranjeros y locales que se desarrolla en el segundo capítulo, no contemplada originalmente. Así, la exploración inicial partió de mis propios prejuicios alrededor del tema y aquellos reproducidos en la literatura, no solo la narrativa, sino en la académica, que muchas veces no cuestiona algunos de los discursos al respecto. Intenté solucionar ese vicio inicial con la adaptación del proyecto de la investigación pero es necesario reconocer aquél hecho.

Con respecto a los informantes, las primeras semanas era muy difícil hallar entrevistas o conversaciones porque la única manera de identificar a una persona como brichero era cuando ya se encontraba en interacción con la extranjera, por lo que acercarme en aquél momento a ellos sería claramente disruptor y podría exponerme a rechazo por parte de ellos, lo cual pasó en algunas ocasiones. Finalmente y forzado por la falta de contactos iniciales fui probando suerte, con el tiempo empecé a obtener personas interesadas en participar que luego me remitían a otras hasta empezar a construir conjuntos de informantes.



## ESTADO DE LA CUESTIÓN

### Abordaje y representación del brichero

Comenzaré reseñando los textos encontrados que presenten menciones a los bricheros, tanto en los que aparece como elemento secundario como también aquellos centrados en este tema como su objeto de análisis principal, estos últimos los menos. Posteriormente pasaré a elaborar sobre los puntos en común en la forma en que varios de estos textos presentan o analizan el tema.

El primer texto de esta sección se titula El fenómeno “brichero”, un acercamiento etnográfico (2003). Este trabajo fue de utilidad al momento de elaborar un proyecto de investigación con poca información de primera mano antes de acudir al trabajo de campo, permitió conocer características y tendencias que permitieran confirmar o elaborar supuestos sobre los que partir en el planteamiento de los objetivos y de las herramientas metodológicas.

Las principales diferencias entre este texto y lo que pretendió el presente proyecto es que en el primero se hizo una comparación entre bricheros de Lima, Máncora y Cusco mientras en este caso más bien se limitó la población a Cusco, tanto por un énfasis inicial en una clase de brichero, la más estereotípica como por limitaciones asociadas al traslado entre diferentes ciudades. Otros elementos también son compartidos, por ejemplo, el que se haya trabajado teniendo en cuenta el factor de género, examinando algunas diferencias existentes entre la actividad de hombres y mujeres (por ejemplo, que debido al estigma puesto sobre ellas, las mujeres no se autodenominan bricheras casi ningún caso), que es uno de los elementos a tener en cuenta también en este proyecto de investigación; las diferencias entre las situaciones de bricheros hombres y mujeres fue lo que llevó a concluir la importancia de tener al género en consideración. Adicionalmente, este texto hace

una descripción de algunas tácticas (como recopilar información útil para turistas) y prácticas (como mantener contactos con amigos o parejas) que en varias ocasiones fueron encontrados durante el trabajo de campo. En el estudio de Lingán y Manrique, los autores, sin embargo, su aproximación al fenómeno se da en términos distintos, problematizando poco la naturaleza misma del brichero como sujeto o al menos no incluyendo elementos como aquellos por los que identificaban a una persona como perteneciente a esta categoría y por lo tanto como potencial informante. Como se verá en los textos siguientes, la pregunta acerca de quiénes son bricheros será usualmente tocada con poca profundidad, los estudios que detallan y problematizan su proceso de muestreo son los menos.

En *La nación en venta: Bricheros, turismo y mercado en el Perú contemporáneo* (2006) Vich entiende al brichero como un “síntoma que revela una confrontación entre lo nacional y lo transnacional” inmerso en relaciones de poder. A través del análisis literario de dos cuentos, Vich descubre cómo el brichero aparece representado como una figura subversiva que transgrede los límites impuestos en la sociedad peruana a la movilidad social. Así, el brichero, no solo como individuo, sino como discurso y personaje articula las jerarquías de la sociedad peruana con el mercado global para evidenciar las primeras al tiempo que satisface la lógica en que el segundo ha imaginado muchas veces la diferencia, como una mercancía, al tiempo que de ahí mismo surgen las estrategias locales para obtener provecho de esta situación.

En este análisis se observa cómo el brichero literario articula tanto un contexto mundial que, según el planteamiento de este proyecto, no solo incluye al mercado global, sino a diferentes fenómenos como, por ejemplo, el papel de la etnicidad en las demandas políticas hoy en día; y, por otro lado, un contexto nacional en donde existen jerarquías que muchas veces provienen de diferentes procesos de formación de ideologías o de proyectos políticos o nacionales como algunos de los revisados en la sección de proyectos identitarios.

En *Contesting Patrimony: Cusco's Mystical Tourist Industry and the politics of Incanismo* (2007), M. Hill ve a los bricheros en tanto un ejemplo de la forma en que economías neoliberales crean un incanismo performativo para consumo turístico en cuanto permiten surgir arenas en donde cuerpos e identidades diferentes confluyen y se relacionan en su diferencia. Al igual que el primer texto mencionado hace un énfasis en el doble estándar que estigmatiza a las mujeres asociadas al bricherismo al asociarlas con la prostitución al tiempo que dota de un prestigio viril a los hombres. Lo principal es la relación que señala entre esta performatividad y el incanismo preparado para el consumo turístico que toma de base para generar un atractivo mezcla de mística y sensualidad aprovechable a niveles individuales.

El artículo *They don't just come for Macchu Picchu: locals' views of tourist-local sexual relations in Cusco* (2008) de Bauer, incluso si se centra en elementos como los encuentros sexuales, especialmente en el uso de preservativos y transmisión de ETS, tiene varios elementos que son rescatables para esta investigación, centrada más bien en otros aspectos del fenómeno. En primer lugar, señala que los que usualmente tienen relaciones con extranjeros son no casualmente aquellos participantes en las industrias turísticas, explicando que fenómenos como este no son nuevos a nivel mundial, sino que ya en el siglo XIX, por ejemplo, los gondoleros de Venecia se involucraban en relaciones similares, habiendo diferentes fenómenos parecidos en otros tiempos y lugares diferentes que también poseen visitas de turistas. Relacionado a ello, el autor hace notar que este tipo de fenómeno ocurre en otros lugares con afluencia turística como Cuba, Grecia o Jamaica; mostrando cómo el bricherismo puede comprenderse como el resultado de una serie de factores que forman parte de un contexto global. Posteriormente, el autor da a conocer los que, en sus entrevistados, serían los factores de atractivo para extranjeros y para bricheros, yendo desde el físico exótico hacia actitudes que, por ejemplo, no respondan a prejuicios típicos de la sociedad peruana; a ello se suma el prestigio que una pareja extranjera puede

significar para algunos. En este trabajo aparecen también diferencias de género como la mayor tendencia de los hombres bricheros frente a las mujeres de performar como “inka lovers” (es decir, poner en juego elementos con significados asociados a la cultura inca para generar mayor atracción). Como se seguirá viendo, las diferencias de género son un elemento que aparece continuamente listado en las investigaciones de corte social, usualmente haciendo mención de las diferencias en apreciación que recibe cada sexo a la hora de involucrarse con los visitantes.

El artículo *Bricheros: sexo, raza y etnicidad en contextos turísticos* de Valcuende y Cáceres (2013) empieza cuestionando un hecho asumido muchas veces por trabajos que tratan el turismo sexual: que la desigualdad es absoluta. Frente a ello, los autores hacen hincapié en que el local también puede realizar sus propios intereses en la relación, los cuales pueden ir desde lo económico a preocupaciones por el status y más. Para los autores el brichero resignifica las identidades que articulan lo nacional y las potencia al tiempo que las cuestiona, todo ello permitido por el desarrollo turístico; así, aunque no sea lo que este estudio desarrolla, su definición del brichero es compartida por este proyecto en buen grado; parte de esta resignificación implica crear órdenes de legitimidad sobre quiénes pueden y quiénes no ser bricheros, invirtiendo así, para los autores, relaciones de poder además de trastocar aquél orden al acceder a mujeres blancas, que normalmente les estarían vedadas por los regímenes de exclusión y cánones de belleza de la sociedad peruana. Sin embargo, como se verá posteriormente en el segundo capítulo de esta tesis, considero que no se debe tomar a este cuestionamiento como completo o como una ruptura total de estos estándares como parecen verlo varios de los autores que enfatizan en esta dimensión subversiva de los bricheros, especialmente cuando no se habla del personaje literario, sino de personas y prácticas reales en que las rupturas se encuentran en tensión con prácticas que más bien reproducen otras formas de discriminación o desigualdad.

En *New Age tourism and cultural Exchange in the Sacred Valley, Perú* (2012), Macarena Gómez-Barris compara en una pequeña mención al brichero con los chamanes como dos tipos de mediadores entre los locales y los extranjeros, uno a partir de la sexualidad y el otro de la espiritualidad, aunque cabría señalar que tales aspectos no son excluyentes debido a que ambas categorías pueden ir hermanadas e incluso actuar como mutuo refuerzo. En este caso la mención a los bricheros es bastante pequeña, sin embargo su señalamiento como mediadores entre lo local y lo externo es una de las variables comunes en su representación académica, actuando como traductores normalmente de los contenidos locales.

Annelou Ipeij, en su artículo de 2012 titulado *“The intersection of gender and ethnic identities in the Cuzco-Machu Picchu tourism industry”*, analiza la forma como hombres y mujeres peruanos utilizan identidades étnicas en su participación de actividades turísticas y, a raíz de ello, cuestiona la acción de separar la identidad “real” y aquella fabricada para la industria al sostener que esta última se ha convertido en una forma de vida. Al igual que varios de los otros trabajos que tratan a la industria del turismo en el país, señala que se trata de un negocio cuyos réditos se reciben menos por los estratos económicos inferiores y más por la clase media urbana cusqueña y por grupos de mayor poder económico ubicados en Lima y el extranjero. Como ejemplo de las formas nuevas de vida surgidas a raíz del crecimiento del turismo, la autora refiere a los sácamefotos y a los bricheros, es decir, nuevamente como un ejemplo cuyas características son, antes que problematizadas, aceptadas y utilizadas para apoyar otras afirmaciones. Estos últimos, los bricheros, son asociados en el estudio al trabajo de guía de turismo formal o informal; mientras los sácamefotos presentan un atractivo estético, los segundos operan la etnicidad con la finalidad de generar atracción erótica; sin embargo, ambos son mirados con cierta desaprobación por las personas que los rodean según la autora al ser ocupaciones estigmatizadas por cuestiones de clase, asumiendo que los sácamefotos afean la ciudad y dan una “mala imagen” del Cusco que se entremezclan con los morales, condenando al brichero además

de por su ocupación misma por su asociación con prácticas como el consumo de drogas o la delincuencia.

La perspectiva de aquel trabajo es compartida por este en cierta forma: la actuación del brichero no es vista como una farsa, una mentira al servicio de un objetivo, sino como una performance; una actuación que genera una realidad tanto para el público como para el actor dentro de la cual se actúa, que se establece como uno de los marcos en que ciertas prácticas pueden darse; ello es igualmente central con relación a los contenidos de los que esta performance toma elementos, pues no solo los pone en acción, sino que en la utilización misma, estos contenidos son actualizados y transformados, siendo una continuación del proceso creativo sobre ellos y no solo una mera puesta en escena.

En el reportaje destinado para Holanda subido en el canal “Repunto web” con el nombre de “Brichero en Cuzco”, la ciudad es descrita como llena de misticismo y automáticamente se pasa al tema de los bricheros, quienes son introducidos como “excéntricos personajes” que se acercan a los turistas, especialmente a las mujeres, dando a entender así que la mayoría de ellos son hombres; de hecho, el caso presentado será el de un “brichero” masculino, no existiendo una contraparte femenina en el reportaje. El presentador continúa diciendo que los bricheros usan la historia y leyendas para seducir.

El caso presentado es el de un joven que se denomina “Susuki” en referencia a un período en que no se aseaba “por estar loco”, “sucio”. La primera escena presentada luego de la introducción de esta persona lo muestra revisando recuerdos dejados por turistas, entre los cuales aparece ropa interior de la novia que recuerda con más afecto. Se lo muestra arreglándose “para salir a conquistar”, sin embargo, en la siguiente escena aparece con material y algunos accesorios que nunca sacó de casa, trabajando repartiendo volantes de discotecas a mujeres con las que intenta entablar conversaciones. En el reportaje se ve a Susuki definiendo al brichero como alguien que “está detrás de las gringas

todo el tiempo, no sabe otra cosa que gringas, gringas”. Aunque señala que, si bien él no se siente un brichero, si ve a una turista se le va a acercar por su trabajo y por no querer pasar la noche solo. Entre sus estrategias, refiere que les dice “cosas de la montaña”, Sacsayhuaman, les ofrece ir a Macchu Picchu, de plantas medicinales y alucinógenos y “de cosas con la pachamama y magia”. Finalmente se muestra a Susuki yendo a buscar a una turista francesa con la que supuestamente pasará la noche para encontrarla en su cuarto con otro hombre ante lo cual se retira y se cuestiona cuánto tiempo seguirá con aquella actividad.

Aunque el reportaje obviamente beneficia el aspecto de búsqueda de mujeres y tiene un fuerte sesgo masculino, se lo puede ver como un reflejo de parte del imaginario que existe sobre los bricheros como exóticos (Susuki lleva dreads cortos, chompas de lana con motivos inca y expansores de oreja) y en búsqueda descontrolada de parejas sexuales temporales, imaginario que, a través de productos como este, se quieren transmitir a los extranjeros. Además, sucede un fenómeno que en el campo apareció con frecuencia: El que una persona que se encuentra en contacto constante con extranjeros y que por ello pueda ser calificado como brichero se desvincule de tal categoría y más bien intente normalizar el encuentro asociándolo, por ejemplo, a su trabajo. Esta práctica se tratará con mayor detalle finalizando el segundo capítulo de esta tesis. Siendo un reportaje no académico es esperable que no problematice la definición de brichero, ni siquiera en el momento en que el mismo entrevistado niega serlo se reevalúa la etiqueta que el programa ha puesto sobre él.

En el cortometraje de alumnos de la USIL publicado en 2013 titulado “The brichero”, se muestra a dos jóvenes peruanos discutiendo acerca de su poca suerte en el amor ante lo que uno de ellos le sugiere al otro “no quedarse con una de acá” pues él mismo “ya se consiguió su gringa” y que tienen posibilidades porque “las gringas” ya están cansadas de “tanto crudo, ¿qué mejor que nosotros de color para que las enamore?”. Finalmente encuentra una turista que se le

insinúa al protagonista para llevarlo a un cuarto, robarle dinero y extirparle órganos, lo que resulta siendo un sueño del que despierta asustado.

Este cortometraje, que es una producción hecha por jóvenes, presenta dos veces la oposición entre mujer local y mujer extranjera analizada en el primer capítulo de esta tesis, siendo al comienzo representada la segunda como menos problemática pero, finalmente, luego del sueño en que la turista se convierte en una predatora, el brichero recibe una llamada de la chica que lo decepcionó y por la que, en primer lugar decidió buscar turistas para intentar conciliar, así mostrándose como una opción positiva frente al peligro que representaría la búsqueda de extranjeras. Además, las turistas aparecen como fáciles de conquistar, siendo suficiente “meterle floro”; es más, el título “The brichero” hace referencia a que solo se considera necesario cierto manejo incompleto del inglés pues los peruanos les hablan en una mezcla de ambos idiomas. Nuevamente, en este caso los bricheros son hombres y los extranjeros mujeres.

En “Brichero”, cortometraje del 2002 adaptación de “Cazador de gringas” de M. Guevara, Manolo Supay, el protagonista, aparece representado con cabello largo, usando un collar grande y con chompa con diseños étnicos. En su declaración a la policía señala que son percibidos por la gente como “Bichos raros, un feo con una gringasa” y que “es fácil computar gringas” y declara que sus intenciones se reducían a “ser llevado a lugares fichos” y que ella estaba dispuesta a gastar en él. Lo primero que se nota es que el personaje aparece criminalizado, en una comisaría declarando por un crimen y siendo interrogado de mala manera por un policía. Ahí, señala que son “las gringas” las que finalmente salen ganando, el giro argumental ocurre cuando se ve en las memorias del brichero que la turista le coloca una droga en su bebida y, posteriormente, se da a entender que fue víctima de extirpación de órganos.

Durante la fase de conquista se ve cómo primero intenta hablarle en inglés pero descubre que es inútil pues ella maneja el español, así, lo rechaza varias veces



hasta que finalmente la conquista (aun así él sostuvo que las turistas son fáciles de seducir). Logra besarla durante el almuerzo e irse a un hotel donde el crimen es perpetrado. Durante la fase de conquista le dice que puede llevarla a lugares no incluidos en la guía y que “sus ancestros” tomaban maca. Finalmente, y aunque no se trate de una fuente académica, los cuentos de Mario Guevara Guía para turistas y Cazador de gringas (2003) ofrecieron una primera mirada exploratoria en las dinámicas de los bricheros, un acercamiento al tema que pudo ser matizado con el resto de lecturas de tono más académico para entender parte del estereotipo. En el principal de estos cuentos, el brichero aparece como un personaje que, a través de su inteligencia, logra obtener favores por parte de las turistas, para terminar en problemas por culpa de una mujer que, si bien no le extrae órganos, lo usa para cobrar su seguro acusándola falsamente de intento de violación.

Como se ve, son pocos los textos académicos en que los bricheros aparecen mencionados, menos aún aquellos dedicados específicamente al tema, ello tal vez pueda deberse a que pueda agotarse fácilmente las formas de tratar el tema siendo que, al igual que como ocurrió inicialmente en este caso, muchas veces se parte de la idea más bien definida y limitante de lo que es un brichero para luego estudiar las prácticas de personas reales que, pese a ser reconocidas o acusadas como tales por otros no pueden corresponderse más bien a lo que es una abstracción. El valor de reconocer aquello tiene menos que ver tal vez con señalar y criticar cuáles de los textos mencionados participan de un proceso deductivo de este estilo, sino más bien reconocer el error en el proceso de desarrollo inicial de este proyecto de investigación, recordando la lección básica en antropología de no empezar usualmente de la abstracción, hipótesis o teoría para bajar sobre los hechos, sino partir preferiblemente por la ruta opuesta y aterrizada.

## Discusión: La imagen del brichero en la producción académica

Entonces, queda referir introductoriamente a la forma en que el fenómeno de los “bricheros” ha venido siendo analizado. Este tema ha circulado ya por un tiempo en circuitos académicos y artísticos, por lo cual han surgido formas convencionales de abordarlo. Tal vez la más común es aquella que ubica ambas partes, brichero y extranjero, así como a la misma ciudad del Cusco, dentro de marcos de relaciones económicas, sociales y políticas que, más allá del nombre por el que sea referido (Sociedad de consumo, posmoderna, capitalista tardía, etc.), sirve de pie a la explicación del vínculo de ambos, usualmente pensado también como uno de carácter desigual, también explicativo de las interacciones que se dan entre el binomio.

Así, por ejemplo, Fernando Pomareda, quien también es uno de los autores revisados en la sección de obras literarias, en su texto *One Dollar Baby! Pachamama y New Agers* (2007) empieza definiendo al término “gringa” como marca de lo hegemónico: Parte explicativa de un conflicto típicamente presente en los análisis de este fenómeno, el de lo extranjero dominante y lo local dominado. También convencional es ver a la imagen del brichero como contestatario de esta situación: “Personaje de carácter post colonial, cuya presencia viene siendo recurrente al observar la posición de la identidad peruana dentro de las reglas de juego de la globalización y el consumo (2007: 156)”.

Pomareda se decanta por la Postmodernidad como el escenario donde este choque sucede y del que, de hecho, surge:

*Primera bala entonces para cazar al brichero: el desarraigo y hartazgo de sociedades tecnificadas y “desarrolladas” a partir de lo que se ha llamado la Postmodernidad: un entramado ideológico constituido desde la oposición al progreso de la modernidad (...) En la pérdida de la fe en una estructura cognitiva y de los medios e transmisión del conocimiento, originó el desdén y el descreimiento de la voz conductora del poder e incluso los movimientos vanguardistas (...) Esto*

*ha producido el hartazgo y el desarraigo de muchos individuos (...) comúnmente vistos como ciudadanos del Primer mundo (...) han virado su atención a las manifestaciones de pasado o lugares remotos. (...) Así como el desarrollo de posturas de tendencia New Age. (Pomareda 2007: 157).*

Así, el *gringo* o la *gringa* que continuamente encontraremos en las explicaciones literarias o académicas es usualmente un individuo que se piensa que busca el escape de su situación local, una vida gris en un país en que este marco se ha instalado con más fuerza y que lo oprime hasta el punto de buscar escape en ciertas prácticas, prácticas que terminan por atraerlo en interés y en presencia a este país y a su gente. Un tópico racial, se asocia a estos el bienestar económico al que supuestamente los bricheros aspiran tener acceso y ser beneficiados subrogados.

El brichero, por otra parte, ya es un personaje bien establecido en el imaginario cusqueño y peruano, de características claras y en donde las posibilidades de variantes se antojan más bien reducidas. Así, un brichero promedio, podría ser presentado de la siguiente manera, asociado fuertemente a la movilidad:

*Bueno, brichero viene de la palabra bridge que significa puente y...bueno son personas que quieren hablar con turistas...se divierten un poco, tienen ansias de salir del país ¿no? Porque creo que todo el mundo ¿no? Creo que si te pregunto que si te quieres ir del Perú te apuesto que me dices que sí y creo que si se lo pregunto al 100% de peruanos creo que el 90% de peruanos te van a decir <<sí me quiero ir>> o el 95% ¿no? Y creo que esto es más o menos, o sea salir...y también divertirse.*

*(...) finalmente un brichero, un brichero profesional que se dedica las veinticuatro horas del día o de repente en el momento en que está...es cierto, son personas pobres que no hablan inglés, y si no hablan tratan de hablarlo, y de tanto conversar con extranjeros hablan un poco y que quieren de repente ganarse un poco la vida ¿no?, y orientar a alguien y recibir a cambio un poco de dinero y bueno si se le presenta la oportunidad de poder irse también se va, osea creo eso es, y hay chicas también ¿no? Generalmente son más chicas las que se dedican a eso y buscar un chico, ¿no? (...) como una prostituta asolapada (Paco, entrevista, mayo 2001) (Lingán y Manrique 2003: 177)*

Los bricheros no son un fenómeno exclusivo a Perú, al menos no en forma. La presencia del marco transnacional que moldea las relaciones podría explicar la

presencia de fenómenos similares en otras partes del mundo: “Jineteros (as) de Cuba, *bomsas* o *bumsters* de Gambia, *kamaki* griegos, *beach boys* en Sri Lanka y *rent-a-dread* en Jamaica (Bauer 2008). La demográfica suele ser joven: Menores de treinta años en hombres y mujeres, lo que no quiere decir que hayan ligas de más edad. Un punto comentado continuamente es la naturaleza de trofeo de los extranjeros, fuente de status ante otros peruanos o peruanas. Status que se ve enfrentado a un estigma con el que coexiste y que recae sobre la actividad brichera, pero que va más allá de esta. Los bricheros no solo son vividores, también aparecen representados por entrevistados tanto de estos trabajos como de la investigación presente como drogadictos, vagos, desaseados.

La visión que hace énfasis en la relación de desigualdad entre las partes ha sido cuestionada, así, por ejemplo, se ha criticado al análisis de turismo sexual por haber reciclado los prejuicios existentes sobre turismo y sexualidad:

*Las primeras investigaciones sobre sexo y turismo insisten en la asimetría de las relaciones entre turistas y anfitriones (...) Desde estos enfoques se equiparan turismo sexual y prostitución. (...) las relaciones entre los turistas y la población local estarían marcadas por una doble desigualdad (sexo y clase social). (Valcuende del Río y Cáceres 2014: 75)*

La resolución a esta visión es otra forma típica de analizar estas relaciones: El local puede instrumentalizar la relación, el vínculo y así obtener provechos diferentes a aquellos que extrae el turista: dinero, acceso a bienes y servicios, cuerpos exóticos. Si, por el contrario, se decide ahondar en el tema de la diferencia y la desigualdad, los trabajos pueden elegir ver al personaje del brichero no solo como parte en la relación entre un poder externo y la sociedad nacional, sino como participante de un sistema jerárquico en el mismo país.

En este esquema, la práctica del brichero es usualmente presentada por los estudios sociales como disruptiva de este orden:

*Hay elementos discursivos e identitarios (asociación con un mundo mágico y ancestral supuestamente vinculado a los incas) que adquieren un plano central y*

*que se reactivan tanto en la relación con los turistas como en el seno de una sociedad nacional que, a partir de la figura del brichero, cuestiona y discute una identidad, en la que se articulan el sexo, la clase, la raza y la etnicidad. (...) El Bricherismo es una resignificación moderna de unas señas de identificación que articulan referentes de identidad nacionales que son potenciados y al mismo tiempo cuestionados a partir del desarrollo turístico. (íbid: 76)*

Y es que, efectivamente, el bricherismo utiliza los marcadores de clase, de género y etnicidad de formas y en combinaciones distintas. Las performances de estos actores sociales continúan con la transformación de los contenidos de lo indio e indígena en el país, aunque, este es un proceso que en sí mismo no es liberador ni mucho menos (pudiendo ser dirigido por élites como las que manejan aparatos de propaganda turística), quienes generalmente son acusados de bricheros suelen ser personas de no demasiados recursos económicos.

Si al color de piel del extranjero se le asocia la bonanza económica, al brichero, mestizo con algún vínculo –imaginado o no- con el mundo –imaginado o no también- de los indígenas, se lo representa con piel trigueña, pelo largo y gran nariz (Blac Poncho es la representación gráfica que mejor ejemplifica estos atributos así como los morales al exagerarlos), más allá de que en realidad todos los “bricheros” se vean así o no. A través de las dos asociaciones opuestas entre color y poder económico, se llega otra vez a la naturaleza supuestamente subversiva del hecho: el de piel oscura no solo tiene acceso al cuerpo de una persona de piel clara, sino a la condición económica asociada también a esta piel:

*En el nivel discursivo se produce una doble vinculación que tiene un especial interés. La primera es la relación entre grupos subalternos y el bricherismo. La segunda es el vínculo discursivo entre estos colectivos subalternos y peruanidad a partir de una supuesta o real conexión con los incas (“el verdadero” brichero es el cuzqueño) Este doble vínculo tiene un cierto carácter subversivo, por cuanto invierte las relaciones de poder en una sociedad fuertemente racializada, donde el color blanco de la piel es un símbolo evidente de poder corporizado (íbid: 79).*

Siendo que las diferentes estructuras que componen las identidades se relacionan, no es de extrañar que estos accesos a lo vetado económica y racialmente terminen por expandirse a cuestiones de género, dando origen a un choque entre configuraciones de masculinidades subalternas y hegemónica:

*Si la masculinidad está indisociablemente vinculada a la idea de “peruanidad”, los bricheros suponen, en cierto sentido, una amenaza a la masculinidad hegemónica, por cuanto sus relaciones con las “blanconas” subvierten el orden natural de las cosas al poner en cuestión la frontera que separaba a las mujeres blancas de los grupos subalternos. (...) El brichero es peligroso, y lo es porque con su capacidad de apropiarse y “robar” mujeres cuestiona (...) la masculinidad de los grupos dominantes (ibid: 81).*

El texto de Vich (2006) probablemente ejemplifica mejor esta tendencia en el análisis del fenómeno a verlo en términos de subversión y cuestionamiento en la práctica y en términos de dominación, al tiempo que es de utilidad a la investigación por partir de documentos literarios. Vich, por su parte, elige enmarcar las relaciones la “sociedad contemporánea” analizada por Žižek, en donde ocurre complicidad entre fundamentalismo étnico y capitalismo global, permitiendo que supuestas “esencias” nacionales ingresen a los mercados y se integren a los intereses hegemónicos y en que el turismo permite la búsqueda de autenticidad, tema precisamente de uno de los cuentos en que se basará el primero.

Vich se centra en dos cuentos que serán comentados aquí luego, *Cazador de gringas* y *Buscando un Inca*. Si comienza comentado que la pregunta por la dominación es respondida de una forma que no deja en claro quién domina a quién, vuelve finalmente a analizar la relación en términos de diferencia de poder, cuestiona la subversión pero mantiene el marco de la desigualdad como principio analítico, la pregunta por quién domina a quién termina por volver a ser central, reinsertándose en esta pequeña tradición dentro de los estudios sobre bricheros:

*Este final es contundente pero a la vez ambiguo: ¿Quién domina a quién? ¿Quién termina por asumir el poder en tal relación? En principio, una primera interpretación podría argumentar que el relato está destinado a producir una inversión de la escena de la conquista que, como sabemos, ha sido históricamente explicada como el acto de violación del colonizador español sobre la América feminizada. Después de quinientos años, este cuento propondría que los roles podrían invertirse y que ahora, a través del discurso de la diferencia, el sujeto colonizado podría dominar al colonizador para subvertir la antigua relación de hegemonía.*

*(...) Pero en el cuento tal hecho parece ser un poco más complejo pues, en las últimas líneas, el narrador ingresa a la conciencia de Gonzalo y desde ahí nos revela su real incredulidad –y sin duda, su pérdida de control- por el hecho de tener a una mujer tan bella a su lado. En este caso, haber podido conquistar a una*

*extranjera termina por conducirlo a aceptar un nuevo tipo de subordinación dispuesta, por ejemplo, a tener que entregar “todo su imperio por ella” (2006: 95).*

Con todo, Vich vuelve finalmente a desarrollar la idea de subversión al sostener que el brichero aparece en ambos cuentos representado como una figura desafiante de la idea del mestizaje: dejando al descubierto la censura sobre la movilidad social por los prejuicios reinantes en el país.

Al mismo tiempo, en su lectura, el brichero es además un agente de comunión, o, más que de comunión, un agente puente, un *bridge*:

*Pienso entonces que la figura del brichero articula dos dimensiones antagónicamente enfrentadas: la “herencia colonial”, por un lado, y el mercado neoliberal por el otro. Desde la primera, brichear aparece como la indeleble marca de las jerarquizaciones existentes(...) Se trata, en suma, de un sujeto postcolonial(...) Se trata, sin duda, de un sujeto que pretende negociar pero que, finalmente, es absorbido por las nuevas lógicas de la dominación. (ibid: 97)*

*El brichero responde “performativamente” ante un mercado que lo dispone a satisfacer el deseo de otredad (...) Así el brichero también podría entenderse como “los modos en los que lo local se reestructura para sobrevivir y quizá obtener algunas ventajas en los intercambios que se globalizan (ibid: 98)*

Entre, en última cuenta, lo que podría llamarse “lo local”, que abarca lo cusqueño o lo peruano según el caso, y lo que podría llamarse “lo global” y los elementos que conectan, cruzan y existen en ambas categorías.

En ese sentido, la presente tesis se aleja de la visión que se centra en enfatizar la desigualdad entre las partes para cuestionarla, reconociendo que, si bien una suele ser más privilegiada en términos económicos, ambas sacan provecho del encuentro en formas que van más allá de lo puramente monetario y que la comprensión de esta relación puramente en términos de explotación hace correr el riesgo de simplificar o dejar de lado otros elementos que harían pensar que más bien la desigualdad se da de forma inversa e incluso dejar de lado aspectos del fenómeno que van más allá del énfasis de esta posición. Ello no quiere decir que se deba desatender la dimensión económica pues es el bienestar está asociado muchas veces al color de piel por parte de algunos de los actores, sino no centrarse únicamente en la explotación posible del local a la extranjera con

el fin de solo denunciarla, demonizarla o exaltarla; lo que lleva al siguiente punto: Tampoco se busca reconocer a la actividad de los actores analizados en términos de subversión ya sea contra una situación económica desigual en relación a su contraparte extranjera o en relación a las costumbres o prejuicios de la sociedad cusqueña pues, si bien muchas veces los contradice, que la práctica represente un quiebre con estos no quiere decir que presente alternativas mejores; el brichero puede verse como cuestionador de, por ejemplo, los prejuicios sociales del país que condenan que un hombre de fenotipo indígena sea pareja de una mujer blanca, pero al mismo tiempo en ciertas ocasiones tanto el personaje estereotípico o literario como los actores clasificables de bricheros participan de actividades sexistas como acoso y otras formas de violencia que harían del convertirlo en y celebrarlo como una suerte de héroe cultural algo más bien peligroso.

## MARCO TEÓRICO

### A. Discurso y folklore

“Folklore” puede ser una categoría analítica cuestionable para su aplicación en un contexto como el que se pretende, sin embargo, aquello puede deberse a pensarla bajo una definición tradicional que la asocia con ideas de progreso o atraso en una visión evolutiva de las sociedades o por su oposición a formas de conocimiento pensadas como más certeras, como la ciencia. Sin embargo, estas definiciones pueden ser reemplazadas por una que considere la existencia de folklore en sociedades modernas, o en grupos asociados a ellas. Alan Dundes (1980) define “folk” como “Cualquier grupo que comparte al menos un factor



común, no importa cuál es aquél, siendo ocupaciones, lenguaje, religión; lo que importa es que haya ciertas tradiciones que se consideren suyas y manejadas por algunos de sus miembros (1980: 1) [traducción propia]”. En ese sentido, se podría hablar de un “folklore cusqueño” que vaya más allá de los contenidos que tradicionalmente se piensan como parte integrante de tal, pensado tal vez más en relación a danzas o historias de creación antigua o supuestamente antigua para poder incluir elementos de origen sabidamente más tardío, como los bricheros. Incluso se podría hablar así de un folklore interno a los mismos bricheros si existieran como comunidad, pues cada grupo podría tener más grupos de folks internos a sí (íbid. 10), especialmente cuando hay personas trabajando en producir arte alrededor del tema.

Ello es especialmente importante debido a que en este trabajo se usará la literatura para acceder en parte a contenidos del estereotipo del brichero debido a que obtener la información con entrevistas a la población general sería imposiblemente demandante y fuera de las capacidades de esta investigación. En su lugar, se tomará a los productos literarios y a algunos audiovisuales como una cristalización de las ideas componentes de dicho estereotipo, como un formato adoptable por el folklore sobre los bricheros.

Es necesario señalar algunos puntos sobre el folklore adicionales: Los elementos de este se distinguen de aquellos que no forman parte de la categoría en tres planos para Dundes, en el texto, textura y contexto de sus formas (1969: 10). El texto refiere a aquellos momentos especiales de la comunicación al iniciar y terminar los contenidos del elemento folklórico que permiten entender que se ubican en la categoría de narración y no de descripción; ello refiere al ámbito metadiscursivo, desarrollado más adelante. La textura, por otra parte, refiere a los elementos en el desarrollo de esos contenidos que los distinguen de otras formas de comunicarse, por ejemplo, el ritmo de narración, el diseño, los acompañamientos, etc. El contexto refiere, finalmente, al lugar, tiempo y público.

Adicionalmente, hay que entender que hay casos en que el folklore no se reconoce necesariamente como separado del resto de formas comunicativas y de interacción, pues su significado repercute en el mundo y, así, no se restringe solo a un asunto de contenidos ficcionales. Por ejemplo, los contenidos sobre el personaje del brichero, aun si este no existe en la realidad, pueden ser importantes a la hora de guiar las acciones de algunas personas con respecto a otras que estas calificarían como bricheros o incluso la producción académica sobre estos al partir de ideas preconcebidas al respecto.

Una definición tradicional estaría probablemente desligada de la literatura escrita; ello puede deberse a que, al intentar distinguir al folklore se lo delimitó inicialmente en su contexto, momento cronológico y medios de transmisión posibles de una manera que solo podía atribuir su existencia a sociedades principalmente campesinas europeas, siendo que formas pensadas como menos o más desarrolladas no lo poseyeran. Según Ben-Amos (1971) fue el medio de transmisión el que fue definido más persistentemente, dándose por inamovible que el folklore se transmitía por medios orales estrictamente; la particularidad de este fenómeno supuestamente. Sin embargo, como señala Dundes, aún hoy sigue habiendo folklore y la tecnología no hace que se reduzca, sino apoya a su difusión y se vuelve su objeto también, de tal forma que comunidades de internet pueden poseer su propio folklore, lo que incluirá formatos distintos del oral. Así, la literatura puede convertirse también en un medio de difusión de este entre una comunidad. Para Urban, el significado de los discursos es solo parcialmente subjetivo pues hay un segmento objetivo muy importante, relacionado principalmente a las características del vehículo de los signos, que afectan en gran medida la acción de sus contenidos.

Una de las características del discurso es su asociación a un contexto; como señala Urban, hay ciertos requisitos para permitir que el discurso sea recibido, comprendido y reproducido, como por ejemplo, el manejo del idioma; sin embargo,

el contexto juega una parte importantísima en estos tres pasos, empezando, como ya se vio, por el vehículo que lo transmite y que permite el acceso a sus contenidos. Foucault (1968) señala igualmente la centralidad de este aspecto al resaltar que la aparición de estos depende de que se cumplan factores necesarios en el contexto donde se desarrolla “las condiciones de existencia de un objeto de discurso” (Navia 2007). Estas refieren a las condiciones de su aparición en la historia, establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, sistemas de normas, técnicas, modos de clasificación y caracterización; es decir, no se puede hablar de cualquier cosa en toda época pues requiere de ciertas condiciones para su emergencia, ello permite colocar a los objetos en relación a un campo de exterioridad. El contexto en este caso podría determinarse como, en un nivel, la condición actual de Cusco como centro turístico en que la convergencia de flujos de visitantes ha transformado las dinámicas económicas y sociales de la ciudad y región para adecuarse o aprovechar este fenómeno; en otro nivel, se podría hablar de los contenidos que forman parte de la performance del brichero que provienen, por un lado, de procesos artísticos, intelectuales y políticos que serán analizados posteriormente y, por otro, de procesos externos como la fabricación de narrativas exotizantes que son extendidas fuera del país para diversos fines, especialmente el de estimular el flujo turístico, y de otros procesos como el surgimiento de la espiritualidad New Age, también analizada más adelante.

Sin embargo, hay que notar que las formas del folklore son “superorgánicas” (Amos, 1971: 4), es decir que luego de crearse, su contexto no es necesario para la continuidad de su existencia, de ahí que no necesariamente se corresponden a la realidad del momento en que se cuentan o a sus situaciones, no son tampoco una descripción de aquello que narran; sin embargo, al pasar por este proceso de separación, los contenidos inevitablemente cambiarán, no se mantendrán estáticos. Ello se podrá ver en el primer capítulo en que la representación de los bricheros en la literatura a través de los años se ha mantenido bastante estable,

pese a que los mismos autores refieren en entrevistas a transformaciones importantes en los elementos asociados a la idea de los bricheros; por otro lado ello también lleva a recordar que los elementos rescatados de las construcciones literarias no son ni la descripción de la realidad ni la correspondencia absoluta de las diferentes imágenes que las personas pueden hacerse sobre lo que es ser brichero, sino una herramienta en donde las correspondencias y las contradicciones con esos contenidos permiten establecer puntos sobre los que pensar tanto los contenidos de esa imagen como los usos que se les puede dar.

Los discursos, al igual que los contenidos del folklore, están limitados en su producción. Foucault llama “instancias de delimitación” (Navia 2007) a aquello que genera un conjunto determinado de personas, especialistas, que define saberes y prácticas reconocidos por el discurso y los excluidos; gente designada con la autoridad y legitimidad y los objetos de los que se puede tratar. Así, puede que sea esperable que varios autores de literatura estén relacionados de alguna personal manera al tema.

Otro elemento que se debe considerar es el marco metadiscursivo (*metadiscursive framing*), que determina cómo un discurso será entendido y de esta forma repercute en la interpretación del mundo (Urban 1996). Este elemento refiere a las formas cómo el discurso se presenta a través de otros signos como los vehículos físicos que lo portan. Estos elementos afectan los significados mismos del discurso; también puede incluir elementos como los referidos al segmento textual del folklore, que señalan que la relación de lo venidero a continuación con la realidad del receptor; otros ejemplos pueden ser marcar una narración como tal, señalar que se trata de un cuento, de una descripción documental, etc. El resultado de ello obviamente depende de los patrones interpretativos del grupo, así, un sueño será tomado de diferente manera en su relación con el mundo de distinta forma en diferentes sociedades o grupos. Es de esta forma que los discursos pueden responder a funciones distintas a la

descripción de la realidad. Hay, sin embargo, límites al metadiscurso de naturaleza empírica (íbid. : 10) se necesita que el discurso circule socialmente, para ello, los vehículos de los que se valga deben ser accesibles al público física e interpretativamente y además deben mostrar su funcionalidad con respecto a la comunidad misma, deben permitir un entendimiento del mundo.

Urban define dos principios de la cultura (íbid. 24). El primero supone una tendencia de la gente a enactuar (*enact*), hacer sensorial lo inteligible, plasmar el discurso. El otro es que, mientras los significados del discurso se extienden socialmente, como por ejemplo entre generaciones, su forma de expresión tiende a fijarse en significados y forma física; siendo la escritura una forma, al forzar la repetición literal. Foucault refiere a un fenómeno similar en cuanto al contenido del discurso mismo: La voluntad de verdad es un mecanismo de control sobre los discursos a través de presiones y coacciones para mantener cierto manejo (generando lo prohibido y rechazando a quienes se separan del discurso hegemónico) (Navia 2007).

Para Foucault, un aspecto central de la circulación de los discursos es el procedimiento de control desde el exterior al que llama comentario:

*En resumen, puede sospecharse que hay regularmente en las sociedades una especie de nivelación entre discursos: los discursos que “se dicen” en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado; y los discursos que están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir. Los conocemos en nuestro sistema de cultura: son los textos religiosos o jurídicos, son también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman “literarios”; y también en una cierta medida los textos científicos.*

*Es cierto que este desfase no es ni estable, ni constante, ni absoluto. No existe, por un lado, la categoría dada ya de una vez para siempre, discursos fundamentales o creadores; y después, por otro, la masa de aquellos que solo repiten, glosan o comentan. Bastantes textos importantes se oscurecen y desaparecen, y ciertos comentarios toman el lugar de los primeros. (1992: 13)*

Así, existe un fenómeno de transformación de los contenidos y significados asociado a la repetición y reinterpretación. En el folklore ocurre claramente, para

Ben-Amos (1971) existen tres formas de relación entre el folklore y el contexto social: Posesión, representación y creación o re-creación, es esta última la que es central aquí. “La interpretación literal de folklore es la primera: el conocimiento de la gente, la tradición compartida. La segunda es el conocimiento compartido por cada uno de los miembros. Creación implica que los elementos del folklore son producto de creación comunal, esta noción ha sido descartada en favor de re-creación, implícita en la noción de transmisión oral y transmisión de texto (íbid. 6)”, que supone la colaboración de varios autores en lugar de unos pocos especialistas, a través de recontar los contenidos.

Sin embargo, como se ve con Foucault, hay formas de intervenir este cambio. En ese sentido, el concepto de “canon” también puede ser útil para aproximarnos a estos procesos. Tongue (2014), sostiene que el canon opera tanto como límite en la reproducción y reinterpretación de los contenidos, en su caso, de los bíblicos. Para él, el canon responde a un ejercicio de poder a través del cual se demarcan identidades, vínculos que se transmiten a través de la enseñanza y reproducción de estos cánones impuestos a los discursos, a la manera de las diferentes tradiciones cristianas, constituyendo a estos contenidos como un capital cultural a transmitirse (2014: 179). De ahí, que por ejemplo, las ideas tradicionales sobre los bricheros los vinculen a ciertos grupos y ocupaciones al tiempo que lo alejan de algunos otros y que estas asociaciones aparezcan de forma tan común entre diferentes autores. Se hará mayor énfasis en ello al tratar la cuestión de la autoría en los relatos de bricheros durante el primer capítulo pero es importante notar esta repetición dentro de los contenidos sobre los bricheros que posibilitan una constancia que es más propia de una formulación, una idea bien definida sobre lo que es ser brichero que de los puntos en común entre diferentes prácticas.

Volviendo, finalmente, al cambio dentro del folklore, es necesario considerar la actitud negativa general entre sus especialistas hacia las transformaciones,

viéndolo como degenerante al, por ejemplo, considerar que las versiones más primigenias de un contenido son las más valiosas y completas; visiones obsoletas, según Dundes (1969). De nuevo, es necesario reconciliar al folklore con la posibilidad de cambio para poder aplicarlo a estudios en sociedades que no corresponden a las *folk societies* de los estudios clásicos y reconocer la existencia de diferentes y nuevos *folk groups* así como de contenidos folclóricos. Así, se puede considerar que en estos contenidos también pueden operar los procesos de cambio por repetición, recreación e intervenciones para conservación de contenido que pueden sucederle a otras formas de discurso. La contraparte de la acción conservadora. Esta idea del cambio será de importancia a la hora de analizar cómo es que la imagen de los bricheros se ha o no transformado a través de los relatos sobre ellos en diferentes décadas.

## **B- Performance**

Para Richard Schechner, la vida social es altamente performativa, para entender el uso de la aplicación de la performance como concepto analítico es necesario entender primero la distinción entre lo que es performance y lo que puede analizarse como esta. Schechner señala que un fenómeno es performance cuando las convenciones y tradición del grupo en que se desarrolla señalan que lo es (2000:13); sin embargo, también señala que toda actividad social puede estudiarse en estos términos. ¿Qué abarca entonces lo performático? Dawsey (2013), haciendo eco de la afirmación de Schechner sobre la performatividad de las sociedades, señala que más allá de las convenciones que pueden señalar a una actividad como performática dentro de un grupo, la performance ocupa un gran espectro de actividades que van desde el ritual a las obras teatrales pasando por fiestas, negocios, actividades de rutina, ciencia, etc. Lo que es notable es que

el poder analizar actividades en términos de performance no se debe a que todo en ella es performático, sino que tienen características analizables en estos términos (2013: 37).

La teatralidad inherente a toda sociedad no es lo único por lo que sirve analizar el fenómeno de bricherismo a la luz de este concepto, el contexto que permite el surgimiento de este, de globalización y gran circulación de personas e imágenes así como los procesos regionales y nacionales políticos, sociales e incluso artísticos ofrecen otra razón. Schechner señala que “Las poblaciones y las ideas se mueven, empujadas por guerras y gobiernos (...) por fuerzas económicas a las que (...) llamamos “mercado” (2000: 11)”, así el campo de estudios mismo de la performance presupone un mundo post-colonial de encuentro cultural, siendo la influencia y el intercambio un axioma. No solo las personas se transportan, sino las performances mismas y sus elementos también, creando, como señala Carlson (1996) patrones complejos posibilitados por estos contactos.

La performance comparte elementos del drama social y el estético o teatral, es así lo que Dawsey (2013) denomina “trenza” de elementos rituales y teatrales formando continuidades e híbridos. Para Schechner la diferencia entre estos dos tipos de drama se ubica en las transformaciones que generan. Los dramas sociales generan cambios permanentes o que solo pueden ser modificados mediante más rituales (2000: 90). Los estéticos, por otro lado, separando al público de los actores, operan cambios no permanentes en ambos generando caracterizaciones que duran lo que dure la puesta en escena y generando sentimientos a los asistentes, así, según la transformación que se opere la actuación puede ser estética (sobre el público), ritual (sobre el sujeto de la ceremonia) y drama social (todos cambian) (2000: 91). Entender los tipos de drama de los que la performance bebe es central pues, el bricherismo, al igual que toda performance, es un híbrido que además cambia según su actor, pudiendo ir desde una actuación momentánea y más esporádica a todo un estilo de vida



continuamente puesto en práctica aun cuando este no se reconozca como brichero, pudiendo desarrollar proficiencia en la forma cómo representa los contenidos y cómo se presenta a sí mismo.

Sin embargo, no todos las características presentados por los teóricos revisados para la performance son relevantes, útiles o coherentes con el fenómeno específico del bricherismo, por lo que se hace necesario, como con toda aplicación de conceptos a casos específicos, la selección de aquellas que sean de utilidad. Un elemento por el que me interesa estudiar la performance en el bricherismo es la relación que quiero analizar de este con los procesos de generación de discursos identitarios que han ocurrido en la región y en el país. Desde la visión de esta investigación los contenidos dejados por estos proyectos funcionan a manera de repertorios de los que los actores toman elementos para elaborar una suerte de guiones para su presentación al tiempo que sirven de marco de sentido para la formación de un sentido común en que estos elementos cobran significado así como valor.

Schechner señala que una paradoja fundamental de la performance es que cada presentación sea distinta de otras mientras que la performance misma se basa en la idea de repetición, ello se debe a que ninguna de estas repeticiones es idéntica a aquello que copia o representa (2000:13). “La performance significa “nunca por primera vez”. Significa “por segunda vez y ad infinitum (ibíd.: 108)”. Ello lleva a un concepto central en la definición de Schechner sobre la performance, la “conducta restaurada”, a la que considera su característica más importante. La conducta restaurada es definida como “la conducta viva manejada como un director de cine trata una cinta de film (...), puede reacomodarse o reconstruirse (...) independientemente de los sistemas causales (sociales, psicológicos, tecnológicos) que los originaron (...) los actores se ponen en contacto con esas cintas de conducta, las recuperan, recuerdan o hasta las inventan y luego vuelven a realizar las conductas (2000: 107)”. Es notoria la capacidad de los actores de

jugar con lo que representan, sin embargo, esa independencia debe ser matizada, por ejemplo, hay imposiciones a la actuación misma que determinan quiénes pueden y quiénes no ser bricheros. Así, se puede comprender a la conducta restaurada como una proyección del yo en la actuación o como la restauración de un pasado, históricamente verificable o no.

Es también central para la propuesta de esta investigación la relación que tiene el restaurar la conducta con lo que se ve restaurado, Schechner señala que la conducta restaurada marca una división entre el yo actuante y el otro que, efectivamente, se actúa (una forma de personaje). Sin embargo, esta separación se da en un continuum que vincula la representación del yo con la representación de los otros, haciendo que los grupos tomen elementos de performances basadas en ellos para presentarse, terminando por hacer difíciles los juicios de autenticidad (íbid. 109).

Carlson recuerda el intento de otro autor, Hymes, de delimitar el campo la performance como una conducta en que “se asume una responsabilidad ante una audiencia y ante una tradición tal como la entiende esta”; definición a la que considera problemática. Por un lado por esa responsabilidad hacia el público, que es discutible y, aún más por la responsabilidad ante la tradición, pues recuerda que los teóricos consideran que si bien la performance se basa en un guión, patrón o modelo existente (de lo que forma parte el repertorio), esta también puede debilitar o transformar estas tradiciones.

Otro elemento a tener en cuenta de la performance es el contexto. Es correcto afirmar que en buena medida esta es su contexto, siendo tan importante como lo que se representa; así, Carlson señala que es la marca del contexto lo que permite a un grupo experimentar la performance como performance (1996: 18). Una de estas es el “marco teatral”; Schechner señala que, en el caso del teatro, este marco hace que los espectadores experimenten sentimientos sin tener que intervenir en lo representado, la eficacia del teatro depende de esta separación del

público y de los hechos representados (2000: 88). Aquí parte una diferencia con la propuesta de Schechner que es necesario aclarar, en este caso el que la performance “brichera” no sea un acto teatral sino más bien cotidiano borra el marco teatral, haciendo que la eficacia que tiene sea de tipo distinto; al igual que técnicas que use para hacer creer en lo performado, analizadas más adelante.

La performance entonces debe ser delimitada a su forma en la cotidianidad, en las interacciones sociales. Formas a través de las que el marco de interacción cotidiana puede establecerse son varias, habiendo sistemas de convenciones, prácticas y reglas que organizan la forma en que los mensajes son transmitidos, los temas, entre quiénes se habla, cuándo se habla, etc. Así, por ejemplo, ya desde el saludo o las interacciones anteriores al intercambio hablado establecen este contexto y generan expectativas de interacción (Goffman n.d.1: 33).

Así, una primera idea que resulta útil es la de “línea” planteada por Goffman (n.d 1: 5). La línea es un patrón de actos verbales y no verbales que cada persona intenta seguir en sus interacciones y por la cual es evaluada por sus interlocutores. Esta se corresponde con una segunda noción denominada Rostro (face) definido como “el valor socialmente considerado positivo que una persona reclama para sí a través de la línea que otros asumen que sigue, es un yo creado dentro de lo socialmente aprobado (ibid. 5). Obviamente los términos bajo los que recibe la aprobación social depende de aquellos con los que interactúa, para lo cual es bueno referirnos otra vez a la globalización y a la circulación de discursos y performances que generan las expectativas puestas sobre la performance de los reconocibles como bricheros y su uso adecuado del repertorio, frente a los cuales debe generar un guión o un personaje que sea coherente en sus elementos con los de aquellos; pero también serán las contradicciones entre la performance y aquellos contenidos los que permitirán encontrar las bases para rechazar la calificación de brichero, de machista o cualquier otra.

El rostro debe mantenerse continuamente a través de esfuerzo, este esfuerzo no proviene solo del individuo mismo, sino de aquellos con los que interactúa e incluso participantes indirectos, este mantenimiento es condición para que las interacciones puedan continuar. La acción por la que el rostro es mantenido es denominada por Goffman como face-work, esta actividad contrarresta incidentes que podrían romper con el rostro; así mismo, tienden a institucionalizarse, tipificarse y estandarizarse en las sociedades y grupos que forman repertorios establecidos de prácticas face-work (íbid: 13). Quien presencia un acto se mantiene como público por su propia acción, quienes presencian una performance muchas veces ponen de su parte para que esta se mantenga, así sea solo por el esfuerzo de creer, lo que lleva a preguntar entonces por la representación usual de los extranjeros como ingenuos a la actuación de los bricheros literarios cuando en la contraparte es más bien posible que sean conscientes de que ocurre un juego de seducción.

La “fachada” (front) es otra idea propuesta por Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* al referirse a la performance. Esta es la parte de la performance de los individuos que funciona siempre de un modo prefijado y que consta en primer lugar de un “medio”, que podemos referir al ya desarrollado contexto de la performance. Por otro lado existe la “fachada personal” que refiere a los elementos relacionados de forma íntima al performer y que lo acompañan siempre, estos pueden ser insignias de cargo, vestido, sexo, edad, características fisionómicas, entre otras; pudiendo ser así elementos fijos o móviles (n.d.2: 34). Las partes de la fachada personal se dividen en apariencia (*appearance*) y maneras (*manner*) según cómo operen. La apariencia funciona informando acerca del estatus social del actuante, son ejemplos el vestido, símbolos de cargo o características raciales; los modales informan en el inicio de la interacción sobre el papel que su actuante espera realizar (eg. modales arrogantes pueden indicar que se espera dirigir la interacción, por ejemplo, por parte del director de un ritual).

Un elemento central de las fachadas es que estas poseen la tendencia a institucionalizarse siguiendo expectativas estereotipadas a las que dan origen a través de su empleo, adoptando estabilidad que luego les será exigida cuando se pongan en juego; así, cuando un actor toma un personaje establecido toma también las exigencias de llevar fachadas específicas establecidas por el grupo (íbid: 39); estas son las demandas de autenticidad que caen sobre él, del contenido que usa y de la forma en que lo reacomoda y actúa, el brichero tendría entonces agencia al construir su performance, pero estaría limitado por ciertos cánones de su categoría. De nuevo, son los quiebres con esta institucionalización lo que permite colocarse fuera de las etiquetas dadas a un conjunto de performances agrupadas como pueden ser aquellas que entran dentro del campo de lo brichero; utilizar las diferencias (sea que se trate de diferencias con un objeto real o con una idea, como se verá que sucede en estos casos) para separar la propia persona de ciertas categorías.

Cabe recordar entonces las ideas de Bourdieu en cuanto al poder simbólico, pero adaptadas a la performance legítima. Para Bourdieu (2001) el poder de las palabras (en este caso su aceptación) depende en que sean pronunciadas no por cualquiera, sino por el portador legítimo designado por el grupo al que se dirige, en este caso, el grupo podría extenderse gracias a la circulación global de los discursos sobre la diferencia étnica y la autenticidad. No solo podemos considerar ello con respecto al brichero mismo, sino con respecto a aquellos que fueron autores de los contenidos de los que haría uso, especialmente las élites que productoras del indigenismo o neoincanismo, en cuando si sus proyectos gozaron de alguna aceptación fue por tener autores considerados legítimos emisores. La actuación del “brichero” entonces está condicionada por seguir una línea, mantener un rostro y cumplir con las exigencias de la fachada, lo que Bourdieu llamaría el código legítimo de la liturgia (2001: 169), por las que se le exige ser un emisor legítimo para el discurso, encontrarse en una situación adecuada y

enunciar en formas legítimas (sintaxis, fonética, etc.). Así el actor debe performar el cumplimiento mismo de los códigos que lo legitiman.

### **C.- Género: masculinidad y sexo**

Me he centrado en masculinidad pues, como señalan algunos de los textos revisados sobre bricheros que se correspondían a lo encontrado en el trabajo de campo, son los hombres los que tienden a ser más visibles en cuanto los intentos de conquista y los que ocupan el mayor espacio dentro del estereotipo al tiempo que poseen un rango más amplio de estrategias. Aquellos en que la performance es más notoria pero que además poseen más líneas de performance, y porque son la mayoría de los sujetos analizados. Pese a ello, casi todas las características atribuidas a esta construcción pueden ser también trasladadas a la femineidad.

Para definir el concepto de masculinidades seguiremos la propuesta teórica de Connell (1998), para ella, la masculinidad no es una idea que exista en todas las sociedades; si bien el género sí es universalmente extendido (sin importar sus expresiones específicas), su utilización moderna refiere a que la conducta es resultado del tipo de persona que se es (alguien “no-masculino”, por ejemplo, tendrá comportamientos distintos a alguien “masculino” basándose en las disposiciones que emanan de su configuración de masculinidad individual (1998:31)). Tanto la masculinidad como la femineidad serán vistos como “proyectos de género: procesos que configuran las prácticas en el tiempo para formar la estructuras del género que determinen la acción. Connell nombra una serie de dimensiones de la masculinidad que es necesario tener en cuenta para el análisis; en primer lugar, es relacional: las masculinidades se construyen con respecto a la femineidad y a otras masculinidades (1998: 38), así, por ejemplo, las

masculinidades de hombres blancos se construyen no solo con respecto a las mujeres de su raza, sino frente a los hombres negros; en el caso del Perú vienen a la mente los ejemplos de representaciones en que el indio u otra raza aparece feminizado o, por el contrario, con una masculinidad exacerbada. Ello se verá especialmente en la relación de hombres locales con mujeres, diferenciando su origen nacional y atribuyendo diferentes características a cada una según su etnicidad, ello es de especial importancia en un contexto de encuentro entre diferentes cruces de estructuras distintas, el siguiente punto. Así, es múltiple como resultado de la combinatoria entre género, raza y clase que permiten esa construcción relacional (1998: 39); de esa manera, una persona es no solamente mujer, sino que también es mujer indígena o blanca por ejemplo, añadiéndose significados adicionales a ello como puede ser el bienestar económico asociado a la raza. Dentro de esta multiplicidad existe una jerarquía que marca a masculinidades marginales y a un modelo hegemónico. La masculinidad hegemónica para Connell es aquella que “es favorecida por el grupo con liderazgo social para la transmisión del modelo de relaciones de género de la sociedad, a través de la autoridad (1998: 39)”, no domina absolutamente ni es la más común sino que tiene autoridad en la sociedad y es altamente visible frente a otras masculinidades y a sus contrapartes femeninas (Connell 1996). La jerarquización de las masculinidades y la posición favorecida de esta configuración causan que los portadores de masculinidades que no se apegan al modelo sean subordinados o marginados); ello se puede, por ejemplo, encontrar en los casos de proyectos identitarios formados de élites que incluían indicaciones para la configuración de un ideal masculino que generalmente favorecía al propio grupo o permitía legitimar ciertas prácticas. Un ejemplo es el del Ccorilazo, un mestizo artista tomado como ideal masculino que servía para moldear las expectativas sobre un grupo de hombres, pero también de mujeres, imponiendo exigencias a ambas partes.

Además, debemos considerar la existencia de masculinidades colectivas (1996: 209): no solo las conductas pueden ser definidas de forma masculina o femenina,

sino que tienen un componente colectivo de definición, así, pueden ser definidas o mantenidas por instituciones, de las cuales la escuela es un ejemplo, como pueden ser también instituciones estatales. Finalmente, debemos tener en cuenta que la construcción de la masculinidad se da de forma activa, esto quiere decir que no se trata de las estructuras de género imponiendo acciones y pensamientos sobre los actores, sino que los mismos actores recrean las masculinidades en su práctica social, por lo mismo pueden cambiar y también las acciones de una persona pueden parecer contradictorias ya que, como lo señala el siguiente punto, el de capas (layering), las prácticas de una persona no reflejan un solo tipo de masculinidad, sino que pueden esconder otras formas por debajo de ellas. De los niveles de masculinidad y de la jerarquía es de donde para Connell surge la dinámica de las masculinidades que permite sus cambios (196: 2010).

Adicionalmente, podemos tomar la definición que hace Kimmel de masculinidad para complementar el aspecto del origen de las configuraciones, para este, la masculinidad es un conjunto de significados siempre cambiantes que son construidos en las relaciones entre personas (es decir, tienen un componente individual –la experiencia- y un componente externo –la interacción con uno mismo y con el mundo-, es relacional, pero resulta que se define más como el no ser femenino antes que el cómo ser masculino (1998: 49).)

El género por otra parte, no es visto por Connell como una cosa, sino que entra en la vida de las personas a través de procesos y relaciones, es visto como parte de una estructura siendo él mismo una estructura que agrupa discursos y lógicas distintos y que se cruza con estructuras como clase y raza (1998:35). Así, organiza la práctica social de la gente con la femineidad y masculinidad como configuraciones de estas prácticas en que se expresa el género. El género, para Kauffman, describe las relaciones interiorizadas de poder entre mujeres y hombres. El problema es que aun cuando es imposible ceñirse totalmente a los modelos, estos mantienen su presencia en las vidas de la gente porque encarnan



las relaciones de poder entre los géneros y sexos, las cuales son posibilitadas por la existencia de distintas formas de masculinidad, sin embargo, ciertas formas de comportamiento son suprimidas o canalizadas en el proceso de producción de hombres (1998: 65). La concepción del género como estructura se nutre de la idea de Gender Work recogida por la autora, este es en el proceso por el cual estas estructuras son mantenidas por individuos y grupos a través de sus acciones.

Finalmente, el sexo es considerado tradicionalmente como un atributo del cuerpo, es decir, material; sin embargo, para Butler (2005) esto resulta engañoso pues no es en realidad simplemente material. El sexo funciona como una norma que actúa a través de regulación de las prácticas que producen el cuerpo aceptable, inteligible dentro del grupo en que se existe, más aún cuando se lo toma entrecruzado con la raza, así, se puede operar socialmente con respecto a un sujeto solo basándose en sus características sexuales y étnicas; que es precisamente lo que pasa en varias de las ocasiones observadas. El punto central de esta producción es que requiere reiteración, requiere de un acto performativo continuo y por lo mismo la materialización jamás es total, no solo ello, esta performance es citatoria, pues requiere un contenido que expresar, los contenidos del discurso (2005: 62). Por ello la definición elegida de género no debe pensarse simplemente como la interpretación cultural del sexo biológico, ello haría que el sexo se ubique en lo prediscursivo, en lo determinado y dado por hecho (Butler: 2001)

#### **D- Identidad étnica**

La identidad es una problemática social que muchos autores consideran moderna, siendo que, aun si es mediada por otros, se considera una tarea personal

(Escobar 2004), la relación de la modernidad y sus características con la identidad étnica será vista con mayor detenimiento más adelante.

En cuanto a la identidad, las posiciones al respecto de su naturaleza se pueden clasificar en dos clases. La primera correspondiente a posiciones que son llamadas fuertes, primordialistas, esencialistas etc., que supone construcciones identitarias estables en el tiempo y homogéneas dentro del grupo social así como nociones reificantes acerca de los grupos sociales mismos (Brubaker y Cooper 2000: 10); las dificultades asociadas a atribuirle esas características han hecho que la popularidad de estas visiones se haya reducido en el ámbito académico. El otro grupo de visiones se puede nombrar como suaves, constructivistas, dinámicas, etc.; los proponentes de esta categoría sostienen que las identidades son construidas, fluidas, múltiples, entre otros adjetivos, hoy un sentido común para la mayoría de antropólogos. La etnicidad para los enfoques del primer tipo aparece de forma reduccionista o de carácter ontológico, siendo para la primera las diferencias en las prácticas expresiones de la especificidad del grupo social y la base de la identidad étnica o, para el caso de las ontológicas, como un fenómeno inherente a la condición humana en cuanto ser biológico o cultural, usualmente identificada a partir de elementos asociados al origen como pueden ser el compartir un ancestro, los lazos familiares, el lenguaje, etc. que ligen de una forma u otra al individuo con la comunidad y estén asociados a la permanencia en el tiempo de la existencia de estos lazos de comunidad (Canavate 2012: 73; Moreno Oropesa 2012). La visión primordialista además supone la correspondencia entre cultura y grupo étnico, formando un binomio que termina por ser usado como equivalente en varios contextos y, a la vez, vicia el empleo de ambas categorías al, por ejemplo, generar supuestos de falta de contacto o aislamiento que permiten el mantenimiento de tales límites (Barth 1976; Callirgos 2006). La visión primordialista ha servido en muchos casos como herramienta de marginación de grupos a los que se considera étnicos al asociar la supuesta existencia de ciertas formas de identidad con supervivencias del pasado incluso

irreparables, viendo aquello como un elemento retrógrado que sería mejor eliminar. Aquello incluso ante enfoques teóricos más recientes que contradicen ese carácter supuestamente primordial de la etnicidad; de ahí que las críticas se centren principalmente en la falta de un sustento para la atribución de un carácter originario a la etnicidad y a su incapacidad de explicar los cambios que sufre y las diferentes formas en que ocurre en tanto fenómeno (Callirgos 2006).

Por otro lado, la visión constructivista de la etnicidad se aleja de esa concepción para preguntarse por cómo se produce entonces la diferencia étnica al no tratarse de una característica primordial de la naturaleza humana, con ello también llegan las preguntas acerca de las diferencias, las especificidades según el grupo y el momento histórico, además del papel de los otros grupos en estos procesos (Canavate 2012: 73). Sin embargo y como se verá en este caso, el que las formas primordialista, esencialistas o reduccionistas de entender la identidad étnica hayan sido cuestionadas en el ámbito académico, en donde su influencia se ha reducido tremendamente; en cambio, en tanto categoría de la práctica social, las visiones esencialistas aparecen como una herramienta política que forma parte de las estrategias de ciertos grupos para sus propias luchas y consecución de objetivos (ibíd.), el esencialismo estratégico se ha vuelto la base para los discursos de ciertos instituciones, grupos e individuos.

Stuart Hall en *La cuestión de la identidad cultural* (2010) propone que hay tres conceptos de identidad diferentes. El primero, el sujeto de la ilustración, suponía un individuo unificado y con atributos como la razón, la conciencia y acción, una idea individualista de la identidad; luego, el sujeto sociológico respondía a la modernidad y se formaba en relación a los otros de quienes recibía y a quienes transmitía valores y significados, seguía teniendo un “verdadero yo” pero este se daba en tanto que había interacción con estructuras exteriores (2010: 364). El proceso de fragmentación derivó en lo que Hall denomina el “sujeto posmoderno”

y en su identidad, a este se lo piensa sin una identidad fija, esencial o permanente, cambiante según el contexto y sin estar reunido por un yo primordial.

Sin embargo, en opinión de Brubaker y Cooper (2000) y Di Leonardo (2008), este tipo de visiones dificultó más bien el análisis de las identidades, especialmente cuando eran propuestas desde un punto de vista más bien esencialista. Para estos autores, las nociones suaves o constructivistas se llenan de adjetivos –que se hacen además casi obligatorios- como “fluido”, “contingente”, “fragmentado”, etc. que terminan por significar poco o nada, además de haciendo difícil de entender qué es lo que consideran “identidad” entonces. A ello se sumaba el vicio en algunas propuestas posestructurales y posmodernistas que tendía a crear una oposición entre cultura y economía, que, como veremos, dificultaría el análisis en este caso. Por todo ello, a opinión de los autores, estas visiones terminan también por perder su atractivo para su uso analítico académico.

Así, Comaroff (cita por Escobar 2004: 252) diferenciándose de ambas posiciones (esencialistas/constructivistas, duras/suaves), propone ver a las identidades no como cosas sino como relaciones significadas a través de procesos históricos en que el poder político, simbólico y material permea. Adicionalmente, aunque no tan lejana de las visiones constructivistas, sostiene que son construidas a través de la práctica diaria, dándoles así una dimensión performativa, dimensión central para entender cómo es entonces que ciertos “bricheros” ponen en escena los contenidos étnicos. A ello Escobar añade que la producción de identidades implica construir mundos culturales, es decir que se trata de una acción constante llevada a cabo a través de improvisaciones y de contenido sedimentado (íbid. 258).

Sin embargo, al adoptar una definición de etnicidad que responda a las críticas de Brubaker y Cooper es necesario prestar atención también a las visiones que él critica pues no pueden ser enteramente descartadas. La razón, que si bien no son las más aptas para el análisis académico, forman parte de sentidos comunes a partir de los cuales la experiencia del mundo social es aprehendida. Como

señalan, varios de los términos clave que circulan en la academia “son a la vez categorías de práctica social y política y categorías de análisis político y social (íbid.: 4)”, eso incluye a la identidad y también a la etnicidad. Con “categorías de práctica social” se refieren a que son usadas en la cotidianidad por diferentes actores para comprenderse a sí mismos y a sus actividades, además de ser usadas para réditos políticos cuando cabe la posibilidad. El asunto con esta doble naturaleza de las categorías es que para los autores se puede analizar sus usos sin proponer su existencia efectiva, es decir, evitando análisis reificadores a través del uso acrítico de estas categorías en la labor analítica.

Es esto lo que ha llevado a buscar aquí una alternativa analítica a las posiciones suaves y duras de identidad, sin embargo, el hecho de que estas operen como categorías de práctica social impide dejarlas totalmente de lado. Stuart Hall en *La cuestión de la identidad cultural* (2010: 308) recuerda que el racismo opera al construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad. Es claro que la raza es una construcción social y que los postulados racistas son constructos, pero al ser ellos a partir de los cuales la realidad es, a su vez, constituida en parte no pueden ignorarse al trabajar otros conceptos analíticos; así, al usar una fórmula de identidad y etnicidad específica en este trabajo, no se pueden dejar de lado otros planteamientos bajo los cuales la práctica brichera y la de aquellos que interactúan con el “brichero” pueden ser guiadas.

Así llegamos a la idea de “identificación”, una de las opciones que Brubaker y Cooper aventuran frente a las versiones de “identidad” que critican. Identificación, para ellos, carece de las connotaciones reificantes que tiene “identidad” pero además, obliga a hacer referencia a los agentes que se identifican o influyen en ella (central no solo para entender la actividad misma de los actores involucrados

en prácticas calificables como bricheraje, sino también aquellos procesos que han generado parte de los repertorios de los que se vale). Adicionalmente no asume que la acción de la identificación genera alguna homogeneidad o incluso grupalidad, también central para analizar cómo la etnicidad es operada por actores que pese a compartir características y prácticas no conforman un grupo definido, como sucede entre aquellos que aprovechan las cargas exóticas o atractivas de ciertos contenidos sin sentir necesariamente alguna suerte de comunidad. Adicionalmente, la identificación no pierde la referencia al contexto de las formas posmodernas o constructivistas pues también asume que la modernidad multiplica las situaciones de interacción, recordando que el cómo uno se identifica y es identificado es situacional y relacional (2000: 14). El mismo hecho de tratarse no de un sustantivo, sino de un verbo nos refiere a la acción, condición de la performance.

La identificación tiene modos también, así, puede darse de formas relacional y categórica. La primera consiste en la identificación por posicionalidad dentro de relaciones (parentesco, relación patrón-cliente, etc.); la segunda es aquella por pertenencia a una clase definida por atributos categóricos (como la raza); otro modo en que la identificación se desarrolla es a través de la autoidentificación y de la identificación de otros, en las cuales debe quedar en claro que hay influencia mutua, pues siempre los otros median nuestras representaciones y porque afectamos la imagen que otros forman de nosotros a través de nuestros actos (2000: 15). Esta última es central porque da una dimensión individual a un fenómeno que muchas veces puede considerarse principalmente social: En el caso analizado no existe un reclamo de pertenencia a un grupo étnico definido, sino que más bien son actores individuales poniendo en acción significados compartidos pero que no se podría decir que están repartidos o usados de forma lo suficientemente uniforme entre ellos o que genera una identidad grupal.

En cuanto a la etnicidad en un modelo clásico, Weberiano, un grupo étnico se entiende como aquél que, en primer lugar, se identifica como tal y es reconocido así por otros externos; en segundo lugar, se supone que sus miembros comparten valores culturales; tercero, forman un campo social de interacción e intercambio material y simbólico. Para Cánepa (2008) adscribirse a esta definición es entender etnicidad como un estado de conciencia que es principio de la acción, la etnicidad como un *ethos*-principio explicativo de los grupos étnicos además de entender la existencia de esta a través de sus elementos observables (2008: 5).

Cánepa emplea a Barth para discutir esta forma de comprender etnicidad, discusión que será aprovechada para la elaboración de un uso analítico de la categoría. Para Barth este tipo de noción sobre la etnicidad asume a priori los factores de surgimiento y funcionamiento de los grupos que analiza; por otra parte no problematiza los límites de los grupos estudiados pues da su existencia por sentado; tercero, a esos grupos los imagina como discretos; por todo ello, sostiene Barth, los estudios en este campo tendieron a dar por dada la diferencia cultural y se centraron antes que en el análisis del hecho de la diferencia en identificar las características de los grupos que asumían en principio diferentes (lenguajes, raza, religión, arte, etc.). Nuevamente, el repaso de estas ideas no deja de ser importante porque pueden referir a las visiones bajo las cuales los repertorios de elementos identitarios y la acción de los “bricheros” se realizan.

La propuesta de Barth es trasladar la atención de la caracterización de los grupos separados al mantenimiento de sus límites. Ello tiene implicancias: Los elementos tomados como criterios para la definición del grupo no responden a tipologías a priori, sino que son aquellos que los grupos mismos resaltan como tales; ello tiene consecuencias conceptuales pues lo que define al grupo mismo puede cambiar con el tiempo y con la situación inter-étnica, de esta forma terminamos con una visión de la etnicidad centrada no en contenidos, sino en relaciones y situaciones, en que la operación de la etnicidad misma recae en sus participantes, pudiendo

ser hasta instrumentalizada (Ver French 2008). En palabras de Barth, así, el estudio de las etnicidades, se podría decir, no debe obedecer a una lógica de identificación de contenidos o elementos, sino de las dinámicas en que estos contenidos o elementos funcionan y constituyen ideas de similitud y diferencia:

*Subsiste la opinión simplista que considera al aislamiento geográfico y al aislamiento social los factores críticos en la conservación de la diversidad cultural. Una investigación empírica del carácter de los límites étnicos como la que se encuentra en los siguientes ensayos [aquellos que componen el volumen que Barth introduce], produce dos descubrimientos que (...) demuestran lo deficiente de tal opinión. Primero, es evidente que los límites persisten a pesar del tránsito de personas a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, queda demostrado que ciertas relaciones sociales estables, persistentes, y a menudo importantes, se mantienen por encima de tales límites y, con frecuencia, están basadas precisamente en los status étnicos en dicotomía (...). Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales: por el contrario son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. (Barth 1976: 9)*

Ello es coherente con la propuesta de Ronald Cohen, quien define la etnicidad como conjuntos de dicotomías de inclusión y exclusión para señalar la pertenencia o no a un grupo o la participación de una identidad compartida; lo que forma parte de un proceso continuo en que estos elementos surgen y reciben mantenimiento, con ellos también las fronteras (Cohen 1969). Para Barth, estos elementos como pueden ser la ocupación de territorios o una cultura asumida como común deberían considerarse más bien como resultado que como característica primaria de la organización de los grupos étnicos. Es más, esta asociación común con la cultura puede ser negativa al hacer depender la clasificación como perteneciente al grado en que se muestren rasgos determinados asociados a la cultura e ignoran



que “las formas culturales manifiestas que pueden ser clasificadas como rasgos culturales exhiben los efectos de la ecología (1976:12)”, no solo en el sentido simple de adaptación al medio ambiente, sino en tanto reflejo de las circunstancias externas generales a las cuales los actores se enfrentan (como un proceso de colonización o un flujo turístico creciente, por ejemplo), pudiendo ignorar así también las variables regionales entre un mismo grupo étnico. Y es que la etnicidad es un fenómeno político en que aquellos elementos funcionan más bien como unidades de un lenguaje reconocido.

Los cambios en la conceptualización de etnicidad reflejan su funcionamiento como categoría social, que responde a los diferentes contextos donde sujetos hacen uso de ella. Para los Comaroff en *Ethnicity, Inc.* (2009) “eticidad” estaba pasando por un proceso de cambio. Sostienen ellos que de ser una asumida a priori subjetividad colectiva en el cruce de la identidad y la cultura, esta pasa, a su parecer, a mercantilizarse, a acercarse a la forma de la mercancía y más cercana (si no lo era ya antes) al aspecto económico de la cotidianidad (ibid.:1). A través del análisis de casos, los esposos sostienen que la etnicidad actúa cada vez más como el valor añadido en productos de diferente clase que los grupos étnicos ofrecen a otros como parte de su entrada a la participación en este mismo mundo. Así, estos grupos pasan a mimetizarse con los negocios, se marketean y tratan a sus elementos simbólicos y materiales como activos. ¿Lo sorprendente? La extensión de este fenómeno, siendo que la voluntad de participar en ello se extiende en cada vez más grupos que desean su parte en el turismo y comercio cultural, el empoderamiento a través de lo étnico. Así, la etnicidad, en su función de categoría social no se aleja de lo económico, sino todo lo contrario, incluso replica técnicas del campo del comercio como la marca publicitaria.

Así se encuentran definiciones “instrumentalistas” o “circunstanciales” (Calligros 2006; Moreno y Oropesa 2012), que podrían verse también como otra variedad de constructivismo. En esta visión la etnicidad es considerada un artefacto utilizado

por individuos o grupos para unificarse con respecto a un objetivo político o económico, es decir, una elección racional. Estos objetivos pueden ir desde preservar privilegios a obtenerlos o incluso a evitar perjuicios al deshacerse, por ejemplo de marcadores étnicos que funcionen a la par como estigmas que eviten, por ejemplo, la contratación para un trabajo u otra forma de discriminación. Al existir los objetivos en función de los sujetos y las situaciones, la etnicidad vista así no puede sino ser cambiante, activarse, debilitarse, reaparecer según el contexto. Por esta clase de usos estratégicos autores como Cohen (1969) reconocen a la etnicidad como un fenómeno político de naturaleza contemporánea en lugar de una supervivencia, ejemplos es el de los hausa en Ibadán, que pasaron por un proceso de “retribalización” con fines de obtener ventajas en la lucha por el control del comercio a través de la articulación de una organización política, mientras que con sus vecinos no ocurría así; ello correspondía no a una supuesta naturaleza conservadora o especial de su cultura, sino a reacciones específicas al contexto. Aun en estos casos, no significa que la identidad étnica funcione de formas uniformes ahí donde se dan, el mismo autor pone de ejemplo a los Ibo de Ibadán que también tenían una asociación de este tipo, pero en que las reuniones eran solo lo necesario para mantener en marcha la asociación y en que se daban casos de malversación de fondos, grescas internas y donde los miembros participantes estaban más bien de paso, como una forma de asegurar ayuda mientras cambiaban de medio social en la ciudad; es decir, no solo un uso estratégico hacia afuera, sino que la misma participación interna estaba sujeta a objetivos específicos y en que los valores identitarios funcionaban menos como ataduras primordiales con respecto al grupo que como parte de una estrategia de cohesión más bien suave.

Parte central de entender la relación entre la modernidad y la etnicidad es debatir no solo el supuesto que oponía a la etnicidad y cultura con lo económico, sino también la idea de que la modernidad forzaba, en la mercantilización a la abstracción y homogenización de los contenidos que ingresan en ella. Para los

Comaroff, el capitalismo es siempre una formación localizada, haciendo que sus productos se desarrollen en una tensión entre lo “universal” y lo particular (ibid. 22). Ello se puede ver reflejado en los trabajos de los intelectuales que desarrollan proyectos de identidad pues no solo debatían entre ellos, sino que reaccionaban a las posturas existentes en Lima y en el resto del mundo; por otro lado, es claro que la utilización de los bricheros de la etnicidad participa también de estas tensiones entre lo global y local, siendo que es el encuentro de ambas situaciones la condición misma de su surgimiento.

Sin embargo, ello no está libre de consecuencias, aquellos que ejercen su otredad en los términos de la modernidad deben hacerlo en el formato que esta demanda: mercantilizada y relacionada a precios, demandas y a las exigencias que se imponen sobre estas. Pese a todo, la relación con la modernidad no es un simple mercantilizar para el consumo de otros. Para los Commaroff, en su participación del consumo moderno de cultura, los productores también consumen (ibid. 26), viendo y escuchando las performance de sí mismos (y de otros) objetivan lo subjetivo y reciben su identidad significada de forma mucho más expresa, aumentando las posibilidades de acción sobre ella (al mismo tiempo que la restringen, debiendo adaptarse a las exigencias del mercado). Por otro lado, los consumidores se vuelven productores, para los autores, estos mantienen vivas las tradiciones que se mercantilizan para ellos, haciendo, junto a los productores, que esas versiones se hagan las auténticas, de forma que se logra que la autenticidad no sea una propiedad fija de los objetos, sino una atribuida. Así se forman varios de los cánones que los “bricheros” deben respetar en su performance, creando personajes que respondan a las expectativas y exigencias de sus interlocutores según sea el caso; como se señala en la sección dedicada al concepto de Performance, existe una agencia creativa que se desarrolla dentro de límites recibidos que son establecidos desde diferentes fuentes.

Finalmente, dos ideas más a rescatar de la propuesta de los Comaroffs en *Ethnicity, INC*. La primera es que este fenómeno de conversión en mercancías, al igual que fenómenos similares al del surgimiento de los bricheros, no es nuevo (íbid. 60), sino que lo remontan a 1900 o incluso antes; básicamente se podría alegar que existe desde que se dieron encuentros de dos grupos distintos. La segunda son siete dimensiones de la nueva forma de la etnicidad mercantilizada, de las cuales rescataré las más útiles para este análisis: La primera es que mientras más se acerca a la obtención de ganancias, la membresía étnica se hace un bien más protegido y tiende más a apelar a la biología que a la cultura; la segunda es que es el comercio el que produce el grupo étnico y no al revés, es la diferencia la que produce a los diferentes y el comercio es consecuencia del encuentro en que la diferencia surge; una tercera es que las etnoeconomías son generalmente puestas en marchas desde fuera del grupo mismo pues existen diferencias de poder entre quienes controlan al público de estos grupos y los grupos mismos (íbid. 65 ).

Así, queda claro que nuestra idea de etnicidad debe ser definida en relación a la modernidad y sus condiciones. Como señalan los Comaroff, la modernidad no solo da características particulares a la diferencia y así a la etnicidad, una de sus formas actuales; sino que, como contexto, es condición misma de su existencia y de sus diferentes formaciones; la diferencia misma es generada en contextos de encuentros culturales como el Colonialismo o la Globalización. Ello tiene consecuencias en la forma en que la etnicidad y los grupos étnicos son pensados actualmente, como señala Crain (1998), los etnógrafos abandonan las ideas de grupos cerrados y culturas auténticas mientras se reconoce más que las identidades de más y más grupos son construcciones híbridas creadas a partir de materiales que ni son globales ni locales en su totalidad, condición híbrida hecha posible por la modernidad.

Como se dijo anteriormente, el que existan diferentes formaciones en la actualidad se debe a que los fenómenos globales que conocemos como modernidad o capitalismo toman formas locales; son globales pues las personas y los contenidos circulan y se influyen, pero son locales pues terminan adquiriendo especificidades haciendo incluso de la dicotomía cuestionable. Appadurai y Breckenridge llaman a estas localizaciones “Cultura pública” (1995: 4). El aspecto público refiere a que diferentes grupos sociales construyen sus identidades influidos por elementos como los medios masivos que apoyan el intercambio entre estos, entrando en juego los intereses de cada grupo, tiñendo a la modernidad así de matices específicos. Ello es importante en este caso porque esta es una de las características de la modernidad a través de las cuales identidades híbridas como las analizadas son formadas.

Hall explica estas formas distintas de lo global y su relación con la identidad señalando la importancia del tiempo y espacio para el funcionamiento de los sistemas de representación, pues en sus términos expresan lo que representan. Hall (2010. B: 387) sostiene que lo que se hace específico es la forma en que espacio y tiempo se relacionan en cada situación, afectando así los sistemas de representaciones y con ello la formación y representación de identidades.

Las características de la etnicidad no solo son definidas en base a su relación con la modernidad y sus fenómenos, sino también en tanto características de la forma en que producimos clasificaciones. En *Lenguaje y poder simbólico* (2001) Pierre Bourdieu sostiene que las clasificaciones prácticas, de las cuales la etnicidad forma parte, existen para producir efectos sociales. Como se señaló, la etnicidad no es una característica dada, sino generada en acción: en la producción de representaciones mentales que guían los actos de percepción, los agentes demuestran su interés y supuestos intentando poner de su parte en la manipulación simbólica que guiará las representaciones que los otros podrán formar (2001: 281).

Así, Bourdieu y Hall (2010. A) consideran que las tensiones en la conformación de identidades étnicas son una forma más en que se lucha por el monopolio del poder simbólico, de la capacidad de hacer ver, de hacer conocer y reconocer visiones del mundo que son las que forman los límites entre los grupos; de construir la realidad; las ficciones creadas, al menos las exitosas, no mueren sin efectos. Esa competición no la hacen sujetos iguales entre sí, sino que el reconocer una afirmación como verdad depende del reconocimiento de quien la enuncia, por ello no es casualidad que varios de los proyectos de identidad aquí revisados hayan sido elaborados por las élites nacionales o regionales, élites no solo económicas o sociales, sino también consideradas intelectuales, es decir con la capacidad de emitir discursos legítimos (2001: 286).

## CAPÍTULO 1

### **Construcción del personaje literario del brichero a través de la producción artística y audiovisual**

En el presente capítulo se busca reconstruir la imagen estereotípica del brichero a través de su representación literaria; no se espera de esta que se trate de una descripción de la realidad pues, como se verá en el segundo capítulo, son más bien los menos aquellos “bricheros” que coinciden en buena parte con estas formaciones. Tampoco se espera que equivalga a las configuraciones individuales que cada actor tenga en mente a la hora de identificar a otro como brichero, sin embargo, tanto las coincidencias como las diferencias deben ser examinadas pues es a partir de estas que se pueden identificar los funcionamientos de la idea del brichero para pensar elementos como la diferencia racial, por ejemplo. Por ello, esta reconstrucción funciona como una versión más claramente definida de las ideas de los bricheros, cristalizada a través de la expresión sobre todo literaria,

pero que a la vez funciona como herramienta para la reproducción de este imaginario y que además corresponde en buena parte con la idea usualmente reproducida, la más estereotipada de las versiones de los bricheros.

### **1.1 Formación de contenidos canónicos: Una representación estable y definida del brichero.**

El brichero como fenómeno literario se remonta a 1989 con la aparición de *Cazador de gringas* de Mario Guevara en una revista editada por él mismo en sus años de estudiante en la UNSAAC que empezó a ganar relevancia con la venida de algunos premios como el tercer puesto de la revista Cambio<sup>5</sup>. Según Guevara mismo, con este cuento empezó la temática brichera en la narrativa peruana que continuaron otros autores como Luis Nieto, con *Buscando un Inca* (1993). Desde la publicación del cuento de Guevara, la temática ha pasado a otros formatos como el teatro y el cine, actualmente estando en proceso de producción una película basada en su texto y financiada desde Suecia.

El cuento de Guevara, según el autor<sup>6</sup>, responde a una característica del fenómeno que representa y al que se refiere como “una forma de autoestima andina frente al extranjero”, así como en relación a la diferenciación entre diferentes estratos socioeconómicos altos y capitalinos, como él lo explica: “Es más fácil que irme a Lima a un barrio limeño pituco, ahí me manda a la mierda. Entonces el autoestima se levanta al andar con una gringa”. La diferenciación con Lima es clara, para Guevara, a los escritores limeños no les interesaba el tema (tal vez hasta que el fenómeno se hizo más conocido a nivel nacional). Para él, debía de ser un cusqueño que lo hubiese vivido quien comenzara y resalta algunos de los logros de este inicio que considera que cierto hermetismo literario capitalino

---

<sup>5</sup> Mario Guevara señala que es un error común atribuir al cuento la fecha de publicación de 1995, lo que él mismo niega y atribuye a una confusión de Víctor Vich que se basa en el libro recopilatorio que el autor publica, que es de esa fecha, cuando el cuento ya circulaba independientemente en otras publicaciones.

<sup>6</sup> Entrevista realizada el 28 de setiembre

puede estar invisibilizando, como el uso de jergas y la aparición de espacios como prostíbulos y otros elementos similares; este mismo cuestionamiento a la hegemonía de Lima se observa en, por ejemplo, la producción intelectual y artística de los siglos anteriores que será revisada más adelante. El término <<brichero>><sup>7</sup>, sin embargo, no nació con la literatura sobre el tema, ya circulaba previamente, pero se popularizó después y luego de su empleo en un reportaje de América Televisión realizado por Beto Ortiz y en programas al estilo de *Laura en América* donde se hacía uso de estos personajes, de ahí señala Guevara que lo recogió.

Sin embargo, los cuentos, al tiempo que recogían las experiencias de algunos de los autores, también toman elementos de la leyenda urbana. Luis Nieto hace énfasis en que el brichero literario no es un dato sociológico, sino un personaje legendario construido en los años de encuentro inicial entre la población cusqueña y el flujo de turistas, debido a ello, como se verá posteriormente, las variaciones en el fenómeno mismo del encuentro y en su contraparte narrativa correrán por cuenta distinta, no correspondiéndose siempre. También es importante notar cómo estos cuentos tomaron como base una leyenda urbana para que luego la leyenda urbana y los estereotipos mismos fuesen reconstruidos o moldeados en parte también desde producciones literarias y audiovisuales.

Para Nieto Degregori<sup>8</sup>, la leyenda del brichero expresa en parte la forma cómo las personas en Cusco perciben su relación con el extranjero. Para la fase temprana de la leyenda, en su formación, según el autor, tiene que considerarse que, hasta la década de los sesenta, Cusco estaba mal articulada al resto del país y del mundo; para Nieto, cuando el flujo de visitantes llega a la ciudad, lo que aparece es una percepción de los extranjeros negativa que de alguna forma se

<sup>7</sup> Uso aquí <<brichero>> entre antilambdas para diferenciarla de “brichero” entre comillas, utilizado aquí para referir a los actores identificables como bricheros, pero cuya señalización dentro de esta categoría se reconoce como realizada por otras personas, cuestionable o tentativa y por no corresponderse necesariamente con la idea estereotípica de lo que es un brichero.

<sup>8</sup> Entrevista realizada el 6 de setiembre



mantiene hasta ahora a través de ideas como que no se beneficia a los locales pues los ingresos económicos se mantiene en grandes empresas manejadas desde fuera, a lo que se suma el ingreso de libertinaje y vicios. Al estar relacionado a este fenómeno, la figura del brichero se termina asociando a las problemáticas que se le atribuyen.

En el libro de Guevara existen dos menciones a los bricheros hombres, la primera es en el cuento *Guía de turistas*:

*Y usted, amiga turista, que se enamorará rápidamente de un brichero al descubrir en el lecho a un bárbaro latino que supera ampliamente las técnicas del kamasutra, no le pregunte por su pasado ni nada por el estilo, sino cátese sin condiciones y lléveselo a su país. Y por favor no lo muestre a sus amistades como souvenir, porque lo irritará. Si allí se pasa encerrado todo el día mirando televisión, no le diga que vaya a trabajar ya que herirá su extremada susceptibilidad. Y antes de que se aburra de usted y se decida por otra gringa, cómprele el pasaje de vuelta y regréselo a nuestro país. (Guevara 2005: 32).*

La insinuación de un pasado sospechoso, la vagancia incorregible; el final del vínculo, jamás sostenido en el amor pues no la “deja de amar”, sino que se aburre de ella y, finalmente, la marca de un momento en que el matrimonio aún representa un elemento indispensable en la acción de los bricheros (un cuento publicado en los noventas basado en experiencias de juventud del autor) son los elementos resaltantes de este fragmento que, aunque corto, condensa una descripción bastante clara y en tercera persona de lo que compone a un brichero.

En *Cazador de gringas*, cuento que da su nombre al libro, se empieza con el reconocimiento de la condena social y la envidia que siente de parte de la sociedad: “Como le contaba, la gente nos ve como a bicho raro. Cuando camino por la calle bien aparrado de una gringa, al instante percibo sus mirada que dicen “feo y enano y con una gringa mamacita” (íbid: 85)”. El personaje principal se reconoce a sí mismo como brichero en su declaración a la policía a raíz del hecho en que se ha visto involucrado. A continuación, reconoce dificultad en su labor, abordando el debate sobre si las extranjeras son más fáciles o difíciles de

conquistar en relación a las mujeres peruanas, el que se encontrará también en las conversaciones realizadas en el campo:

*Pero usted sabrá que no es nada fácil computar gringas. Este oficio, no se ría, aunque no crea es un oficio como cualquier otro que tiene ventajas y desventajas. Figúrese que se encuentra con una gringa neurótica y feminista que le transfiere sus problemas. ¿Y qué me dice de las frías? (...) Ni qué hablar de las fumonas que sólo vienen al país a vacilarse con todo tipo de drogas. ¿Qué si yo fumo drogas? La verdad es que alguna vez lo hice, pero no gusto de ellas y no es mi estilo computar gringas por ese medio, aunque algunos bricheros lo hacen. (íbid: 85).*

El protagonista no se acerca a la extranjera solo porque le parece atractiva, sino con interés expreso en su economía: “Como le digo, me impresionó sobremanera y como hacía días que andaba pateando latas, mis bolsillos silbaban de pena. Ahora el dinero no alcanza y eso me pasa desde que se marchó la norteamericana con quien conviví durante meses (íbid: 86)”. Así, termina por ser representado como un vividor, no solo se busca esta conquista por economía, sino que la misma necesidad de hacerlo surge del final de una relación igual con otra extranjera. Ha venido buscando una oportunidad así por un tiempo, haciendo uso de conocimientos y estrategias adecuadas al caso: “Hacía días andaba como un cazador al acecho por lugares que frecuentan las gringas: plazoletas, cafetines, tabernas y complejos arqueológicos, hasta la noche de ayer en que la pude encontrar (íbid: 88).”

Una constante de los relatos de este tipo, es que el objeto de la conquista se suele presentar como irresistible, la mujer extranjera, más allá de que lo sea en su país, acá debe ser considerada bonita; las extranjeras feas y sin atractivo alguno, si existen en estos universos, no aparecen:

¿Qué cuánto tiempo llevo bricheando? A decir verdad deben ser como diez años. Ahora recuerdo que la primera gringa que computé fue una sudafricana que era un sueño de mujer y créame que por primera vez perdí los papeles, mejor dicho me enamoré, al extremo que la seguí hasta Corumbá, en Brasil, donde se me acabaron los últimos soles que tenía y tuve que regresar tirando dedo.

Además, la palabra “gringa” es extendida a personas más allá de las procedentes de Estados Unidos.

Adicionalmente, dos puntos frecuentes de esta representación, por un lado, que el costeo de las actividades corra por parte del o de la turista, lo que es señalado cínicamente en el relato: “No crea que toda la noche nos la pasamos hablando, no señor, también tomamos nuestras cervecitas que ella necesariamente tenía que pagar (íbid: 90)”. Por otro lado, el recurso al misticismo, a lo exótico y lo tradicional, donde el Cusco es el locus de la fuerza, El protagonista además pone directamente en contraposición estos contenidos a las formas occidentales de saber y conocimiento, sonando ya como un reproductor de conocimientos New Age.

Con la gringuita utilicé una vieja artimaña que siempre me dio buenos resultados. Se trataba de convencerla de que este encuentro no era casual, sino se debía al magnetismo que irradiaba esta ciudad, haciendo posible que esta noche nos encontráramos, pues hacía tiempo la conocía en sueños. [Refiriéndose ahora a la explicación del sueño psicoanalítica que la chica da:] Para trastocarle sus teorías, le manifesté que como iniciado en la práctica del conocimiento del mundo andino, tenía otra manera de percibir la realidad. (íbid: 89)

Por otra parte, el narrador señala un punto en que, por lo visto en el trabajo de campo, muchos de los que buscan la conquista de una extranjera parecen creer: el de la destreza en el baile como uno de los principales capitales de conquista, “Además, entre conversación y conversación, le agarraba la mano y susurrándole dulcemente al oído, salíamos a bailar. Como bailo de maravilla no solo huayno, también salsa y rock, la condenada gozaba cuando la hacía girar como trompo (íbid: 90)”. El cuento va llegando a su final con la aclaración del contexto y con la instauración de lo que aquí se llamará el giro trágico del brichero, desarrollado más adelante. El protagonista termina inmiscuido en un problema a raíz de su actividad, al salirse de su control el manejo de los elementos del encuentro y del

que es inocente o, en todo caso, sus faltas no se corresponden con el nivel del daño que le ocurre a él:

*Cuando me disponía a realizar el contacto final, usted me entiende, ocurrió lo inesperado. La gringa, abriendo desmesuradamente los ojos, se desprendió con violencia de mis brazos y, saltando de la cama, prorrumpió a gritar y lloriquear de una forma tan escandalosa que despertó al hostel. (...) se me abalanzó como una gata enloquecida, intentando desfigurarme el rostro. Créame que nunca hago uso de la violencia y menos con mujeres indefensas. Por eso, no pensé que al atizarle el golpe la iba a dejar inconsciente. Cuando trataba de reanimarla y estando todavía en cueros, llegaron ustedes y sin mediar palabra alguna arremetieron a golpes, poniéndome de cara a la pared. (...) Ahora que se convenció de mi inocencia y de lo jodido que es ganarse la vida en este país, no dudará en dejarme en libertad, señor comisario. (íbid: 91)*

En *Señores destos reynos* (1994), Luis Nieto incluye el cuento *Buscando un Inca*. El relato sigue la búsqueda de una española por la autenticidad, el choque entre expectativa y realidad empieza apenas llega al preguntar por un “ayllu” y ser corregida con “Comunidad campesina”, que ella encuentra no muy diferente de un poblado español; así, continúa en una serie de frustraciones del mismo tipo hasta que se cruza a un brichero. El texto tiene su propia exposición estereotípica de lo que constituía a uno de estos personajes:

*Le habían advertido repetidas veces sobre los bricheros, esos cusqueños que viven de engatusar gringas, y como tal catalogó inmediatamente al tipo –cabello largo, sombrero Túpac Amaru, chaleco de Taquile y camisa de bayeta- que se dirigía a ella desde la mesa del lado. ¿Española?, insistió el gigoló al no recibir respuesta. ¿Brichero?, decidió cortar ella por lo sano. No creas que me molestaría admitirlo si lo fuera –respondió él de lo más fresco sentándose a la mesa de ella- pero no, no soy brichero, soy un inca, seguramente uno de los últimos incas (1994: 140)*

La descripción dada se basa en elementos de la apariencia física. El acusado niega ser brichero, pese a que es reconocido como tal en relación a su aspecto y, finalmente, sucede que la suposición de la turista es dada por acertada. El personaje recurre a cierta mística, apelando a un sueño, lo que está fuera del control de la chica, y a palabras en quechua para nombrar elementos de su relato acompañados también con contenidos de cosmología andina:

*Yo te he hecho el amor anoche. Busca en tu memoria. Tú estabas en un sitio elevado y un águila describía círculos encima tuyo. No era águila, era un cóndor,*

*yo era ese cóndor. Te estaba rondando, te estaba amansando para hacerte el amor.*

*(...) pensó Laura, suficientemente espantada ya con el solo hecho de que un extraño le leyera la mente. Estaba segura, doblemente segura porque efectivamente acababa de hacer memoria, de que no había hablado con nadie sobre su extraño sueño.*

*La llegada de tus antepasados fue anunciada por un presagio de signo inverso: durante la fiesta del sol un cóndor fue atacado por varios halcones hasta que el mallku, el ave sagrada, se desplomó agonizante en medio de la plaza del cusco. Yo he cobrado revancha, revancha simbólica.*

*Laura estaba cautivada del encanto, de la magia de avizorar un mundo nuevo: los primeros seres de la creación fueron los munay, vivían en medio del caos, sólo para amarse. Luego fueron creados los llank'aq, pero como todo era trabajo tampoco había felicidad. La tercera edad fue la de los yachay, de los sabios, de los que combinaban amor y trabajo. Tú eres una yachay, dría, puro intelecto. Yo soy un munay, vivo para el amor. (ibid: 141)*

La conquista llega finalmente en el fragmento comentado por Vich anteriormente<sup>9</sup>: “Laura gimiendo de placer, diciendo quiero ser una munay y él incrédulo de tener a mujer tan provocativa y bella en sus brazos, Laura emocionada hasta las lágrimas de haber encontrado un inca y él pensando maldición mi imperio por ella (ibid: 142)”. La relación que empieza espiritual, metafísica, idílica, es finalmente llevada a la realización física, como era de esperarse.

Vich (2006) ve en este cuento una crítica al imaginario en el que buena parte de los repertorios simbólicos, prácticas y estrategias se basan para su existencia en la práctica brichera:

*En efecto, Laura Cristóbal ha leído mucho y parece habérselo creído todo. Por lo mismo, sus primeras constataciones en el Cuzco no deja de presentarse como una real decepción. (...) Asistimos aquí a la falta de correspondencia entre la realidad y el discurso producido sobre ella. Con gran habilidad, este relato no deja de insistir en que todo proyecto de reducir la cultura a un discurso esencialista (...) es cómplice de intensas relaciones de poder.*

*Comencemos por este punto: (...) una de las características del mundo moderno es la creencia que la “autenticidad” se ha perdido y que sólo podemos encontrarla en el pasado o en algunos países lejanos (Culler 1988). Así, el turismo se ha ido convirtiendo en el dispositivo que promete encontrarla y, por lo mismo, necesita inventarse ciertos “marcadores” a partir de los cuales la experiencia social puede*

<sup>9</sup> Ver Estado de la cuestión.

*comenzar a ser reconfigurada. En mi lectura, el brichero cumplirá dicha función. (Vich 2006: 94)*

Un cuento posterior es *La danza de la lluvia*, de 2001, Jorge Flores, quien fue catedrático de Literatura y Lingüística española en la Universidad Nacional del Altiplano y residente de Cusco narra la conversión de un entusiasta del bricherismo rumbo a formar parte de su objeto de entusiasmo. El cuento además tiene contenido metatextual al referenciar a *Cazador de Gringos* casi como una guía de lo que implica ser brichero. El protagonista, Pedro, trabaja de cómico ambulante dentro de buses, entabla amistad con un *gringo* y es por este por quien tiene acceso al cuento. Con su lectura, Pedro ha tenido la visión de lo que quiere para su vida, lo que es tomado por su amigo de manera crítica, luciendo cierta carencia de la ingenuidad con la que la mayoría de turistas suelen ser representados, tal vez porque este extranjero no es el objetivo a conquistar:

*“Quiero ser brichero, tener gringos y mucha plata” –le dijo, muy seguro de sí- “¿Qué ser esos?” (...) “What a fuck this guy thinks – pensó Peter White- It isn’t so easy to get a woman from outside by learning my language. He thinks that all foreigners’ women are bitches- He even doesn’t know his own culture and wants to know about the world (2007: 104).*

El amigo reconoce ignorancia real sobre la cultura nacional en Pedro. Pero él, convencido, inicia su preparación con la adquisición de un elemento indispensable: el idioma: “La casa de Pedro, desde ese día, era un desorden. Todo estaba en inglés. En cada objeto, cuidadosamente, había colgado un pequeño letrero. Prácticamente, había desaparecido de la ciudad. (...) Pedro pensaba en su carrera de brichero (íbid)”.

El amigo eventualmente le escribe para pedirle que recoja a una chica extranjera en el aeropuerto, lo cual él ve como su oportunidad de iniciarse. Recoge a la muchacha y la lleva a entretenerse, la mención a la discoteca difícilmente podía evitarse. La chica, no podía simplemente ser fea, de hecho, él señala estar consciente de que no es atractiva precisamente, pero que aun así le gusta. Sin embargo, personaje trágico como tantos otros bricheros, se topa con una pared

invisible que, no solo los separa a ellos en cuanto amantes, sino como ciudadanos de “mundos distintos”; recordando y rematerializando la diferencia de los contextos (que en primer lugar era condición para el deseo del protagonista) con una violencia que es tanto simbólica como física:

*Se acercó a la muchacha. “Ahora serás mía, my love” –pensó- hizo una pausa y se quedó mirándola, dio un paso para acercarse a ella y con la mano derecha la atrajo hacia él, hasta que sintió su respiración. Le estampó un beso. Asiéndole de la cintura trató de tumbarla. (...) Dos golpes de karate y una patada voladora fueron suficiente para enviarlo, como un ovillo, hasta el muro de piedra. Pedro Mayhua se dio cuenta, que ambos pertenecían a mundos distintos. (...) Le gustaba a pesar de todo, el movimiento de sus caderas. (ibid: 110)*

Antes de comenzar el análisis servirá presentar rasgos generales que componen el estereotipo del brichero clásico presentados usualmente en trabajos artísticos. Estos serán divididos en dos categorías: la de apariencia y la de rasgos morales; mientras las primeras suelen detallarse en la introducción del personaje en la historia, como la identificación inicial de los personajes como bricheros, para ser fácilmente identificables especialmente para un lector familiarizado; las segundas tienden a aparecer más bien con el desarrollo de la historia, cuando los giros de la trama suceden por ejemplo y son los que finalmente confirman los estereotipos.

Características físicas (Introdutorias)	Características morales (trama)
<ul style="list-style-type: none"> <li>-Hombre usualmente</li> <li>-Atuendo (uso marcadores étnicos)</li> <li>-Cabello largo</li> <li>-Accesorio (empleo marcadores étnicos)</li> <li>-Rasgos andinos (fenotipo)</li> <li>-Atractivo sexualmente para la - extranjera aun si con reticencias al</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Sin estudios/con pequeños trabajos temporales/vago o directamente vividor: Situación económica poco sólida.</li> <li>-Interesado en sacar algún provecho del encuentro</li> <li>-Conocedor”/”Florero” en diversos temas de interés para el extranjero (aun si son ignorantes realmente)</li> <li>-De alguna forma finalmente es envidiado por</li> </ul>

inicio.	aquellos que lo desprecian.
---------	-----------------------------

A ello se debe sumar un patrón común que, aunque no aparece mencionado de forma expresa es relevante; El personaje del brichero, incluso antes de convertirse en uno, forma parte de un contexto urbano; jamás es un campesino ni vive en una comunidad. Ello es tal vez el trasfondo de otros elementos como su vestimenta o sus ocupaciones antes que ser un elemento más en el mismo nivel: El brichero literario es urbano, a lo que se regresará en el segundo capítulo al observar la naturaleza inherentemente mestiza de la ocupación. Estos elementos no importan tan solo una lista de rasgos a través de los cuales construir la imagen de un personaje, sino que, como también se verá en el siguiente capítulo, son puntos de relación en dos sentidos: Por un lado, a través de estos lugares comunes, los que maneje una persona determinada, esta puede identificar a otra como brichero, estableciendo una relación entre ambos; por otro, es en relación a estas características que los actores cuyos discursos serán analizados posteriormente se ubican en relación a esta identificación, o incluso a la posibilidad de esta para prevenirla si es necesario, contraponiéndolas a la imagen que desean proyectar (a su rostro, para referir a Goffman) para así separarse (o acercarse en el caso de algunos) a la categoría de brichero.

## 1.2 Giro trágico y la moralidad del brichero literario

Cabe comentar el que es uno de los tópicos más comunes en las historias de bricheros: el giro trágico que toma la historia para mal de estos, que inicialmente puede aparecer representado como abusando o utilizando a las extranjeras (que por acabar mal no significa que él no ha abusado efectivamente en algún momento) para terminar en el papel de víctima de un agente del exterior, en



paralelo con los mitos de los pishtacos, aunque tal vez con una víctima menos inocente al terminar siendo el local quien es depredado por una fuerza externa. Por algo Vich (2006) reconoce raíces picarescas en los primeros bricheros literarios.

El caso en que un “brichero” es victimario parece suceder en la realidad a veces en forma de robos. Mario Guevara ha escuchado una sola vez, sin embargo, de un peruano que haya asesinado a una extranjera en un contexto así, pero sí parece una constante que les roben. Pese a ello, cuando fui a preguntar a la comisaría de turismo de Cusco me dijeron que no habían recibido demasiadas denuncias al respecto, algunos policías no reconocían siquiera a algún caso a partir de la etiqueta de brichero.

Sucesos de situación inversa han ocurrido efectivamente, de ahí que haya tantas producciones en que los bricheros acaban mal, aunque es difícil saber la evolución de su frecuencia en el tiempo. Un testimonio ilustra este tipo de sucesos. Los participantes son dos hombres que se reconocen a sí mismos como bricheros retirados y hablan de un tercero, especialmente cercano a “Alejandro” (A).

A: Acogió una cruda en su casa y ya sabes qué pasó, fue tarde, estaba con tres chicos ahorados de Lima. Chupan y en un momento todos a ella, ella ya no quería, el Vladi la defendió y le metieron una botella al culo y la pasó mal, el Pecho lo llevó al hospital, la botella se rompió.

P: Cuando le saco la mierda a un limeño no me siento mal

A: El Vladi estuvo 3 meses y operaciones, le robaron sus cosas, cuando salió toda su casa vacío, ahí decidió morirse, ahí se fue

P: No sabía nada, concha su madre, no sabía, qué tal concha huevón.

A: No sabes cuánto dolor

P: Este huevón tiene diez mil pecados [Señala a A]

A: Y este más pecados [Lo señala de vuelta]. El ser humano vale lo que pesa.

En la literatura y las producciones audiovisuales referidas en el estado de la cuestión y durante este capítulo que recurren a este giro, lo usual es que el personaje brichero termine siendo víctima de la extranjera de la que de alguna forma el público percibía que estaba aprovechándose; sea a través del robo de las pertenencias de este, de ser dormido para que una agencia misteriosa para la que la extranjera trabaja le robe órganos (haciendo más evidentes las reminiscencias al pishtaco) o para que sea acusado falsamente de algún crimen en favor de la extranjera que sirva, por ejemplo, para que esta cobre algún seguro.

El giro trágico en la realidad tomará forma en una lectura hecha por algunos de los entrevistados que los cuentos no desarrollan mucho: el largo plazo. No solo puede acabar en la comisaría, sino con una situación de vida poco atractiva y ya sin la posibilidad del recurso al extranjero. El protagonista de *Cazador de Gringas*, nos lo recuerda: “Como ve, no todo es felicidad en este oficio. Conozco a muchos bricheros que de tan mala vida envejecieron prematuramente y ahora las gringas no darían un solo puto dólar por ellos (2003: 88)”. La estrella bohemia del ayer que hoy se apaga lentamente en la pobreza.

El cuento *Pachamama Club*, de Fernando Pomareda, compilador además de la antología del mismo nombre sobre relatos bricheros y quien estudió Literatura; se centra en este tipo de hechos. La historia sigue un intercambio de correspondencia, iniciando cuando el narrador-protagonista le escribe a una mujer española hablando de su amigo y pareja de esta, un brichero muerto. Desde un comienzo, la etiqueta de brichero parece tener una connotación negativa: “Haré lo que esté en mis manos, me da igual lo que él hacía para vivir. Me da igual si era brichero o no. Hernán era mi amigo, y eso es lo que me importa (2007: 214)”.

Cabe resaltar los contenidos de este cuento en cuando a la descripción de las tácticas usadas por los bricheros: la consciencia de la performance es evidente:

*Manual para todo brichero. Toma nota broder, que esto es sabiduría pura. Primero lo primero, cómo transmitir confianza a las crudas. Ser directo, porque eso les gusta. Ser así como somos, hablarles de nuestra tierra, de la energía, y luego venderles unos aretes o hacerles unas trenzas, porque eso las aloca. Hablarles cosas bonitas, de Cusco y de la magia que tiene esta ciudad. La pinta te va a ayudar mucho. Ahora tienes que mezclar, usar cosas que a ellas les gusta, como los dreads, los pierciengs o tener tatuajes. Ser hippie o lucir como hippie es el asunto. Lo principal como te digo es ser directo, hablarles unas cosas en inglés, para que crean que entiendes su cultura, pero que eres diferente, invitarlas a salir por la noche y si te atracan, ya la hiciste. (2007: 127)*

*Eso les encanta a las crudas, el quechua, porque así creen estar más cerca de lo natural. "Warmi" para referirte a ellas o a sus amigas". "Urpi" para decirles que son bonitas. (2007: 128)*

El recurso a la mística aparece repetidas veces, en la tierra y en la energía, en el Cusco como locus de esta última; pero no solo es el hablar, la presencia requiere un trabajo también: el brichero se convierte en un collage ecléctico entre el estereotipo andino y otras fuentes como el rastafarismo o el hipismo, elementos que no formaban parte del repertorio de significados andinos precisamente pero que por lo visto pueden funcionar en armonía. Todo ello sin embargo, debe mantener la regla central: Dejar en clara la diferencia. El crimen nuevamente aparece como parte de las indicaciones en este relato junto al uso de drogas y a una mención cínica sobre el "amor" que parece haber surgido:

*En su cuarto para rematarla prendes un güiro o les das unas rayitas, te las tiras, las haces gozar y ¡zaz! Se quedan dormiditas pensando que han encontrado el amor. En ese momento (...) te cargas con el pasaporte, la cámara, y lo más vendible. Solo lo más vendible. Y claro, la plata que haya, tarjetas no, porque no sirven si no sabes la clave.*

El recurso místico regresa, esta vez con claros tonos New Age, alrededor de la supuesta fascinación de por la Pachamama, que forma parte "del conocimiento" de los bricheros que compone el capital para la conquista:

*¡Ah! Ya se me estaba escapando. La palabra que siempre debes usar es "Pachamama", claro. Todas las crudas vienen al Cusco a buscar su Pachamama. Nosotros somos Pachamama, las piedras son Pachamama, la yerba, la coca, el ayahuasca y el san pedro, todo es Pachamama, y a eso vienen estas hijas de putas, a que les clavemos la Pachamama, y nosotros, como buenos amantes, debemos hacerlo con dedicación, así tengamos que sacarles la mierda, por cojudas, cuando se emocionan con uno y quieren que nos quedemos con ellas, sin compartir nuestro conocimiento con otras crudas. (2007: 129)*

El brichero del que se habla da testimonio de su experiencia con el prejuicio de la sociedad nacional, el rechazo por parte de las limeñas y el ver convertido aquello por lo que es menospreciado en capital de conquista: “Aquí no soy feo, aquí me miran, me quieren (2007: 130)”. El cinismo que puebla muchos de estos relatos se enfrenta a la posibilidad de que surja un amor verdadero, desinteresado, pero del que igual se puede sacar algún tipo de provecho, aunque por vías más sutiles: “A veces, solo a veces, uno se enamora. Casi al final del oficio, cuando ya quieres colgar el poncho. Así me ha pasado con Elena. Quizás sea yo el que la quiere. Nunca le he pegado ni le he robado (íbid).”

El relato llega a la conclusión de que la muerte, aunque genere lamento, fue alcanzada por el estilo de vida del brichero, no solo por su uso de las extranjeras, sino por otros elementos asociados como el consumo de drogas y las juntas cuestionables que lo llevaron al endeudamiento y al ajuste de cuenta: La vida del brichero, si no sienta cabeza, probablemente acabe mal. Sin embargo, aun si estos personajes tomaron rumbos o acciones que explican sus destinos, es usual que estos desenlaces se consideren injustos o excesivos. Ello lleva a pensar que el giro trágico no es solo un elemento en común, un cliché de esta clase de historias, sino que funciona también una herramienta utilizable en la reproducción de las ideas sobre los bricheros; no son víctimas pasivas, sino que se lo han buscado a través del cumplimiento del resto de características asociadas a ellos, especialmente las morales detalladas en el cuadro anterior; es el sancionamiento de esos rasgos que completa la condena social con que parece asumirse que son recibidos.

### **1.3 Invisibilización de las mujeres peruanas en los relatos de bricheros**

Un elemento común en las producciones sobre bricheros es una fuertísima tendencia a que el personaje del brichero sea un hombre, esta invisibilización del sexo femenino encuentra un correlato en el estigma que recae sobre las mujeres

supuestamente bricheras usualmente, el cual se explorará en una sección posterior.

En cuanto a la presencia de las mujeres en la literatura, Nieto lo atribuye al ya señalado estigma y a sus causas: “Ese estigma es mucho más fuerte para la mujer, la sociedad peruana es absolutamente machista, un peruano es envidiado, en cambio las mujeres peruanas que se relacionan con extranjeros reciben más estigma”. Pone de ejemplo un trabajo que será revisado aquí, la historieta “Blac Poncho” a la que considera la encarnación del machismo de la sociedad cusqueña: “abusando y menospreciando a la gringa, mientras que la mujer que se relaciona con extranjeros cae, está mal que la mujer haga uso de su cuerpo”.

Para Guevara, por otro lado, la explicación también se debe en parte a que aparecen luego que los bricheros hombres cuando se masifica el turismo y surgen otros espacios de interacción diferentes a los tradicionales tres bares que recuerda había al inicio (ello puede ser acertado pues, como se notará posteriormente, las mujeres que establecen relaciones con extranjeros suelen frecuentar menos espacios como el centro y más discotecas o el centro comercial de la ciudad). Además, para el autor, es fácil igualarlas a prostitutas ya que generalmente no se las percibía con el misticismo que al menos las primeras generaciones de bricheros hombres poseían, como parte del mito y en su representación, por lo menos.

En *Cazador de gringas*, más puntualmente en el cuento *Guía de turistas*, hay una breve mención a mujeres que buscan extranjeros de la misma manera. Sin embargo, estas no aparecen llamadas como bricheras, mientras que sus contrapartes masculinas sí. Un punto frecuente, no solo en los cuentos, sino en las conversaciones de la vida real es la comparación entre las mujeres locales y las extranjeras, el discurso fluctúa: Cuando se trata de mujeres para el brichero, este prefiere extranjeras, como se verá posteriormente, porque suelen ser vistas como

más liberales, más divertidas, entre otras cualidades; pero cuando se las presenta a un extranjero:

*Si usted se siente terriblemente solo tomando pisco sour en un centro nocturno y se le sienta a la mesa una de tantas adolescentes que pululan en el local, al toque admítala y seguramente escuchará que su padre es funcionario de Estado y que gana un dinerito haciendo contrabando. No piense que le toma el pelo y créale todito porque le dice la verdad. También le contará que siempre quiso viajar por el mundo, pero como quiere sangrar al papá ni romper el chanchito, que es un recuerdo de bautizo, usted invítela y tal vez en el transcurso del viaje reciba una propuesta de matrimonio. Y si es así será afortunado porque no encontrará mujer como las nuestras. Se lo digo yo, que conviví con un sinnúmero de extranjeras (2003:32).*

En *Visa Woman*, de Carlos Rengifo también existe una brichera, sin embargo se trata del cuento por un autor hombre: El inicio es directo, se remarca la diferencia de cuerpos entre el extranjero y la mujer brichera; se la pone en relación a la Pachamama y se indica la atracción de la mujer por los hombres blancos, contrapuestos a los locales.

Al igual que otros cuentos anteriormente tocados, este hace un breve repaso de las tácticas que utiliza y lo performance premeditada que hace uso de la mística para favor de una mujer por cuyo “vientre joven nace la energía de la pachamama” (2007:47), que en realidad no son muy diferentes de las de los bricheros hombres:

*Has nacido para conquistar gringos. Por eso no te importa acecharlos desde los portales de la plaza, mirar cada uno de sus movimientos, antes de acercarte y entablar un diálogo. Todo lo tienes calculado, hasta el más mínimo detalle, y te causa gracia que ellos se admiren del inglés (o el francés, o del alemán) tan fluido que brota de tus labios, puesto que para comunicarse con los turistas, lo fundamental es el estudio del idioma y hasta de sus costumbres*

*(...)Tu tarea no es la de una simple seductora, hay algo más que te anima a seguirlos sin ser evidente, todo un trabajo que tiene que ver con la visión mística que te compete al plegarte a ellos, con el granito de arena que debes aportar para ensanchar el horizonte universal y cosmopolita (2007: 47-48).*

La conciencia del juicio por parte de otras mujeres locales es también retratada, como se señaló, una de las probables causas de que las mujeres aparezcan con menor frecuencia en esta temática es la diferencia del estigma que cae sobre ellas frente a los varones, con una dimensión de prestigio más velada y

la asociación fuerte con la prostitución y la condena moralista que ello conlleva; un fenómeno similar se verá posteriormente cuando se analice cómo los beneficios que las mujeres obtienen en su movimiento dentro de una escala social racializada son también más débiles:

*Algunas de tus paisanas te miran de mala manera, como si estuvieras desvirtuando al género, pero a ti te da igual, no te afecta en absoluto, mientras puedas seguir sacando partido de tus naturales dotes. Incluso oyes que murmuran a tus espaldas, que insinúan que eres una alienada y que reniegas de tu raza, de tus raíces. Sin embargo, para ti es todo lo contrario, ya que si no fueras como eres, una linda ñusta de cabellos ancestrales, es probable que los gringos no se fijarían en ti (ibíd.: 49).*

El relato, sin embargo, cambia de persona en la que se dirige el narrador, ya no hablándole a la brichera, sino empezando a convertirse en una voz descriptiva para el lector. Así, se llega a la conclusión típica del este tipo de relatos: se consuma el robo y se revela que todo ha formado parte de un plan detalladamente preparado con antelación (pues, al parecer, todos los bricheros representados siguen esquemas bien definidos de acción a la hora de iniciar contacto, siendo pocas veces en las que surgen desvíos a estos, lo que sucede usualmente porque el personaje se enamora legítimamente). Es en esta sección final, además, donde finalmente la mujer es catalogada como brichera, aunque a través de la voz del narrador:

*El gringo ya no puede más por la borrachera (...) se da cuenta que ya no tiene efectivo (...) le dice q ella que lo acompañe a sacar dinero de un cajero automática. Aunque ella sabe que en la peña aceptan tarjetas de crédito, no dice nada, no abre la boca, mientras toman un taxi y se detienen frente al cajero y, como él no puede tenerse bien en pie, lo sostiene cuando hace la operación y se aprende de memoria el código numerario, y le sugiere más bien no regresar a la taberna, estando como está, sino ir en cambio a su hotel. (...) El gringo (...) se deja llevar por su hermosa princesa inca, y una vez en el cuarto, al pretender desvestirla, termina quedándose dormido. Lo que sigue es simple y calculado. Ella busca en sus bolsillos y encuentra la tarjeta, hurga en su equipaje y halla dinero (<<gringo pendejo>>, piensa) (...) se dirige a toda prisa al cajero y saca todo el saldo (...) En un taxi va a su casa, recoge su equipaje (preparado con antelación), se despide de su madre y apremia al chofer para que la lleve al aeropuerto. El viaje a Lima lo ha tenido bien pensado (...) Piensa que jugar con el corredor de bolsa [el gringo] es una buena manera de retirarse. Aunque, en el fondo, sabe que bricheras como ella nunca cambian. Al cabo de unos días de haber despilfarrado el dinero, seguramente volverá a su tierra y estará de nuevo al acecho. (ibíd: 52).*

En *Brichera*, que forma parte de *Cusco Tales* (2004) de Richard Nisbet, se da una estafa similar a un extranjero. Si bien, aquí también aparece una brichera, no solo se trata de un cuento escrito por un autor masculino, sino que finalmente el protagonista resulta ser el gringo timado. En el relato un estadounidense llega a Perú como parte de su viaje para superar la pérdida de su esposa, quien además de haber sido su vínculo más importante, resultó haber sido una ninfómana. Ahí conoce a un compatriota que lo introduce al término <<brichera>>. Con el tiempo y la exposición al ambiente, el viudo empieza a interesarse en participar del fenómeno, luego de un intento fallido, el personaje refleja una sensación que hasta ahora solo le había encontrado en los comentarios de los peruanos sobre las mujeres extranjeras en este país: el descubrimiento de un capital erótico desconocido:

Sabes, allá en casa, las chicas dejaron de mirarme hace mucho tiempo (...) Pero aquí todo el tiempo recibo esas miradas maliciosas.

“Presa fácil”, pensé. (2007: 77)

El cuento también brinda una definición, salvo que esta vez, bricheros y bricheras son definidos de forma más igualitaria, aunque en un primer momento es difícil para el turista realizarla. Por segunda vez en este análisis, aparece una referencia a *Cazador de gringas*:

-¿Qué es una “brichera”?

*Rebusqué en mi mente las palabras idóneas para explicar lo que es una “brichera”. De repente Ron me dio un golpe con el codo y con un gesto me señaló a las chicas al otro extremo de la barra. (...)*

*[En el bar, Ron consigue una cita con una chica que no habla inglés, él no habla español, al día siguiente lo narra]. <<La llevé al mejor restaurante que encontré. Ella se derretía en sonrisas. (...) Pasamos por una tienda de ropa a la cual quería entrar. Me dijo que ahí trabajaba una amiga que le debía dinero, y que iba a comprarse un jean cuando le pagara. La amiga no estaba, así que ofrecí comprarle el jean. Acabé comprándole dos jeans y tres blusas>>.*

- *Brichera – dije.*

- *¿Qué es eso? – Preguntó Ron con mucha inseguridad.*

- *Una cazadora de gringos. Una chica buscando un “puente”, un bridge, a los Estados Unidos. En el caso de un tipo que hace lo mismo, es un brichero. Es*



*una manera de poder salir de aquí con la esperanza de una vida mejor. (Ibíd.: 79-84)*

En el relato, así, se contraponen las dos actitudes de los extranjeros, la de uno que ha pasado ya un tiempo en la ciudad, llegando a conocer los lugares de salida y las dinámicas que se dan en él, rasgos poco frecuentes para los extranjeros de esta clase de relatos; y, por otro lado, el de un típico gringo recién llegado, la presa predilecta. Esta diferenciación también ocurre en la vida real, siendo, como se verá luego, que muchos hombres prefieren evitar a las extranjeras que empiezan a reconocer y que deducen que llevan un buen tiempo viviendo en el país:

- (...) *Estate seguro y también cómprate condones – Le respondí. Me miró como ofendido.*
- *No querrás embarazarla – le insistí.*
- *Eso sería imposible, me hice una vasectomía hace dos años.*
- *Si yo fuera tú, no diría nada al respecto*
- *¿Por qué?*
- *Puede estar buscando que le hagas un hijo (ibíd.)*

El turista menos experimentado, termina entablando amistad con una joven y luego el contacto con su amigo es cortado. Tiempo después este contacto es retomado y el primero le cuenta a su amigo que descubrió que la chica en verdad tenía una hija a la que había hecho pasar como su sobrina; el padre de la niña había regresado y la muchacha se había ido con él a Lima. Pese a todo, el turista había decidido abandonar su vida en el norte para residir en Cusco. Al instalarse, se reencuentran y él lo invita a su casa; en donde son atendidos por una mujer de unos cuarenta años, atractiva, la nueva pareja de Ron, el turista. Esta mujer resulta ser la madre de la brichera que lo había abandonado, de ella señala que es más parecida a su ex-esposa que su hija; sin embargo, ambas mujeres locales están a la altura de una extranjera ninfómana y con años de convivencia con Ron; otra vez presentando, en esta clase de contextos, una comparación en favor de las mujeres cusqueñas cuando se trata de un hombre extranjero.

Finalmente, un cuento de autoría femenina, *El día en que cayó el avión* (2007) de Nataly Villega, cusqueña y doctora en Literatura comparada. El relato, sin embargo, está centrado en el personaje de una extranjera, no en una mujer brichera.

El cuento presenta una exposición breve de cómo era la ciudad antes de que los grandes flujos de turistas empezasen a llegar y con ellos las transformaciones sociales: “Esta ciudad era muy distinta. Nos conocíamos todos. Cusco estaba aún a dos horas de vuelo de Lima (...) pocos turistas que empezaban a llegar (...). Visitas a zonas arqueológicas que hasta entonces solo conocíamos los lugareños (ibíd.: 115)”. Posteriormente, el cambio es reconocido, iniciándose también el uso de la diferencia como capital para la conquista y, así, de los bricheros:

*Con el paso del tiempo, los grupos de californianos se fueron diluyendo y quienes buscaban el Shangri (...) eran todos de aquí, esos que habían renunciado a la buena reputación y también los que habitaban nuestras mismas calles, pero que se nos hacían indistinguibles. Fabricaban joyas de lata y tendían sus trapos dirigiéndose a los recién llegados en un inglés aproximativo, desplegando su exotismo y su piel oscura, apelando a una diferencia obscena.*

No solo los bricheros mismos buscan performar la diferencia, la población también aprende a hacerlo; aun cuando en principio no sentían esa diferencia de forma tan radical:

*Empezamos a creer que quizás esos que venían a observarnos eran realmente gente distinta. Al recuerdo de esa gringa, tan parecida a nosotros, se superpuso el de otras. (...) En nuestra tienda, aprendimos a decir lo que los turistas deseaban oír, aprendimos a insistir, a actuar con astucia, a ser impertinentes (ibíd.: 120).*

Esta diferencia performativa que, en cambio, no siente en el tío con el que la mujer extranjera, Suzanne, estuvo hasta la muerte de este en un accidente: “No creo que les haya atraído su diferencia, estoy convencida de que para ambos fue un hallazgo. Después de todo, ella era una inglesa de clase alta y no encontraba este lugar tan distinto al suyo. Frecuentar a un joven propietario [de hacienda] habría sido para ella natural en cualquier parte del mundo (ibid. 117)”. ¿Es entonces el tío un brichero? La incógnita no queda respondida en el cuento más allá de haber sido incluido en una antología de relatos de sobre estos personajes,

el hombre podría haber sido catalogado como brichero en virtud de que tenía una relación con una extranjera, sin embargo, carecía de todo el conjunto de elementos que los bricheros mostrados en el resto de textos poseen casi uniformemente, haciendo de este relato el que comparte menos similitudes con el conjunto presentado. Es tal vez con este caso con que se puede caer en cuenta de lo uniformes que tienden a ser estos personajes en la narrativa en cuanto a actitudes, prácticas y performance. Al mismo tiempo, sin embargo, es imposible desvincularlo del todo de este grupo, se mantiene una conexión con estos que parece pesar igual en la balanza que el resto de elementos unidos, el de la relación con un foráneo.

La representación de las mujeres, tanto extranjeras como locales es central para comprender las formas en que la idea del brichero puede operar en la realidad y las situaciones frente a las cuales es de utilidad como marco de comprensión: se reproducen imaginarios acerca de las “gringas” que animan y legitiman actos de violencia en la vida real como los presentados en el segundo capítulo, en los que es fácil hallar correspondencias con el discurso de algunos informantes. Por otra parte, también validan la discriminación y las otras formas de violencia contra las mujeres locales; visibles en la realidad en, por ejemplo, discotecas, tema que también se abordará en el siguiente capítulo. No se trata, vale la aclaración nuevamente, de proponer que son los discursos cristalizados en la literatura los que sirven de respaldo a estas prácticas, sino que estos son reflejos de los discursos que circulan de forma espontánea en los diferentes contextos que los relatos representan, siendo la cristalización lo que permite más bien acceder a ellos y convertirlos con facilidad en material de análisis.

#### **1.4 Autores y su relación con el tópico**

Una propuesta de este trabajo es que el personaje del brichero se ha construido liberado de cierta forma de un autor puntual para pasar a ser construido

más bien desde una autoría conjunta pero que no es atribuible a una persona en específico conformándose así un arquetipo en el que existen lineamientos, pero no voces definitorias. En algunos casos esta separación de los autores del tema sucede por el retiro de la actividad, como es en el caso del iniciador del tema. Irónicamente, Guevara señala que como él no tuvo el “éxito” de otros bricheros que terminaron viviendo de sus parejas, tuvo que dedicarse a escribir para vivir, haciéndose conocido en parte por haber sido pionero literario del tema.

La relación de Nieto Degregori también es lejana con el tópico. Cuando escribió sobre el tema en *Buscando un Inca*, no estaba interesado solo en aquella temática, sino que el texto venía dentro del compilado *Señores destos reynos* en que, según el autor, se buscaba una visión de la historia del país a través de diferentes situaciones entre las que el brichero pretendía ser una respuesta al *Buscando un Inca* de Flores Galindo bajo una mirada no optimista con relación a la supervivencia de elementos del pasado; el libro en conjunto, que contiene historias de diferentes temas, es un manifiesto sobre la situación del país y su historia desde la conquista a la actualidad y una respuesta frente a ciertos grupos intelectuales y políticos como la izquierda del momento y los indigenistas; así, no se trata de un autor que estuviera escribiendo desde una posición de identificación en algún momento con la temática para luego abandonarla como Guevara.

De los autores entrevistados el único que mantiene una identificación fuerte con el tema es John David Rodríguez, que sigue trabajando en su comic *Blac Poncho* y en una película que ve su vida como brichero. Por último, Fernando Pomareda, editor de una antología de relatos bricheros no quiso ser entrevistado pues ya no desea tratar el tema por razones personales. La razón de que sean pocos los autores que deciden identificarse con el tema debe estar relacionada al estigma que existe sobre la acusación de brichero y a que no es posible que todos puedan capitalizar el fundir su identidad real con la de los personajes.

Cabe ahora revisar el trabajo sobre bricheros de John David Rodríguez, consistente principalmente en los comics de Blac Poncho. El primer volumen a ver es *Blac Poncho. The last andean lover* (2011), en este se presenta a Blac, el protagonista, un ser de moral cuestionable y la encarnación exagerada de varios de los elementos que conforman al brichero mostrados por varios de los personajes de los cuentos. En la ficha de personaje de Blac, se ve como su ocupación Q'uchiwato VIP (“mujeriego” en pocas palabras según el autor o, como lo traduce el texto “Pita o cuerda del chancho, espécimen nativo adicto a las mujeres, sin importar edad, raza, condición física o económica (2011:8)”), “fundador del frente etnomachista del Perú, Guía oficial de turismo erótico de aventura, primer superhéroe desnutrido, único medallista andino en las olimpiadas sexuales, *diller* jubilado, instructor de bricheros VIP, cazador de gringas y demás yerbas (ibíd.)”. De entrada es claro el tipo de personaje que es Blac, participante de negocios ilegales, amante de extranjeras, drogadicto y machista.

Las mujeres aparecen representadas como conscientes del tipo de persona que es este, pero incapaces de resistirse a su extraño encanto a sabiendas de los inconvenientes que traerá el trato. En la tira *Blac, eres una maldita rata*:

*Todas las mujeres soñamos con casarnos con el compañero bueno y responsable que nos haga sentir seguras y nos diga siempre la verdad, con el ciudadano amable y trabajador que será padre amoroso y marido fiel [retrato de una pareja en un corazón, y una foto de ellos con sus hijos y un perro] Pero nos pasamos la vida suspirando por el miserable canalla que nos mentía descaradamente: que nos metía en negocios sucios, que se iba con otras [Aparece Blac rodeado de mujeres desnudas y tomando] Nos dormimos recordando a esa maldita rata que nos corrompía y humillaba, pero que nos hacía soñar, sentir tan vivas, tan vívidamente mujer [Secuencia en que la mujer empieza a tomar vuelo sobre la cordillera], (...) [Aparece la mujer que habla, en la cama junto al marido de las imágenes, pero recordando a Blac] Para ellos el amor más oculto, de lejos, siempre de lejos, y en voz baja, la esperanza más secreta de que en esta vida o en la otra podamos...volver a empezar [Un avión regresa a Cusco y Blac recibe a la chica.] (Ibíd.: 9)*

A diferencia de otras extranjeras, la que habla acá no es una recién llegada, desinformada o ingenua del tipo de gente que hallará, por el contrario, es una chica que ha pasado por el encuentro y que, en lugar de alejarse y evitarlo, no

puede controlar la atracción. Posteriormente hará comentarios del tipo “mujer que no jode debe ser travesti (ibíd.:38).

En la tira *Solo es una frágil vicuñita*, Blac, otra vez se encuentra la exposición de tácticas, esta vez la, comentada también en las conversaciones durante el trabajo de campo consistente en separar a la mujer deseada del grupo de acompañantes, narrada a través de la metáfora de la cacería de vicuñas:

*Esa es la parte más difícil, separar a la vicuña de su manada, por eso hay que tener paciencia, mirarlas a los ojos con firmeza y confianza (...) Y ante la sorpresa general de su manada, ella te seguirá (...) solo el ronco gemido del macho exhausto anunciará el fin de la tarde (ibíd.: 19)*

Sin embargo, el giro trágico aparece nuevamente, aunque de forma menos marcada que en los anteriores relatos, menos como una ocurrencia desafortunada y más como una revelación cínica: “Recién entonces uno descubre que en el fondo, la pura verdura es que los machos solo somos instrumentos; Que desde el principio de los tiempos, las muy condenadas mamíferas habían preparado todo para que caigamos redonditos entre sus piernas (ibíd.: 20)”, afirmación que el mismo autor hace en persona de otra manera: “La mujer sabe lo que hace y el hombre solo debe atenderla”.

Una idea similar aparece en el *Decálogo del buen Q'uchiwato* (ibíd.: 39), en donde además, Blac aparece siendo abrazado por una mujer en actitud romántica, que contrasta con la expresión impasible de este. La primera regla señala “Primero ellas: siempre primero. No por cortesía, solo ellas pueden perpetuar la especie.”, la cuarta es de tono similar: “Escucharlas: no para comprenderlas o ayudarlas, simplemente escucharlas.”, igual que la novena: “Pedirles perdón cuando se equivoquen, ellas nunca tienen la culpa de nada”.

En *Hoy campeona Cienciano*, Blac (ibíd: 23) se contrapone al hombre brichero ante otros hombres. La procedencia del otro hombre es seguramente cusqueña por su filiación deportiva con el equipo regional, su esposa es escandinava. Esa comenta la incompreensión de su pareja de su gusto por el futbol y el apoyo que

esta le da a la hora de irse a ver los partidos; se revela que es cuando ella hace pasar a su amante, Blac para un encuentro sexual narrado con imágenes de fútbol. En *Qué bonito eres, Blac* (ibíd.: 26), se ve una celebración cínica de dos de los mayores vicios atribuidos a los bricheros: El alcohol y las sustancias. Se ve al protagonista caminando por la ciudad ebrio, su pareja lo encuentra desde un balcón y le recrimina su estado; él los liga a ambos, a la bebida y a la mujer: “No hay suficiente alcohol en el mundo para brindar por tu belleza. Tienes razón, mi amor, el trago es malo, hay que acabar con él”. Hay que recordar que parte de la definición de la masculinidad (elemento tan resaltante del brichero) se da a través de la dimensión relacional, es decir, en relación a las mujeres y a otros hombres (Connel 1998). En ese sentido es notable que uno de los pocos hombres no bricheros que aparecen representados esté en esta situación ante Blac.

El carácter machista de Blac es confirmado en *Una mujer físicamente inteligente* (ibíd.: 40) desde el título. Blac mira la tele y piensa “Lo reconozco, pocas mujeres dedicadas a la política me llaman la atención; pero ésta me convenció intelectualmente, lo tiene todo...ojitos tiernos, labios carnosos, pechos firmes, caderas redondas”. Las palabras de contenido político que esta dice se representan simplemente como “blablah”. Finalmente, llega un punto en que la mujer dice “lucharé por castrar a los infieles, la vasectomía a los irresponsables y la igualdad de derechos sexuales para la mujer”, a lo que él responde “Qué manera de perder sex appeal”; identificándose como infiel, irresponsable y machista.

Con todos los defectos que tiene, Blac es sin embargo irresistible, incluso para aquellas conscientes de estos, como lo confirma la última tira del libro, *Sin rencores, Blac*. En la tira, una mujer se encuentra a Blac y lo desenmascara como la clase de persona que es, pero, sin embargo, admite mantener la atracción por él:

*Quiero que sepas que aunque hayas vendido mis joyas, saqueado mi cuenta corriente, aunque luego te hayas acostado con todas mis amigas, aunque me*

*hayas contagiado casi todas las infecciones venéreas conocidas y hayas seducido a mi hermana menor recién casada, no te guardaré rencor, Blac (ibíd: 55).*

La chica besa a Blac, pero este permanece quieto e inexpressivo. Continúa: “no te lo guardaré, no...prefiero expresártelo ahora en un solo gesto [Lo golpea y lo deja tirado en el piso] “Inolvidable y contundente, como nuestro primer orgasmo (ibíd.)”. El siguiente libro de Blac Poncho se titula *¿Cómo llegamos a esto Blac?* En el índice aparece Blac con un cartel que dice “Mendigo de amor, will work for love”, esto, aunque parte de la construcción del personaje, es menos importante que la otra imagen que lo acompaña, en la que él dice “Más místico que nunca”. Una obvia referencia al uso de elementos místicos o New Age por parte de algunos “bricheros” de carne y hueso, que será analizada en el segundo capítulo.

La figura de la cacería regresa en este libro, con esta también la representación reiterada en varias producciones de las mujeres a las que se aspira como irresistibles:

*Los agricultores tienen paciencia: preparan, siembra, riegan, cuidan y finalmente cosechan una sola mujer, para toda la vida [a un lado aparece una imitación de Guamán poma de campesinos, al costado, Blac Poncho]... En cambio, los cazadores elegimos lo inalcanzable, lo prohibido: ni embarazadas, ni cachorritas...solo ejemplares de caza mayor, espléndidas, en toda gloria. Conoce su hábitat, anticipar sus movimientos, mimetizarse, meterse en su cabeza, un agricultor o un pescador pueden capturar el corazón de una warmi. Un cazador atrapa su mente (S/A: 27).*

Si las mujeres son irresistibles, los bricheros, o al menos Blac, el más de todos ellos, es irresistible a su vez para estas. En *Inconsciente Maldito* una chica conversa con su psicoanalista:

- Sé que es un vago, un borracho, un vividor y mujeriego...un parásito vicioso, pero no puedo dejarlo, doctor.
- Mmmm, si su voluntad consciente está anulada...solo nos queda analizar y tratar con el inconsciente.
- Ese es el problema Doc, No creo que este desgraciado inconsciente del Blac Poncho quiera venir. (ibíd: 52)

De nuevo, a sabiendas de la naturaleza de este personaje:

*No me mires, así, blackie, sorry, sho no soy de esas que vos crees, sho quisiera una relación estable, sincera, necesito seguridad, soltame bruto, no puedo tener sexo hoy, no” [Sin embargo, es ella quien lo sigue por toda la ciudad e incluso se le*



*aferra a los pies]. “Y si lo hiciéramos, decime ¿cómo podría mirarle mañana a la cara a mi marido? ¿Ah? ¡Es tu amigo! – Verdad, no había pensado en eso – Claro que eso a ti no te importa si sos un trucho, un canalla, vampiro, coyote disfrazado, buitre, animal, un cerdo que nunca me ha considerado (...) Y bueno...tendrás muchos condones ¿eeh? (Ibíd: 37).*

Una inclusión final de Blac Poncho, *Te conozco bacalao* en la antología *Pachamama Club*, en esta tira se da una descripción expresa del tipo de persona que Blac representa: Una chica le grita desde un balcón cuando lo ve caminando alcoholizado por la calle: “¡Ven acá maricón, Blac! Patrulo, braguetero, vago ¡mantenido de m...! Vuelve aquí si eres hombre...desgraciao, borracho, drogadicto, perro vividor! (2007: 151)” a lo que él responde: “No hay por qué pelear...al final, no me está insultando, solo me está reconociendo.”.

Así, mientras que el resto de autores analizados marca distancia en menor o mayor medida del ser brichero; se ve una correspondencia entre el reconocimiento de John David Rodríguez de su experiencia como tal y, a pesar de su retiro, de su aún existente vínculo con el tema con el tono mucho más cínico de su personaje. Una vinculación que puede significarle un juicio que vaya más allá del análisis de su trabajo y lo toque a él como persona; si bien sostiene algunas de las ideas que se traslucen en su cómic.

Por otro lado, hay un patrón claro entre los autores vistos: la mayoría ha tenido estudios universitarios (además relacionados a la literatura), pero no todos son o han sido bricheros. Sin embargo, forman un conjunto de autores, de voces reconocidas, cuyo trabajo pasa a ensanchar o reforzar los significados asociados a los bricheros.

Son diversas las fuentes de inspiración, para algunos, la experiencia directa como bricheros, otros, en cambio, con personas cercanas: amistades, familiares; otros escribieron lo que veían alrededor suyo. La fuente de esta inspiración y de los contenidos que escriben se hace necesaria tener en cuenta al pensar que buena parte de las ideas sobre lo que es ser un brichero son moldeadas a través de estos trabajos. Sin embargo, no cualquiera puede participar de esta acción:

Para Bourdieu (2001), el estudio de los sistemas simbólicos debe darse con consciencia de por quién son producidos y apropiados, el discurso dominante busca ganar adeptos para así imponer como realidad las clasificaciones y órdenes que ha generado, creando y reforzando jerarquías a través de las diferencias que esto permite naturalizar, hacer sentido común (2011: 209).

Así, el escribir una realidad es un ejercicio de poder, el identificar grupos o categorías de persona con ciertas características que puedan resultarles favorables o un estigma. La generación de categorías para la clasificación obedece así a funciones prácticas y a efectos sociales. Por ello es central para el análisis de los bricheros no solo como personajes, sino como identificaciones en performance en la vida social, el que las identificaciones sean uno de los terrenos en que diferentes agentes ponen en juego sus intereses a través de elementos simbólicos (como aquellos que forman parte del repertorio de símbolos de la performance) o de actos y estrategias, como la escritura, los cuales moldean las representaciones de los grupos ante los cuales estas acciones y performances ocurren y que consumen la producción cultural de la que son autores. Así, a la idea de Bourdieu de que las categorías “étnicas” o “regionales”, entre otras, instituyen una realidad habría que añadir que las categorías dentro de la producción cultural, los cánones, los tópicos, los géneros participan de igual manera de aquella producción.

Sin embargo, la participación de la producción cultural no es gratuita; Bourdieu aborda el tema de la palabra desde una perspectiva que refiere más a formas de organización del tipo de religiones y grupos políticos mayoritarios o hegemónicos; en donde el locutor puede ejercer como tal por acción del grupo que lo escucha: “El poder de las palabras reside en el hecho que no se pueden pronunciar a título personal por aquel que no es su portador (...) porque esa palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo (ibíd: 163)” . La capacidad de ser el portador de las palabras es dada por el grupo, en un doble juego en que este es

dominado por aquél a quien deja hacerlo, sometiéndose este, sin embargo, a la acción dentro de ciertos marcos autorizados y a condiciones que componen el ritual social (ibíd: 165).

¿Qué es lo que autoriza entonces a una persona a escribir sobre bricheros, a construir su imagen? ¿El arte por el arte? La experiencia retorna como parte de la explicación: una parte de los cuentistas, de los artistas involucrados han sido etiquetables como bricheros en algún momento y, orgullosos o con cierto reparo, reconocen –o ven reconocida por otros- aquella etapa de su vida. Hay otro grupo, sin embargo, que no participó de estas actividades. Se ve cómo muchos de los autores son académicos (lo que no excluye la posibilidad del cruce de ambas categorías, que sucede): La representación del ser brichero desde el arte está compartida por una comunidad que va más allá de quienes lo fueron una vez o de quienes pueden ser marcados como tales, pero que sin embargo, encuentran autorización para tener voz en este proceso, llegando a ser incluidos en una antología, documento que ayuda aún más a formar ideas definidas a través de la agrupación de textos.

Las condiciones litúrgicas del ritual social, entonces, en la palabra escrita en lugar de la oral, puede que incluyan la procedencia del sujeto, considerando, además de la experiencia en primera persona el conocimiento académico como criterio para formar un emisor autorizado. Sin embargo, la reproducción o diálogo con los discursos regionales y nacionales puede también funcionar como fuente de legitimidad, tal vez no tanto para el autor en sí (siendo además que la mayoría de estos marcan distancia del tema), sino para la representación misma es la que gana respaldo al relacionarse con otros discursos que gozan de aprobación. Estos discursos fueron analizados en la discusión ubicada al final del primer capítulo. Su reproducción lleva a esta legitimación de los contenidos propios del discurso sobre los bricheros, a veces tal vez simplemente empleándolos como sentidos comunes, como puede ser la exaltación de lo incaico. Pero no es solo este empleo directo,

sino que el mismo brichero fortalece por oposición a varios de los contenidos de, por ejemplo, el cusqueñismo o el New Age, representa un mal uso, un retiro de su aura de sacralidad, una perversión incluso de los valores que estos intentan transmitir; el brichero literario no cree en el sol ni en la Pachamama de la misma forma respetuosa que los practicantes New Age, pero los utiliza donde es útil y, como se verá en el caso de *Andino Jones*, a la hora de la hora puede llegar a faltarles el respeto. Es por la existencia de personajes degenerados que el valor “original”, que más bien puede ser propuesto por estos discursos antes que una realidad, de lo que transmiten puede hacerse aparente: incluso cuando los autores no pertenecen necesariamente a estos movimientos o coinciden con sus ideas, la reproducción hace su parte individualmente. Ambos lados se fortalecen mutuamente, el brichero es reificable al confiar en esos discursos como marco interpretativo y aquellos se ven fortalecidos como sentidos comunes a su vez en las representaciones de los bricheros que luego pueden actuar sobre los imaginarios que sirven de marco a relaciones entre sujetos reales.

Finalmente, otro comic sobre el tema, *Andino Jones*, de César Aguilar presenta al personaje del mismo nombre con características similares: vago y alcohólico, pero además da un giro y muestra una oposición al respeto “tradicional” al sol, burlándose de las tendencias actuales de misticismo andino a través de, precisamente, un personaje del tipo que se valdría de estos contenidos, evidenciando harto cinismo. En la tira se ve una ceremonia religiosa inca, conectando al personaje con aquél contexto ritual “auténtico”, la leyenda dice “Durante miles de años, los pueblos han rendido culto al sol porque es fuente de vida, da luz y calor, produce la lluvia que hace florecer los campos, despierta a las aves, y también a nuestro héroe (2007: 143)”. Aparece un hombre, con pelo largo, cinta en la cabeza y un bolso con diseños étnicos y zapatos de cuero artesanales dormido con una botella a su lado, piensa “Sol de mierda”. La conexión es hábilmente construida entre la actualidad y el pasado del que se le supone heredero (y de que probablemente se dice en su práctica habitual) para luego

mostrar la ruptura a través de la falta de respeto. Si el astro no lo hace levantarse, solo es posible esto con la frase “En la plaza hay unas crudas que te necesitan”. Andino, además de vago, es representado como ignorante salvo de aquello que le sirva para la conquista, probablemente conocimientos sobre lo turístico y sobre elementos de mística andina, además de, a través de una parodia al personaje Obelix, una asociación a las drogas: “De pequeño se cayó en una olla de San Pedro que su abuelo (...) estaba preparando (ibíd: 144)”.

Los turistas además son representados también de forma específica en esta tira, las “crudas” que lo necesitaban en realidad están buscando al hermano de una de estas, que desapareció buscando energía cósmica. Al escucharlo, Andino la tranquiliza y manda a su amigo lustrabotas a averiguar mientras la lleva de paseos y a una discoteca conocida de la ciudad, luego a un hostel donde se acuestan. Al día siguiente descubren que el hermano ha ido a Ucayali, a donde deciden ir. Ya allí, Andino vuelve a repetir la línea de la anterior página al quejarse del calor.

Una reflexión adicional requiere el formato, vehículo y tono de estos discursos: El libro o revista. El metadiscurso refiere a la forma en que el discurso es representado (o presentado) a través de signos externos a este, determinando su comprensión y el efecto social que tendrá. Ello comprende el vehículo material de su transmisión. Que estos cuentos circularan en libros y en revistas dedicadas principalmente a la literatura permite que sean entendidos no como una descripción rígida de la realidad, a ello se suma la misma naturaleza de ficción de los relatos, clara en cada momento. Por lo mismo, no pretendo que se entienda que los consumidores de estos relatos estén actuando respecto a ellos como si se tratara de tal descripción; sin embargo, los mismos patrones interpretativos que separan a la ficción narrativa de la descripción “objetiva” no evitan que se establezcan lugares comunes con lo narrado y que estos sean utilizados en la

interpretación de la realidad, encontrando reforzamiento al hallar coincidencias con esta, después de todo, en algún nivel, fue esta su inspiración.

La coherencia con los hechos y con los discursos que le sirven de marco de sentido tal vez ha ayudado a generar cierta canonicidad en la representación del brichero. El canon funciona como una institucionalización de la capacidad inventiva, lo que Bourdieu llamaría mantener la palabra dentro de los límites aceptados por el grupo o al que Foucault se referiría como *comentario*, el limitar la incertidumbre dada en la reproducción de los discursos, asegurando la permanencia de ciertos elementos centrales, obligando a hablar remitiéndose a lo ya dicho, reduciendo el cambio posible. Así, incluso si se presentase a un brichero moralista, “bueno” u honesto, esto sería visto como un giro deconstructivo, siempre en relación al corpus canónico de elementos. Etimológicamente “canon” remite a la idea de una regla física, siendo usada en relación a las reglas para componer música y poesía, a los ideales geométricos para el arte (Tongue 2014: 178), las formas de reproducir, el canon surge ante la iterabilidad, cuando suceden relecturas, rescrituras y reinterpretaciones en diferentes contextos. Ello no quiere decir que el texto se convierta en un cuerpo absolutamente rígido e inamovible, sin embargo puede generar, en contenidos que corresponden de cierta forma a una realidad, cierto desfase entre lo escrito y lo factual, habiendo poca aparición o centralidad de las formas más modernas de “bricheros” reales en los cuentos.

A diferencia de, por ejemplo, el canon bíblico, el “canon” brichero no está institucionalizado, no hay una entidad que haya sancionado ciertos materiales como los legítimos, sin embargo, sigue habiendo formas creíbles y usuales de escribir, además de algunos hechos comunes como referir a Guevara en algunos casos. En ese sentido, tiene valor hablar de los bricheros como una forma de folklore moderno, construido a través de las interacciones cotidianas, pero también por medio de la producción literaria y cinematográfica, ello es un cambio frente a la

definición más tradicional de folklore que hace énfasis en una transmisión por vía oral (Ben-Amos 1971: 8).

En cuanto a la producción audiovisual, probablemente el ingreso de los bricheros a la pantalla se da con el reportaje de Beto Ortiz *Bricheros-Cholos al acecho* (1995). Este reportaje fue inspirado por el libro de Guevara, que Ortiz había descubierto recientemente, el mismo autor señala que este trabajo hizo que el tema se hiciera más conocido a nivel nacional. Uno de los primeros puntos que toca Ortiz es el del aspecto: “Gracias al surgimiento de estos hombres de rostros cetrinos y largas cabelleras que parecen haberse propuesto la meta de las 600 000 turistas” y el estigma que cae sobre ellos, “la envidia” según un entrevistado.

Guevara, quien aparece, explica en el reportaje, en un discurso que ahora califica como aún poco elaborado, lo que era un brichero en su idea hace más de dos décadas: “Un tipo que vive a expensas de las gringas, pero también hay el tío que quiere viajar, mucha gente que quiere salir del país, una forma es salir del país”. Así, ya desde el comienzo se nota cierta variedad en las aspiraciones de estos, no queriendo todos buscar una solución permanente a su vida, sino también el acceso a ciertos lujos, si bien no aparece la opción de simplemente una noche de diversión. Pese a que la descripción inicial del narrador es exclusivamente masculina (aquellos hombres de rostros cetrinos), Guevara se detiene brevemente reconocer la presencia femenina al decir que un extranjero que vive una semana ahí “ya sabe que existen los bricheros, o que existen las bricheras”.

Un entrevistado que está casado con una extranjera, por otra parte, critica el sobrenombre de “cazador de gringas” pues puede dar a entender que las extranjeras entran de forma ingenua a estas relaciones cuando, de cierta forma, son ellas las cazadoras de cazadores. Su esposa en un comentario incide en uno de los puntos comunes cuando se toca el tema, la comparación con las mujeres locales, diciendo que las latinas son mucho más indirectas que las turistas. Otro punto común es la identificación del brichero como una figura machista, que

aparece cuando se entrevista a Manuel Mejía, “El sumo pontífice de los bricheros” según el reportaje, que señala que las mujeres quieren violencia y ser maltratadas, además de que se trata de un trabajo que cuesta esfuerzo realmente. Por otro lado, un entrevistado distinto emplea una forma de negociación a la de uno de los informantes en el trabajo de campo, naturalizando el encuentro con extranjeras, diciendo él que en realidad no es que esté buscando a una chica rubia o blanca, sino a alguien con quien se entienda. Finalmente, el reportaje toca, también de manera transversal, la variedad de estrategias de performance:

*Si bien los bricheros convencionales suelen optar por un vestuario autóctono que satisfaga las presuntas demandas de exotismo de las forasteras, muchas de las nuevas figuras prefieren crearse sus propios looks, menos indigenismo y más acción, total, siempre hay un roto para un descocado. [Enfocan a un muchacho que parece Freddy Mercury y luego a uno con dreads.]*

En un reportaje de 2010 de Repunto Web para Holanda, se presenta a los bricheros. De nuevo, el brichero es principalmente masculino. Se señala que usa historias y leyendas para conquistar. El reportaje presenta a “Susuki”, quien pasó varios años en un estado mental confuso, según su propia declaración, por lo que no se bañaba (de sucio, Susuki), el protagonista usa una chompa de diseños étnicos y pantalones anchos con unas pequeñas trencitas a modo de dreads en el cabello. En su casa, Susuki saca un souvenir, ropa interior de una chica que fue la que más quiso y la huele. Dice que por su trabajo como volantero está obligado a acercarse a las turistas, pero también reconoce que es por sentir atractivo, entre los temas de los que habla cita a “la montaña, Sacsayhuaman, cosas como la Pachamama, de magia...congeniamos y ahí es que empieza una relación”. La historia de Susuki toma un cariz trágico cuando va a buscar a una chica de la que dice que está enamorado y la encuentra con otro. Finalmente, aparece reflexionando sobre su futuro:

Lo que busco, seguir en la búsqueda de una gringa para conquistarla o tener algo serio para mi vida, he tenido decepciones amorosas con gringas y ahí me he dado cuenta: ¿qué es lo que quieres para tu vida? ¿Seguir jugando o buscar algo estable?



El reportaje acaba ahí, despidiéndose con Susuki haciendo muecas a la cámara.

*Choleando*, un conocido documental sobre el racismo en el Perú también toca brevemente el tema de los bricheros. En este se entrevista a dos hombres y una mujer acerca del tema. Los hombres son John David Rodríguez y Mario Guevara, la mujer es Luisa Inés Santisteban, profesora de teatro. Guevara aparece hablando en principio de su cuento, señalando que es el primero sobre el tema, aquí vuelve a definir al brichero: “Es una especie de Latin Lover, un gigoló andino, enamora anda o convive, vive de las gringas (...) La pobreza hace que nos empuje a hacer esas cosas”.

John David, comenta sobre el atractivo de la apariencia andina, que Guevara solo toca brevemente como un elemento que llama la atención, también habla de la expansión del bricherismo pero a costa de una pérdida de calidad, “De los profesionales, de los A1, quedan muy pocos”. Como sucede en algunos de los videos anteriores, también refiere a la comparación de las mujeres locales y extranjeras, esta vez en términos del prestigio que pueden traer a su pareja: “Por cuestiones atávicas, si sales con una chola, la mama dice este mi hijo que tiene mal gusto. Pero si andas con una chica blanca, rubia, extranjera te da más status en la familia, en el barrio y en el Cusco en general.” Luisa Inés, por su parte, comenta las estrategias de estos, los lugares que frecuentan, por ejemplo. Ella, que ha tenido parejas extranjeras, menciona más que los otros entrevistados en este documental (y de varios de los otros) la existencia de mujeres bricheras:

*Los bricheros van a los lugares a los que van extranjeros, que son las discotecas la mayoría y ellos se ofrecen. Los bricheros se ofrecen o las bricheras se ofrecen. Las bricheras buscan una visa, un gringo que las lleva allá (...) Yo no busco, no necesito, lo que hago es pararme, ellos vienen y me hablan. A ellos les atrae lo exótico. Los gringos son exitosos acá porque son pocos, los de rasgos andinos somos exitosos porque somos diferentes para ellos.*

No solo medios profesionales se han dedicado a tocar el tema de los bricheros, hay algunos documentales más amateur sobre ellos. En *Bricheros del*

*Parque Kennedy* (2013) se habla de ellos de forma exclusivamente masculina, se los presenta como una forma de trabajo: “ya sea como favores, regalos, cariño, el brichero exprime sus potencialidades y su discurso para expresar las potencialidades de los turistas”. La mala calidad de sonido evita que se entienda muchas veces el contenido del documental, ello es causado principalmente porque se usa un micrófono oculto en la ropa de dos extranjeras para atraer muchachos en el parque de Miraflores, Lima. En una de las conversaciones pasa poco tiempo antes de que un chico le pida tener relaciones sexuales a una de las turistas.

Además del reportaje, también el brichero ha aparecido en la narrativa audiovisual. En un corto realizado para la Maestría de Comunicación interactiva de la Universidad Federico Villareal, “*Brichero*” (2015), se presenta una adaptación de Cazador de Gringas. En esta, el protagonista, de nombre Manolo Supay, conoce a una extranjera con la que se enamora rápidamente. El hombre es representado con pelo largo, una camisa de cuello de tela con el cuello abierto y unido por tiras y una chompa con motivos étnicos. Al igual que el cuento, el protagonista se encuentra en la comisaría dando su declaración, ahí repite la línea que trata sobre el estigma y la dificultad que atribuye a su trabajo, además del origen de su interés en ella:

*No es fácil computar gringas. Robar yo jamás, en verdad no esperaba gran cosa, con tal de que me llevara a lugares fichos, pero lo que me entusiasmo es que estaba forrada en billete y dispuesta a gastárselo todito conmigo.*

La historia transcurre en Lima, la aborda en una visita a un convento y, aunque ella se muestra reticente al inicio, rápidamente congenian, van a un bar, se besan. Ya movidos por el alcohol deciden ir al hotel, donde ella disuelve una pastilla en su vino y lo duerme, cuando él despierta se da cuenta de que le han retirado un riñón y que la mujer forma parte de una mafia internacional. Esta es la principal diferencia con el material original, la locación se puede atribuir incluso a la falta de presupuesto para ir a filmar en Cusco, pero el giro trágico original es aquí

pronunciado y la tragedia termina dejando una cicatriz que es más que un mal recuerdo en la víctima real: el brichero.

Actualmente, Roberto De La Puente, autor de *Choleando*, se encuentra realizando un proyecto de película con John David Rodríguez, autor de *Blac Poncho*, titulado *Quchiwato Maldito (Damned womanizer)*, maldito mujeriego. De este se tienen dos avances en forma de clips: El primero es un tráiler y el segundo un fragmento. En el tráiler Rodríguez explica el bricherismo en relación a la actividad de la caza, manteniendo la figura décadas después del libro que los bautizó como “cazadores de gringas”: “El legendario y últimamente olvidado arte de la caza era en origen un privilegio y deber enteramente masculino (...) requiere de paciencia y observación (...) anticipar sus movimientos (...) preparar el ritual que siempre ha sido el mismo (...) para clavar la dentellada en el corazón”. Las líneas se acompañan con una alternancia del trabajo gráfico de Rodríguez y de la escena bohemia de Cusco. En el video “Clip huacas” Rodríguez aparece en una huaca haciendo un pago, explica el ritual que está haciendo y solo al final se establece la conexión con la actividad brichera: La huaca es la de una mujer con la que se quiso mucho, por lo que se alegra de poder estar realizando aquello, en sus palabras, cada mujer con la que hemos soñado juntos es una huaca. Así, queda vinculada la dimensión mística a la actividad, presentando también este elemento de la estrategia de estos actores, que no aparece en el video anterior.

Este material reproduce los mismos estereotipos que los cuentos; los bricheros aparecen como una suerte de fauna humana urbana de la que es mejor cuidarse pues pueden terminar poseyendo encanto del que una vez cerca no se puede escapar; ya sea porque son simplemente reproducciones de dichas ideas o porque directamente son adaptaciones de cuentos como el de Guevara perpetúan con poca problematización dichos discursos; algunos, como el video del Parque Kennedy, incluso sirven para alimentar esas ideas sin línea narrativa alguna.

El objetivo de este primer capítulo ha sido reconstruir una idea estereotípica sobre el brichero; debido a que formarla a partir de la forma en que circula principalmente: como un estereotipo presente en el imaginario de varios actores que se activa para la categorización de personas que cumplen con ciertos requisitos, es decir, según contextos puntuales, para obtener un material que sirviera para el análisis a partir de ello sería extremadamente difícil, por un lado por necesitar de un número extremadamente grande de informantes y, por el otro, por tratarse de ideas que no forman un cuerpo determinado necesariamente, sino que más bien pueden estar presentes de forma difusa en el imaginario de las personas y que no necesitan una formulación expresa para ser de utilidad en un contexto común. Sin embargo, a través de su plasmación en relatos, considero que se puede tener acceso a una forma en que sus características son puestas en expreso y le es dotado al conjunto de ideas una coherencia que haga posible su uso.

Por ello, sin embargo, se debe tener en consideración que han pasado por un proceso para ello y que no se trata de “la idea del brichero” con que las personas operan, que además puede tratarse de muchas ideas con ciertos elementos divergentes entre sí, configuraciones individuales. Pese a ello, para encontrar algún tipo de recepción positiva, lo presentado en los relatos debe obedecer tanto a una suerte de convención sobre lo que es el brichero, que además fuerza a obedecer ciertos patrones en su realización formando un canon sobre lo que puede ser dicho que es un brichero. Adecuarse a esas convenciones reproduce además las ideas, fortaleciendo una iteración no solo en lo literario, sino en lo pensado. Además, de ello estas propuestas deben dialogar con discursos de otro orden que le sirven de marco para existir y para ser interpretadas. Aunque solo he referido en parte a estos, antes del segundo capítulo quiero abrir una discusión en que se examinará aquellos discursos, pues son de importancia para comprender varios de los elementos del relato así como las prácticas de los actores que pueden caer bajo la denominación de brichero; estos elementos y prácticas surgen

de, pero además tienen sentido dentro de un contexto en que estos discursos circulan; por ejemplo, solo en un ambiente en que lo incaico es generalmente bien percibido, la vinculación de la persona con ellos podría funcionar como un capital.

### **1.5 Discusión 1: Proyectos de identidad en Cusco y Perú**

En esta sección se revisarán discursos que formen parte de los proyectos de identidad que se han desarrollado tanto a nivel nacional como local, esta revisión es central para la investigación, pues es de los elementos que estos procesos dejaron que parte de los bricheros literarios y “bricheros” de carne y hueso se valen a manera de repertorio para generar identidades que performarán. Entre los contenidos se encontrarán elaboraciones sobre las razas en el país en relación a proyectos de nación o de regionalismos así cómo formaciones asociadas pero de carácter de proyecto autoidentitario e incluso influencias de formas de espiritualidad; todos los cuales convergen a la hora de formar los repertorios que pueden ser utilizados en las performances. No solo es importante, sin embargo, conocer los contenidos de estos discursos para comprender las tácticas elegidas por los actores presentados en este estudio: Los contenidos y las dinámicas de estas elaboraciones permitirán entender el funcionamiento o la forma en que elaboraciones como la raza o la etnicidad son pensados en este contexto y en relación a los actores involucrados. Esta discusión será luego complementada con otra referente a la raza, la etnicidad y al fenotipo en la cuestión brichera, sin embargo, los contenidos presentados aquí son importantes para comprender secciones anteriores de la investigación, por lo que decidí adelantar su presentación.

El texto de Cánepa titulado *The fluidity of ethnic identities in Perú* (2008) se puede dividir en dos partes, la primera es una discusión teórica que será aprovechada para la formación del marco teórico y la segunda centrada en configuraciones específicas de etnicidad y la formación de la nación peruana, de la cual será aprovechada la sección centrada en el Cusco. Cánepa discute que en el Perú las políticas de identidad implican el trabajo de grupos de poder que, mientras permanecen inclasificados, marcan a otros al tiempo que los juzgan moralmente manteniendo el control sobre la representación mientras que se presentan como una forma universal (no-marcada) de humanidad, precisamente lo que ocurre con varias de las élites cuyos proyectos son revisados aquí, que, aun apropiándose de elementos de otros grupos marcados étnicamente, permanecen lo más neutro posible en lo referente al ámbito de lo étnico e intentan mantener el monopolio de la clasificación, aunque, como se ha visto con el caso de las mestizas, no siempre lo logran. En cuanto a Perú y Cusco, Cánepa comenta en primer lugar al mestizaje como un punto central de las discusiones sobre configuraciones étnicas, yendo desde la exigencia indigenista de purismo racial hacia la celebración del mestizo (refinado) del neo-indianismo. Así, el mestizaje más que un hecho definido por la síntesis racial y cultural es una performance que toma de lo “mestizo” y de lo “indígena” estratégicamente como lo mostró De la Cadena y, como lo señalan los Comaroff de la etnicidad en general, existente solo en un sistema de relaciones de poder, donde la posición de uno puede ser negociada. Esta negociación sin embargo, puede ser frenada por la naturalización de ciertas características a través de argumentos que pueden hacer uso, por ejemplo, de la geografía y que pueden ser empleados por cualquier partido a su conveniencia según su acceso a los medios de producción cultural, por ejemplo.

Fuenzalida en Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo (1970) revisa la imagen clásica de Perú como una sociedad compuesta de tres grupos claramente delimitados en términos biológicos: los indios, los mestizos y blancos, imagen reforzada a través de diferentes técnicas de educación que además atribuían

características morales a cada grupo y que se mantuvo aún en los debates entre posiciones opuestas, llámense hispanistas e indigenistas, indigenistas y neoindianistas, etc. Junto a esta imagen, Fuenzalida sostiene que se extendió entre las élites cultivadas (y finalmente entre buena parte del resto de la población) la imagen dualista de la sociedad nacional, aquella que planteaba la existencia separada de un sector moderno y uno tradicional, asignándose a cada una los indios, los blancos y mestizos (rurales y urbanos separados). En todo ello, de nuevo, la existencia de estos grupos jamás se cuestionó. Fuenzalida señala además que se descuidó la producción de criterios exactos para definir la pertenencia de sujetos a cada uno, mostrándose ello en toda la serie de contradicciones que surgían seguido, por ejemplo, al tener indígenas con características atribuidas a mestizos o blancos.

Esta característica de las categorías lleva a lo que Fuenzalida llama el espejismo de la raza en el Perú, donde la indefinición exacta permite que la posición en escala social blanquee o indianice, haciendo que la raza deje de basarse en rasgos para considerar elementos económicos, sociales y culturales; fenómeno al que se regresará en una sección posterior. Por esta misma definición endeble, considera que el mestizo peruano no es tanto un híbrido racial como un mediador entre compartimientos de un continuo definido a través de la raza por el que circula información pero en el que también los individuos pueden moverse entre posiciones diferentes, siendo la aspiración general el ascender; se regresará a este carácter móvil en una sección posterior.

Sin embargo, el éxito de estos discursos depende de una serie de factores diferentes, los cuales suelen estar principalmente a disposición de las élites regionales o nacionales, favoreciendo aquellos discursos que les son convenientes; ello, sin embargo, no quiere decir que estos sean pasivamente recibidos y seguidos por el resto de la población. Zoila Mendoza en *Crear y sentir lo nuestro: La Misión Peruana de Arte Incaico y el impulso de la producción*

*artístico-folklórica en Cusco* (2004) sostiene que durante la primera mitad del siglo XX – especialmente entre 1920 y 1950 -se definieron los cánones para las propuestas identitarias y sus expresiones artísticas, este proceso fue influenciado por las élites intelectuales, pero en él participaron todos los estratos de la sociedad cusqueña (siempre resaltando el hecho de que se trataba de expresiones provenientes de grupos diferentes-, así es como pudo constituirse en el espacio de negociación entre diferentes grupos de las identidades producidas a través del folclor. Uno de los puntos centrales de Mendoza en su análisis de estos procesos de formación de identidad regional es su énfasis en la importancia de la producción artístico folclórica. Así, critica a De la Cadena por haber considerado a esta producción como una manipulación estética de la élite, como el reflejo de las ideas que produjeron, en lugar de ello, pretende verla no como el reflejo de los procesos sociales y políticos en que la identidad regional cusqueña se desarrolló, sino como parte de estos procesos, siendo ella misma constituyente. Lo cual recuerda a la idea de Schechner de que la performance que presenta al yo no es solo representación, sino que constituye la visión de sí mismos de los sujetos que se autorepresentan.

El trabajo de Cecilia Méndez, *Incas sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo* (2000) muestra cómo el pesimismo de las élites del siglo XIX (sino es que las de siempre) no se dirigía tanto hacia sí mismas, sino hacia el resto de la población, ello tuvo expresión en la reacción de estas ante la posibilidad de una transformación que iba contra sus intereses, la Confederación Peruano-Boliviana. Así, a este proyecto se contrapusieron formulaciones hechas sobre todo desde Lima (pues en el sur el proyecto contaba con apoyo) acerca de lo que era ser peruano, teniendo como mayor característica la apreciación negativa de lo indio, generándole un lugar claramente separado del poder presente o actual que las élites defendían para sí; y de lo inca, apropiado por estas mismas élites (como también lo hicieron las cusqueñas en los casos referidos por otros textos).



Este texto muestra un fenómeno que se ubica en el contexto nacional y trata una ideología que pervive hasta el presente siguiendo extendida. La separación de lo indio y lo inca así, no es solo un proceso que se dio en el Cusco, sino que también fue una operación dada a un nivel nacional. Así, mostrando cómo la apreciación del indio cambia (siendo que el indio no era menospreciado de igual manera en la colonia que en la República), nuevamente queda resaltado el dinamismo de las categorías étnicas que servirán de repertorio en las performances denominables como bricherismo, no solo este las transforma a su gusto, sino que cada una de las formas en que dichas categorías han aparecido podrían ser usadas. Además, es de notar que se trata de un trabajo que discute las utopías pasadistas, las cuales son una característica que comparten casi todas las formas que toman varios los proyectos identitarios de élite revisados aquí.

El texto de *De la Cadena Indígenas Mestizos. Raza y cultura en el Cusco* (2004) se centra en mostrar la versatilidad de aquellas estrategias que operan lo étnico. La autora empieza el libro señalando que ha habido un proceso por el que la raza se ha culturizado y viceversa, convirtiéndose la cultura en el marcador para operar las viejas jerarquías raciales y legitimarlas sin recurrir a ellas directamente ni a sus terminologías, asunto del que ya había tratado en su anterior trabajo. No solo es interesante reconocer la heterogeneidad de usos que han visto para sí los contenidos de estos procesos de creación identitarias que ahora funcionarían como repertorios para la performance; sino también otro punto que muestra la autora y que se ha visto también en otros de los trabajos revisados: la siempre presente tensión entre ideologías de élites locales, nacionales y extranjeras que llevan a la elaboración de diferentes corrientes de pensamiento, muchas veces opuestas sobre sus criterios para clasificar a la gente. Así, el uso de la educación permite combatir la idea de la raza como una tara frente a la que nada se puede hacer. De este último fenómeno surgen cambios en términos como “mestizo” e “indio” que permiten a personas como una de los informantes de la autora negociar su ubicación y la de los otros, pudiendo, por ejemplo, participar de un

legado cultural sin ser llamados o llamarse indios. Mostrando que puede existir además una reapropiación de prácticas culturales consideradas valiosas (tal vez gracias al trabajo de las élites que las exaltaron para luego identificarse con ellas) al tiempo que se evita recibir una posición estigmatizadora.

Así, De la Cadena muestra cómo cusqueños subalternos escapan de definiciones esencialistas y fijas para participar en formas fluidas de clasificación en que la gente se ubicará en un continuum que es a la vez relacional al igual que el éxito del que gozan. Desde estas deficiones el mestizaje pasaría a ser el proceso por el cual los indios se alfabetizarían y adquirirían destrezas para la vida urbana, abandonando su cultura original. Este abandono, como señalé antes, sería cuestionado por la autora al tratarse de un proceso mucho más complejo que el que imaginaron sus entusiastas, así, no solo el mestizaje fue definido en momentos diferentes como un fenómeno positivo y como uno negativo, sino que además las formas en que se dio y en que fue entendido por sus participantes fueron todavía más variadas, mostrando así que es posible que las formas en que los bricheros pueden hacer uso de estos contenidos puede ser aún más libre de lo esperado.

Una visión de género aparece también en el examen de los proyectos indigenista y neo-indianista de clasificación para sí y para los otros. Estos proyectos señalaban a los limeños y a sus imitadores como faltos de hombría desde la idea de masculinidad neo-indianista que era al mismo tiempo un marcador de la autenticidad que estas ideologías defendían para sus promotores.

La influencia de ambas corrientes es central a la formación de los repertorios al haber, ambas corrientes, intentado establecer lineamientos sobre lo indio y lo mestizo que, si bien no fueron conservados enteramente, aportaron contenidos que alimentan los imaginarios sobre la raza y etnicidad en el país. Estas corrientes permitieron a élites de diferentes períodos proponer identidades distintas para sí y para los otros; mientras que los primero defendían la pureza cultural/racial que

exigían a los demás y de la cual se apropiaban (por ejemplo, a través del uso de la variedad *capac simi* del quechua, supuestamente de élite); los últimos, por otra parte, eran defensores de lo contrario, defendiendo el mestizaje y el cholo frente a Lima y los indigenistas. Ambos proyectos, al tiempo que manifestaban una lucha discursiva ante Lima y otras corrientes externas que les resultaban desventajosas, permitían ubicar en una menor jerarquía a las otras clases, sea por “contaminación” cultural o racial o por no ser suficientemente refinados. Es necesario rescatar además la dimensión de género en este examen pues, especialmente en el caso del proyecto neo-indianista, se trataba de proyectos masculinos, en donde, se defendía la masculinidad propia frente a una supuestamente menor o más rudimentaria de los indios y de Lima por separado y se imponían exigencias sobre las mujeres indígenas que iban desde el decoro a la apertura sexual según las intenciones de sus propulsores.

Sin embargo, el punto central del texto de De la Cadena consiste en evidenciar el dinamismo de las clasificaciones étnicas en Cusco, en donde no solo las élites generan proyectos identitarios, sino que estos pueden ser contestados por el resto de la población a través de la movilización entre categorías y la creación de marcadores de etnicidad que pueden ser utilizados y removidos en el juego constante de ubicarse a sí mismo y al otro en el esquema de categorías. Categorías que han quedado junto a sus elementos constituyentes como parte de los repertorios a los que el “brichero” tiene acceso en su performance, al tiempo que la performance misma continúa con la transformación de estos en su uso; una actualización de contenidos dada en su reutilización.

En *La decencia en el cusco en los años 20: La cuna de los indigenistas* (2000), Marisol de la Cadena vuelve a revisar el tema de la decencia, la que, sostiene, se entremezcló con el discurso cusqueñista, formando una configuración de regionalismo intelectual permeada por el género. Las consideraciones de género corresponden, en cuanto a las mujeres de clase acomodada a reclamar

virtud sexual y, en cuando a los hombres de la misma clase, reclamar responsabilidad sexual, exigiendo reconocer a los frutos de sus uniones, así fuesen ilegítimas. Frente a estos grupos, los otros aparecen representados como promiscuos e irresponsables. A través de estas exigencias se configuraba la idea de la existencia de una suerte de “endogamia bio-moral” que regía los comportamientos de cada género y las relaciones entre estamentos. Adicionalmente, De la Cadena revisa las posiciones de los indigenistas acerca del mestizaje y la construcción de su identidad y de la diferencia frente a los otros grupos de forma similar a otros de sus trabajos.

El indigenismo construyó una imagen de la civilización incaica favorable a las élites, asociándola por segmentos a las clasificaciones sociales existentes; así, a través de un rasgo social, la “decencia”, asociada además a la educación, estos grupos se diferenciaban en términos raciales de otros con quienes físicamente no diferían demasiado (ibíd: 8). Ello encuentra sentido en el que las identidades no sean características determinadas a priori, sino resultado de las relaciones de los sujetos que las producen, de sus intereses y del contexto. Sin embargo, lo que es más importante aún es un doble juego de corporización y de-corporización,; lo que es de importancia, pues, se volverá a encontrar una operación del mismo estilo en la actualidad, con la producción de significados en el contexto de la espiritualidad New Age. Lo que aquello refiere es que, al tiempo que estas élites se diferenciaban racialmente, recurrían a un movimiento en que se separaba a los indios de la civilización incaica; apropiándose de marcadores que creaban la vinculación con esta –o generando la ausencia de estos en los indios, como la presencia de una forma aristocrática de quechua (ibíd: 9)-. Así, estas operaciones construyeron unos indios, unos incas y unos mestizos de características definidas, pero el mismo movimiento que los había formado en estas definiciones había dejado abierta la posibilidad de movilización entre ellas al tiempo que las definiciones de las categorías mismas estaban abiertas al cambio en nuevas propuestas. Había entonces categorías bien determinadas a través de la

producción de grupos de élite, estas categorías, sin embargo, en su definición sólida permitirían el movimiento de los actores entre ellas al cambiar sus atribuciones, pudiendo adoptar las que fueran favorables a sus objetivos. Sin embargo, podía ser también que estas categorías podrían cambiar en sus criterios con el tiempo, como ocurrió con la corriente sucesora a la indigenista; con todo, ya estaban preparados los mecanismos por los cuales aquellos ubicados dentro de una categoría de mayor prestigio (como mestizo) podían mantenerse en el momento en que los criterios eran reconsiderados, y mantener también la adopción de los elementos que se considerasen prestigiosos en el nuevo contexto. No sería para estos sujetos bien ubicados entonces una movilidad social del tipo que va de ser indio a convertirse en mestizo, sino más bien desde una configuración de mestizo previa a otra en boga en el momento.

Del auge indigenista siguió el neoincanismo, otro producto de la élite cultural y económica cusqueña. Críticos de sus antecesores, rechazaron el fetiche indigenista para con la pureza racial y pasaron también rechazar la raza como concepto biológico, alentando un mestizaje entendido más como unión cultural (ibíd: 12). Estando en relación con otras élites nacionales, resaltaron al Cusco como la base para un proyecto nacional nuevo, lugar donde se mantenía el carácter esencial de la peruanidad desde su propuesta.

Como parte de su proyecto, crearon una nueva configuración del indio, el “Nuevo Indio”, serrano, mestizo (ibíd.:14). Tampoco es una casualidad que este fuese decididamente serrano, como señala De la Cadena (1997) “La racialización de las distinciones étnicas (...) su naturalización como atributos corpóreos va de la mano con su naturalización como la expresión de geografías particulares y distintas (ibíd: 29)”; tema que aparecerá también a la hora de generar aquella explicación romántica de la sensibilidad de los artistas cusqueños/andinos (recordar que, el brichero, no solo es un amante, es también romantizado como “un artista del amor” en varias ocasiones y se lo asocia a la bohemia). Sin embargo, esta espacialización llevó a limitar a los indios a la sierra y sirvió para

representar al mestizo andino con un carácter atribuido a la experiencia con la geografía.

Méndez desarrolla este proceso en *De indio a serrano: Nociones de Raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)* (2011). Señala que durante la colonia el indio no se relacionaba a ninguna geografía particularmente, había indios en todos lados y esta era más bien una categoría administrativa y es recién en el siglo XVIII y en el XIX se empieza a formar esta asociación. Así, se vuelve masculino, serrano, uno en lugar de múltiple: El Indio. Con ello, la sierra también es transformada en este lugar de geografías difíciles: de tener lugares planos en la representación colonial, se convierte en una extensión homogénea de picos (ibíd: 78). Tal vez por ello el brichero mítico sea principalmente masculino, tal vez por ello la práctica New Age necesita trasladarse a los andes físicamente para poder tomar los conocimientos y por ello es Cusco el lugar predilecto para aquella performance que busca hacer un uso legítimo y autorizado de los marcadores étnicos indios o incas, que por efecto del mismo proceso descrito, uno podría llamar “marcadores étnicos andinos”; escenario performativo adecuado y tal vez el más legítimo en comparación a, por ejemplo, la costa, para este tipo de acción.

Capacitado para ser objeto de admiración, el nuevo indio y el mestizo tenían también personajes en su tradición. No solo los intelectuales cusqueños se hallaban ante ideas venidas de Lima o el extranjero que los ponían en desventaja, los artistas también. En respuesta surge el Ccorilazo era un cholo trovador, separado por su oficio de los familiares y obligaciones domésticas para ser un auténtico modelo de masculinidad para sus creadores y seguidores. Un familiar lejano del brichero literario. Se puede hallar un parentesco notable entre este arquetipo y el brichero, versiones romantizadas que mezclan el arte, la bohemia y la masculinidad en relación a otros hombres (imposición) y a las mujeres (como posibles conquistas). El Ccorilazo además tiene incluso un antepasado propio en otro personaje, el Walaychu. Poole (1993) analiza este fenómeno a través de, principalmente, la imagen de Figueroa Aznar, fotógrafo peruano que encontró

mayor éxito en esta ciudad que en la capital debido precisamente a las corrientes que buscaban diferenciarse de esta.

La construcción del bohemio cusqueño como personaje se diferenciaba del europeo en que este no marcaba distancia del ambiente y consumidores burgueses, sino de los de Lima en términos más bien regionalistas antes que de clase, recurriendo, como una de las causas de la diferencia, a la geografía:

*En el Cusco la imagen y el significado del rebelde social “bohemio” fueron reformulados para ajustarse a fines políticos locales. El artista como vocero del proyecto cultural cusqueño se enfrentó a un lugar –Lima- y no, como en Europa, a una clase –la burguesía. (...) Este quiebre (...) privilegió que fuera la naturaleza, a manera de geografía (...) lo que privilegiaran en su definición del sentimiento(...) que inspira al genio. (1993: 131).*

Las ideas sobre la naturaleza inspiradora de un sujeto rebelde, individualista, bohemio, se plasmaron primero en el Walaychu, un hombre que “reemplaza los lazos sociales o familiares por una existencia infatigable y vagabunda que, a pesar de todo, a diferencia del bohemio europeo, no es totalmente desprotegida ni desarraigada.”: Reemplaza sus lazos al igual que el Ccorilazo, pero se vincula a la tierra, que lo inspira para su música y arte. Con la sierra como origen (natal y de su misma sensibilidad) quedaban imposibilitados los limeños de acceder a esta fuente de prestigio. Como todo proyecto identitario, debía servir a sus productores neo-incanistas: Si la sierra moldeaba unas actitudes y sensibilidades especiales en sus habitantes era servir de ventaja ante quienes estaban por arriba en la jerarquía nacional, no para homogenizar a indios y mestizos cusqueños: “No obstante (...) para escapar del pasadismo (...) la emotividad y la intuición andinas requerían un liderazgo ilustrado y visionario (1993: 148)”.

Ocurría un hecho similar al del marcado masculinismo del brichero, el “Cholo serrano” era un ser de masculinidad magnificada pero, en su caso, educada, probablemente resultado de las fantasías autorepresentacionales de sus creadores:

*El espíritu mestizo que proclamaban los neo-indianistas era sexuado, tenía género (...) rechazar los extranjerismos culturales que caracterizaban a los indigenista y a los limeños por igual. El cholo viril que los neo-indianistas promovieron representó el nuevo ideal masculino regional, destinado a reemplazar al “caballero” aristocrático de inclinaciones incanistas que era el ideal indigenista. Si para los indigenistas la autenticidad se medía en grados de pureza cultural/racial, los neoindianistas la midieron en tipos y grados de masculinidad.*

*(...) Aunque consideraban a los músicos y bailarines rurales “cholos en potencia” (...) Ciertamente no cuestionaban su “autenticidad”; lo que criticaban era su sexualidad primitiva, expresada también en la extrema brutalidad de su arte. Sin embargo, tenían futuro: disciplinando su sensualidad (...) Los trovadores rurales, del tipo Ccorilazo, ocupaban el siguiente lugar en la jerarquía masculina. (...) pero también criticaban su falta de responsabilidad y su abuso de las cholas. (Ibíd: 15)*

Con ello, los intelectuales del movimiento quedaban en una buena posición, haciendo del tope de la escala su representante en el campo de la narración y representación.

El alcance de neoindianismo, sin embargo, fue más limitado que el de su antecesor. Pese a ello, durante los años cuarenta fue que estas construcciones se relacionaron de forma más clara con la movilización entre categorías que describe De la Cadena: La transición entre identidades india y mestiza era posible por el acceso a marcadores de identidad mestiza como laboriosidad, éxito económico, bilingüismo y la capacidad de moverse en el campo en la ciudad, en buena medida ayudadas por el trabajar en el mercado, al tiempo que mantenían los elementos que los ligaban a una identidad como indígenas en el marco doméstico (1997:23).

En el caso de algunos “bricheros”, sin embargo, el movimiento es inverso, aunque solo en el contexto performático frente a los y las turistas: Estos se mueven desde la posición de mestizos haciendo uso de elementos de categoría indígena y, aún más, inca, a través del uso de marcadores identitarios, pero, solo frente a los extranjeros pues es difícil que la población local pase aquél



movimiento por creíble y además sin terminar ubicándose en dicha categoría. Manteniéndose así, de cierta forma, la fluidez entre categorías pero en una ruta inversa. Si bien se da de esta forma, el uso de marcadores se mantiene, permitiendo la actualización, reelaboración y generación de estos, siendo parte integral de los procesos por los cuales las identificaciones india-inca y mestiza se conforman en la actualidad.

Alimentándose de ambas corrientes está el cusqueñismo. En el artículo *Una aproximación al cusqueñismo* (1994), Nieto Degregori nos ofrece, en primer lugar, su definición de lo que implica esta corriente, que describe como “un sentimiento de profunda identificación de los cusqueños con su ciudad. Es casi un axioma, en la sociedad cusqueña, que se traduce en un afán de trabajar por el progreso del Cusco, por devolverle el lugar de importancia que tuvo en épocas pasadas” (1994: 441). A través de entrevistas, además, el autor matiza esta definición probando que la apreciación del cusqueñismo así como el tipo de identificación que este implica son diferenciados según la clase, siendo mucho más fuerte entre las élites (quienes, como muestran otros de los textos revisados, han sido el grupo más preocupado en la generación de identidades con elementos incanistas) que entre la clase trabajadora; de la misma forma se aprecia cómo no es un sentimiento compartido de igual forma por toda la población, habiendo entrevistados que lo cuestionan por su excesivo pasadismo o su potencial de convertirse en una herramienta de exclusión del migrante. Ello es de especial interés a la hora de tener en cuenta la procedencia social de los “bricheros” con los que se trabaje con el fin de analizar mejor el tipo de relación que pueden haber formado con los contenidos identitarios de los que hacen uso.

En su texto del año siguiente, 1995, titulado *Tres momentos en la evolución del cusqueñismo*, Nieto Degregori nos ofrece una segunda definición del cusqueñismo que resalta la doble dimensión que este sentimiento posee: reivindicando viejas glorias de la ciudad en relación al imperio inca, pero también poniéndolo en relación a aspiraciones hacia el futuro y, así, mostrando que para

muchos de los que participan de este existe una tensión entre la aspiración que tienen para su ciudad -y para sí mismos- y el sentimiento de marginalidad que algunos perciben. En esta ocasión el autor explora más los orígenes de este, mostrándonos las tradiciones de las que toma elementos (indigenismo, serranismo, andinismo), aunque señala que el sentimiento se desarrolla desde antes. En el rastreo de la historia del cusqueñismo, toma como hito a Valcárcel, a quien se refiere como un proto-cusqueñista por rescatar la herencia incaica en la formación de un proyecto de nacionalismo al tiempo que señala cómo el indigenismo va alimentando al cusqueñismo. Valcárcel también participa de las creencias en supervivencias, proponiendo recogerlas y construir una nación a partir de ellas como base. Nieto señala la relación entre el naciente cusqueñismo y el resto de proyectos:

*Tal vez la característica principal de este cusqueñismo en germen es que forma parte siempre, como si fuera un afluente de corrientes por entonces más caudalosas como el indigenismo, el incanismo, el serranismo, el andinismo, todas las cuales (...) son parte del arsenal ideológico del regionalismo cusqueño (1995: 118).*

Valcárcel además bebe del andinismo y serranismo, los cuales resaltan las virtudes de los andes y sus pobladores en especial en relación a un proyecto nacional en especial contraposición a los habitantes de la costa (luego esta comparación podrá ser extendida a los extranjeros, valiéndose especialmente los bricheros de esta para sus tácticas de conquista).

De Valcárcel un siguiente hito es Escalante, quien formula propiamente el término de cusqueñismo, aunque su obra no haya sido tan influyente a largo plazo. Finalmente, el último hito al que refiere es Uriel García con el fin de probar que no todos los cusqueñismos tienen igual componente incanista, mostrando también cómo existen debates internos a esta ideología con respecto a, por ejemplo, el mestizaje. Además, establece distinción entre los incas y los indígenas del momento, sugiriendo que estos últimos en realidad son amestizados. Sin

embargo, a diferencia de Valcárcel, García sí defiende el mestizaje. Así, queda claro que no todas las formas de cusqueñismo son igual de incanistas, el cusqueñismo de García era más bien “mestizista”, tal vez por ello sus ideas no calaron tanto como las de Valcárcel en la academia y el imaginario social. No solo hay debates internos, sino que la corriente misma se transforma, como el autor muestra al comparar el primer cusqueñismo heredero de Valcárcel con el de los años cuarenta, transformaciones que se ven influenciadas por diferentes contextos, así, evidenciando el autor cómo la corriente se relaciona a lo económico (planeando eventos como el día del Cusco con el fin de atraer turismo) o a la política (mostrando la relación de esta corriente con la izquierda que tuvo el gobierno municipal).

Un siguiente texto relacionado al cusqueñismo es *El diario El Comercio de Cusco. La historia urbana y el cusqueñismo* (1998) de Rossano Calvo. Este pretende mostrar cómo en las noticias y opiniones publicadas por El Comercio de Cusco se refleja el cusqueñismo, evidenciando cómo elementos que han sido señalados como claves de esta corriente (eg. creencia en una grandeza pasada y ansias y esperanzas al futuro) se reflejan en aquellas (especialmente las relacionadas a la creación del día del Cusco). Pero también se ven elementos que podrían ser calificados como menos positivos, como la postura hacia las clases bajas, a las que, por ejemplo, en 1917 se propone “culturizar con música incaica y cursos de historia inca”, siendo esto notorio en un proyecto que si no es exclusivo de las élites, como se muestra en otros textos, bebe mucho de los trabajos pasados de élites políticas, artísticas y sociales de la ciudad y de las corrientes que ellos generaron; así no es gratuito que el nombre de Valcárcel y sus escritos aparezcan en el texto. En la recopilación de artículos de Calvo titulada *Ideologías locales del Perú. El cusqueñismo*. Se incluye producciones que tratan temas relacionadas al cusqueñismo, así como ensayos que intentan arrojar luz sobre esta ideología. Aunque señalando varios aspectos que ya se han visto en los otros textos, incluye una rica cantidad de ejemplos para ilustrar, por ejemplo, la actitud

de las élites ante los otros grupos sociales o hacia Lima. Adicionalmente, la recopilación posee artículos que permiten ampliar aspectos ya conocidos del cusqueñismo como sus ideas del mestizo o el cholo así como también ofrecen una visión de los debates que hubo a su alrededor, como por ejemplo aquél acerca de qué tan positiva es esta ideología, discutiendo si se trata de una forma de chauvinismo.

El texto de De la Cadena, *La decencia y el respeto* (1997), al igual que el anterior, muestra la dimensión de conflicto existente en la producción de identidades, en este caso no relacionado a debates ideológicos entre la élite académica y artística cusqueña, sino entre grupos sociales distintos con el fin de evidenciar la forma en que se construyeron la raza y la identidad en la ciudad. Además, De la Cadena nos ayuda a ubicar a este proceso dentro de un marco global correspondiente al racismo científico que varias de las élites latinoamericanas, incluidas la cusqueña, intentan combatir por no serles conveniente, fabricando así su propia construcción de lo blanco al relacionarlo a la decencia y la educación para legitimar sus privilegios sin perderlos por motivos raciales (en donde no se diferencian tan marcadamente de las clases trabajadoras).

Ya desde esta definición se nota la fuerte conexión que tiene el cusqueñismo con el pasado, según las entrevistas realizadas por Nieto, la centralidad del imperio incaico es vital a la organización de los contenidos. La clase permea también dentro de estos contenidos: mientras las élites políticas e intelectuales valoran la monumentalidad incaica principalmente y se identifican fuertemente con la ciudad generando ciertas prácticas de exclusión ante migrantes o de aquellos “no preparados” para entender la importancia de la ciudad. Otros sectores en cambio hacen más énfasis en virtudes como la laboriosidad o elementos vistos como supervivencias, el idioma o los cultivos, además de favorecer formas identitarias más amplias: andina, serrana, de género o más restringidas: barrial o

familiar (ibíd: 449- 453), sin embargo, no por ello estos grupos dejan de relacionarse a estos contenidos y a compartirlo en cierta medida, especialmente frente a personas de fuera, sean extranjeros o nacionales.

Estas producciones fueron creando un escenario social en donde circulaban diferentes ideas acerca del pasado incaico, de los indígenas y mestizos así como de la ciudad misma en cuanto espacio conformando repertorios para aquellos que siguieran y buscaran generar un proyecto de identidad grupal o individual. Desde los gobiernos se favoreció además estas producciones, Nieto considera a la institución del Día del Cusco en 1944 como el segundo momento de la evolución del cusqueñismo; hoy en día se pueden trazar paralelos hasta, por ejemplo, la promoción estatal de una imagen que toma varios contenidos de estas corrientes para publicitar hacia el extranjero al Cusco, entre otros destinos. Como señala, lo más notable de este segundo momento es que los contenidos están menos unidos a un proyecto regionalista sino atraer flujos turísticos para fines económicos; tomando sin embargo los contenidos dejados por los momentos anteriores.

Aquella división y generación de categorías raciales vista es central para la imaginación del brichero, la forma en que las características o rasgos son atribuidos a cada una es importante en cuanto vemos en los relatos que los personajes -así como algunos informantes en el capítulo siguiente- aprovechan la vinculación de ciertos elementos asociados a lo prehispánico en su prestigio pero que no por ello lleva a etiquetarlos como indígenas; de forma similar a las élites productoras de los discursos anteriores. Efectivamente, no se trata en los casos de bricheros literarios o “reales” de gente perteneciente a una élite quienes llevan a cabo el proceso; sin embargo, sí son mestizos urbanos haciendo uso de una apropiación que les es favorable.

En tanto exista una idea más o menos definida de lo que es lo “originario”, lo “auténtico”, entre otros calificativos de prestigio y parezca asociado a una categoría, aquellos ubicados en algunas de las otras pueden recurrir a

herramientas que permitan hacerlos funcionar como capitales a su favor, apropiándose al tiempo que mantienen su membresía a categorías favorables intacta, todo ello apoyándose en las mismas definiciones que se han formado desde los discursos. De forma similar a la apropiación de las élites: Que una persona pueda hacer uso de marcadores de etnicidad, pero que no sea asimilado a lo indígena puede que sea logrado gracias a la aparente contradicción (en tanto que, de nuevo, tal brecha entre categorías raciales es trabajo de los discursos a través de su labor en la definición de estas) entre aquella categoría y los elementos del estereotipo sobre el brichero, como puede ser su naturaleza urbana en contraposición a la vinculación del indio al campo (aun si solo se cumple dentro del discurso) o de la representación del grupo social.

Esta forma de operar con los contrasentidos aparentes, jugando con las contradicciones entre diferentes discursos para formar estrategias para el manejo de la imagen personal volverá a aparecer de otra manera en el campo: Hacia el final del segundo capítulo se verá cómo aquellos que se saben etiquetados -o etiquetables- como bricheros buscarán acercarse o alejarse, no de marcado como indio, lo que sucede más de forma espontánea -pues es casi un contrasentido pensar en un “brichero indio” por lo que no requiere trabajo por el sujeto y es más bien una conclusión del observador-, sino de forma más expresa para rechazar el ser considerado brichero recurriendo a las coincidencias y contradicciones, haciendo uso de los rasgos en el estereotipo como la vagancia de los bricheros y contraponiendo ello a su trabajo o estudio como prueba de no ser uno. En ambos casos la mecánica es la misma y cobra forma según los objetivos de quién lo ponga en marcha, pero también de los contenidos de los mismos discursos y de las definiciones que promueven (como, por ejemplo, lo mostrado sobre la vinculación de los indios con la sierra). Es por ello que estos discursos no solo son reproducidos en parte en la reiteración de la idea del brichero y las acciones en que esta influye, sino que forman su marco de sentido; las acciones de identificación a partir de esos contenidos solo funcionan si se es capaz de captar

las concurrencias y contradicciones que dependen de las definiciones dadas por ellos; es decir, si ambas partes “saben” qué es un indio, un mestizo o qué es un brichero: “No puede ser indio porque no vive en la sierra, no es campesino ni analfabeto”/ “No puedo ser brichero porque he estudiado y tengo trabajo”.

Esta cadena de discursos asociados empieza finalmente a llegar a los momentos más actuales en la circulación de estos contenidos. Nieto en el momento en que escribe *Tres momentos en la evolución del Cusqueñismo* señala que hay una “vertiente religiosa” de este que está tomando cuerpo. Resalta el impulso de académicos que hablan de fuerzas espirituales concentrándose en Machu Picchu para reafirmar la centralidad de Cusco, esta vez por medio del campo espiritual. En *Ethnogenèse du New Age andin: à la recherche de L’Inca global* (2012), Molinié, sostiene que en Perú está emergiendo a partir de la cultura andina (como es pensada por los movimientos indigenista y neoincanista) y del movimiento New Age una versión original de mística. Ello se da a partir de la traducción a los términos del segundo cuerpo de creencias de los contenidos del primero; ello favorecido por la similitud entre algunos de estos contenidos como el de pachacuti y las eras del mundo o el yanantin, y por el trabajo de algunos antropólogos cuzqueños que han jugado un papel en la traducción y sincretización de contenidos. A partir de ello, surge una serie de rituales y celebraciones que se basa en una versión de la espiritualidad andina procesada por la academia y los practicantes New Age; uno de estos casos es el “despacho New Age” que se diferencia del ritual en que se inspira en el tipo de eficacia que busca. Mientras que el ritual que sirve de base busca ofrendar a la tierra a manera de pago, la versión New Age pretende captar energías para transmitir las a participantes. Adicionalmente, surgen otras prácticas como las iniciaciones, creadas desde la antropología para el consumo principalmente de turistas extranjeros, también

tomando como base prácticas religiosas quechua y transformando más que su contenido y las acciones, el tipo de eficacia. Así, en este trabajo se evidencia la forma en que se establece la relación entre los contenidos andinos y los New Age en donde la academia sirve como conexión importante; frente a ello, nuevamente hay que considerar que es también desde el ámbito académico y artístico de dónde surgieron algunas formas anteriores de contenidos andinos/incaicos que sirven como base a este segundo proceso.

En este marco, *Contesting Patrimony: Cusco's Mystical Tourist Industry and the politics of Incanismo* (2007), en donde M. Hill señala que el turismo místico se ha convertido en una de las principales razones para visitar Perú, así, ha surgido una variante del incanismo con mayor acento en la mística para responder al crecimiento de esta industria, pero en la cual también diferentes versiones de incanismo son articuladas, debatidas y movilizadas en crítica ante el manejo estatal del turismo y de sus políticas económicas. Así, por un lado, el incanismo continua siendo para muchos mestizos una fuente de identificación frente al centralismo y frente al extranjero pero, por otro, ello no se corresponde necesariamente con una crítica a la mercantilización de la experiencia étnica, de la que varios de estos mestizos también participan; aun cuando mucha de la ganancia se queda fuera de Cusco. Parte de esta crítica se deja ver por ejemplo en los usos de la mística incanista en manifestaciones políticas como aquellas realizadas por Alejandro Toledo, en la creación de festividades “espirituales” incaicas e incluso en la crítica de estas por parte de los mismos cusqueños al verlas, como en el caso del Quilla Raymi, como imposiciones centralistas.

De ahí es que parte el siguiente gran componente del repertorio, la espiritualidad New Age, que ha da a la religiosidad y culturas andinas un nuevo rostro y, con ello, un nuevo atractivo, para extranjeros especialmente. El movimiento New Age es descendiente de los antibélicos de los sesentas, con sus tendencias pacifistas y un uso ecléctico de creencias filosóficas, religiosas y científicas; uno de los factores que hizo que el movimiento mundial volteara hacia



Cusco fue la declaración del Dalai Lama en 1974 de que el centro magnético de la tierra pasaba del Himalaya a los Andes (Pomareda 2007:162).

Así, llegan buscadores de conocimientos al país y se empieza a formar un cuerpo nuevo de conocimiento a partir de la religiosidad andina y los contenidos comunes de otras formas de espiritualidad New Age (Molinie 2012:171). La búsqueda de estos conocimientos por parte de extranjeros ha generado la aparición de una rama de turismo dedicada, el turismo místico. Así, con flujos que buscan esta clase de turismo, muchos grupos, no solo en Perú sino en otros países de América han empezado a esencializar sus identidades e identificaciones para satisfacer las demandas de los visitantes (Crain 1998: 135), disparadas y estimuladas por agentes estatales, empresas como guías de viaje y otras organizaciones que prometen este tipo de experiencias en los Andes. Estos flujos no solo han ocasionado que surjan nuevos contenidos místicos dedicados especialmente a ellos, sino que también otros ya existentes son reconfigurados para la nueva demanda. Así, por ejemplo, Quyllurit'i ve sus componentes repensados para depurar el catolicismo y recuperar "lo puro" a través del marco interpretativo New Age, por ejemplo, renombrando al apu como "espíritu de la montaña" o a la Pachamama como "Madre tierra" (Salas 2014: 195).

En *Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i* (2002), Salas señala que la ideología regionalista en el Cusco contemporáneo es heredera de las negociaciones culturales realizadas a través del arte y debates intelectuales como los revisados. Para Salas, el indigenismo y neindianismo son conjugados sin eliminar por completo las tensiones en el cusqueñismo contemporáneo, el cual define como una narrativa de modernidad, es decir, que construye una dicotomía entre un presente moderno y un espacio temporal distinto marcado por la conquista, al que se suma una separación espacial, aquella entre lo urbano y rural; a través de la operación de esta separación se hace posible pensar en la supervivencia de elementos pasados. La creencia en estas supervivencia se refuerza a través de la generación de símbolos

como es la peregrinación de Quyllurit'i, a través de la que el autor explora la búsqueda de "espiritualidades no contaminadas" por parte de algunas personas, principalmente turistas; pero que también es una muestra de cómo la espiritualidad andina o incaica pasó a ser un tema relevante en las dinámicas del Cusco; siendo ahora uno de los puntos desde los que más se originan nuevas prácticas y atractivos.

Así, este repertorio toma a su vez componentes de los restantes: como sostiene Hill (2007), la industria turística es un campo para la lucha cultural, en que diferentes versiones del incanismo de diferentes sectores son articulados, debatidos y movilizados según diferentes fines, pudiendo ser elaborado como una forma de contenido nacionalista o identidad clase subalterna, las más clásicas tal vez, siendo que son las más utilizadas por los momentos arriba revisados, o como estrategia de marketing o fuente de saber para los practicantes New Age (ibíd: 434).

Al igual que con las construcciones anteriores de lo indio, lo inca y lo mestizo se hace uso de ciertos mecanismos que permiten operar con los significados de tal forma que se les otorgue características favorables a los deseos de quienes se encargan de estas transformaciones. Sin embargo, tratándose de un contexto en que los flujos transnacionales de información y personas tienen mayor relevancia es de esperar que el blanco, europeo o americano principalmente, aparezca como participante, como objeto y sujeto en la construcción, como una nueva élite que entra a competir en la producción con las otras élites y los grupos subordinados al mismo tiempo que termina colaborando con estas al encontrar zonas de interés común, como pueden ser el intercambio de "saberes" por beneficios económicos, base del turismo místico. Se desligaban elementos identitarios de los primeros para asociarlos a los segundos, ocurre un fenómeno similar en este caso, que Hill (2008) analiza. Todo comienza por un proceso de corporación en el que se sostiene el atractivo de los turistas por el país, ellos vienen a buscar saberes que se piensan localizados en los cuerpos quechuas que, aunque parezca

contradictorio, son “auténticamente espirituales (2008: 253)”. Esta corporación es lo que localiza a la espiritualidad en los Andes, vienen a buscar saberes, pero estos no están en la naturaleza misma, necesitan de sus pobladores, los que han convivido con esta, para poder tener acceso a estos. El grado en que necesiten de los pobladores o en que necesiten contacto con estos es variable gracias a una serie de intermediarios que se establecen. .

Sobre aquellos intermediarios, en *“Myth, globalization and mestizaje in New age andean religión: The Intic Chirincuna”* (2010), M. Hill se centra en una hermandad New Age andina llamada en español “Los hijos del Sol” para explorar diferentes aspectos de este fenómeno. En primer lugar, señala cómo mestizos urbanos capitalizan su posición al servir de conexión entre los turistas espirituales y la espiritualidad quechua, al tiempo que son quienes actúan como agentes principales en su producción para generar una configuración no simplemente importada, sino endémica, entrecruzando elementos de religión estatal incaica, prácticas contemporáneas quechuas, catolicismo y otros elementos del New Age. Esta apropiación espiritual debe ser puesta en relación con la apropiación de los elementos asociados al indio que gozaban de prestigio por parte de élites como sucedió en el indigenismo y neoincanismo, igualmente, sin dejar de lado la glorificación del pasado al tiempo que se interfiere el reconocimiento de los problemas en el presente. En cuanto a la hermandad, esta realiza aquél hecho no teniendo participación de campesinos quechua por diferentes razones, que van desde la simple ausencia en los ritos o el alejamiento consciente por parte de la hermandad “para protegerlos”. Junto a ello, aparece la tensión entre la adscripción de la espiritualidad a cuerpos esencializados haciendo que las enseñanzas del grupo adquieran legitimidad al haber sido transmitidas por maestros quechuas originales (supuestos lemurianos auténticos), al tiempo que permite su apropiación por mestizos y extranjeros sin necesidad de poseer una etnicidad. Al mismo tiempo, otras fuentes de tensión como la colonización son obviadas en el mito histórico propuesto por Antón Ponce de León, líder de la hermandad.

Ha aparecido una serie de especialistas en religiosidad andina cuyo origen se localiza fuera de aquellas localidades que se consideran sus guardianas. Así, existe el caso de Diane Dunn, una norteamericana que se mudó al valle sagrado y que se presenta como una sacerdotisa andina iniciada, con tal éxito que se le considera una de las principales razones por las que los turistas llegan a la zona (donde también están los mismos pobladores que se supone que guardan aquellos conocimientos) (Gómez Barris 2012). La tensión entre corporalización esencialista de esta mística en los cuerpos de sus sujetos “originales” y la apropiación que se realiza queda expresada en el discurso de Dunn por su creencia en que es adecuado advertir a los viajeros que si bien no pueden convertirse en “sacerdotes andinos” porque es imposible traducir entre culturas sistemas de creencia al tiempo que sí pueden llegar a esos niveles de espiritualidad y acceder a las mismas energías; así, la participación de las poblaciones de las que se considera que estos saberes provienen no se hace necesaria.

La separación de las creencias quechuas de los cuerpos en que se piensan originalmente imbuidas permite la libre apropiación de otros sujetos que incluso se pueden presentar a sí mismos con igual o mayor grado de legitimidad para exponerlas, permitiendo nuevamente separar a los indígenas de los contenidos admirados en un contexto específico. Como señala Hill, esta retórica permite desetnizar y desterritorializar la cultura religiosa andina al tiempo que mantiene esencialismos raciales que permiten creer en la autenticidad de los contenidos que entran ahora en circulación al mercado, aun a pesar de tal inserción en lo comercial (2010: 258); una versión ligada al mercado global de los mecanismos de décadas anteriores. Obviamente, las narraciones New Age seleccionan específicamente qué elementos resaltar y cuales hacer a un lado, dejando en lo oscuro, por ejemplo, la conquista o los relatos asociados al trauma de expropiaciones como los de pishtacos, que encontrarían tanto sentido en aquél contexto.

Lo interesante, sin embargo, es no es solo la existencia de los mediadores mestizos o blancos que se benefician de sus operaciones con los significados asociados a otros grupos de forma similar a como las viejas élites actuaron con anterioridad, sino que varios de los autores que revisan el fenómeno del New Age andino notan también la presencia de mediadores alternativos, con formas diferentes de utilizar aquellos contenidos para provecho la situación, no operando directamente con la industria del turismo a través de negocios o atractivos para turistas, sino moviéndose dentro de estos como su marco de acción, los bricheros.

Si bien la participación de las poblaciones indígenas en el turismo místico es baja (siendo pocos los que participan directamente como especialistas y, muchas veces, siendo llamados por centros manejados por externos y que concentran y manejan los flujos de visitantes), estas poblaciones han ganado prestigio ante los ojos de los extranjeros (siendo, como se vio, su presencia el inicio del atractivo que los empuja a venir). Al igual que estos especialistas se apropian de los contenidos con prestigio, cualquiera puede apelar a estos saberes, haciendo uso de los símbolos de etnicidad asociados a valores místicos, pudiendo hallar un nuevo capital en la mística supuestamente con pocas alteraciones en la manera en que es utilizada.

Lo que tienen estos contenidos New Age en común con los anteriormente analizados, además de poder servir como repertorio para performances, es su funcionamiento con las definiciones que fabrican o toman prestadas para generar coincidencias y contradicciones que sean funcionales a los objetivos a partir de los cuales operan identificaciones. Si hay algo que podemos notar de diferente es que no solo se desetnizan los contenidos, sino que, como señala Hill estos también son desterritorializados. Mientras que en los discursos de las élites los elementos de prestigio todavía conservaban asociaciones a un espacio, como la vinculación del Ccorilazo a su ambiente; parte de este proceso es también la desterritorialización, ello probablemente debido al nuevo contexto en que la apropiación favorece a turistas que, finalmente, se van a marchar del país con las

propiedades espirituales. Para el fenómeno analizado aquí, sin embargo, en los casos en que una persona de Perú pueda hacer uso de los contenidos de mística andina, la desterritorialización puede que no sea tan necesaria apelando a que precisamente son locales; sin embargo, los extranjeros que llegan atraídos por la existencia de estos contenidos se convierten en nuevos actores, sea que realicen la apropiación por sí mismos o a través de mediadores como los guías espirituales mencionados.

La descripción que hace Pomareda de la actividad de los bricheros se lee muy similar a la de los especialistas nuevos, mestizos y blancos, en saberes New Age:

*Su fin máximo es obtener un favor de la extranjera. (...) Generar una relación erótica a partir de la desconfianza en el Primer Mundo con la que llegan las turistas y una sublimación estética de lo andino. Pero para que pueda darse ese "intercambio", el discurso de lo propio debe estar apaciguado, edulcorado por las coordenadas del mundo contemporáneo. (...) De ahí la necesidad del brichero de adoptar elementos occidentales, porque sabe que una total afrenta, significaría negar todo elemento cultural proveniente del poder que domina al mundo andino. (2007 B: 65)*

Así, es casi natural que el discurso New Age se integrara a las prácticas bricheras, estando ambos manejos de significados tan emparentados en sus formas y teniendo elementos de repertorio en común.

La manera en que estos diversos contenidos, relacionados, pero también a veces contradictorios, pueden entrar en sintonía en la performance corresponde a una de las características de la performance misma: la conducta restaurada (Schechner 1994). Esta consiste en el manejo de fragmentos, de cintas de conducta de forma independiente de sus orígenes (es decir, sin respetar completamente la coherencia interna en la que participaba cada elemento dentro de cada conjunto individual). A través de estas reproducciones es también que se forman las identidades mismas de los grupos, lo representado y el representante se relacionan de tal forma que la separación entre ambos fuera de la performance es solo analítica o borrosa, el "brichero" puede ser *el brichero*, al tiempo que ambos son más que simplemente el otro.

No es contradictorio entonces que se mezclen producción intelectual y artística regional y una producción que es a la vez local y externa en su realización como el New Age, es más, el repertorio puede tomar de fuentes “en principio ajenas”, como serían el hip hop o el rastafarismo. Appadurai (1995) señala que hoy en día la mayoría de sociedades (y más aún una con flujos de turistas de distintas nacionalidades como Cusco) poseen los medios para la producción local de modernidad, constituyendo identidades a través de experiencias mediadas por formas de *mass media*; un campo que, si bien tiene dimensiones problemáticas como quiénes son los productores o quiénes manejan el acceso a estos contenidos que circulan, permite que las formas identitarias se manejen como *collages* de piezas variadas. A diferencia de la industria cinematográfica que, para Appadurai, es una de las formas principales de construcción de la modernidad pública en India, exigiendo el pago por su consumo, comprando los boletos; las performances categorizables como bricheras funcionan de una forma distinta en ese sentido, se da en un contexto cotidiano y la industria más bien funciona en un nivel diferente, produciendo –por ejemplo en el turismo- parte de los contenidos de los que hará uso; así, sin embargo, es también cómo ingresan significados externos al repertorio del actor.

En estas corrientes se aprecia de forma clara la invención de tradiciones. Hobsbawm (2002) denomina “tradición inventada” a aquellas tradiciones tanto construidas formalmente como esas que emergen de forma difícil de rastrear, estas son prácticas que buscan una continuidad con el pasado, aun si esta es en realidad una ficción (ibíd: 8). Para Hobsbawm, este fenómeno es más frecuente cuando la sociedad pasa una rápida transformación que altera los modelos sociales para los que funcionaban las tradiciones anteriores de forma adecuada, así, pueden servir para fortalecer el avance de una posición regional ante la hegemonía de otra ciudad, especialmente la capital, o ante los cambios generados, por ejemplo, por la llegada de flujos masivos de turistas, llevando a acciones como la institución del Inti Raymi o del día del Cusco. Los elementos

para estas tradiciones surgen usualmente de las mismas sociedades, que disponen de sus lenguajes simbólicos para reelaborar los contenidos a utilizar (ibíd: 12). Estas producciones, de nuevo, son las que sirven de contenido (especialmente cuando forman sentidos comunes como la vinculación de valores a la sierra o a Cusco o los asocian a significantes que puedan ser usadas a manera de marcadores étnicos) y permiten que las personas involucradas tengan cierto manejo de la categoría en que son ubicadas (aunque también puede permitir a otros intentar retenerlo en ciertas categorías) gracias al juego entre la definición de cada categoría y el manejo de los elementos asociada a cada una, a través de las coincidencias y contradicciones. Esas definiciones, se debe tener en cuenta, son temporales, es decir, varían con el tiempo como se examinará en la discusión siguiente; y además conviven entre ellas, quienes aprovechan marcadores étnicos no solo se mueven dentro de unos discursos, sino que lo hacen en un espacio social en que entre aquellos que presencian la performance han sido socializados bajo varios de estos.

## **CAPÍTULO 2**

### **Vínculo entre las formas diversas de relación local-turista y los contenidos de la imagen del brichero.**

#### **2.1 Multiplicidad en las formas de relación local-turista: Exceder el estereotipo.**

Una de las propuestas de este trabajo es señalar que existe una variedad bastante amplia de formas de relación entre extranjeros y locales clasificables como bricherismo pero que no coinciden necesariamente con la idea estereotípica, por lo tanto, que son elaborables unas tipologías de bricheros y turistas con categorías en relación. En una entrevista, Luis Nieto sostiene que hay matices,



cada turista, cada tipo de turista permite un tipo de relación y de ahí es que depende con qué clase de persona puede formar vínculos<sup>10</sup>.

La idea de una variedad de tipos de bricheros me parece interesante por su relación con la existencia de múltiples formas de relación entre locales y turistas. La primera semana de trabajo de campo y parte de la segunda tuve algunas dificultades pues esperaba encontrarme principalmente con personas que respondieran de forma certera al estereotipo de brichero (cabello largo, ropa y accesorio con diseños étnicos). Aunque efectivamente me topé con hombres que poseían algunos de aquellos elementos, para mi frustración inicial, la gran mayoría de chicos que veía con extranjeras no se diferenciaba mucho en su forma de vestir de la gran mayoría de habitantes de la ciudad.

Cabe referir brevemente al problema de la identificación como brichero. En las evaluaciones de mi proyecto de tesis me habían hecho el cuestionamiento de qué era lo que definía a un brichero como tal y cómo podía sustentar yo el elegir a un informante para aquello. Lo cierto es que es una minoría la cantidad de mis informantes que se identifica a sí mismo actualmente o en algún momento de su vida como un brichero, sin embargo, creo que a través de nuestra socialización, se nos han dado las herramientas para poder identificar o incluso acusar a alguien de brichero; así, se trata de una categoría usualmente adscriptiva. Bauer (2008) enfrentó el mismo problema, dejando en claro que su único criterio para el muestreo de su investigación fue “una relación actual o pasada con un turista”.

Con ello, el aspecto físico vuelve al centro de la cuestión. Si bien eran importantes elementos como la ropa y accesorios -que forman parte de los elementos a través de los que los significados de etnicidad son puestos en juego y que incluso permiten diferenciar estrategias de acercamiento a los extranjeros- los elementos menos maleables de la apariencia parecerían tener más importancia. Para la mayoría de peruanos, la marca de la extranjería más fácil de reconocer

---

<sup>10</sup> Ver Anexo 1 para una tipología elaborada por un informante.

está en un color de piel o más claro o más oscuro del que se considera el promedio en el país, uno de los primeros elementos en activarse en la identificación de una persona como extranjera (aun si esta resulta ser en realidad peruana). Es claro que la asociación de nacionalidad, así como la de bienestar económico, con el color de piel es arbitraria y más bien debe ser materia de cuestionamiento; sin embargo, es al mismo tiempo un hecho que debe reconocerse (la asociación misma en cuanto se da, no la corrección de tal asociación) así como también el hecho de que guía muchas de las interacciones que pueden darse en este contexto. Así, por ejemplo, una extranjera de fenotipo indígena en Cusco es probable que no atraiga de igual forma la atención que una con rasgos más bien caucásicos; así como puede ser que un peruano blanco y rubio no encuentre el mismo tipo de recepción por algunas extranjeras que uno de otra apariencia.

Sin embargo, dejar que aquello fuese el único elemento para la identificación de sujetos habría significado un vicio al no problematizar dicha asociación que, si bien se da, no puede ser trasladada a un contexto analítico sin más. Luego de identificar a una potencial pareja de local-extranjero a través del aspecto, si estaban en la calle los seguía para comprobar que la suposición fuese cierta antes de abordar a alguna de las partes prestando atención a, por ejemplo, el habla para reconocer el idioma o el acento.

Para explorar el origen de formas múltiples de relación entre locales el concepto de táctica puede ser de utilidad. Planteado por Michel de Certeau en contraposición al de estrategias: cálculos de las relaciones de fuerza por parte de un sujeto de poder aislable (empresas, ejércitos, ciudades, instituciones) que pueden administrar relaciones con objetivos en mente y apropiándose de espacios (2000: 42). La táctica, en cambio es otra forma de cálculo en relación a la situación en que se encuentra el actor, este no se ha apropiado un lugar, no puede; más bien se mueve en un terreno que le es impuesto por normas ajenas (podrían

leerse situación económica, prejuicios, el contexto turístico moldeado por el estado y empresas extranjeras, etc.), así, aprovecha ocasiones una por una, sacando provecho a los momentos con un enfoque a corto plazo, valiéndose de aquello impuesto por la fuerza de las estrategias, juegan con el orden (2000:43). El ejemplo que utiliza de De Certau es fácil de poner en relación al de bricheros valiéndose de diferentes tradiciones de significado para su trabajo:

*(...) De esta forma, el éxito espectacular de la colonización española con las etnias indias se ha visto desviado por el uso que se hacía de ella: sumiso (...) a menudo estos indios utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que le eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores (...) las subvertían desde dentro: no al rechazarlas o transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de las reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante, lo hacían funcionar en otro registro. (200:37)*

Así, puede que prime más la forma de utilizar los repertorios que los contenidos mismos del repertorio.

Toca ahora ver el acercamiento a este fenómeno desde el campo, en donde, como se verá, se llega una diferenciación de los “bricheros” precisamente a través de las tácticas empleadas y de las estrategias diferenciadas de manejo de capitales según el campo, esto es, según el contexto de acción y el tipo de turista al que aspira; además del género del brichero.

El día siguiente a mí llegada a Cusco, a medio día, aun con influenciado por una imagen más estereotípica de lo que eran los bricheros, escribí en mi cuaderno:

12:53 Plaza de armas

Acabo de llegar y me siento al frente de la pileta del inca en la plaza, no hay nadie a quien a simple vista pueda identificar como brichero.

3pm: He estado al costado de uno que estaba frente a la catedral. Eran tres gringas y él, les hablaba en inglés y está vestido con una gorra con un mensaje en inglés, lentes de sol y chompa con jean, a primera vista no me di cuenta de que no era turista he visto otras personas

vestidas como hubiera esperado, pero no acercándose a ninguna extranjera.

Son menos de los que pensaba.

3:40pm: Me puse a caminar por El sol porque la avenida me parecía una buena opción. Entré a unas galerías de artesanía que reconocí y, mientras veía sombreros, vi a un grupo de gringas que compraba junto a chico que se notaba que no las conocía de mucho o que no tenía demasiada confianza con ellas. No me acerqué por sentirme disruptor, pero este chico tenía una moda como la del anterior, incluso mejor vestido. Lo que ambos tenían en común era el contexto, ambos son lugares turísticos. Permanecía pegada a una chica, la más bonita de las tres a mi gusto, hasta que los perdí de vista.

Por un lado, el ya señalado problema con la aproximación en aquellos momentos dificultaba un mejor acercamiento de mi parte al asunto de la variedad de formas de relación, siendo mis primeros días no reconocía caras y solo podía identificarlos como personas con un interés en establecer alguna forma de relación con extranjeras cuando ya estaban con ellas, así, acercármeles en esos momentos podía tener consecuencias negativas en realidad y terminar generando rechazo; pero con estos hallazgos iniciales la idea de estudiar la variedad de formas de relación empezó a presentarse como necesaria.

La diferencia entre turistas es evidente para la población cusqueña, Danny, un guía de turismo, por ejemplo, reconoce esta variedad y la asocia con formas distintas de conocer locales:

Hay todo tipo de turista, sin plata, con plata, los sin plata se dedican a vender artesanía o comercio ilegal. Se conocen con peruanos y ahí nace el bricherismo, nosotros les decimos hippies; los turistas que se quedan, mochileros. Se conocen en la discoteca o vienen buscando consumo de marihuana, porque acá se vende como galleta, a raíz de eso conocen<sup>11</sup>.

Otro guía, Alfred<sup>12</sup>, casado con una extranjera, comparte un punto de vista similar:

---

<sup>11</sup> Entrevista realizada el 18 de agosto

<sup>12</sup> Conversación del 19 de agosto

Es una relación no lineal, sino varía, según la persona, la cultura, su conocimiento. Generalmente los que están acá, los bricheros. [un compañero lo señala] Hay de todo tipo: Uno, el que le gusta salir de noche, de día, pero ahora eso de que estas una noche con los extranjeros que son jóvenes y quieren divertirse y sus compañeros eso es normal. Pero por el otro lado que te llegues a casar, no siempre son bricheros los que están ahí, puede que haya hecho un tour la chica, ha hablado con el guía y queda en salir y ahí es el *click* y se entienden y eso decide ir para donde el otro; tres: Cusco es una ciudad cosmopolita, en el centro ya nadie habla quechua, el centro es cosmopolita, hay de todo el mundo. En la reflexión antropológica Cusco es el centro donde vienen turistas. También de dónde vienen, Estados Unidos, ahí son más liberales, quedan como amigos y ya tuvieron su chiquitingo.

Así, será de utilidad elaborar una tipología que contenga las categorías de sujeto que pueden ser señalados como brichero; para ello tomaré como punto de partida los estereotipos generales, que tienen bien definidos ocupaciones y espacios asociados a esta práctica. La importancia de una tipología así es no tanto determinar elementos específicos, que se asuman determinados, para cada categoría, como más bien señalar, por un lado, las similitudes pero, aún más importante, la tremenda gama de diferencia que puede haber entre dos categorías de actores señalables como bricheros. Se presentarán a continuación tres categorías, sin embargo, no se trata de definiciones definitivas o de las únicas que se puedan identificar en el campo; nuevamente, lo central es la representación de la multiplicidad de formas y los temas que permite debatir cada categoría. La existencia de tipos diferentes de brichero no es novedad, en varias entrevistas los informantes distinguieron categorías, sea por la conciencia de transformaciones en el tiempo, por las estrategias diferenciadas, espacios de actuación distintos o tipos de extranjero a los que persiguen. Un ejemplo es la tipología elaborada por un informante presentada en el Anexo 1 al final.

Sin embargo, vale aclarar que no porque en la realidad aparezcan formas disímiles el estereotipo reconstruido al comienzo de esta investigación queda este anulado en su importancia; como se verá hacia el final de este capítulo, estas formas y aquellas que puedan no haber sido descritas entran en relación con el estereotipo que elabora la reconstrucción a partir de la literatura: A través del juego de los contrasentido y coincidencias con las definiciones dadas.

**Tipología:****A) El brichero “tradicional” (Distinto del brichero literario o del estereotipo de brichero).**

Una primera categoría es la que se acerca más a la visión estereotípica o mítica del brichero, llevando elementos que poseen carga de etnicidad clara como ropa o accesorios con símbolos o diseños, el “brichero” más cercano al que aparece representado en los cuentos. En esta categoría entran principalmente informantes cuya ocupación es la música, tal vez por ello es que los músicos (junto con guías, que usualmente no entran a esta categoría) siguen siendo los más asociados con la figura del brichero al responder de mejor manera a la idea estereotipada que se tiene de estos.

Por la misma asociación fuerte, sobre esta categoría recae más pesadamente el estigma y la condena que puede haber hacia el brichero estereotípico. Un informante, profesor de universidad, señala que en su percepción “se vinculan más que los guías con músicos, chamanes, artesanos. Porque el guía tiene otro status, trabaja [por más que los músicos también lo hacen], tiene ingresos. Podrías extender tu campo a actividades culturales, como teatro, en esos campos hay más vínculos entre extranjeros y cusqueños porque comparten una inclinación artística y profesional”. Uno de los primeros hombres (Carlos) -usa un nombre artístico en quechua, por el que prefiere que se lo llame; tiene 38 años-, que vi con una extranjera y que accedió a una entrevista fue un músico. Probando suerte, pues, hasta el momento toda persona que había abordado se había negado, me acerqué a él cuando se separó de la chica con la que hablaba. A los cuatro días de estadía mía en Cusco:

11:51 am: Plaza de armas, un hombre de pelo largo conversa con una turista que parece que espera a su grupo, tiene una guitarra y le habla de atractivos turísticos en otras partes del país como Caral y de hostels. Lleva zapatos de cuero. Le recomienda discotecas para la noche.

Esperé a que la chica se fuera y lo abordé, dijo que tenía que irse un trabajo pero que lo buscara a las siete en el restaurant donde su grupo tocaba.

Antes de la hora en que acordamos, me lo encontré nuevamente en la plaza, aproximadamente a las cuatro de la tarde. Evitando abordar el tema directamente, eventualmente llegamos a su acercamiento a extranjeras, me explicó que, en su filosofía no distingue a la gente a la hora de hablarles, pero en cambio siente que las personas de la ciudad son prejuiciosas con respecto a él, suponiendo que se les acerca a las extranjeras con interés y no como una actividad normal. Explica esta normalización del contacto a través de su historia personal: Se fue a Europa a los dieciocho años y estudió música en un conservatorio, haciendo de los encuentros con personas de otra nacionalidad un hecho común.

Sabe que es juzgado por llevar el cabello largo y por su vestimenta, incluso por dedicarse a la música andina y aclara que no lo toca “por cualquier cosa y que maneja varios géneros, pero que la andina lo llena de energía”, hace continuo énfasis en que es músico, que trabaja de eso y que además estudió; en una sección posterior se centrará el análisis en esta reiteración. Señala que el juicio que recibe se debe a aquella diferencia en las filosofías, “si me acerco a una flaca es porque quiero aplicar, y si me acerco a un gringo es por plata o soy cabro; por mi trabajo, por la música siempre se conoce gente, chicas [luego de un tiempo agrega] gente mayor, turistas que ni hablan inglés; hoy por ejemplo conocí a dos belgas”.

Al encontrarnos a las siete en el restaurant donde iba a tocar, me presentó al resto de su grupo. Me cuenta un poco de su historia, no nació en Cusco, sino en Iquitos y se mudó joven a Arequipa para irse a los dieciocho a Europa. Uno de sus

dos compañeros, Juan, está casado con una extranjera, es de Lima y también dice sentir lo mismo por la música andina, lleva pelo largo también y usa accesorios con motivos étnicos. Alquilan los tres del grupo con amigos un cuarto y van a Cusco por temporadas. Aquella vez los acompañó en sus presentaciones por restaurantes, entre piezas hablan sobre lo que hacen con el público, usando palabras en quechua de vez en cuando e intentan entablar conversaciones con algunos turistas que están comiendo. En uno de los restaurantes, por ejemplo, al llegar y mientras el grupo se instalaba, Carlos las saluda y habla con ellas en portugués. Estas interacciones son importantes porque el grupo recibe ingresos de colaboraciones por parte de los turistas a manera de propina por tocar, pero también de discos que venden, cada uno de los tres integrantes del grupo posee producciones individuales y aparte tienen un disco como conjunto, por lo que a veces es conveniente que los turistas simpaticen con ellos; ello se ve también cuando se encuentran con alguno a quien conocieron previamente en la calle o en otra presentación.

Carlos vuelve a explicar esta estrategia y su posible asociación con el brichismo:

“Yo me comunico normalmente con el público femenino porque es más accesible, hombres también, pero sobre todo yo los invito a escuchar la música y a veces hay más retribución económica, a veces menos. A las brasileras las conocí a mediodía. Hay ciertas situaciones de gente que busca algo, incluso existe el brichero que es para que te lleven como mascota, a mí no me han llevado como mascota. (...) Y lo demás siempre se da, el folklore atrae.”

Carlos condena a los bricheros y no se identifica con ellos, precisamente recurre continuamente a marcar distancia de estos. Luego de aquella entrevista seguí conversando en los días siguientes con Juan, su compañero, pero Carlos me evitaba. En varias ocasiones encontré a Carlos con turistas femeninas en el centro, algunas entradas:



25 de agosto

(...), veo a Carlos pasar a lo lejos con otra extranjera, se va hacia la Iglesia, él lleva sus instrumentos y ha dejado el bombo en un lugar cercano, la primera vez lo vi cargándolo y luego ya no, está vestido con polo azul y las muñequeras de siempre con motivos étnicos y lleva su estuche [De un instrumento]. Se van hacia la av. La Cultura y desaparecen.

30 de agosto

2pm: Llegando a la plaza San Francisco veo a Carlos hablando con 2 extranjeras y llevándolas en dirección a la plaza, hacia los Portales 2 [Un restaurant donde él tocaba]. Carlos estaba de polo azul y con instrumentos, las turistas son dos, una de falda larga. Primera vez que va con dos en lugar de una.

Alrededor de la misma fecha en que conocí a Carlos, me topé con otro hombre de apariencia similar que estaba en una relación de pareja con una chica extranjera. Lo que me llamó automáticamente la atención fue que llevaba un tatuaje con motivos étnicos en el rostro, por encima de las cejas, en forma de barra. Cuando me le acerqué, en un momento en que no estaba con su novia, me rechazó la entrevista. Posteriormente, por un informante me enteré de que era un músico conocido, hasta el final de mis dos meses en Cusco no pude conseguir hablarle, pero al menos pude acceder a su perfil de Facebook.

A través de sus fotos se puede ver su proceso en el uso de marcadores étnicos. En fotos antiguas tuyas, aparece con el cabello corto y con lentes, sin el tatuaje en el rostro. Los comentarios hacen énfasis en la diferencia y lo llaman por su nombre real en lugar de su pseudónimo y señalan que así llegó a Cusco de Cajamarca. En fotos posteriores aparece ya con su aspecto actual. La mayoría de fotos resaltan su actividad como músico, por un lado y por el otro el ponen en juego diferentes motivos étnicos que van desde los accesorios que lleva en ellos, como las imágenes frente a las que aparece o a través de los lugares en que se encuentra (Macchu Picchu siendo uno de los lugares predilectos). Sus amigos reconocen el uso de aquellos elementos y bromean con él a través de apodos

como “El Inkachable”, “The lost Inka” o “Inca Hippie” o, sino, celebran su selección de significados y las reminiscencias a los incas que encuentran en ellas. Una foto final, por otra parte, lo muestra con una extranjera y los comentarios celebran aquello a modo de conquista; en las respuestas conversa con compañeros suyos de ir al país de la muchacha, especialmente luego de que se facilitara el acceso a parte de Europa.

Los músicos no son los únicos que establecen esta clase de contacto orientado a vender, en la Plaza de Armas es común ver a lustrabotas intentando mantener conversaciones con sus clientes, a las que se unen otros, que no necesariamente están prestando servicio. Las mujeres que venden artesanías en la misma zona se suelen acercar a entablar conversaciones también, aunque por lo observado son más insistentes con el tema de la venta y establecen contacto físico más rápido.

Los músicos no son los únicos tampoco en utilizar elementos con carga simbólica étnica, en una ocasión, vi a una chica vestida con ropa de enfermera caminando por el mercado, era turista y hablaba con su acompañante, que llevaba una guayabera blanca con diseños que simplemente puedo reconocer como “étnicos” pese a no estar seguro de a qué estética específica pertenecen, pantalón negro y una cinta en la cabeza, también con diseños y borlas que parecía una maskaypacha de colores, manejaba un inglés bastante masticado, intentando convencerla para quedar en algún lugar y verse después.

Sin embargo, aquél episodio parecía no ser concordante con la idea de que cierto tipo de turista coincide con un tipo de peruano, identificables principalmente a través de la ropa, del estilo al vestir; aunque podría haberse debido a que la chica estaba en su uniforme. Con respecto a esta coincidencia, es visible en algunas relaciones con mayor claridad. En otra ocasión observé a un muchacho que caminaba con dos extranjeras, agarrado de la mano con una de ellas, que tenía un moño de dreads, él también llevaba dreads, pero de menor largo; la

tercera chica llevaba un gorro de tela, de los que se envuelven como pañuelo y un arete de pluma. En adición a los dreads, el chico llevaba una gorra y un polo largo, que pasaba de los bolsillos. Debido a estos hallazgos con el tiempo empecé a prestar mayor atención al vestir de tanto extranjeros como peruanos. El grupo fue caminando por la Plaza Santa Catalina, donde se encontraron a un amigo del muchacho y luego fueron a un locutorio donde entraron los dos hombres. Estaba seguro de la nacionalidad del chico por haberlo podido escuchar hablar en el momento en que estuvieron más cercanos a mí; con las chicas, sin embargo, me guié puramente por el aspecto y mis propios prejuicios y criterios para atribuirles una categoría en base a su aspecto físico y vestimenta.

Es en la categoría de Tradicionales donde se da un mayor contraste en el vestir con las extranjeras, pues mientras los peruanos en ella mantienen como constante elementos como el pelo largo y el uso de accesorios o ropa con diseños, las personas que los acompañan o con quienes establecen conversaciones suelen llevar atuendos bastante comunes.

Como es esta categoría la que utiliza de forma más expresa los significantes y significados étnicos que tienen a su disposición tanto desde las tradiciones andinas como de otras fuentes será útil hacer un análisis de estos en este momento.

Los contenidos andinos que forman el repertorio pueden ser divididos en dos grandes grupos que, sin embargo, se entrecruzan y alimentan mutuamente: Los relacionados al cusqueñismo y las formas de espiritualidad New Age andina. Tomando de ambas corrientes, el “brichero”, especialmente en esta categoría, podría ser visto como la continuación en la actualización y producción de contenidos sobre la indigeneidad andina en el país, parte de la genealogía a hacer del indio-inca-mestizo en Perú; actor en el proceso no solo a través del texto sino también de la performance.

Sobre la etnicidad es necesario recordar ciertos puntos: El primero, que no se trata de un elemento inherente a la naturaleza de los seres humanos, sino que es generado en los contextos de encuentros interculturales (que luego son marcados como inter-étnicos) como el colonialismo, la globalización, etc (Cánepa 2008: 4). Así, las diferencias son relacionales y temporales, dependen de en relación a qué grupo o individuo se marquen y además varían en el tiempo al ser localizadas sobre elementos subjetivamente apreciados. La etnicidad es entonces un sistema político de diferenciación de grupos distintos puestos en un mismo campo. En cuanto al repertorio, este no está compuesto de elementos agrupados al azar, los elementos culturales que funcionan como marcadores de identidad en este caso se relacionan a la posición que sus detentores ocupan dentro del sistema de diferenciación; considerando elementos como sus condiciones materiales, acceso a producción cultural, etc. (Cánepa 2008: 8). Para los Comaroff, la puesta en juego de aquellos elementos se da a través de la inscripción de estos en el cuerpo, siendo, a la vez, naturalizado (ibíd.). Usualmente, la adscripción de elementos se da a través de un ejercicio de poder (como, por ejemplo, en ciertos espacios de la literatura de bricheros, en que estos son representados por no-bricheros). Es usual que los grupos de poder se mantengan como no clasificados (una forma de humanidad universal) mientras marcan a aquellos que no tienen el control de los medios de producción cultural (ibíd: 10).

### **Tipología:**

#### **B) Guías de Turismo**

Una segunda categoría, asociada a una actividad, es la de los guías, quienes son vinculados también de forma común a la figura del brichero de forma seguida por los informantes y en algunos de los relatos. El trabajo con ellos se desarrolló principalmente a través de entrevistas y conversaciones informales con el grupo de Free Walking Tour, con quienes trabajé unos días como jalador de turistas.

Esta agrupación, trabaja a base de propinas libres que los turistas les dan a cambio de un tour por los alrededores de la plaza y la visita a algunas tiendas.

Hay una opinión general negativa sobre aquellos que se dedican a esta ocupación, no solo con respecto a su supuesta tendencia al bricherismo, sino en cuanto a su desempeño laboral mismo, un informante consideraba que a los turistas se les ofrece “el diez por ciento de lo que hay”, debido principalmente a la mala educación que reciben los guías, explica así aquello: “Si yo soy político francés, quiere preguntar por política, si soy arquitecto también, ellos [los guías] a veces no saben no se los educa bien”. Existiendo así un doble estigma para con ellos en relación a su ocupación: Un pobre desempeño y el uso de la profesión para acceder al contacto con los extranjeros. En *The intersection of gender and ethnic identities in the Cuzco-Machu Picchu Tourism Industry* (Ypeij 2012) se señala también esta recurrencia de la misma forma: “Algunos guías intentan conquistar a las turistas femeninas en sus grupos, algunas mujeres se llevan a sus guías a sus caminatas de varios días. (...) En el discurso local los guías son usualmente asociados con la figura del brichero (ibíd: 27).”

Es evidente que no todos los guías se involucran por igual con sus clientes; un trabajador de una empresa de turismo (cuarenta y seis años) explica esta actividad entre algunos de sus colegas:

Normalmente en sí los pasajeros vienen a divertirse y los locales buscan una aventura fuera de su entorno, pasajera. Pero a veces surge química y comunicación por cualquier medio como Facebook o Whatsapp y a veces vuelve o el guía viaja y a su país y así se va formando pareja.

(...) En los circuitos se suelen conocer, son viajes largos, camino inca, una reunión poco más larga.

(...) No se les advierte [Sobre los bricheros] porque al final de alguna forma limitas. Tengo algunos amigos que se casaron y se fueron a radicar allá, se conocieron en circuito.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Entrevista realizada el 18 de agosto.

El coqueteo también es común, durante el tiempo del tour, Ronny, jalador y ocasional guía reconoce que no les advierte nada tampoco sobre involucrarse con peruanos, dice que bromean y algunos juegan a ser sus esposos o enamorados, bromas que, dice, los extranjeros reciben de buena manera.

David, guía del Free Walking Tour y nacido en Apurímac, establece una separación entre su trabajo y su interacción a nivel personal con sus clientes, los cuales, sin embargo, pueden ocurrir en el mismo espacio de tiempo.

Nosotros como profesionales del turismo...yo trabajo con varias agencias, voy a prestar un servicio, darles una idea general de lo que harán, eso es profesionalmente. Eso sería como profesional, como peruanos hay todo tipo de lugares de encuentro, restaurantes, discotecas, museos en los que uno interactúa y les da una bienvenida, - "hola cómo estás". Específicamente hay muchas formas de encuentro, hay los bricheros, tú sabes<sup>14</sup>.

En este caso, el informante también marca distancia de los bricheros, por más que reconoce estar interesado en establecer amistades con extranjeros. Si bien, no todas las amistades y relaciones inician en el contexto de un tour, el conocimiento que manejan los guías ciertamente funciona como un capital. Freddy, cusqueño y guía desde hace cinco lo explica:

Hay diferentes formas de conocer, como ves, una manera es acá, tú los aceptas en el tour. Otra forma es cuando ves a una crudita, se sienta e inician una conversación. El otro día en un desfile una turista me da una mirada y luego de cinco minutos de conversa vamos por unas chelitas. Mitos, cuentos, leyendas, buenos amigos, ahora somos buenos amigos, hablamos por Facebook<sup>15</sup>

El jefe de la agencia de turismo en donde trabajé unos días (veinticinco años) conoció a su esposa así:

De mis servicios prestados a mí casi nunca me ha pasado, pero ahí conocí a mi chica [llevan dos años juntos], que es de Bélgica [sus amigos bromean sobre él, como brichero] La acompañe. Yo he viajado

<sup>14</sup> Conversación del 19 de agosto

<sup>15</sup> Entrevista realizada del 08 de agosto.

un poco, he estado en Europa, en México, no todos quieren salir, yo no quisiera vivir mucho tiempo en Europa, tal vez solo estudiar, puedes conocer, donde quieras, en un café, en un trecking, pero de las flacas de la discoteca el dos por ciento se casará.

(...) Estuve con mis suegros en Europa, no me sentí diferente, no me fui con mucha plata. Hasta a los pacos se siente bien de hablarles, hablas en qué hace, les doy la mano, desde ahí hasta donde sea del mundo no veo diferencia.

(...) Cuando fui a Europa, es otra realidad, la gente que viene aquí está menos estresada, pero su hábitat no. Pero lo bueno allá es que se respetan a las personas. Lo que nos falta aquí es eso, que te respeten como persona. Es muy complejo, el pro y el contra del lugar.<sup>16</sup>

La tercera categoría no está definida por la ocupación del sujeto ni por su estrategia, sino por el ambiente en que se da y es donde estarían ubicados la mayoría de aquellos que me topé al inicio de campo y que me hicieron reconocer la existencia de una variedad de formas de relación entre locales y extranjeros.

Así como los guías y los músicos son comúnmente identificados con los bricheros, las discotecas representan, junto a la plaza, el lugar más veces referido como ubicación de estos. Sin embargo, las características de quienes establecen interacciones con extranjeros en este contexto son diferentes a aquellos de las categorías anteriores y, aunque las discotecas son usualmente referidas como espacios de bricheros, quienes van no parecen ser asociados de igual manera que los guías y músicos.

## Tipología

### C) Asistentes a discotecas

Mi aproximación a las discotecas empezó con mi entrevista con Manuel de treinta años, nacido en Lima y que estudió para guía, en lo que trabajó hasta

---

<sup>16</sup> Entrevista realizada el diecinueve de agosto

reunir el capital y abrir un restaurante en la ciudad. Él me sugirió en las primeras semanas de mi trabajo de campo ir a las discotecas porque ahí encontraría a “los bricheros más caletas”. Él sostenía que los bricheros “clásicos” (como él los llama, lo que podría considerarse el grupo que correspondería más con aquellos de los de los cuentos, los tradicionales, para esta tipología) ya no existían y que su lugar lo habían tomado aquellos que buscan relaciones sexuales casuales. Considera a estos establecimientos como un espacio en los que las normas conservadoras de la sociedad cusqueña no se aplican:

En estos países más atrasados, Perú, Bolivia y Ecuador si te tiras a alguien luego te exige relación o matrimonio, con las huevonas de fuera al día siguiente las ves y normal, hablas.

(...) En congresos voy a cachar, ya pes, así es Cusco, todos contra todos. Una chilena, una argentina o una extranjera no te va a decir te amo, tanta mentira. En cambio en Bolivia igual que aquí las mujeres son más conservadoras. En mi época he conocido gente que no tira hasta el matrimonio. La sufres con gente de Cusco o Lima, las chicas van a terminar con un local. (...) Y una extranjeras y te vas a acostar, mejor, más fácil, hasta más bonitas.

Mi pata de Brasil quería mudarse a Cusco por la cantidad de chicas, allá es más grande hay el qué dirán, acá no, allá la mujer la van a tildar de perra, en cambio acá no. Si bien el occidente tiene cosas feas, son más abiertos. Cuando dirigía turistas, si a veces se van con un chico no la ven ni comentan, porque incluso la risa es juzgar; acá en Perú, Ecuador, Bolivia, acá hay un montón de gente católica que ya ni entiende por qué son, vinieron los conquistadores a decirles que no tiren. Acá cuando sales terminas con Chile, Brasil o contra Europa. Cusco tiene todo, tamaño, vida de noche. No hay sociedad, no hay roche

Sin embargo, al igual que otros tantos que reconocen establecer relaciones con turistas, no se identifica con ni aprueba al brichero, se diferencia de él a través de su profesión, de su generación de ingresos y de su estilo de vida de deportista:

Vete a Písaq, los más cochinos están ahí por los gringos que cogen la Ayahuasca y San Pedro y se los venden carísimo. Las violan



Tienes que ver el contexto, si eres pobre y tienes una oportunidad de irte, no es bueno, pero cuando no tienes opciones, si te despojan de todo y no tienes ni educación. Y ves las gringas solas y este brother las viola y les dicen que se van a casar, eso sí no puedo defenderlo.

En este sentido, su definición de brichero responde al modelo clásico, del que vive de la extranjera y que abusa de ella para sacar provecho de algún tipo.

Como modelo de las interacciones en las discotecas, servirá la narración de Nicolás de diecinueve años, un estudiante de la Universidad Andina de Cusco, quien trabaja a veces como jalador de agencias de turismo y de discotecas y de quien me hice amigo los primeros días que empecé a realizar observación en discotecas del centro. Él ha estado en relaciones temporales con tres chicas del extranjero en su vida.

A: ¿Puedes contarme cómo conociste a alguna de ellas?

Nicolás: En la noche, ellas vivían donde mi amigo y luego las conocí en Mithology [una discoteca], eran dos y luego hicimos tour de discotecas. Planeábamos para volver a vernos, pero se iban luego a Macchu Picchu, eran de California, a una sí la vi de nuevo en la discoteca.

Ella conoció a otras personas, unos amigos de la noche y no tenía cel y como se perdió conmigo la llamaron y fuimos a todas las discos buscándolos hasta que volvimos a Templo [Discoteca] y no estaban y me dijo “ya me voy a la casa” y yo le dije la acompañaba, vamos con mi tío y los encontramos y veo y están mis tres amigos justo donde vivía la chica. Yo ya había salido con otra que vivía en su casa y me dijo que su hermano quería con ella y a mí no me importó mucho. Me quería matar después.

Estuve una semana buscando su Facebook, pero es difícil adivinar cómo se escriben los nombres. Ella era como estilo muy sport, leggins o polo con camisa, más como que dices que hará deporte.

Al igual que muchos muchachos de su edad, Nicolás establece el contacto afuera de las discotecas, a través de conocidos o familiares que dan albergue a los turistas.

Las gringas hay de todo, para agarrar confianza es difícil porque algunas tienen grupo, otras no, que dicen que solo quieren bailar y otras nada. Hay unas que sí toman mucho y esa se tomó dos vasos de *happy hour* en un segundo, a mí no me gustan esas cosas, no es muy divertido, no se disfruta. No hay nada más que hacer, no me la agarré.

Esta diferenciación entre las chicas que se considera que solo desean bailar y otras a las que se considera dispuestas a establecer otra relación será central posteriormente.

Después salí con una chilena que vivía donde mi tía, pero no iba a visitarla ahí, es la mamá de mi primo, separada de mi tío. Salimos con el que vivía en mi casa, mi *roommate*, agarramos todas las noches, mi amigo era italiano que estudiaba en Holanda y vivía en Francia y sabía egipcio, su mamá era de EEUU y su papá egipcio y aquí era un Brayan [maleante], diciendo que Egipto es peor. Le dices prueba alcohol, marihuana y prueba nomás, pues la magia de la noche, no es que lo haya, es otro punto de vista.

Estábamos la romana, dos francesas, el italiano, el americano y un noruego de mi edad, pero más inocente, yo pensaba sacarlas a bailar, pero él estaba en otra cosa y nada, cuatro hombre y tres chicas. Desde las anteriores noches me coqueteaba la romana y lo tomaba como normal porque es otra cultura y quizás es normal y no lo hace por querer algo y yo prefería no errar y seguíamos.

La diferencia cultural es un factor considerado siempre por las personas que establecen relaciones con extranjeras a la hora de generar expectativas y explicar las acciones de estas.

Yo siento que es como compartir algo diferente y que puede ser muy bueno para una noche, la calidez que no te pueden dar en otras ocasiones, teníamos *free drinks* en el Mithology, yo quería con la francesa, yo veía más por el lado que quiero ir a Francia, si le saco plan, luego podría quedarme allá, coquetea con ambas. No tanto para mí con las peruanas, no he salido con peruanas mayores porque me gustan las gringas. Me piqué un poco y cuando fumo no me sale el humo y me agito porque me falta el aire, me puedo marear con menos de un cigarro.

Pusieron reggaetón y la francesa estaba en la barra con mi hermano y otro chico pero ellos no estaban viendo para agarrar y yo sí, antes que me ganen. Bailamos una canción de Nicky Jam (De donde llegaste), justo para la ocasión, no pasó nada todavía, pusieron electro y nos sentamos. Por el *feeling*, éramos los más chicos, ella diecinueve y yo dieciocho. Ella fue a comprar algo y vi a la francesa que creyó que me había agarrado a la otra y puso algo de distancia. Luego se armaron las parejas y quedó solo el nórdico.

A: ¿Cómo gileabas?

N: Con ella me sentía algo intimidado, en Perú sabes cómo son las mujeres, son patronas y sabes cómo llegar a ellas, pero con gringas no sabes, es un poco más difícil. Ves la barrera de la amistad y el deseo, son más bromistas y no sabes en qué momento aplicar. Bailábamos. El americano estaba con la francesa. Fue gracioso, todos nos miraban y nos reíamos.

Tengo un amigo brichero, creo que tiene un hijo, tiene una barbita y cuando nos vemos me cuenta “la otra vez salí con unas alemanas, así”. A mi amigo le pasó que eran dos mujeres y cinco hombres y me cuenta cómo separa al rebaño y luego se va con una y me río.

Posteriormente se abordará la discusión sobre la percepción de las extranjeras como más fáciles o más difíciles de conquistar. Al igual que en el caso anterior, Nicolás gusta expresamente de salir con extranjeras y las prefiere sobre las peruanas, sin embargo no se identifica a sí mismo como brichero, por más que reconoció que sus amigos y su hermano lo han llamado varias veces así.

Y me acordé de él en una mancha de alemanas y alrededor de ellas una de peruanos queriendo aplicar la del lobo. Y nada. Me fui con la otra y bailamos, entre el gringo y la francesa ya no pasaba nada. Y ella me besó en el cuello y yo la besé. Pero después nos besamos y se molestó consigo misma y se fue y el gringo como vivía con ella se fue con ella y todos fueron y me quedé solo con los demás chicos preguntando qué pasó, fue muy gracioso. Después de una hora volvió “Ya me voy, estoy un poco cansada”, vivían junto a la italiana, el nórdico y el gringo en la casa de mi amigo. Y me despedí y fui en la puerta y le dije “¿qué pasa? ¿No te quedas?” “Me siento muy cansada”, le dije que lo sabía y que no se preocupe, tampoco soy de los que dicen “no te

vayas”. Yo tenía su Whatsapp y vi una foto de ella con un chico y creía que era su hermano. ¿Cómo saber?

Nicolás aquí se separa de otros asiduos a las discotecas, pues, según lo observado y lo afirmado por algunas turistas en estos establecimientos, los peruanos tienen la tendencia a intentar mantener a sus parejas de baile consigo por mucho tiempo.

Luego nos fuimos a Templo y conocí una de Nueva York, pero no la cuento porque solo agarramos un rato, estuvimos agarrando. Lo bueno es que en Mithology les enseñó a tomar Machu Picchu. Me aburrí, subimos a Espaderos con mi amigo al bar Rainbow, luego con mi hermano fuimos a Templo. Conocimos a un italiano que parecía latino blanco y una gringa, parecían drogados ambos. El chico se fue a hablar y yo no sabía si ir y hablarle a la flaca pero si el pata me veía me mataba, eran flacos por el momento, de paso. Quizás la italiana no quería, o sí.

Y esa noche me llamó una peruana de la barra, no estaba bien, pero tampoco mal, se hizo la cojuda, yo creo que trabajaba ahí, porque hablaba con el de seguridad, no quiso bailar, igual con mi hermano lo llamó y lo hueveó. Esa noche agarramos y nos fuimos al paradero fuimos a mi casa en Calca a las seis y media de la mañana y nos abrió mi mamá. Al día siguiente tenía moretones, tal vez por subir a la barra.

A: ¿Cómo fue la primera vez que saliste con una extranjera?

Este año, la última vez que salí con una peruana fue con una que vivía en mi casa. No sabía cómo actuar, o tenía una enamorada, salíamos y le dije para estar. Pero ella dijo que solo siguiéramos saliendo, agarrando y mi amigo me dice que la conoce, ella le dijo que éramos mejores amigos. Terminé con otra chica más y seguíamos como que estando sin la presión de la relación, en el cumple de mi amigo vi a la otra, las dos salían con gringos. Ella estaba picadita, mis amigos jodían, ella entraba al cuarto donde estaba echado y me decía para ir a su casa y luego mejor decidí ir con ella hasta el día siguiente. No pasó mucho, se puso como distante, fuimos a mi casa, me llegó al pincho. Ahí otro pata le sacó plan. José el que recibe gringos me dice que no irá porque saldrá con los voluntarios, ahí es cuando empieza.

Yo había escuchado, metí el cuento de que me iba y no me llama y lo llamé a él para ir yo, ahí pes, yo llegué de las nueve a casa y creí que ya no iba a ser, me cambié lento. Me eché y me llaman al Inkateam

[discoteca del centro]. Me cambié rápido, ya había salido con extranjeras tranquilo pero no me las agarraba, tenía quince años y mi primo veinticinco y los gringos como veinte mínimo. Por mi casa es medio peligroso, corría para alcanzarlos, dije voy a llevar mi DNI argentino felizmente [Nació en Argentina], así entré. Llego y el guardia me dice que dentro no pasa nada, le enseñé el documento y no me deja pasar. No estaba mi amigo y me mandó a Mithology, voy y les hablo en inglés. Había un chico gay pero era genial. Las chicas me hablan, me dicen para bailar, nos fuimos al Hipnotic, un bar.

Fuimos a Templo, me encontré a un seguridad de la universidad trabajando ahí también y nos dio *free drinks*. Le pulsee a una pero no quería. Eran dos de California [las de antes]. Me dijo que le gustaba, pero tenía enamorado. No era tan veterano como para hacerla sin que me diga que tiene algo antes. Y me besa la mejilla, le dije lo mismo, estaba muy buena y picada. Nos abrazamos y luego vimos que había *facepaint* en Templo y nos pintamos. Y a su amiga le iba a decir y otra me besa y ya. Entonces como que me daba un poco de cosa porque agarraba con su mejor amiga, me sentía mal. Después fuimos a las dos y media a Chango [otro local], de diez éramos ya tres. Y ahí hablamos pero me sentía mal, no sabía qué decir, esperaba que fuera al baño. Cuando la llamé luego ya estaba en el aeropuerto. Luego salí con otras también.

Es posible que en estos relatos se haya insertado mucho de fanfarronería por parte del informante, sin embargo, para hacerlos creíbles, debería de haber tomado para las partes inventadas las experiencias de conocidos o de casos que haya podido observar como recurso para poder fabricar las narraciones. Así, aun si tomásemos los relatos con escepticismo, no es ello razón suficiente para descartarlos y, más bien, el que pueda haber reunido relatos de diferentes fuentes es un elemento de atractivo ya que así logra concentrar diversas experiencias.

Uno de los factores principales a los que refieren los “bricheros” viejos como razones de la transformación es la proliferación de nuevos lugares de encuentro entre turistas y locales, entre los que las discotecas resaltan. Varias de las más conocidas como lugares para brichear son las cercanas a la plaza, donde la afluencia de turistas suele ser mayor, en varias ocasiones superando a los peruanos por buena proporción; nombres como Mama África, Inkateam, Mythology

o Chango son reconocibles para todos los jóvenes que conocí durante los dos meses de campo y recomendados, entre otros, como lugares a los que asistir por la investigación. Es sabido que estas son un punto de encuentro importante, los mismos vigilantes y personal participan a veces de estos encuentros; en una ocasión, entrando a Mithology a las 3:48am, uno de los vigilantes salía del interior y le comentaba al resto de “una cruda que casi se hace”, los demás se rieron y lo llamaron brichero.

La observación en las discotecas permitió arrojar luz sobre las dinámicas y las estrategias particulares de aquellos que usan estos espacios como punto de encuentro con turistas. En primer lugar, se mostrará un resumen de la vestimenta de algunos hombres peruanos, hay un patrón claro y una diferencia evidente con las otras categorías.

Apariencia de hombres peruanos que buscan constantemente contacto con extranjeras en discotecas.	
1	Cabello corto, camisa a cuadros manga corta y jean, barba y bigote
2	El que enseña a bailar, camisa a líneas, cuadriculada mangas larga con jean, candado, cabello corto estilizado
3	Polo manga corta, sin barba jean, polo blanco, pelo corto estilizado
4	Polo con símbolos nike, cabello corto, lentes, jeans
5	Pelo corto raya al costado, camisa negra manga corta y jeans
6	“Peinado similar al de Neymar”, saco de terno, camisa celeste con cuello abierto, pantalón ajustado beige, zapatos largos con punta
7	Peinado con pelos hacia adelante, polo azul, jeans, baila con la de blusa de flores y enseña a bailar
8	Polo blanco, pelo corto, pantalón

9	Lentes, pelo corto, hoodie gris, jeans
10	El instructor de salsa, sombrero de viejo, lentes de marco, polo negro, arete en una oreja
11	Pelo corto, casaca, jean, botines como de trekking, cadena para llave
12	Sombrero <i>newsboy</i> , polo manga larga, saco con hoodie, zapatillas de deporte, polo blanco y pantalón rojo
13	Chaquiras, polo azul, cuello en V
14	Hoodie de plástico y jeans, pelo corto
15	Saco color azul, jean, corbata y zapatillas negras.

Los hombres en discotecas tienden a llevar el pelo corto, salvo muy pocas excepciones, suelen además, llevar vestimenta sport, casual o casual-elegante con presencia usual de camisas. Normalmente los que buscan bailar principalmente con extranjeras tienden usar camisas y accesorios, los pocos que bailan también con peruanas prefieren polos.

No solo hay un patrón en cuanto vestimenta, sino en cuanto a estrategias de acercamiento, el baile es uno de los principales capitales para la conquista, al menos en la percepción de los mismos peruanos. Por ello, no es gratuito que al tenerse a las discotecas como espacios centrales del encuentro, los profesores de salsa, representantes de estas, sean tenidos también como bricheros comunes junto a músicos y guías.

En las noches observadas era claro que los hombres intentaban bailar manteniendo constante contacto físico, una constante:

Algunas anotaciones realizadas 7 de setiembre:

-Una chica se fue a mi costado y el hombre le enseña a bailar, haciendo bastante contacto físico.

-El hombre (HP2) que enseña a bailar toca mucho a la chica, manipula sus brazos.

-El tipo (HP 5) que enseña a bailar sigue en la mesa con la misma chica, intenta besarla, pero ella le deja y este le dice algo al oído.

-Los hombres suelen manipularlas bastante, las controlan, a veces con excusa de enseñarles pasos.

-Hay otro (MP6) que le enseña a bailar a una gringa (ME7), le mantiene la cara pegada a la suya, intentando hacer que el baile que le enseña sea lento y con la mirada siempre coincidente.

-El (2) baila con la misma gringa e intenta conversar también mientras lo hacen.

#### Algunas anotaciones realizadas 16 de setiembre:

-HP2 intenta ponerle la oreja en su cuello a la gringa, siguen hasta un lado.

-HP4 se mete en un grupo de chicas que vi en el lounge, toca a dos de los brazos e intenta hacerles bailar, finalmente se queda con una de ellas. Parece que fracasa, mientras le tomaba una foto a unas turistas regresa a la barra/mesa donde parece que estaba su grupo.

-HP4 baila con 1M y aprovecha para hacer un paso con ella, el que tradicionalmente acaba en beso, no acaba así esta vez, luego la mantiene con fuerza pegada a su mejilla, ella se resiste e intenta forcejear hasta que la suelta.

-HP3m se separa de su pareja luego de que este intentaba la misma maniobra otra vez.

Además de la manipulación y ejercicio de fuerza sobre el cuerpo de las chicas, existe, efectivamente como aparecía mencionado por un informante anterior, una tendencia a intentar mantener la misma pareja toda la noche e intentar posteriormente llevarlas aparte (muchas vienen en grupo); aquello lo combinan con pasos de baile que intentan lucirse o en que aplican fuerza sobre el cuerpo de la extranjera para acomodarlas a su gusto. Las chicas que sufren esta violencia son conscientes de aquello. Las entrevistas siguientes fueron realizadas dentro del



ambiente de la discoteca, son breves debido a que tuvieron que realizarse por escrito, intercambiando el cuaderno y el lapicero al ser imposible conversar con la música de fondo sumada a mi propia mala audición.

La primera chica proviene de Bélgica:

Cuando bailas con un hombre peruano, varios de ellos esperan que bailes con él la noche entera. Prueban tus límites al bailar. Cuando bailas con un peruano piensa que estás interesada en él, pero solo deseas bailar y tienen la tendencia a tocarte mucho. Bailé con un instructor y estaba intentando quedarse en contacto cercano conmigo, bailo salsa y bachata en Bélgica, no es así allá. [Traducido]

Lindsey, una turista de Vancouver comparte una opinión similar<sup>17</sup>:

L: Al final de la noche es mala idea ir solo, nadie es tu amigo.

Aa: ¿Sientes algún tipo de agresión?

L: Sí, muy *pushy*, quieren más.

Aa: ¿Por qué consideras que es así?

L: El turista es un blanco fácil. La agresión se siente sexualmente, frotan tus caderas, intentan pegarse a ti.

Aa: ¿Sientes que los otros extranjeros se acerca a ti en la misma cantidad que los peruanos?

L: Eso solo pasó en México, acá no. Acá la agresión es alta, especialmente si viajas sola y tarde en la noche, ellos dicen que te dan seguridad, pero igual siento la posibilidad de terminar siendo violada.

El único caso excepcional es el de Lindsey, una turista australiana que no denunció este tipo de agresiones en un primer momento, de hecho, al ser interrogada expresamente sobre ello opinó lo opuesto al respecto de la conducta de los hombres en la discoteca, pero ello es debido a la situación en su ciudad de procedencia; un pueblo pequeño, donde los hombres son más agresivos en su aproximación. Esta actitud, sin embargo, no es desplegada libremente y sin restricciones por parte de los mismos peruanos, al ser los mismos lugares

<sup>17</sup> Entrevista realizada el 24 de setiembre

frecuentados por algunos, los rostros se hacen conocidos; los peruanos asiduos son identificados (algunos van a la discoteca más de tres veces por semana) y las turistas que permanecen en la ciudad por más tiempo que unos pocos días son identificadas también, pasando a ser evitadas.

Una chica sueca que lleva viviendo tres años en Perú da cuenta de esto<sup>18</sup>:

Los extranjeros no se acercan, muy poco, los peruanos depende, es que como si hace tiempo que estoy aquí sé un poco cómo funcionan las discotecas y los chicos, lo que observo es que su actitud con las chicas de paso es distinta que conmigo que vivo acá. No hay floro, mira, a mí me encanta bailar especialmente salsa y bachata y para eso vengo, lo típico cuando no te conocen, te invitan a bailar y vienen no para bailar, sino como herramienta de acercamiento. Pierden interés al saber que vivo acá, los que realmente sí quiere bailar no, los que buscan otra cosa pierden interés. Los demás son los que enseñan a bailar salsa, los 3 profes son los que siempre están aquí, si vas al Mama Africa es otro grupito. [Señala a uno] Ese ha estado toda la semana, esta he salido bastante y lo he visto

En mis observaciones en las discotecas también pude empezar a reconocer a algunos de estos constantes, pudiendo comprar que mantenían el mismo estilo de vestimenta cuando iban a la discoteca los diferentes días en que nos topamos, en los cuales su suerte fue variante. Algunos de ellos se conocían y, en las noches en que los vi coincidir en la misma discoteca conversaban mientras buscaban pareja.

Los profesores de salsa son usualmente vinculados al bricherismo por ser constantes en las discotecas, uno de los entrevistados en Mithology, profesor de salsa eventual desde hace tres años y además estudiante en la UNSAAC da su punto de vista, complementario del de la chica del fragmento anterior.

Cuando me voy a la discoteca depende, hay los que vienen por voluntarios un año, así, o un día y personas que no salen. Prefieren salir con los que den confianza o que les recomiendan.

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada el 10 de setiembre

Yo era profe de salsa, a veces me recomiendan, Israel, Francia, Brusellas, Bélgica, Mis amigos son así, son para estar con flaca. [Debido al consumo de alcohol, al hombre le costaba a veces articular bien sus ideas]

(...)Aquí la realidad de Cusco es solo Mithology, choque de continentes, si quieres estar con una mujer bonita vente a Cusco. Si no me crees, al profesor tráelo, yo solo quiero terminar mi carrera, esto es efímero.

(...)Bailo con una chica depende de cómo se ve. Una peruana puede ser la mejor, pero una extranjera busca la perfección. [Su acompañante, una extranjera se mueve mientras duerme en el sillón y él le ofrece más trago]<sup>19</sup>.

Otro patrón notorio en las discotecas es la poca popularidad de las mujeres peruanas, que rara vez son sacadas por otros peruanos o extranjeros a bailar. En ellas suele haber una alta uniformidad en el estilo de vestimenta y arreglo:

Realicé una tabla reuniendo y comparando el estilo y apariencia de algunas de las extranjeras con las que los peruanos bailaban en una fecha:

Mujeres extranjeras que bailan con peruanos	
	Rubia, blusa a colores, cabello amarrado atrás, jean
	Rubia, blusa azul, jean
	Rubia, vestido sin mangas, panties azules, zapatillas, cabello largo
	Rubia, vestido de verano negro
	Rubia, cabello largo con moñito atrás, chompa larga delgada, jean
	Asiática angloparlante, blusa suelta, leggins y zapatillas
	Blusa roja, cabello marrón amarrado
	Rubia, blusa a rayas, jeans y zapatillas nike. Cabello claro.
	Cabello rubio amarrado en cola, blusa negra, leggins, zapatillas nikes grises.
	Asiática, blusa de colores con zapatillas deportivas.

<sup>19</sup> Entrevista del siete de octubre

Si uno lo compara a la apariencia de las chicas peruanas, si uno entra a una discoteca y se fija en ambos grupos, las diferencias serán notorias. No es solo que el fenotipo de las chicas con mayor éxito sea de alguna forma exótico (primando las rubias) sino que efectivamente los estilos de vestimenta varían mucho más, habiendo algunas más arregladas y otras con un estilo mucho más casual, lo mismo con los peinados u accesorios que llevan. Las chicas peruanas en cambio mantendrán casi en su totalidad los cabellos planchados y teñidos, los jeans ajustados y los zapatos con tacón alto, aun cuando parece que aquello no se corresponde a la mayor popularidad.

Son pocas las veces que vi a chicas peruanas bailar con chicos extranjeros y aún menos las que vi que la pareja permanecía junta buena cantidad de tiempo, varias canciones. Los peruanos usualmente no se le acercan, en una ocasión dos de los hombres peruanos que ubiqué constantemente en Mama África llevaban bastante rato sin encontrar una pareja y estaban en un extremo de la pista esperando, aunque había varias peruanas sin pareja no se le acercaron a ninguna. Debido a este bajo éxito, usualmente se agrupan en las mesas o bancas alrededor de la pista de baile con los grupos con los que llegan; en Mamá África, por ejemplo el servicio de caras pintadas a un lado de la pista, son las chicas peruanas quienes asisten más.

Así como en las extranjeras se puede identificar una tendencia a la ropa casual, entre las chicas peruanas, sobre todo en las que van en grupos formados exclusivamente por mujeres, el estilo, como se señaló, suele ser bastante uniforme: Cabello planchado y usualmente con uso de tintes, maquillaje y vestidos de noche ligeros o jeans y zapatos de taco; contrastando con el estilo más casual y poco uso de maquillaje de las turistas. Algunas chicas peruanas asisten solas a las discotecas y en algunos casos no son sacadas a bailar en toda la noche; aquello pasa incluso con chicas que asisten en grupos.

Ciertamente, hay excepciones aunque menos frecuentes, en una ocasión vi a una chica peruana que mantuvo una misma pareja la mayor parte de la noche.

2:20 am Hay pocas parejas mixtas, hay una chica bailando con un gringo de gorro que parece casco de ciclista y casaca cuello de tortuga, ella tiene una blusa de tirantes, pelo teñido de marrón y laceado, jeans apretados con diseños y tacos.

2:27 am Hablan y se separan, ambos salen por puertas distintas.

Regresa el grupo del chico del sombrero y se acerca a los sillones, ahí está la chica, conversan parados, frente a frente. Ella ahora sale por la puerta por la que él se fue antes. Él baila solo ahora.

2:35 am El del sombrero está parado bailando solo frente a mi sillón, no veo a la peruana.

2:39 am La peruana aparece y lo conduce a la pista. Él se la pone encima, la envuelve en sus brazos unos segundos y le besa la mejilla, luego vuelven a bailar. Ninguno de los dos baila bien, solo se mueven con el paso básico y tampoco intentan más.

2:41 am Siguen bailando

2:43 am Se están agarrando de la mano mientras bailan, ahora de ambas, por fin ensayan un paso más complejo. El chico está tomando las iniciativas, ella está medio esquiva, ahora bailan pegando pecho con espalda. El resto de chicas peruanas sigue sentado en las mesas.

2:48 am Siguen juntos, ella está bailando más, pero sigue seria y no coquetea. Él le pone la mano en la cintura, se pega a ella y conversan oído con oído. Empiezan a besarse, ella le pone la mano en la cara, él hace presión contra su boca.

2:53 am Ella lo coge con las dos manos de la cabeza y lo lleva hacia ella, le dice algo.

2:57 am Las otras peruanas siguen acá, la chica le saca el gorro al gringo y se lo pone ella. Se ríe ahora. Conversan.

3:17 am La pareja se besa un rato y luego se van agarrados de la mano por la puerta, no los sigo.

Sin embargo, las mujeres peruanas no son las únicas que se integran difícilmente, los hombres peruanos, que usualmente son los que toman la iniciativa para bailar, muchas veces tienen dificultades para abordar a sus parejas. En la

observación en discotecas se vio este fenómeno, en que “la estrategia del lobo” que Nicolás describe en la narración presentada previamente, es débilmente implementada. Muchos hombres al identificar a la pareja deseada y al estar esta dentro de un grupo, se aproximan e intentan integrarse, la mayor parte del tiempo intentando sincronizar su baile al de ellos, aunque no establezcan diálogo. En otros casos, simplemente se quedan esperando en un extremo a la oportunidad adecuada.

Algunos ejemplos de esta situación:

8 sigue bailando solo, intentando ingresar a uno de los grupos ha terminado por la zona de las peruanas, pero ha vuelto a integrarse al grupo que intentaba hacer rato, solo bailando, no conversa.

(#) [El más constante de los asistentes que identifiqué durante las observaciones en discotecas] baila solo cerca de mi mesa, donde ha dejado su abrigo. Baila al medio con un amigo, ambos por su cuenta, pero cerca de un grupo de extranjeras.

Al grupo de gringas se ha acercado un chico bajo en camisa blanca, mientras baila una canción de pitbull coge a la chica de pelo oxigenado mientras baila de la cintura, la intenta poner delante de él mientras menea, con cautela, solo llega a estar a su costado y se separan. No le hacen mucho caso los del grupo, pero el peruano sigue ahí, es el primero en hacer poses de fiesta cuando alguien toma fotos y en corear las canciones.

Los peruanos siguen en el grupo, han pasado al otro extremo de la rueda, pero siguen ahí

Los peruanos siguen bailando en el grupo, pero solo hablan entre ellos.

Al dúo de peruanos se les ha unido uno más, el único que tiene interacciones reales con las chicas es el de camisa blanca, que a estas alturas ha bailado con cada una. Ahora intenta permanecer con la chica afro del grupo, le pone las manos en la cintura, pero ella mantiene el paso para baile sin contacto (...) Hay ahora un trío de peruanos pegados al grupo de australianos, ninguno es el de camisa blanca, el que he perdido de vista. Uno de ellos finalmente baila con una de las chicas del grupo unos segundos porque luego ella vuelva a ver a sus amigas

El peruano de camisa blanca vuelve al grupo y empieza a bailar con una de las integrantes, casi no le hace caso a los otros peruanos, solo le dio una mirada a uno. Tampoco se integra al grupo central, que está en una mesa, permanece cerca, pero donde pueda bailar

En este último caso, un constante que se movía aquella noche entre discotecas también pasa por un momento similar, al igual que (#), por lo que podría no deberse solo a la inexperiencia de algunos de ellos.

Un chico (pelo largo, barbita, polo y jeans, sortijas) que vi en Mythology y que vino acá en algún momento está con una gringa, ella habla con chicas de su grupo y él mantiene la mano en su cintura, por más que ella se mueve, él estira para mantenerla. Ella abraza a otra chica, se mueven con la música mientras hablan, él está callado al lado pero sigue agarrándola. Ella se va para algún lado y lo deja, ahora baila solo. Se integró a un grupo donde baila sin que le hagan caso. No les habla ni mira a nadie.

Son estos jóvenes los que para varios de los “bricheros” antiguos han hecho que se pierda la mística en “la cacería de gringas”, John David Rodríguez opone constantemente a estos hombres a los bricheros clásicos, a los que considera más románticos a su gusto. Dice:

Cuando una comadre te mantiene y encima es cruda y rica te puede generar un sentimiento similar al amor, tienes que engañarte y engañarla. Tener sexo, atenderlas, que se sienta querida, metes poesía, feliz de la vida, total, plata les sobra. Mujeres mujer, viene a vacilarse en esta ciudad que es mágica, la mujer es curiosa, ve ruinas pero quiere saber más y vas tú a ayudarla. Hay de todas, cuerdas, locas, famosas pero todas saben con quién, ellas saben, solo hay que conducir las. La mujer hay que tratarla bien y te trata bien. Ahora cualquiera que va al Ukuku's, al Mama Africa, points bricheros conocidos, cualquiera va y se instala, pero eso no es, se ha perdido la mística, lo romántico de antes.

Normalmente la acusación de brichero es un ejercicio de poder; se vincula con ellos a personas que desarrollan actividades no profesionales o de bajos ingresos, músicos, guías y profesores de baile; en una oportunidad un antropólogo me comentaba sobre la vinculación de los guías y músicos con el Bricherismo y certificaba aquella asociación; mientras que sostenía que los científicos sociales no eran bricheros, es más, durante nuestra conversación surgió la frase “Conocerás una extranjera que estará haciendo actividades sociológicas y te casarás para que veas que es lo más común”. Los profesionales con carreras de mayor prestigio que la de guía y que mantienen relaciones con extranjeras parecen a veces estar protegidos contra las acusaciones de brichero para algunas personas; es más, en muchos casos cuando se habla de estos personajes se hace énfasis en que no tienen estudios.

Sin embargo, conocí a otro antropólogo más joven que tenía un grupo de amigos en que la mayoría se reconocía como brichero en alguna medida o era señalado como tal por sus compañeros, él estaba casado con una ciudadana española y esta y la hija de ambos vivían en Barcelona, en donde vivió también con un peruano amigo y con cuñado suyo.

Como se señaló, el propósito de esta tipología no era establecer un listado de cada tipo de posible brichero que exista, pues incluso faltaría comentar aquellos que se ubican más bajo líneas de hip hop o reggae que, aunque menos comunes al parecer, existen. La idea detrás de establecer esta tipología, como se señaló, es más bien demostrar cómo las formas de relación entre turistas y peruanos que son etiquetables como bricheros por ello exceden al estereotipo reconstruido en la primera sección. Aquello sucede, sin embargo, sin que la idea estereotípica sea reevaluada o transformada notoriamente. Lo más probable es que la asignación de la etiqueta se dé por un mecanismo similar al descrito en la discusión sobre los



discursos identitarios, salvo que, en lugar de evitar caer dentro de una categoría apelando a las contradicciones, el reconocimiento puede darse por las coincidencias.

Esta asignación fue usada también como parte del reconocimiento de posibles informantes como se señaló en la sección de metodología. Es claro que el elemento más saltante y hasta imprescindible para la calificación de un individuo como brichero es la relación con una extranjera, sea esta una relación de pareja forma o no, incluso tan solo el deseo. Aquél fue el criterio rescatado para la búsqueda de informantes en cuanto potenciales bricheros y es tal vez la única aprovechable para tal fin, siendo incluso así problematizable. Sin embargo, existen otros elementos que, en conjunto con el contacto con extranjeras llevan a identificar en mayor grado a alguien como brichero. Como señalaba uno de los informantes en la sección “Tradicional”, ellos reciben el juicio no solo por su misma proximidad a los turistas sino también por su aspecto; sea por las razones sea que utilicen determinados elementos o accesorios asociados a los bricheros estos hacen que la coincidencia con los estereotipos sea mayor que en otros casos, siendo todavía más fácil etiquetarlos que, por ejemplo, aquellos que usan otra clase de vestimenta más común. Adicionalmente al aspecto, los guías son efectivamente una profesión que también figura en parte del estereotipo y por lo mismo también son asociados continuamente a la figura del brichero.

Sin embargo, estas características pueden no estar presentes en sujetos al ser calificados de bricheros, son elementos de segundo grado en importancia para tal fin y a la hora de evaluar a una persona para la acusación el estereotipo para funcionar como un marco difuso, que no funciona como una regla pero sí como un conjunto de características en que cada correspondencia fortalece la acusación. Ello es de importancia al ser un proceso que es contraparte de la forma en que estas personas que se saben etiquetables se deslindan del ser bricheros; al igual que como se verá en ese caso, las definiciones establecidas serán centrales.

## **2.2 Diferencias de género: Comparativa entre mujeres extranjeras y peruanas e imaginario racializado sobre las mujeres.**

Algunas diferencias de género en las prácticas, por ejemplo, han ido emergiendo en las secciones anteriores; en esta tocará regresar a las ya mencionadas y nombrar las que aún no se han comentado.

El lector habrá notado que luego de tratar la poca presencia de las mujeres en los relatos de bricheros, las menciones a ellas en los datos de campos han sido más bien reducidas, ello se debe a que las veces que vi chicas peruanas con extranjeros fueron muchas menos que las veces en que los sexos eran inversos, las situaciones también eran distintas. Ello no quiere decir necesariamente que existan pocas mujeres a las que sea posible denominar “bricheras”. Además de la chica en la discoteca nombrada anteriormente, las otras veces en que se vio peruanas en actitud de pareja con extranjera sucedieron más bien lejos del centro de la ciudad, en el centro comercial (entendido como mall) principal de la ciudad. En aquellas ocasiones, el estilo de vestimenta era bastante similar, jeans con zapatos de plataforma o taco y cabello teñido; en ambos casos el extranjero llevaba cabello corto, jeans y polo o camisa de verano.

Aquello contrasta en primer lugar con el número mucho mayor de hombres peruanos en interacción y relaciones con extranjeras; al haber sido tan pocas y encontrarlas siempre junto a un extranjero, acercármeles fue imposible para lograr una entrevista. Otra diferencia clara es la diferencia en los espacios, he visto hombres con extranjeras principalmente en el centro y en discotecas, pero también en los centros comerciales o asistiendo al cine, lugares de menor visibilidad; a las mujeres en cambio principalmente en discotecas o centros comerciales con sus parejas. Ello probablemente está asociado a la diferencia en la variedad de estilos: mientras los hombres utilizan varios tipos diferentes de ropa y accesorios, algunos con diseños étnicos, otros con una moda más hip hop o

dreads o un estilo más estándar; las mujeres tienden a variar menos en su ropa, usando en la calle principalmente jeans con zapatos con algún tipo de plataforma y blusas sueltas y, en discotecas, vestidos de noche cortos con el cabello laceado.

La selección de espacios diferentes probablemente tiene que ver con la percepción divergente con respecto a las mujeres y hombres que establecen relaciones posibles de calificar como bricheraje, en donde el estigma es repartido de forma diferenciada, habiendo en los hombres a veces una dimensión de prestigio como lo han afirmado varios informantes, el “cholo feo con la gringa linda”; mientras que en la mujer es esencialmente condenatoria y fácilmente asimilable a la prostitución. En varias ocasiones los informantes hacían referencia, como en el caso de Manuel, visto al inicio de la sección sobre las discotecas, a la moral general de la ciudad como conservadora, tanto en cuestión de los valores individuales (por ejemplo las comparaciones entre la supuesta liberalidad de las mujeres extranjeras en comparación a las peruanas y cusqueñas) como a niveles más macro como puede verse por ejemplo en algunos de los discursos antes analizados que, al tiempo que elaboraban ideas sobre la raza, aprovechaban para generar demandas para hombres y mujeres entre las que destacaba la de “decencia”. Ello se podría extender también a casos de encuentros homosexuales, que son incluso menos visibles que aquellos en que la mujer es peruana pese a que algunos turistas entrevistados señalaron que efectivamente en algún momento se les aproximaron personas de su mismo sexo con intenciones de seducción. Como ejemplo, un incidente que presencié en la Plaza de Armas de Cusco, el 19 de setiembre de 2016, un par de performers ecuatorianas fueron retirados por un despliegue de alrededor de veinte policías por reclamar contra la empresa encargada del camino en tren a Machu Picchu, la razón por la que fueron retirados no fue relacionada a la protesta misma, sino a que las dos eran travestis; el reclamo de ninguna forma era merecedor ni del ataque por parte de la mayoría de presentes ni para la forma en que la policía hizo la detención. Adicionalmente en internet se puede encontrar denuncias realizadas por turistas por homofobia

en establecimientos que supuestamente son *Gay Friendly*, entre las cuales figuran discotecas en las cuales se realizó recojo de información para este estudio.

El texto *El fenómeno <<brichero>>. Un acercamiento etnográfico* (Lingan y Manrique 2003) también reconoce el efecto del estigma; si algunos “bricheros” hombres no se reconocen como tales y más bien rechazan aquella identificación reforzándose el estigma, en mujeres, donde es aún más marcado y donde los beneficios sociales como el prestigio son menores, es natural que también sea común tal acción:

*Negativa de la palabra se apoya en un rol femenino agresivo que es sexualizado, que por lo tanto es sinónimo de prostitución; el dinero, los regalos y el sexo están permanentemente asociados en el caso de las mujeres. Si para el brichero este rol es susceptible de volverse una profesión según el tiempo que le dedique a ello, y por lo tanto una actividad más que hace para ganarse la vida, para la brichera es una representación de la vida fácil, del sexo fácil casi dentro de una transacción donde la invitación a comer, a salir, luego se transforma en sexo muchas veces casual.*

*(...) Por otra parte, las chicas no se autodenominan bricheras ya que sería incluirse en un grupo que no es bien visto socialmente y cuya reputación siempre es cuestionada. Están poniendo distancia a la connotación peyorativa que se les podría atribuir. (...) Durante la observación, sin embargo, comprobamos que las acciones de las muchas discrepaban de su propia definición de chineador(a) [que solo mira] (...) trataban de abordar solo extranjeros que aparentaran tener más dinero (2003: 178).*

Sin embargo, en el trabajo a partir de ello se deduce que el ser brichero no es “solo una actitud o una forma preconcebida para lograr ciertos objetivos, es –ya en mayor grado un estilo de vida conformado por comportamientos recurrentes que pueden ser asociados a un estilo de trabajo (ibíd: 182). Aquello podría deberse a que las mujeres señalables como bricheras que se toman como muestra corresponden a una misma categoría, es decir que hacen uso de las mismas tácticas, de ahí que pareciera que tales características son universalmente compartidas. Prueba de ello se puede encontrar en *They don't just come for Machu Picchu: Local's views of tourist-local sexual relationships in Cuzco, Perú* (Baer 2008), donde se señala que ninguna de las mujeres entrevistadas deseaba dejar el país pues deseaban acabar carreras y estudios, por lo que su situación

como bricheras era más bien una ocupación secundaria, tal vez para poder sustentar aquellos estudios o para acceder a diversión mientras no contaban con los recursos, por lo que esperaban que sus parejas vivieran en Perú, como se señala, solo una podía mudarse –temporalmente- de ser requerido (2008: 619). Sin embargo casos en que se afirmara esto no fueron encontrados durante el trabajo de campo.

Una segunda comparación es aquella entre peruanas y extranjeras, realizada principalmente por los hombres peruanos, que se encuentra también en los relatos y que son usadas generalmente para explicar sus intenciones o gustos. Esta comparación gira principalmente alrededor de diferencias de naturaleza cultural o moral. Manuel fue uno de los primeros en hacer este paralelo, extiende la visión de conservadurismo a varios países de América Latina, debido a su experiencia de viajes trabajando como guía para agencias del extranjero y asocia este fenómeno a la religión, cabe recordar el fragmento de la conversación citado anteriormente:

En cambio en Bolivia igual que aquí las mujeres son más conservadoras. En mi época he conocido gente que no tira hasta el matrimonio. La sufres con gente de Cusco o Lima (...) con una local y una extranjeras y te vas a acostar, mejor, más fácil, hasta más bonitas.

Si bien el occidente tiene cosas feas, son más abiertos, cuando dirigía turistas, si a veces se van con un chico no la ven ni comentan, porque incluso la risa es juzgar; acá en Perú, Ecuador, Bolivia, acá hay un montón de gente católica que ya ni entiende por qué son, vinieron los conquistadores y el cura a decirles que no tiren.

Hay otro punto de comparación, el de si son más fáciles o difíciles de aproximarse, inicialmente parecía que, por opiniones como la de Manuel, las extranjeras eran percibidas como más fáciles para entablar una amistad o de conquistar por la mayoría de los hombres; sin embargo, luego de observaciones como las de la dificultad de tantos chicos peruanos por acercárseles, lograr sacarlas a bailar independientemente o incluso entablar diálogo, aquella

suposición tuvo que ser reevaluada. Posteriormente, en el diálogo con Nicolás, la opinión contraria finalmente surgió de forma expresa, en este caso, la diferencia es nuevamente atribuida a diferencias culturales, pero para el efecto contrario.

Con ella me sentía algo intimidado, en Perú sabes cómo son las mujeres, son patrones y sabes cómo llegar a ellas, pero con gringas no sabes, es un poco más difícil. Ves la barrera de la amistad y el deseo, son más bromistas y no sabes en qué momento se da.

Entonces, muchas veces la supuesta facilidad para el acercamiento parece no darse al momento de intentar acercarse a las extranjeras, ya sea por el rechazo directo de chicas que prefieren mantenerse junto a un grupo en la pista de baile o porque, aunque los muchachos intentan mantenerse en contacto con los grupos mixtos o de solo mujeres finalmente no llegan a conseguir pareja, terminando, por lo normal, yéndose a buscar otro grupo o alguna chica que esté sola.

Cabe recordar en relación a ello la representación comparativa de las mujeres en los cuentos, en donde las extranjeras aparecen más fogosas, efectivamente más liberales cuando se trata de una apreciación con relación a un hombre local y, aun si hay rechazo inicial, fáciles de ser aproximadas. Sin embargo, cuando un hombre es extranjero, las mujeres locales que se le acercan se le antojan con la misma descripción que el brichero hace de las mujeres que le atraen, cayendo en cuenta que estas descripciones revisadas han sido hechas principalmente desde un punto de vista masculino y heterosexual, de ahí que la idea sobre las mujeres se articule a partir del punto de vista de la satisfacción -principalmente sexual-masculina. Sin embargo, el estereotipo sobre que son más abiertas, más dadas a entrar en el tipo de interacción que se busca parece cuestionable cuando se mira a todos aquellos muchachos peruanos que tardan horas intentando aproximarse a las extranjeras de las discotecas, que se mantienen cerca de sus grupos intentando mantener conversación pero que finalmente deciden alejarse.

La atribución de un carácter subversivo a los bricheros se debe en buena parte a un cuestionamiento de los criterios de belleza fuertemente asentados en el país, que privilegian al fenotipo blanco sobre el resto. Pese a que ese acceso a la conquista de blancas sí es contrario a estos criterios, finalmente su actividad no termina por alterar la situación: Muestra que la gente con fenotipo andino puede ser atractiva, sin embargo, el acceso se limita solo a extranjeras y en virtud de mantener la diferencia marcada entre ambos físicos con el fin de construir exotividad; está en los márgenes de esa lógica, pero la contradicción no llega a terminar con ella y convertirse en exterior. Al mismo tiempo, para estos hombres que tienen acceso a relaciones con mujeres blancas, la belleza femenina indígena continúa siendo marginalizada como se ve en las discotecas, sin alterarse tampoco esta situación e incluso empeorando al tener acceso a los cuerpos que estos criterios de belleza les hacen preferir, permitiendo dejar de lado incluso más aquellos discriminados, como es visible fácilmente al entrar a alguna de las discotecas y tomar nota del éxito distinto de las peruanas y las turistas.

### **2.3 Cambios en el fenómeno brichero: Diferencias entre realidad y representación**

Cambios en las prácticas de los bricheros son percibidos por aquellos que los pudieron ver en acción a lo largo de su vida o fueron ellos mismos bricheros por un período. Para Nieto Degregori, uno de los factores principales es el cambio en la naturaleza del flujo turístico, lo cual generó un trato más cotidiano con los extranjeros que el que existía previamente; ello se debe en parte a que cada vez más sucede que llegan extranjeros a la ciudad por largos períodos de tiempo, meses, semestres, lo cual permite otros tipos de interacciones y relaciones con las personas locales que antes no existían y además favorecen el mantenimiento de las estrategias para el encuentro durante mayores plazos.

En cuanto a los que se reconocen como bricheros de antaño, estos suelen retirarse, como señala John David Rodríguez a partir de los cuarenta, algunas veces porque se establecen con una pareja o porque el estilo de vida que solían llevar termina por perjudicarles. Él se refiere a sus amigos que abandonaron antes de aquella edad el estilo de vida de los bricheros como “amarrados”. Adicionalmente, sostiene que los cambios le han quitado el romanticismo, una de las características que más resalta del “viejo estilo”, por ejemplo, la visa Schengen, que hace el acceso a aquellos países más fácil y menos dependiente de ser mediado por una mujer u hombre extranjeros, que era uno de los puntos centrales del estereotipo: que se usara a la extranjera como única forma de salir del país. Una informante señala que antes la situación era menos sofisticada en su visión, cuenta que antiguamente por el mercado se veía a veces grupos de chicas peleándose por turistas; mientras que ahora la competencia es más sutil.

Otros cambios citados por Guevara son los tecnológicos, que modifican el trato: los celulares, el internet, en la época en que él tenía veinte años no existían; cuenta que en una ocasión le envió una carta a una amiga suya en Sudáfrica y que como tenía mal la dirección, la devolvieron todo el camino de regreso hasta Cusco. Además, con el fin de la violencia interna en el país, el flujo de turistas aumentó dramáticamente, llegando al mes lo que antes se podía recibir en algunos años, lo que llevó a la proliferación de lugares en donde el encuentro es posible. Como señala él, antes las cantinas y bares donde podían conocerse eran contadas, ahora existe una gran variedad de negocios, discotecas, pubs y bares con los que la población asocia ahora a esta actividad. Guevara mismo ahora ya no se centra en el tema más que para explicar su papel en el proceso literario del personaje del brichero y está más concentrado en su familia y en su labor de escritor y editor de su revista. El internet, sin embargo, también repercutió en él, por ejemplo, le ha permitido saber del destino de algunas personas que conoció en aquella época: “Esta alemana había perdido contacto, pero ahora con Facebook he visto que es lesbiana, se ha casado este año, tiene unos cincuenta y



seis años. Pienso hacer un cuento sobre aquello”. Este cambio también es notado por Lingán y Manrique (2003), quienes dan cuenta de cómo chicas que entrevistan averiguan en internet datos sobre sitios turísticos sabiendo que les serán útiles para la conversación o cómo otros mantienen contactos con amistades y parejas (ibíd: 187).

Pese a que los cambios son notados por los mismos bricheros antiguos y que posiblemente sean la causa de la aparición de formas de brichear que no coinciden con el estereotipo, por ejemplo, a través de oportunidades más casuales de encuentro en las discotecas que surgieron, los relatos de bricheros han correspondido poco a estas transformaciones.

En la primera tira de *¿Cómo llegamos a esto Blac?* se comenta uno de los cambios más grande que han ocurrido para la práctica del bricherismo: La ya mencionada eliminación de la visa Schengen, cambio que, asumo, ha sido el detonante para que la idea del matrimonio empiece a dejarse de lado como elemento indispensable en la presentación de las tácticas de los bricheros en el estereotipo (aunque su desaparición de los relatos será más lenta, en todo caso “casarse” ya no parece tan necesario); y, con ello, la transformación de la categoría social de brichero para que pueda incluir aún más a aquellos que no andan tras la institución necesariamente:

En los tiempos heroicos tenías que elegir a tu europea, mimarla...conseguir el amor a primera visa. Aguantarte toda la tramitología para hacerla tu warmi y recién podías cruzar el gran charco prohibido. [Aparece volando en un cóndor sobre el mar, donde hay una balsa de inmigrantes] ¡Había devoción! ¡Había mística! Ahora se acabó: ¡Todo es tener plata nomás, carajo!

Que sea en Blac Poncho donde se hace referencia a este cambio, aunque no de forma enfática puede no ser gratuito. Probablemente sea porque Rodríguez, junto a Guevara, es uno de los pocos autores que continúan elaborando su discurso personal sobre el tema al centrarse la carrera de este último buena parte en ello, actualizándolo y reforzándolo finalmente llegar a ello era necesario, especialmente siendo que su cómic sigue siendo publicado. Cabe aclarar que

estas opiniones a su vez pueden tener elementos de mistificación, no es fácil comprobar qué tanto los “bricheros” de hacía décadas eran verdad y qué tanto ficción, qué tanto eran similares al brichero literario en comparación a los de ahora; sin embargo es de todas formas notorio que sus declaraciones parecen coincidir con los estereotipos y que a su vez se notan las divergencias entre la imagen que construyen de antaño con las formas diversas de ser etiquetable como brichero hoy.

Como todo contenido construido por distintos colaboradores a lo largo del tiempo, el brichero mítico, clásico, ha ido cambiando, aunque este trabajo sostiene que, pese a que las formas de relación entre turistas y locales han tomado una variedad de formas bastante, el contenido de los estereotipos se ha mantenido bastante estable, formando un cuerpo coherente y con cierta permanencia en sus elementos, un canon si se desea, que establece pautas más o menos rígidas para su representación.

Si uno compara los cuentos analizados hasta ahora es evidente la similitud entre los bricheros de cada relato -exceptuando el de Nataly Villega- ello a pesar de los años transcurridos entre 1989, aparición de *Cazador de gringas* y 2007, donde aparece la antología *Pachamama Club*; los ambientes y prácticas son similares, las descripciones del aspecto físico y mentalidad de los personajes también permanecen. Pese a ello, efectivamente existen transformaciones, hay mayor mención a una espiritualidad más elaborada sobre una mística andina, aparecen algunos lugares como discotecas; pero usualmente el brichero presentado sigue comportándose de la misma manera. Aún no aparece el relato de un brichero retirado comentando estos cambios como sí lo hacen algunos de los autores.

Sobre el fin triste de algunos bricheros antiguos, Guevara recuerda a un estudiante y brichero que es entrevistado en el reportaje de Beto Ortiz, aunque “le iba bien” e incluso tenía una idea elaborada sobre el fenómeno de los bricheros,

teniendo su propia tipología, por dificultades en embajadas tuvo que quedarse en el país y los vicios que tenía lo fueron consumiendo. Guevara me comentaba que andaba por la calle “pareciendo loco” cuando pasó afuera del café en donde lo entrevistaba. Menciona también que muchos bricheros viejos han terminado como mendigos o drogadictos. Claro que algunos antiguos siguen en actividad: “Andan así, los veo, la edad, los bricheros duran hasta los cuarenta o así, claro que hay excepciones, hay uno que anda enamorando viejas, antes ha vivido en Alemania y habla varios idiomas, le permite conocer y hablar”.

Guevara también considera que la mística que se podía ver en la actividad ha menguado: “Como la política, como la izquierda, los tiempos han cambiado, no puede ser todo constante, no había internet ni tantas cosas, facilidades. Y ahora también el SIDA, en los noventas entra y las gringas empiezan a cuidarse y los mismos bricheros, ya no es el amor libre”. El flujo creciente de turistas es lo que afectó este misticismo para él, porque eran demasiados y los bricheros de corte más clásico no podían bastar, para él, la masividad afectó la calidad; era a este misticismo a lo que él atribuía el atractivo: “Acá jugamos con el misticismo que buscaban ellos, antropólogos con los ritos, las drogas, hasta el intelectual, músicos. Los músicos han tenido mucho éxito”. Si la mística del brichero ha menguado, la razón para el encuentro también debe haber cambiado o, en todo caso, diversificado, manteniéndose aquellos que performan la etnicidad de forma más clara ligados al grupo de extranjeros que siguen buscando este atractivo.

En cuanto a su perspectiva a futuro, hace énfasis en que el brichero ya ha cambiado, el conocimiento de idiomas se ha extendido y existen nuevos espacios; sin embargo, cree que Cusco sigue siendo un buen lugar para el encuentro en comparación, por ejemplo, a Lima, donde los turistas están menos concentrados y son más difíciles de encontrar en la calle o en establecimientos para formar contactos. Elementos como el conocimiento del idioma más extendido, tal vez cierren la puerta para algunos potenciales bricheros o para el contacto con

algunas turistas, Guevara reconoce que no habla inglés y que en aquella época si lograba el contacto era porque algunas manejaban el español.

Fernando Pomareda en *One Dollar Baby* (2007) resalta el cambio en relación a la década de los noventa, en primer lugar, llama la atención sobre la influencia del New Age en la performance, así como las otras fuentes de contenidos además de lo andino: el rastafarismo; al que se debería agregar el hiphop:

*El brichero de nuestros días, ya no es como el Tupi Velásquez de los noventa. Ahora mezcla, influido por la presencia New Age, distintas tendencias espirituales y étnicas. Lo andino es una de ellas, por ser elemento de origen, pero a su vez da cabida a otras entradas. En ese sentido, hay que destacar que lo rasta es quizás el elemento no-andino de mayor prestigio entre los bricheros. Quizás se deba a su relación con la música reggae, tan popular en casi todo el mundo, o al carácter estético de los dreads en los hombres, o incluso a la raza negra, tan de moda, por ser diferente como la andina en las ciudades europeas. (...) De esta forma, el brichero se transforma en un pastiche cultural. De pies a cabeza, cabello largo o dreads, binchas andinas o gorros de origen medieval en forma de hongos, aretes y piercings, soles de oro colgando del cuello o collares tribales, trajes con diseños hindúes, africanos, andinos, rastas o incluso punks o electrónicos. Lentes negros, y poncho para el frío. En sus alforjas hojas de coca o marihuana. Coca o éxtasis. Da igual, el fin es transmitir, teniendo en cuenta lo que la extranjera espera encontrar, un espacio liberador de todo margen y prohibición: libertad ergo amor, amor ergo sexo; sexo ergo desenfreno; desenfreno ergo libertad. (2007: 167).*

Probablemente continúe así, con las transformaciones apareciendo lentamente en los relatos. Al no ser un tópico en que se produzca narrativa tan continuamente tal vez la transformación no pueda ir de forma tan acelerada, en todo caso faltan relatos que hagan énfasis en las formas nuevas y que rompan mejor con los estereotipos, sería un proceso largo, difícil de realizarse en un solo cuento al ser necesario cierto grado de repetición entre cada historia. Las transformaciones en la vida real, a su vez puede que fluyan más lentamente, los cambios grandes como el aumento del flujo de turistas, la aparición de lugares nuevos para el encuentro y la revolución tecnológica ya ocurrieron, de forma que para que aparezcan nuevas transformaciones del mismo grado se necesitaría un contexto igual de cambiado que el que apareció con el aumento del turismo.

## **2.4 Negociación de los sujetos con los contenidos del personaje del brichero, el uso de la contradicción con las definiciones de lo que es ser brichero.**

Una de las propuestas centrales de este trabajo es que existe, como se vio, una multiplicidad de formas de relación entre turistas y locales con puntos en común, pero también con especificidades muy claras que, además, difieren con respecto al género y la edad, además de en ocupación o estrategia de la imagen clásica del brichero.

Pese a ser tan variadas y a que la mayoría de los peruanos que participan de ellas no se reconocen como bricheros, estos continuamente son acusados de tal o figuran en el imaginario asociados a la actividad y muchas veces se encuentran con la necesidad de generar narrativas que expresamente detallan su relación con la idea de brichero, reconstruida aquí principalmente a través de la literatura y la producción audiovisual pero que circula como un estereotipo más bien difuso. Así, para rechazarla o aceptarla, estas personas deben entrar en negociación con aquél constructo, con la contraparte del personaje del brichero en el imaginario.

En el caso de aquellos cuya apariencia posee elementos cargados de significación étnica, Carlos, uno de los músicos poseía una explicación bastante elaborada sobre su acercamiento a los extranjeros y de su visión con respecto a los bricheros, de los que se alejaba. Él, como se vio, había señalado que en su filosofía no distinguía el hablar con cualquiera y que en aquello se diferenciaba de la gran mayoría de la población de Cusco, que solo ve aquellos acercamientos como nacidos de alguna clase de interés, normaliza aquellos encuentros y lo sostiene en base a su historia de vida, habiéndose ido a estudiar música joven música a Europa. Enfatiza la diferencia de filosofías entre él y quienes lo juzgan además por “tener toda la pinta”; además de sostener que no diferencia el contacto con extranjeros del de peruanos, lo explica como necesario e inevitable. Según él, como músico es imposible no conocer gente, aunque hace énfasis en

las mujeres y dice que más bien es necesario para invitarlas a escuchar música especialmente, pero también para que se animen a comprar los discos: “Yo me comunico normalmente con el público femenino porque es más accesible, hombres también, pero sobre todo yo los invito a escuchar la música y a veces hay más retribución económica, a veces menos”.

Esta normalización de las relaciones por parte de Carlos en cierta forma es opuesta a la visión de Vich (2006) en que más bien son estos encuentros los que significan una ruptura. Carlos además hace énfasis en su distanciamiento del brichero a través de señalar que tiene un trabajo y estudios, así que como que a Europa “nadie lo llevó como mascota”, sino que fue por sí mismo. Haciendo uso precisamente del mecanismo descrito en la discusión sobre los discursos de identidad en nacionales y regionales, apelando a las definiciones dadas sobre un tema (en este caso, sobre lo que es ser brichero) y buscando las contradicciones antes que cuestionando la existencia de la categoría o la legitimidad de la vinculación de los elementos con ella. Sin embargo, pese a que señala que no solo busca conocer chicas extranjeras por los motivos de su música, repito que todas las veces que me lo crucé antes de que se fuera de la ciudad, sus acompañantes eran femeninas y extranjeras.

Otras personas directamente admiten que prefieren a las extranjeras a las peruanas, como Nicolás, estudiante de la UAC. Sin embargo, igual se ven en la necesidad de hacer ciertas aclaraciones:

Como no todo el que se agarra una gringa no es siempre por pendejo. Generalmente no salgo a varas discotecas, las noches son iguales, salgo, encuentro una y me quedo con una, también pueden venir con otras personas. La última vez que fui a una disco peruana, Caos, estuve ahí, bailé con una, me la agarré, me agarró de la mano como una propiedad me fui, me agarré a otra. Como en la discoteca te agarran como para mostrarte en las peruanas, en las gringas es con la misma intención. Una gringa me hizo agarrar con otra gringa.

Las gringas hay de todo, para agarrar confianza es difícil porque algunas tienen grupo, otras no, que dicen que solo quieren bailar y otras

nada. Hay unas que sí toman mucho y esa se tomó dos vasos de happy hour en un segundo, a mí no me gustan esas cosas, no es muy divertido, no se disfruta. No hay nada más que hacer, no me la agarré.

Yo siento que es como compartir algo diferente y que puede ser muy bueno para una noche, la calidez que no te pueden dar en otras ocasiones, teníamos free drinks en el Mithology, yo quería con la francesa, yo veía más por el lado que quiero ir a Francia, si le saco plan, luego podría quedarme allá, coquetea con ambas. No tanto para mí con las peruanas, no he salido con peruanas mayores porque me gustan las gringas. Me piqué un poco y cuando fumo no me sale el humo y me agito porque me falta el aire, me puedo marear con menos de un cigarro.

Pese a dejar en claro su preferencia por las extranjeras e incluso señalar que parte del interés en la muchacha francesa se debía a la posibilidad de ir al país de ella (un elemento básico de la idea clásica de brichero); Nicolás toma distancia de esta imagen a través de dejar en claro que tiene cierto control y que no se aprovecha de ellas, además de decir que no sale tanto como sus palabras hacen parecer y que además estudia en la universidad. Resulta curioso que, luego de haber regresado a Lima, me haya enterado por internet que ahora estaba en una relación con una extranjera.

Así, se ve que muchas de las tácticas de distanciamiento con respecto a la imagen de brichero clásica se basan en los mismos elementos tópicos de esta, como el no estudiar, como los vicios y la vida bohemia o aquél que señala que el extranjero es el único que provee en la relación.

No solo se trata de alejar aquella imagen de uno, sino que también se puede aproximar a quien interpela al sujeto y a quien podría acusarlo de brichero: Uno de los guías con los que conversaba al preguntarle por el estigma que recae sobre los bricheros y habiendo él estado con algunas extranjeras respondió simplemente “Los limeños también son bricheros, ¿no te has agarrado a una gringa acá?”. Reminiscente de aquella explicación sobre los juicios de un “cholo feo con una gringa bella” como envidia de la que parte el prestigio.

Liliana<sup>20</sup>, aunque no está casada con un extranjero, tiene a varias de sus amigas de juventud casadas con ellos. Ella insiste en que sus amigas no son bricheras:

Hay varias clases, hay que solo las viven, que ni tienen intención de convivir, pero hay chicas [luego introduciría el tema de sus amigas, por ello esta aclaración es central] que buscan una pareja formal, que quieren realmente casarse y tener familia. Los hippies, esos sí las viven.

Liliana se preocupa del juicio que puede recaer sobre sus amigas al estar casadas con personas de diferente nacionalidad así que, al igual que otros informantes, se vale de una imagen clásica de los bricheros, la del hippie, para a partir de ahí empezar a construir la distancia.

Tengo una amiga de Estados Unidos que se ha casado con un súper brichero, pero están felices. Hay turistas que ni saben lo que es, pero los israelitas si saben, en sus páginas les dicen para que se cuiden, que les roban, que hay ETS. Ahora, mis amigas, todas son profesionales, sino que han tenido malas experiencias con peruanos. Hay algunas que han conseguido aquí sus gringos y otras que han viajado y ahí.

(...) Mis amigas salían a bailar todos los días, en especial en temporada alta. Se vestían normal, tenían sus trabajos, ah, todas son profesionales, ninguna es así de que quiere salirse de la pobreza. Pero hay chicas que sí.

Al igual que otros, ella hace énfasis en los estudios de sus amigas y en su calidad de vida previa para sostener que no se acercaron a los extranjeros con el fin de simplemente extraer beneficios de ellos; al mismo tiempo, el esposo de su amiga sí calificaba como brichero.

Como otras personas, Liliana califica a ciertos grupos como principales sospechosos de corresponder a la imagen clásica:

Los hombres que son rastas y guías y músicos, ellos casi toditos terminan con gringos. Ahora, están que cantan en la calle, muchos son bricheros. Generalmente se confunden los gringos que no han viajado y

---

<sup>20</sup> Entrevista realizada el 7 de setiembre



no se enteran de los problemas sociales, no como los israelitas que sí se lo dicen, ellos vienen a tener sexo con las chicas.

(...) Los bricheros bricheros, las pepean, las violan les roban, las engañan, es fuerte. Realmente los viven a los gringos ¿Sabes dónde vas a ver bricheros? En el Mama Africa.

Tengo una amiga casada con un inglés y sufre por su frialdad, tengo otra casada con alemán y la pasa horrible, se siente sola, no todo es color rosa.

Tengo amigos que se han casado, Boris era guía de turismo, vive en Canadá. Mi primo Frank con una escocesa, pero no funcionó, me imagino que por el choque cultural, otra forma de vida yo creo que esas relaciones fracasan por el choque. Una amiga de Calca, Mabel, se casó con uno mayor y, creo que el problema ahí es la edad, no tanto cultural [35 y 58] y sus hijitos son pequeñitos. Rafa, se casó con una española, no sé si será brichero, pero ya los conocí casados.

Mi amiga Ángela se ha casado con un italiano después con un español y ahora vive con un alemán y tiene hijos con todos, aunque el último le salió bueno.

En este caso, cabe resaltar, la diferencia cultural no solo aparece como factor explicativo del carácter o acciones de los extranjeros, sino también del resultado y del estado de las uniones internacionales.

Hay que aclarar, sin embargo, que en realidad la imagen con la que cada acusado o acusable de brichero negocia y aquella reconstruida en el primer capítulo no pueden asumirse como la misma. La primera consiste en la identificación de elementos comunes dentro narraciones en que diferentes imágenes que cada autor se hace sobre el tema han sido procesadas; aquellas desde las que cada actor negocia su posición con respecto a la posibilidad de ser brichero corresponden más bien a estas materias primas similares a aquellas desde las que cada autor escribía. A partir de ahí es que hallar correspondencia se hace posible, entre imágenes indeterminadas y de las que no todos los entrevistados tienen que tener una idea explícita y aquellas que han pasado por un proceso de explicitación doble: en la narración y en la reconstrucción de este

estudio; sin embargo, estas coincidencias no dejan de ser importantes y más bien posibilitan el análisis.

Así, aunque finalmente el estereotipo sobre el brichero es cuestionable como descripción de la realidad y cuando incluso no coincide en buena parte con las acciones y estrategias de aquellos que son llamados bricheros en la vida real, es este necesario al ser la base desde donde esas clasificaciones son negociadas. La distanciamiento parece no darse tanto negando la existencia de tal clase de bricheros, cuestionando al estereotipo mismo, sino cuestionando la correspondencia entre la performance individual y la imagen a la que se es asimilado, marcando contradicciones con ella para sustentar el no ser uno a pesar de cumplir con el elemento básico: El contacto con un o una extranjera. De ahí que reconstruir el estereotipo fuese necesario, efectivamente, los rasgos más comunes en los relatos literarios son usualmente los mismos que son empleados para negar la adscripción a la categoría de bricheros: la ropa o el aspecto, la vagancia, el trabajar, el tener estudios, incluso el uso de drogas.

Finalmente, toca referir a otro elemento central en la cuestión sobre el brichismo que, sumado al rasgo evidente de la relación con una extranjera, es central para la forma en que la idea es utilizada y que incluso es complementaria al elemento de la relación para la identificación de una persona como brichero: El fenotipo. Si la relación establece la primera comprobación de alguien como posible brichero, la diferencia física señala tanto al peruano como a la extranjera como partícipes en una relación posible de ser identificada como tal, es más, puede ser el factor central para constituirlos a ambos como “peruano” y como “extranjera” en primer lugar.

## 2.5 Discusión 2: La raza, el fenotipo y la etnicidad en la cuestión brichera

Si bien la etnicidad en general juega un papel central en la performance calificable de brichero, el elemento fenotípico, más que cualquier otro marcador étnico tal vez, parece ser de importancia en estos encuentros, por lo menos en cuanto parte de las interpretaciones hechas por los diferentes sujetos acerca de estos hechos, en cuanto parte de la práctica social. Sin ir más lejos, en tanto investigador, la apariencia física servía como herramienta para, al menos al inicio, fijar mi atención en ciertos sujetos y parejas de sujetos así como dejar de lado otros. Como se señaló, muchas veces esperaba en el centro de la ciudad a ver pasar a alguien que reconociera como probablemente peruano, por no decir “de aspecto peruano” (por no decir de raza peruana o incluso “evidentemente peruano”) acompañado o acompañada de algún extranjero, identificado al inicio de la misma forma. Si bien proseguía alguna serie de medidas para comprobar aquellas suposiciones como intentar escuchar sus voces, que el aspecto físico estuviese antes que cualquier otra característica para identificar a mis sujetos de estudio e informante tenía implicancias que es necesario analizar, no solo en cuestión de metodología, sino también en cuanto al papel del fenotipo y las ideas sobre la raza en las interacciones en estudio y su lugar dentro de la formación conceptual de la idea de brichero.

Aunque la raza ha sido descartada como categoría de análisis en contextos académicos, en la práctica social continúa articulándose con diferentes discursos para generar estructuras de exclusión y marcos interpretativos variados gracias a una naturaleza adaptativa y a sus contenidos difusos, casi indeterminados y en alta relación a los contextos de su empleo. Por esto mismo resulta difícil establecer una definición académica sobre esta, al ser tan complicado determinar los contenidos, forzando a limitarse a las diferentes historias locales de racialidad y a ciertos funcionamientos. Quijano sostiene que la raza es una categoría moderna, originada con el descubrimiento de América, tal vez debido a las

diferencias físicas entre los americanos y los colonizadores, dando finalmente origen a la idea de que existían estructuras biológicas de la diferencia entre ambos (Canavate 2012: 70). Bajo tales esquemas, fueron articuladas un conjunto de identidades raciales: indios, mestizos, y se redefinieron otras existentes. La raza, así, desde el inicio funcionó como una forma de clasificación social.

Sin embargo, como se dijo, los contenidos atribuidos a la raza (y a cada raza) sufren transformaciones en cada escenario geográfico e histórico, con significados culturales e históricos específicos (Hale 2016: 135)<sup>21</sup>. Durante el siglo XVI raza y religión se entrecruzaron para generar una clasificación que correspondía a la sangre, asociada a la fe. (Canavate 2012). Durante los siglos XVII y XVIII las reflexiones alrededor del tema de la diferencia humana aumentaron y empezó a surgir el proyecto de elaborar categorías universales de conocimiento, entre las cuales entró la de raza. Posteriormente, surgió la posibilidad de nociones comunes acerca de cada raza sostenida en la biología de la época; ello permitiría sustentar los colonialismos. Sin embargo, durante el siglo XX hechos como el holocausto, la Segunda Guerra mundial y los diferentes movimientos contra el racismo a nivel mundial reforzaron una visión negativa en cuanto al empleo de la raza como criterio clasificatorio, al menos de forma expresa. Es entonces cuando surge el

---

<sup>21</sup> En *El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú* (2014), De la Cadena analiza nuevamente el proceso por el que los grupos intelectuales en Perú transforman la idea de “raza”, diluyéndola pero naturalizando las jerarquías existentes usando la educación como operador para constituir así sujetos biomoralmente diferenciados. Así, la autora considera que el mundo académico peruano fue el espacio en que las definiciones de raza fueron confrontadas para generar una a favor de los intelectuales de provincia.

En este trabajo, la autora reconoce 3 períodos del desarrollo de la raza entre la intelectualidad nacional. En el primero, de 1910 a 1930, la raza aparece como categoría analítica central pero el rechazo al determinismo biológico hace que el foco de atención se traslade al campo de lo moral. El segundo va de 1930 a 1960, período en el cual se descarta “raza”, pasándose a usar “cultura” desde el oficialismo y “clase” desde las fuerzas opositoras. Finalmente, el último, que va de 1960 a 1980, ve a la clase finalmente como el concepto de moda, siendo Mariátegui el principal autor; en este momento la diferencia racial fue subordinada a la lucha de clases, resaltando los aspectos sociales y económicos para explicar la diferencia entre los siempre existentes grupos de indios, blancos y mestizos.

concepto emparentado de etnia, que buscaba referirse a las diferencias culturales entre diferentes grupos, intentando evitar las connotaciones jerárquicas de las doctrinas raciales (ibíd: 71). Entonces, pese a que la etnicidad pasa por un fenómeno similar como categoría a la vez analítica y de práctica social, el consenso general era que esta se refería a las diferencias culturales, mientras que la raza hacía alusión a las diferencias fenotípicas, según Canavate (Ibíd. 72). Aquella afirmación, sin embargo, es problemática debido, en primer lugar, a que la raza no se limita a los rasgos fenotípicos: Al igual que en la etnicidad, entran en juego una serie de elementos más allá del simple aspecto que, para ciertas definiciones prácticas sobre la raza, pueden incluso tener mayor importancia en la definición de la identidad que la apariencia, como lo muestran los estudios De la Cadena. La etnicidad, por otra parte, es difícil de imaginar sin un componente fisionómico, físico o biológico (al menos relacionado a cierta idea de descendencia o de marcación de diferencia evidente), de lo contrario, podría también utilizarse de forma intercambiable con ciertas definiciones de cultura quedando de transfondo la misma tensión de que no somos diferentes, pero al mismo tiempo en realidad sí, sea por la razón que fuese. Al igual que con la raza, si la biología no es utilizada como un factor de cierta centralidad de alguna manera es complicado pensar en definiciones universalmente aplicables. Al mismo tiempo existen formas “positivas” en que raza puede ser utilizada en el contexto actual, como por ejemplo las formas de prestigio y atractivo que tienen ciertos sujetos considerados “mixed race”, funcionando aquello como una forma de capital, notable por ejemplo en el modelaje; por lo que tampoco se puede hacer una distinción en que el criterio racial sea usado únicamente en detrimento de los sujetos racializados; ambos pueden convertirse en un estigma o ser capitalizados según el contexto. La misma dificultad de definir etnicidad permite que sus usos prácticos sean tan variables como los de la primera categoría, llegando incluso a tener las connotaciones negativas que en un primer momento se intentó prever, especialmente al entrar en usos de práctica social. Casos como aquel en que una celebridad, Karen Dejo, se

refirió en tono peyorativo a Tula Rodríguez, otra celebridad, como “más étnica”, haciendo referencia a su aspecto, prueban que los elementos biológicos o fenotípicos tienen siempre la entrada abierta a aquellas definiciones de etnicidad que se usan fuera de la academia. Así, es natural que la distinción entre raza y etnicidad también sea problemática, Wade (citado por Moreno y Oropeza 2012) sostiene que ambas son lo mismo tanto analíticamente como en la práctica, ambas contienen discursos sobre el origen y sobre la transmisión de alguna forma de esencia entre generaciones (generaciones que, hay que agregar, pueden estar tan distanciadas entre sí en el tiempo como en el parentesco real), el autor sin embargo advierte sobre usar ambos términos de forma intercambiable, después de todo, la raza tiene un origen evidente en las taxonomías pseudo-biológicas que sirvieron de justificación al racismo; que es parte de lo que las definiciones analíticas buscan evitar.

Volviendo a la idea de raza, De la Cadena (2007), Burns (2007) y Hale (2015) sostienen que una definición monológica, estable o universal de raza solo puede ser aparente. Al servir a contextos determinados en que se hace necesaria la producción de diferencias entre sujetos específicos, esta toma configuraciones mediante la interacción entre las partes involucradas. En cada forma específica, en cada traducción, la raza es actualizada a pesar de las contradicciones que puedan aparecer, que al igual que la definición de turno, son temporales en cuanto “estorbos”, no afectando la viabilidad, la vitalidad, de la raza en general. Es más, estas contradicciones son las que mantienen la raza en discusión. Sin ir más lejos, el que en la sociedad peruana actual no se haya llegado a un acuerdo entre las posiciones que, por un lado, buscan desaparecer por completo la idea de raza para así eliminar el racismo y, por otro lado, aquella que reza que en Perú “todos somos cholos” y que por lo tanto no debería haber espacio para discriminación racial, pese a coincidir en su fin, en su contradicción mantienen actual el debate de la raza y a esta presente en las mentalidades de la misma manera en que, por ejemplo, lo harían los conflictos que De la Cadena cita acerca de la definición de

una persona en tanto indígena o mestizo; la dialéctica se mantiene y, al igual que la raza misma, más importante que los contenidos es la actualización de la estructura para que pueda continuarse en las políticas conceptuales de turno. Si la raza mengua, podría ser no tanto por su falta de viabilidad para ser aplicada, sino por el surgimiento de discursos de carácter moral que, en lugar de denunciar estas contradicciones, denuncian su uso en sí mismo, no porque no sirva para explicar (porque lo hace, desde un punto de vista exclusivamente funcional entonces no habría razón para la desaparición de esta como marco interpretativo), sino por motivos éticos asociados a la condena de sus usos pasados y los hechos que permitieron: De nada sirve condenar un argumento en específico si este puede cambiar en cada aplicación. Es por ello que discursos racistas pueden convivir con antirracistas en el mismo momento o contexto, gracias a su adaptabilidad. El que, como señala Callirgos (2006), pese a que no existan elaboraciones intelectuales o discursos políticos que sean abiertamente racistas, subsisten los criterios de clasificación racial y las prácticas dirigidas por ellos podría ser permitido por este fenómeno: La actualización del esquema racial permite que este permee e impregne los proyectos de conocimiento general o “verdades oficiales” de igualdad absoluta y condena al racismo para hallar manifestaciones sutiles y no tan sutiles dentro de una sociedad en que este ya no es el criterio de organización social oficial, pero sí una fuente de disposiciones a la acción e interpretación a niveles individuales.

Por eso es de utilidad estudiar los discursos asociados a raza (a las razas) en el contexto en el que la acción de los “bricheros” y las ideas de Brichero tiene lugar; no solo es que sean la fuente de contenidos, de elementos para la performance; son la condición misma de aparición y aquellos que dan las especificidades a las articulaciones individuales de cada actor. Toman cuerpo configuraciones difusas y específicas a cada actor a partir de contenidos históricos anteriores en la genealogía de lo indio/mestizo/inca que, al mismo tiempo, resultan tan difusas como estos usos engrosando una genealogía específica, una

manifestación entre varias de la idea de raza en que, en varios casos, el carácter fenotípico no deja de ser de lo más importante ya que, al contrario de los casos expuesto por De la Cadena, la diferencia física entre sujetos sí es fácilmente perceptible aquí; haciendo que la retórica del fenotipo (con su semántica específica para palabras como “andino”, “cruda,” “inca”, “cholo”) no quede descartada, minimizada o resignificada de la misma forma como en aquellos casos. Blanco y extranjero son intercambiables entonces solo al ignorar a los extranjeros de fenotipo no blanco o cuando menos no poco común y lo mismo puede pasar con varios peruanos sin fenotipos que resulten exóticos a la mirada de quien busca la diferencia. Solo obviando esta incongruencia es posible suavizar una de las características idiosincráticas que De la Cadena (ibíd.) atribuye a las clasificaciones raciales de América Latina: Lo relativo de los rasgos somáticos para definir las identidades, en lugar de ver al fenotipo entrar, salir o transformarse en su significado en la taxonomía, este permanece anclado la mayor parte del tiempo.

El texto de Santos (2014) muestra estas observaciones. En primer lugar, a la hora de definir “raza” lo hace en cuanto a la estructura de su funcionamiento:

En general, la noción de <<raza>> va a ser entendida como una herramienta productora de diferencias usada por los sujetos sociales. (¿De qué diferencias estamos hablando? De las diferencias en el aspecto físico o diferencias fenotípicas (color de la piel, color y forma de los ojos, el color del cabello, (...) etc.). (Santos 2014: 27).

Posteriormente, refiere al problema de la doble naturaleza de la raza en tanto categoría analítica y práctica:

En este sentido, considero que hay dos formas de enfrentar el riesgo de cosificar la noción de «raza»: (i) estudiar los procesos sociales por los cuales unos actores clasifican (y son clasificados) a otros mediante etiquetas que *parecen* referirse solamente a las características fenotípicas. Estos procesos sociales de «racialización» expresan luchas sociales y políticas en una sociedad. Esta es la línea de trabajo propuesta por Brubaker (2004); (ii) analizar el valor *simbólico* de características fenotípicas *específicas* en contextos particulares, *sin* usar la noción de «raza» como concepto teórico. (ibíd)

Por un lado, sugiere como solución la propuesta de Barth con respecto al estudio de los grupos étnicos, estudiar la constitución y mantenimiento de los



límites. En segundo lugar, reconoce la ya mencionada naturaleza situacional de las atribuciones a los rasgos físicos según cada configuración de raza al tiempo que renuncia a esta como concepto de análisis debido a esta indeterminación. Para cuestionar el uso de raza como categoría analítica utiliza dos argumentos, el primero refiere a la demostración por De la Cadena de que en la experiencia peruana y latinoamericana las características físicas no son ni el único criterio de clasificación; por otro lado que estas clasificaciones, al ser hechas, no son estables tampoco en el sentido de que al cambiar el sujeto de contexto, cambiará su posición (ibíd.: 29).

Por otra parte, son las coincidencias las que permiten que la raza opere en las interacciones entre sujetos, incluso cuando se trata de configuraciones distintas y, por lo tanto, con algunas contradicciones, sigue hablándose en el idioma de la raza. Hale señala que la clasificación es relativa al punto de referencia de quien la elabora, así, dos personas distintas entenderán al mismo individuo de dos formas distintas (2015: 139), en el encuentro de ambos sistemas clasificatorios se dan las negociaciones y disputas y términos como “indio” o “cholo” pueden tomar significados que, aunque similares, pueden diferir en aspectos que, para el contexto de la interacción, sean de importancia central. Así, quienes buscan una identificación con lo exótico a partir del fenotipo, actúan entre más de una definición de raza; de forma simplificada se podría hablar de aquella que funciona como la principal en algunos casos en Cusco y aquella dentro de la que un extranjero o extranjera puntual se maneja en cuanto sujeto exótico. Varios de los entrevistados, a su vez, se reconocen exóticos para las visitantes, e incluso comparados a otros peruanos de raza blanca (aunque a sabiendas de que la forma en que blanco extranjero y peruano probablemente interpreten la diferencia de forma distinta); sin embargo, ninguno se coloca dentro de una categoría indígena y en muchas de las conversaciones siempre surgía la idea de que había alguien más “indio” que ellos. Por otro lado, especulando, es poco probable que una persona que ante un extranjero se presenta como exótico en el término que

sea (relacionado a lo inca, indio, andino, etc.) se identifique de la misma forma ante otro peruano, por un lado, porque es probable el otro que se tome esta presentación de forma poco seria (digamos, si pretende ser alguna suerte de inca) o que la extensión del discurso del mestizaje haga imposible de creerle a menos que altere notoriamente su comportamiento y aspecto para coincidir con las ideas que maneje de aquellas categorías de sujeto que ubique más cercanos a los polos indígenas o indios, o simplemente que termine ganándose el ser discriminado. Por un lado, las ideas compartidas permitirían que extranjero y locales establezcan una interacción en los términos de la diferencia racial porque en las configuraciones de ambos, el fenotipo junto a los marcadores de etnicidad u otros símbolos que ambos porten constituirían esa diferencia que servirá de base: concepciones similares sobre el ser distinto que permitan aprovechar los elementos usados como un capital de atractivo si esa es la intención. Por otra parte puede que exista la imposibilidad de ser reconocido como “descendiente” cultural o biológico de los antepasados que se elijan ante otro peruano pues tanto el aspecto como otros elementos, por ejemplo la educación, el manejo del lenguaje, etc. harán imposible que se lo vea como algo más que un mestizo o un “cholo” sacando provecho de un extranjero. Aun así puede ser “choleado” de todas maneras por otro mestizo “menos cholo” como ha pasado en ocasiones incluso en plena entrevista entre dos informantes. Ello sin contar que la misma idea de la ocupación de brichero es mestiza en sí misma y supone un sujeto en algún grado mestizo y una performance de tipo determinado, tenga la cara que sea quien la desempeñe (dentro de los límites impuestos por los discursos y expectativas, es decir una cara “andina”, “peruana”, etc.).

Al igual que la etnicidad, los discursos raciales conforman estructuras capaces a su vez de entrecruzarse con otras formas estructurales como el género o la clase. Ello puede en parte explicar el carácter cambiante de las configuraciones de raza, al ser que en la movilidad entre contextos de los sujetos y en sus diferentes configuraciones históricas, son también distintas las estructuras paralelas que se

entremezclan. Al combinarse, estas estructuras refuerzan su capacidad de dar sentido a las relaciones: Como señala Callirgos: “La creencia en la existencia de una supuesta jerarquía racial también hace que las diferencias sociales se interpreten y expresen de una manera racializada. Esto hace que, por ejemplo, se hable de las diferencias de clase como raciales y viceversa (2006: 12)”. Así, las relaciones reciben un doble (o triple, incluso mayor según cuántas estructuras entren en juego) respaldo en donde cobran mayor fuerza, funcionando como sentido común.

Ello es especialmente importante en el caso presente, en que ambas partes no son solo imaginadas con determinadas características fisionómicas, sino que a ambos se les asocia con situaciones económicas puntuales e incluso se llega a generalizar en los sexos en que se piensa a cada uno: el brichero literario y el estereotípico suelen ser hombres y busca una extranjera de mejor capacidad adquisitiva como muestra el texto de Vich (2006), en que la racialización y la atribución de géneros quedan bastante claras.

La asociación entre raza y posteriormente etnicidad con el género no es novedad. Usualmente la búsqueda de realización de proyectos identitarios nacionales o locales sostenidos en la idea de raza se ha intentado cumplir a través del control de las alianzas matrimoniales y la reproducción, es decir, con atención centrada especialmente en la sexualidad de las mujeres, sean de élite o del común; ello se puede ver en algunos de los proyectos revisados con anterioridad en la sección correspondiente, en que se pretendía, por ejemplo, prescribir con quién debía casarse una mujer de élite o a quienes debía considerar deseables una del pueblo (Pontón Cevallos 2017: 119). En Cusco esta intersección es visible en el trabajo de De la Cadena en donde el género se intersecta con el status para estructurar y legitimar la desigualdad étnica dentro de la comunidad o de los hogares, donde “las mujeres son más indias” y en donde las ventajas ganadas o incluso los símbolos de su movilidad social (y racial) son dados por

menos; al tiempo que son también las mujeres las que en ciertas campañas turísticas aparecen como quienes representan de forma más auténtica los supuestos valores tradicionales del grupo. Ello se puede ver replicado en el caso de los calificables como bricheros entre los cuales, para los hombres el contacto con mujeres extranjeras puede convertirse en una fuente de prestigio al menos con respecto a ciertos grupos e incluso celebrado como la ruptura de normativas sobre la belleza, por ejemplo; mientras que lo mismo para las mujeres no solo no funciona de igual forma, sino que puede incluso convertirse en motivo de condena o acusaciones de prostitución, por lo mismo la menor visibilidad tanto en las representaciones literarias como en los espacios públicos. Adicionalmente, con el entrecruzamiento de la raza y el género vienen asociados discursos acerca de los comportamientos, como la idea sobre la supuesta liberalidad de las extranjeras, que permite avances por parte de muchos individuos, visibles claramente en discotecas pero hallables en cualquier lugar, que son en realidad formas de violencia que, sostenidas en estos estereotipos raciales, quitan el derecho sobre sus cuerpos o relaciones sociales mientras que son respaldadas por estos discursos. Sin embargo, resulta todavía más evidente el cruce entre raza y clase: La ya mencionada varias veces asociación entre extranjero (de piel clara o aspecto exótico) y bienestar económico, una asociación reconocida fácilmente.

Sobre estas atribuciones y asociaciones se construyen esquemas de relación que empujan a ciertos individuos a posiciones poco favorables y que pueden limitar las posibilidades de estos con base en las categorías en las que son colocados a raíz de las negociaciones. Entonces es de importancia cuáles son las estructuras articuladas a la raza sobre las que se construyen estas limitaciones. Según De la Cadena (2007), las jerarquías en el viejo liberalismo se sostenían principalmente en las diferencias educativas; en cambio, en el nuevo liberalismo es a partir del mercado y de la lógica de productores y consumidores que se forma la discriminación, “quien no puede consumir no cuenta (ibíd: 10)”. Así, por sobre

una discriminación previa de una configuración anterior de racismo, la económica se incluye y forma un entramado de criterios discriminatorios:

*“Las categorías con las cuales hoy en día se legitiman las exclusiones ya no surgen solo del campo disciplinario de la biología o la cultura, sino que también utilizan el espacio conceptual de la economía, sus herramientas legitimadoras de exclusión son nociones como eficiencia y crecimiento (ibíd: 11)”.*

Tiene sentido que entonces aquellas configuraciones identitarias que escapan mejor de la discriminación o que tienen mejores herramientas para posicionarse jerárquicamente incluyan signos de consumo dentro de sus contenidos. De ahí tal vez que el brichero estereotípico no sea representado solamente como un mestizo que intenta conquistar “gringas” por la simple búsqueda de afecto o satisfacción sexual, sino que, en estas representaciones, convierte a la extranjera en su acceso a la capacidad de consumo, la vive; al menos hasta que esa realidad se quiebre y el giro trágico entra en juego para pasar a ser el brichero el que es consumido de alguna forma. Sin embargo, formándonos la imagen más estereotípicamente clásica de un brichero al que de momento le falta alguien con quién convivir no se los podría ubicar en la categoría más baja, económica o racialmente; mucho menos si se trata de un caso real en que otros marcadores de posición de clase o racial pueden aparecer a la vista.

Si bien la diferencia fenotípica ante las extranjeras es aprovechable como parte de la performance, como se dijo, quien sea señalado como brichero no es por eso necesariamente identificable como indio. La indigeneidad y lo indio, en el Perú siguen asociados a ideas de atraso y también a lo rural, a la tierra y al analfabetismo (De la Cadena 2010:9; Orlove 1998:207). No solo se trata de un personaje urbano y cuyo cuerpo está alejado del trabajo y el contacto con la tierra (en un nivel laboral, pues una narrativa de tonos místicos puede hacer otro tipo de vínculo), sino que la cercanía con lo foráneo (leído especialmente como primer mundo) lo aleja de lo primero un poco. Aun así sigue siendo posible “cholearlo” de todas formas: Aquello no evitaría que pueda ser choleado o que sea más indio que

otros según las condiciones, ello debido a que seguiría inmerso dentro de las mecánicas del continuo entre mestizo e indio en que las personas pugnan por moverse hacia la categoría de más prestigio y, si es posible o necesario, mantener o mover a otros a la de indio.

El indio refleja en sus contenidos procesos de construcción de sujetos que se remontan incluso a antes de la Conquista, pasando por los intentos de reforma administrativa durante la Colonia y su intento de creación de órdenes paralelos que terminaron colapsando en una jerarquía única en que los límites raciales y de clase se difuminaron, pero al mismo tiempo recibieron aún más importancia para la práctica social (Moreno y Oropesa 2012:1220). Con la constante confusión de los límites es que se llega a la condición ya referida en que, de tener raíces en un sistema colonial de clasificación para el tributo en que los indios eran una categoría administrativa de recaudación a una categoría racial en que criterios de clase permean para formar un conjunto en que ni criterios ni ocupantes quedan determinados del todo bien y en que, a la vez, “indio” actúa como término peyorativo y también funciona como parte del continuum que describe De la Cadena en la progresión en relación al mestizo (Ypeij 2013:70).

Lo que me interesa notar aquí es esta aparente contradicción entre el uso estratégico de diferencias étnicas y raciales, muchas veces sostenidas en el fenotipo únicamente o con una gran diferencia en su importancia frente a otros marcadores y la distancia que algunos de los informantes demostraron con respecto a gente comúnmente señalada como (más) indígena o que de plano ellos reconocían expresamente como indios o “más indios”. En una ocasión un entrevistado, explicando la normalidad que tenía el trato con turistas para él, al ampliar esta idea comentó que no solo no veía nada de especial o negativo en aquello, sino que tampoco le aporoblemaba hablar con otras personas, que no tenía nada en contra de ir a conversar con los que llegaban de comunidades, *con pacos*, por ejemplo; marcando más bien una diferencia polar entre ambos casos;

al explicar que no diferenciaba estaba en realidad construyendo una diferencia, no solo entre los extranjeros y los de comunidades, sino entre esos dos conjuntos y él mismo en términos en que él de alguna forma salía beneficiado pues actuaba con condescendencia al hablarles. Acciones similares surgieron en otras entrevistas en que se vio la puesta en práctica de la táctica de normalizar los encuentros con turistas al afirmar que no tenían problemas en hablar con “cualquiera” (blancos y gente que podría llamarse menos mestiza).

Así, las identidades no comprenden solamente un conjunto diferenciado de categorías extranjero-local/andino, sino que lo andino se hace, en sus límites internos difuso a su vez. Mientras por un lado es aprovechado en su imaginación como estilo de vida amenazado o con potencial de presentar alternativas a los problemas actuales o incluso con atractivo, al mismo tiempo y para los mismos sujetos, existen formas de lo andino<sup>22</sup> identificadas con lo indio o lo indígena con las que marcan distancia en el punto en que las estructuras de clase, por ejemplo, marcan sus propias fronteras dentro de las étnicas o raciales. En un contexto en que la identidad étnica funciona también como estigma social es natural que surja un proceso de de-etnización, en que los sujetos hacen cuánto es posible para evitar ser tratados en los términos que representan una desventaja en las relaciones con aquellos sin una marca étnica, por trasladarse a una posición en que su clasificación étnica es irrelevante o de plano no existe, en que no sea un estorbo para el trato o la obtención de alguna forma de objetivo; como sucedía en el ejemplo de Eudheim (Barth 1976) con los lapones del norte de Noruega, o como sucede en los ejemplos ya referidos de De la Cadena. La otra cara es que quienes no tengan que salir de la categoría no intenten reclamarla para sí, cuando en otro contexto, si bien solo social y no geográfico sí existen formas de identificación. El uso permanente de marcadores étnicos puede significar una ventaja con respecto

---

<sup>22</sup> A la hora de hablar de lo andino aquí no me refiero a alguna construcción específica sobre esta categoría, más bien la ambigüedad del uso es importante, pudiéndose entender como “más cholo”, “indios”, etc. según quien hable; el punto es la diferencia que establezca quien lo emplea frente a aquello a lo que se refiere con tan nombre.

al atractivo a los extranjeros, pero a la vez una desventaja en el trato con otros peruanos. Varios de los entrevistados, por no decir quien quiera que participe de actividades clasificables como bricheraje con cierta proficiencia, son emplean este uso dinámico entre categorías: ser uno más del grupo pero a la vez, si la situación lo amerita, sacar a relucir una serie de características y saber-hacer reales o inventados (memorizar mitos, lugares turísticos, etc. pero también estar en voluntad de decirlos, de demostrar esos conocimientos) que aquellos ubicados o más cercana o más establemente cerca a los polos del continuum, determinadamente menos mestizos: En categorías de límites difusos, performances con contenidos igual de difusos al punto que podría parecer incongruente ser mestizo y cercano a lo indígena/cholo/andino intercambiadamente según los contextos, si es posible siempre desde una dimensión capitalizable, pero no desde una estigmatizante. Ante un “gringo” o una “cruda” uno será siempre más indígena y mejor sacar provecho de aquello; entre peruanos, en cambio, siempre se puede encontrar a alguien más indio/indígena o “étnico” -en un sentido peyorativo- que sirva de punto para impulsarse lejos de aquél polo; y con la dinámica las reglas, las importancias atribuidas a cada marcador cambian de importancia en otra dinámica que completa aquella entre “Indígena” y “Mestizo”, en que la parte extranjera introduce otras formas de operar con los significados y en que el contacto con esta (porque no es reclamable para la propia persona, no se puede hacerse extranjero tan fácil) puede ayudar a alejarse aún más del polo inferior. La costumbre, los mayores conocimientos en temas asociados con lo étnico, la habilidad para presentarse ante quien convenga como más o menos étnicamente marcado no son tanto realmente características de individuos especiales. El brichero es realmente un personaje, una idea, y como tal, cualquiera de nosotros que cumpla con algunas características básicas (que ni siquiera están siempre bien exigidas en listado o en importancia a la hora de etiquetar a alguien) puede adentrarse en él y representarlo, capitalizando los recursos que tenga al alcance si la situación lo amerita; una utilización de capitales



en que hay individuos con mayor y menor talento pero en que la racionalidad para el manejo de contenidos étnicos o raciales es tan de sentido común como con cualquier otro recurso a aprovechar dentro de los límites impuestos por el contexto y el rango en que las características personales (como el aspecto, por ejemplo) permiten movilizarse. Y, así como hay con otros casos, surgen también alrededor este grandes historias y mitificaciones que dan origen a las ideas sobre lo que es *El brichero* (mítico, estereotípico): otra forma de genialidad ficticia en una acción cotidiana, pero que es posibilitada por las relaciones de poder y dominio históricamente construidas en el país y a nivel global -estas bastante reales- que dan origen tanto a lógicas de opresión como al surgimiento de tácticas (en el sentido de De Certau) para sacar algún provecho.

## CONCLUSIONES

Con respecto a la construcción del brichero como personaje y la conformación de un canon más o menos rígido de representación para este, se puede decir que el proceso principal comenzó cuando, con la aparición de los primeros cuentos, se empezó a dar una forma más clara a percepciones, estereotipos y leyendas urbanas. Así, a través de su registro en texto, se pudo comenzar a generar un conjunto estable de elementos que representarían con mayor claridad ideas sobre lo que es y representa el brichero, donde ciertos elementos aparecerían constantemente presentes. Dentro de esta suerte de canon representacional se pueden detectar algunos fenómenos como estabilidad en la descripción de la apariencia, la recurrencia en ciertas actividades ocupacionales o de plano, en elementos de tono más moral la vagancia y otros defectos, así como lugares y estrategias comúnmente asociados a ellos. Estas descripciones, sin embargo dejan de lado o hacen menos énfasis en formas de contacto con extranjeros acusables cotidianamente de brichismo pero que difieren de la imagen clásica

(eg. los jóvenes de las discotecas, muchos estudiantes universitarios); además existe una invisibilización de las mujeres “bricheras” (habiendo, por ejemplo, solo una autora mujer en la antología de relatos bricheros elaborada por Pomareda y siendo poquísimos en comparación los cuentos protagonizados por bricheras mujeres), también aparecen la generación de algunos tópicos como el giro trágico en que el brichero termina como víctima de la extranjera o de algún tipo de sistema, como el de la justicia, de manera que solo puede parecer injusta pero que sirve para comprobar la asociación del personajes con rasgos socialmente condenables (Ver Blac Poncho para un condensado exaltado de varios de estos elementos). Las mujeres extranjeras, por su parte, aparecen representadas como blancas, deseables e irresistibles a los ojos de los locales, mientras que sus contrapartes peruanas aparecen de igual forma representadas a los ojos de los extranjeros y al contrario a los de los locales, dejando entonces que la imagen femenina sea establecida usualmente por la voz masculina y heterosexual que prima en estos relatos, sea brichero o turista. Esta violencia encuentra correlación en la vida real con otras formas de agresión visibles, por ejemplo, en las discotecas; formas de violencia a su vez respaldadas por estereotipos sobre las mujeres turistas, como su supuesta liberalidad y disposición absoluta, que son reproducidos por estos relatos muchas veces. Este proceso de construcción ha sido continuado y reforzado por la producción audiovisual en cortos y ahora en algunas películas que continúan moldeando las ideas de la población, si bien mantienen los elementos que se les atribuían ya hace décadas, generando que no necesariamente sea un correlato de las situaciones actuales. Ello se debe a que el tópico del brichero se ha liberado, por así decirlo, de una autoría puntual, pese a que *Cazador de Gringas* es referenciado hasta hoy, nadie tiene realmente una autoridad completa sobre el tema como para señalar cambios fácilmente y más bien esta referencia puede ayudar a fijar las representaciones de los bricheros y bricheras alrededor de ciertos elementos constantes, haciendo que características traídas por los cambios ingresen más lentamente a la idea comúnmente plasmada

sobre estos. Por ello, las formas de ser “brichero” que surgen con las transformaciones vividas a nivel regional, nacional y global como las tecnologías o la llegada de nuevos discursos no son siempre bien reflejadas dentro de los relatos.

El canon representacional sobre los bricheros en la literatura encuentra un fenómeno similar en la academia, en donde se han desarrollado formas usuales de abordar el tema, generalmente haciendo énfasis en una dimensión subversiva o contestaría ante diferentes fenómenos como el racismo, la desigualdad ante los países del extranjero, la movilidad social limitada, etc. Sin embargo, es problemático imaginar al brichero como un personaje puramente contestatario y cuestionador cuando en realidad es un personaje en el cual diversas estructuras se cruzan y, si por ejemplo, puede en su práctica cuestionar algunas perspectivas racistas, al mismo tiempo puede estar reforzando discursos también raciales y configuraciones masculinas más bien opresoras y machistas tanto en la forma de discursos y estereotipos que reproduce y que encuentran una contraparte en la realidad.

Por otro lado existe, como se señaló, hoy en día una variedad diversa de formas en que extranjeros y locales se relacionan en Cusco; cada forma tiene espacios, estrategias y características para actores diferentes entre sí que en mayor o menor medida se corresponden a al estereotipo del bichero y que incluso pueden ser tan diversas que la relación con un extranjero parezca lo único compartido. Esta variedad, como se dijo, se debe en parte a los cambios que han ocurrido en materias como tecnología y la misma naturaleza del flujo de turistas a la ciudad. Así, hay por ejemplo, quienes responden mejor a la imagen estereotipada con cabello largo y ropa con elementos étnicos, mientras otros que en vestimenta no se diferencian en gran medida de sus parejas y amigos extranjeros. Hay quienes responden a las ocupaciones estereotípicas del brichero, pero también quienes poseen profesiones u otras ocupaciones que más bien se

piensa alejadas de aquél fenómeno y que son usadas muchas veces como una salvaguardia del ser acusado de participar en sus actividades. En este sentido, la idea común de brichero se ha actualizado parcialmente para incluir elementos como discotecas y pubs o a individuos como guías y profesores de baile a quienes se señala como los más propensos a “cazar gringas” pero esos no logran la centralidad de El brichero más clásico y estereotipado. Así como la voz femenina tiene poca fuerza dentro de este canon representacional, también se debe considerar que en la formación de los discursos sobre los bricheros participan más voces que los mismos actuales y antiguos bricheros, tanto a nivel académico como literario, hay productores cuya inspiración no proviene de la experiencia y que ayudan a definir, por ejemplo, quién es brichero y quién no a través de su trabajo al reproducir las asociaciones de este personaje con ciertos grupos puntuales.

En cuanto a la performance de brichero hay que considerar que se condensa en ella procesos de generación de identidades en el Cusco tanto desde las élites como desde el resto de la población. Poniendo en juego elementos de múltiples fuentes como producción artística o intelectual (indigenismo y neo-incanismo), producción estatal y empresarial para el marketing, sentimientos regionalistas de la población como el cusqueñismo, ideas sobre la raza, formaciones como el New age que mezclan elementos locales y filosofías importadas e incluso estéticas y filosofías típicamente asociadas a otras partes de mundo como el hip-hop y el rastafarismo. Todas estas configuraciones discursivas promueven clasificaciones, categorías y descripciones variadas que muchas veces son coincidentes y en otros contrarias. Estas diferentes categorías sirven como marco para la comprensión de la diferencia racial y como fuente del repertorio de las performances de los diferentes actores. Los “bricheros” –entre comillas- aquellos inmersos en prácticas clasificables como bricheraje, es decir, relacionados a extranjeros de alguna forma que los testigos puedan encontrar cuestionable –en diferente medida según su categoría- podrían ser vistos como la continuación en

la producción o actualización de contenidos sobre la indigenidad andina y el mestizaje en Perú, pero también como parte de una genealogía compartida entre indio, lo inca y mestizo al ser estas categorías relacionales, entre las que se mueven los significados atribuidos a la idea de brichero. Así, en el brichero convergen varias ideas y propuestas sobre las relaciones entre locales y turistas, pero también sobre los elementos mismos que componen los marcos dentro de los que se dan estas relaciones como la etnicidad y el género. Sin embargo, los mismos señalados como bricheros deben también explicarse a sí mismos las relaciones que tienen con los turistas, llegando a algún término al justificar, rechazar o aceptar el título de bricheros de ser puesto sobre ellos e intentando comunicar su posición al respecto.

Quienes participan de estas formas variadas de relación pueden ser señalados por la población como bricheros y, así, deben decidir si identificarse o no como tales. Las tácticas a través de las cuales realizan aquello se basan en la imagen estereotipada del brichero que la sociedad ha ido construyendo hasta hacerla de conocimiento común y a la que la reconstrucción a través de los relatos busca dejar más expresa. Así, incluso quien rechaza la idea de ser brichero, se encuentra muchas veces negociando con y desde la imagen estereotípica con la que en lo único que puede estar coincidiendo es en la parte de la relación con la persona de nacionalidad distinta, siendo los menos los que directamente toman aquella imagen para sí mismos, usualmente reivindicando alguna forma de prestigio de ello o por su relación con, por ejemplo, su carrera artística. El mecanismo a través del cual se realiza eso se basa usualmente en las definiciones que forman aquellos discursos para resaltar las contradicciones entre la performance individual y lo que estos discursos asignan a lo que es ser un brichero. Las formas en que los pertenecientes a categorías distintas de relación con un extranjero acercan o alejan la posibilidad de ser brichero también responden a las especificidades de estas; así, por ejemplo, un músico, usualmente asociados a estos personajes, podrá hacer énfasis en sus estudios para rechazar

la acusación; o alguien que va seguido a discotecas donde hay abundancia de turistas decir que también baila con peruanas; apelando así a una contradicción con los contenidos de la categoría, sin necesariamente problematizar la categoría en sí.

Por otro lado, la raza o el aspecto físico se mantiene como un elemento importante en las dinámicas que se forman en estos casos. Mientras que muchas veces el fenotipo ha pasado a ser un elemento menor en la clasificación racial de sujetos físicamente parecidos; con la participación de los extranjeros (asimilados a “blancos”), el aspecto físico aparece de nuevo en los cálculos y da pie a dinámicas en que, ante quien es diferente, la diferencia puede capitalizarse, pero más bien, ante quienes no se diferencian mucho en lo físico es mejor no parecer más indio, más cholo, más andino, etc. para evitar sufrir discriminación. No solo ello, sino que, aunque es evidente que la característica básica para denominar a alguien como brichero es la relación con una persona extranjera y que incluso esta aparece como la única necesaria para hacerlo; la verdad es que bajo este elemento base existe otro: Es usualmente la diferencia fenotípica la que marca a una parte como extranjera y a la otra como peruana, siendo así en realidad esta distinción la constituyente del binomio base.

La pregunta “¿Qué es ser brichero?” así, se debe responder necesariamente en más de un nivel y considerando el emisor y receptor de la pregunta. La idea clásica del brichero es bastante específica y responde a la vez a un personaje con características muy bien definidas que obras como *Blac Poncho* representan sumamente bien y que varios peruanos hemos ido aprendiendo a través de diversos medios; estas características circulan de forma difusa en forma de estereotipos dentro de discursos en que los elementos, a la hora de su empleo, pueden aparecer selectivamente para la acusación de alguien como tal excepto por una condición necesaria, sumamente básica pero terriblemente fácil de cumplir en un contexto como Cusco: El contacto con los extranjeros (y la diferencia

fenotípica sumada a ello). Sin embargo, la traducción de aquellas características a la realidad no es simple y, en el otro nivel, basta el establecer alguna forma de relación con un extranjero –o incluso el solo deseo de hacerlo- para que una persona pueda ser identificada como brichero; identificación que luego será procesada por interpelante e interpelado tomando como recurso aquella respuesta dada en el primer nivel (el estereotipo, frente al que el acusado se comparará para marcar la diferencia, o no), haciendo que las dos formas distintas se comuniquen durante el momento en que la clasificación es negociada.

El brichero existe por un lado de una forma sumamente clara y determinada, pero que por lo mismo es difícil de hallar en la realidad. Es, efectivamente, un personaje, un estereotipo, una narrativa que no es abandonada. Sin embargo, esta definición puede ser segmentada para hallar correspondencias pues actúa como un significante flotante, que incluye tanto a la versión más estereotipada y definida como a la combinatoria de sus elementos que venga al caso para señalar a alguien; pero que en su polisemia es más que una lista y articula formas diversas de pensar la diferencia que le sirven de marco de sentido. Así, muchos de nosotros, al cumplirse contextos particulares, quedamos en la capacidad de aparecer –o ser hechos parecer- como la representación de aquella figura, de ser vistos como su encarnación; en aquél momento nosotros podemos quedar convertidos en una definición ostensiva de brichero.

## BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, A. Y BRECKENRIDGE, C. ONE. *Public Modernity in India En Breckenridge, C. A. (1995). Consuming modernity : public culture in a South Asian world.* Minneapolis : University of Minnesota Press, 1995.

BABB, F. (2012). Theorizing gender, race and cultural tourism in Latin America: A view from Peru and Mexico. En *Latin American Perspectives*, Vol. 39(6) P. 36-50. 2012

BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1976.

BAUER, I. (2008). 'They Don't Just Come for Machu Picchu': Locals' Views of Tourist-Local Sexual Relationships in Cuzco, Peru. *Culture, Health & Sexuality*, (6). 611.

BAUMAN, Z. (n.d). *La globalización: consecuencias humanas.* México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1999.

BAUMAN, Z. (n.d). *Amor líquido : acerca de la fragilidad de los vínculos humanos.* México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 2005.

BEN-AMOS, D. (1971). Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore*, 84(331), 3-15

BENEDICT, R. (1987). *Raza : ciencia y política.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.

BHABHA, H. (2011). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires> Manantial, 2011.

BOTTICELLI, S. (2011). "Prácticas discursivas. El abordaje del discurso en el pensamiento de Michel Foucault" en *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas.* Buenos Aires, 2011, nº9 pg 111-126



BOURDIEU, P. (2001). *Language et pouvoir symbolique*.

BOURDIEU, P. (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Santillana, 2012.

BOURDIEU, P. (2013). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge university press, 1977

BOURDIEU, P. (2015). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2015.

BRAGARD, R. (2013) En Dawsey, J. C. (2013). *Antropología e performance : ensaios Napedra*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, [2013].

BRUBAKER, R Y F. COOPER (2000). Beyond Identity. En *Theory and society* vol,29 pp. 1-47.

BOURRICAUD, F., ESCOBAR, G., FUENZALIDA, F., MATOS MAR, J., & MAYER, E. (N.D). *El indio y el poder en el Perú*. Lima : Moncloa-Campodónico, 1970.

BURNS, K. (2007) Desestabilizando la raza. En CADENA, M. L. *Formaciones de indianidad : articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. [Colombia]: Envión, 2007.

BUTLER, J. (2001). *El género en disputa : el feminismo y subversión de la identidad*. México, D.F. : Paidós, 2001.

BUTLER, J. (2005). *Bodies that matter* en Fraser, M., & Greco, M. (2005). *The body : a reader*. London ; New York : Routledge, 2004.

CADENA, M. L. (n.d). *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cusqueñas*.

CADENA, M. L. (2000). *La decencia en el Cusco de los años 20: la cuna de los indigenistas* En Cadena, M. I., Castillo Carrasco, D., Henríquez, N., Mc Evoy Carreras, C. E., & Muñoz Cabrejo, F. (n.d). *El hechizo de las imagenes : estatus*

social, género y etnicidad en la historia peruana. Lima : PUCP. Fondo Editorial, 2000.

CADENA, M. L., CAÑEDO, M., & NEYRA, E. (2004). *Indígenas mestizos : raza y cultura en el Cusco*. Lima : IEP, 2004.

CADENA, M. L. (2007). *Formaciones de indianidad : articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. [Colombia]: Envi3n, 2007.

CADENA, M. L., & STARN, O. (2010). *Indigeneidades contemporáneas : cultura, política y globalización*. Lima : Instituto de Estudios Peruanos : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010.

CADENA, M. L. (2014). *El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú*.

CALLIRGOS, J. C. (2006). Percepciones y discursos sobre etnicidad y racismo : aportes para la educación intercultural bilingüe. Lima : CARE Perú, 2006.

CALVO C., R. (1998). *El diario El Comercio de Cusco : la historia urbana y el cusqueñismo*.

CALVO C., R. (2006). *Ideologías locales del Perú : el cusqueñismo*. Cusco : [Pantigozo], 2006.

CARLSON, M. (2001). *Performance : a critical introduction*. London : Routledge, 1996.

CANAVATE, D. (2012). Raza y etnia, sexo y género: El significado de la diferencia y el poder. *Reflexión Política*, Vol 14, Iss 27, Pp 68-84 (2012), (27), 68.

CANEPÀ, G. (2008). *The fluidity of ethnic identities in Perú*. Crise: Oxford university.

CRAIN, M. M., & HUGHES-FREELAND, F. (N.D). *Recasting ritual : performance, media, identity*. London: Routledge, 1998.

CRAIN, M. (1998). Reimagining identity, cultural production and locality under transnationalism. Performances of San Juan in the Ecuadorean Andes. En Crain, M. M., & Hughes-Freeland, F. (n.d). *Recasting ritual : performance, media, identity*. London : Routledge, 1998.

CERTEAU, M. D. (1996). *La invención de lo cotidiano*. México, D.F. : Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1996.

COHEN, A. (1969). Custom & politics in urban Africa : a study of Hausa migrants in Yoruba towns. Berkeley : University of California Press, 1969.

COMAROFF, J. L., & COMAROFF, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago : University of Chicago Press, 2009.

CONNELL, R. (1998) La organización social de la masculinidad en Valdés, T., & Olavarría, J. (n.d). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile : FLACSO, 1998.

CONNELL, R. W., & MESSERSCHMIDT, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*, (6). 829.

CRAIN, M. M., & HUGHES-FREELAND, F. (N.D). *Recasting ritual : performance, media, identity*. London : Routledge, 1998.

DAWSEY, J. C. (2013). *Antropología e performance : ensaios Napedra*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, [2013].

DE CERTAU, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México DF: Universidad Iberoamericana.

De la Puente, R. (2013). Choleando: Racism in Perú (documentary). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2wrixBocUg0>

De la Puente, R. (2016). Clip Huacas. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=IX23wn1u2fY>

De la Puente, R. (2016). QUCHIWATO MALDITO Damned Womanizer Trailer. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=AhRpis3qb98>

DI LEONARDO, M. (2008). Gender, race and Class en Poole, D. *A companion to Latin American anthropology*. Malden, MA : Blackwell Pub., 2008.

DOUGLAS, M. (2004). *The two bodies* En Fraser, M., & Greco, M. (2005). *The body : a reader*. London ; New York : Routledge, 2004.

DUNDES, A (1969). "The Devolutionary Premise in Folklore Theory." *Journal of the Folklore Institute*, vol. 6, no. 1, 1969, pp. 5–19. [www.jstor.org/stable/3814118](http://www.jstor.org/stable/3814118).

EUDHEIM, H. Cuando la identidad étnica es un problema social. En BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1976.

ENGUIX, BEGONYA. "Cultivando cuerpos, modelando masculinidades." *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares* no. 1 (2012): 147. Directory of Open Access Journals, EBSCOhost (accessed March 7, 2016).

ESCOBAR, A. "Identity" en Nugent, D., & Vincent, J. (n.d). *A companion to the anthropology of politics*. Malden, MA : Blackwell, 2004.

FRENCH, B. (2008). Guatemala: Essentialism and Cultural politics en Poole, D. *A companion to Latin American anthropology*. Malden, MA : Blackwell Pub., 2008.

FRIEDMAN, J. (2008) Globalization en Poole, D. *A companion to Latin American anthropology*. Malden, MA : Blackwell Pub., 2008.

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: Buenos Aires

FOUCAULT, M. (2002) *El origen del discurso*. IEP: Lima.

FUENZALIDA, F. (1970) Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo En BOURRICAUD, F., ESCOBAR, G., FUENZALIDA, F., MATOS MAR, J., & MAYER, E. (N.D). *El indio y el poder en el Perú*. Lima : Moncloa-Campodónico, 1970.

FULLER OSORES, N. (n.d). Masculinidades : cambios y permanencias. *Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima : PUCP. Fondo Editorial, 2001.

FULLER OSORES, N. (2009). *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 2009

GARCÍA CANCLINI, N. (n.d). *La globalización imaginada*. Buenos Aires : Paidós, 1999 [reimp. 2001].

GIDDENS, A. (n.d). *Modernidad e identidad del yo : el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona : Península, 1995.

GOFFMAN, E. (n.d). *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*. Garden City, NY. : Anchor Books, 1967.

GOFFMAN, E. (n.d). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Introducción ; Actuaciones ; Conclusiones.

GÓMEZ-BARRIS, M. (2012). Andean Translations: New Age tourism and cultural Exchange in the sacred valley, Perú. En *Latin American perspectives*. Vol. 39. No 6, pp. 68-78.

GONÇALVEZ, L. (S/A) *La metodología genealógica y arqueológica de Michel Foucault en la investigación en psicología social*. s/a. Disponible en:

<http://www.clinicabioenergetica.org/docs/transitosdeunapsicologiasocial.pdf>

GUEVARA PAREDES, M. (n.d). *Cazador de gringas y otros cuentos*. Lima : San Marcos, 2003.

HALE, T. (2010). Nuevas etnicidades en Hall, S.; Restrepo, E.; Walsh, C.E. y Vich, V. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Envió Editores; Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2010

HALL, S. (2010). *Nuevas etnicidades* en Hall, S., Restrepo, E., Walsh, C. E., & Vich, V. (2010). Sin garantías : trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá : Envión Editores ; Lima : Instituto de Estudios Peruanos, [2010].

HALL, S. (2010). *La cuestión de la identidad cultural* en Hall, S., Restrepo, E., Walsh, C. E., & Vich, V. (2010). Sin garantías : trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá : Envión Editores ; Lima : Instituto de Estudios Peruanos, [2010].

HAKIM, C. (2012). *Capital Erótico. El poder de fascinar a los demás.*

HERNÁNDEZ, S. (2013). *The brichero*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=mp9faWtrf7Y>

HIATY, W. (2007). Flying “cholo”: Incas, airplanes, and the construction of Andean modernity in 1920s Cuzco, Perú. En *The Americas*, Vol. 63, No3, pp. 327-358.

HILL, M. D. (2007). *Contesting Patrimony: Cusco's Mystical Tourist Industry and the Politics of Incanismo*. *Ethnos: Journal Of Anthropology*, 72(4), 433-460. doi:10.1080/00141840701768276

HILL, M. (2008). Inca of the Blood, Inca of the Soul: Embodiment, Emotion, and Racialization in the Peruvian Mystical Tourist Industry. *Journal of the American Academy of Religion*, (2). 251. doi:10.1093/jaarel/Ifn007.

HINCAPIÉ GARCÍA, A. (2015). *Revisiones críticas al concepto de género. Apuntes para la teoría social contemporánea*. (Spanish). *Universitas Humanistica*, 79(79), 15-40. kdoi:10.11144/Javeriana.UH79.rccg

HOBBSAWM, E. J., & Ranger, T. (n.d). *La invención de la tradición*. Barcelona : Crítica, 2002.

KAUFMAN, M. (1998). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres en Valdés, T., & Olavarría, J. (n.d). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile : FLACSO, 1998.

KIMMEL, M. (1998). Homofocia, temo, vergüenza y silencio en la identidad masculina en Valdés, T., & Olavarría, J. (n.d). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile : FLACSO, 1998.

LACHERRE, V. Y GOMÉZ, R. (Guión) (2015). BRICHERO. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=LTZt6f2xvU8>

LINGÁN, J., & Manrique Bellido, A. M. (2003). *El fenómeno "brichero", un acercamiento etnográfico*.

ORR, A. (2011). Gendered Capital: Childhood Socialization and the 'Boy Crisis' in Education. *Sex Roles*, 65(3/4), 271-284. doi:10.1007/s11199-011-0016-3

MARTÍNEZ, J. (1998). *Las clases sociales y el capital en Pierre Bourdieu. Un intento de aclaración*. Salamanca: Universidad de Salamanca: S/A.

MAUSS, M. (2004). *Techniques of the body* En Fraser, M., & Greco, M. (2005). *The body : a reader*. London ; New York : Routledge, 2004.

MCKENZIE, J. (n.d). *Perform or else: from discipline to performance*. London : Routledge, 2001.

MENDOZA, Z. S. (2004). *Crear y sentir lo nuestro: La Misión Peruana de Arte Incaico y el impulso de la producción artístico-folklórica en Cusco*. *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, (1). 57.

MÉNDEZ GASTELUMENDI, C. (2011). *De indio a serrano : nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII - XXI)*.

MÉNDEZ GASTELUMENDI, C. (1995). *Incas sí, indios no : apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima : IEP, 1995.

MORENO, M. ; R. OROPESA. *Ethnic & Racial Studies*. Vol. 35. Issue 7, p.1220-1247.

MOLINIE, A. (2012). Ethnogenèse du New Age andin: À la recherche de l'Inca global. En *Journal de la Société des américanistes*. Vol 98, No 1 (2012). Pp 171-199.

NAVIA, C. (2007). *El análisis del discurso de Michel Foucault*. Universidad Pedagógica de Durango: Durango.

NIETO DEGREGORI, L. (1995). *Tres momentos en la evolución del cusqueñismo*.

NIETO DEGREGORI, L. (1994). *Una aproximación al cusqueñismo*.

NIETO DEGREGORI, L. (1994). *Señores destos reynos : cuentos*. Lima : PEISA, 1994.

NISBET, R. (2007) Brichera En POMAREDA, F. (2007). *Pachamama club: Antología del relato brichero*. Lima: Estruendomudo, 2007.

Repunto web (n.d.). *Brichero en Cuzco*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=IRk6dvRLngA>

RENGIFO, C. (2007) Visa Woman En POMAREDA, F. (2007). *Pachamama club: Antología del relato brichero*. Lima: Estruendomudo, 2007.

ORLOVE, B. S. (1998). Down to earth: Race and substance in the Andes. *Bulletin Of Latin American Research*, 17(2), 207.

ORTIZ, B. (1995). *Bricheros: Cholos al acecho*. Disponible en:

[https://www.youtube.com/watch?v=IYHR\\_Uv2tPI](https://www.youtube.com/watch?v=IYHR_Uv2tPI)

POMAREDA, F. (2007) Pachamama Club En POMAREDA, F. (2007). *Pachamama club: Antología del relato brichero*. Lima: Estruendomudo, 2007.

POMAREDA, F. (2007) One Dollar Baby! En POMAREDA, F. (2007). *Pachamama club: Antología del relato brichero*. Lima: Estruendomudo, 2007.



POMAREDA, F. (2007). *Pachamama club: Antología del relato brichero*. Lima: Estruendomudo, 2007.

PONTÓN CEVALLOS, J. (2017). Intersecciones de género, clase, etnia y raza. *Íconos. Revista De Ciencias Sociales*, (57), 117-121. doi:10.17141/iconos.57.2529

POOLE, D. (1993). Fotografía, fantasía y modernidad En *Márgenes* N°10/11 [s.l. : s.n., 19--].

REPUNTO WEB (2010). *Brichero en Cusco*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IRk6dvRLngA>

RODRÍGUEZ, J. (2011). *Blac Poncho. The last andean lover*. N/D, 2011

RODRÍGUEZ, J. (S/A) *¿Cómo llegamos a esto Blac?* N/D.

SANTOS, M. (2014). Racial, ethnic and social discrimination in Peru. A critical assessment of recent empirical research. By: Santos, Martín. *Debates en Sociología*. 2014, Vol. 39, p5-37. 2014

SALAS, G. (2002). Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i. En Cánepa, G. y Ulfe, M. *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: Concytec, 2000.

SALAS, G. (2014). The glacier, the rock, the image: Emotional experience and semiotic diversity at the Quyllurí'í pilgrimage (Cuzco, Perú). En *Signs and society*, Vol.2, No. W1 (supplement 2014). Pp. S188-S214.

SCHECHNER, R. (2013). « Pontos de contato » revisitados. En Dawsey, J. C. (2013). *Antropología e performance : ensaios Napedra*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, [2013].

SCHECHNER, R., DIZ, M. A., & RIVERO, S. (1994). *Performance teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil, 2000.

TONGUE, S. (2014). *Between biblical criticism and poetic rewriting: interpretative struggles over Genesis 32:22-32*. Leiden & Boston: Brill.

- URREA GIRALDO, F., Viveros, M., & Wade, P. (n.d). Raza, etnicidad y sexualidades : ciudadanía y multiculturalismo en América Latina. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- VALCUENDE DEL RÍO, J. M., & CÁCERES FERIA, R. (2014). Bricheros: sexo, raza y etnicidad en contextos turísticos. (Spanish). *Revista De Estudios Sociales*, (49), 72-86. doi:10.7440/res49.2014.06
- VAN DEN BERGHE, P. L., & FLORES OCHOA, J. (2000). *Tourism and nativistic ideology in Cuzco, Peru. Annals Of Tourism Research*, 277-26. doi:10.1016/S0160-7383(99)00043-2
- VERENA, S. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. *Política Y Cultura*, Iss 14, Pp 25-60 (2000), (14), 25.
- VICH, V. (2006). *La nación en venta : bricheros, turismo y mercado en el Perú contemporáneo*.
- VILLAFUERTE, D. (2002). *Brichero*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=LTZt6f2xvU8>
- VILLEGA, N. (2007) El día en que cayó el avión En POMAREDA, F. (2007). *Pachamama club: Antología del relato brichero*. Lima: Estruendomudo, 2007.
- WADE, P. (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Quito : Abya-Yala, 2000.
- YPEIJ, A. (2012). The intersection of gender and ethnic identities in the Cuzco-Machu Picchu tourism industry: Sácame fotos, tour guides and women weavers. En *Latin American Perspectives*. Vol. 39, No.6 . Tourism, gender and ethnicity. Pp.17.35.

## ANEXO 1

## Tipología de bricheros de un informante

La idea de una tipología de bricheros no es nueva, en este estudio se intentará elaborar una, pero previamente servirá repasar la realizada por un informante basado en su propia experiencia y en su conocimiento de otros casos, por lo mismo no es una tipología analítica. El los divide de la siguiente manera:

Tabla 1: Tipología de bricheros	
Tipo	Descripción
A) Brichero "papacho"	<p>"Son almas chéveres", no lúcidos pero intuitivos y con encanto.</p> <p>"Generalmente guía, es cholo, lindo, su lengua materna es quechua, no es un erudito y no florea, pero es campechano".</p>
B) Brichero Vip	"Salen solo con gringas, sin profesión".
C) Brichero romanción	<p>El informante los define como los auténticos bricheros y se considera en esta categoría. La describe no como un oficio, ni como "lumpen", sino como un "sacerdocio" que consiste en atender a las extranjeras, difundir la cosmovisión y portarse como un artista "pero sobre todo un artista del amor". Debe saber realmente de lo que habla, "sin floro", saber de antropología, de religión.</p> <p>Sin embargo, tienen un tiempo de caducidad: "llegado a cierta edad se van a la mierda, se casa, se aburguesa y se jodió".</p>
D) Bricheros dealers	"Esos son una mierda, por lo general limeños y norteños, no tienen

	espíritu y joden el mercado”. Mucha de la población de Cusco asocia a los bricheros en general con los que pueden entrar en esta categoría.
E) Brichero de paso	“Se disfraza para la ocasión, no vive, no sabe ni lo que hace; pero con tanta gringa para todos hay y aprovecha”.

En este caso, las personas están divididas según a) Conocimientos, b) Procedencia, c) Dedicación a la actividad.

En esta clasificación se reflejan algunos de los puntos típicos en la imaginación sobre los bricheros: Aparece la falta de profesión, la vagancia y la drogadicción; a diferencia de la categoría de mayores connotaciones positivas, estos no poseen conocimientos socialmente valiosos, asociados a lo académico y tampoco aparecen dentro del aura de autenticidad atribuida a los que el informante aprueba. Mientras que varios de los condenados cubren su falta de oficio con la actividad del bricheraje, el productor de la clasificación retira ese elemento de la categoría aprobada; por la caducidad y por el hecho de no buscar vivir a las extranjeras supuestamente, tienen alguna otra forma de subsistir, no son “lumpen”, sumándose criterios de clase.

También hay elementos de racismo visibles especialmente en la primera categoría: Esos “son cholos”, quechua hablantes y son buenos en términos de condescendencia, “tienen encanto” (tal vez por ser de esa raza) pero no son listos (tal vez también por la misma razón). Por otro lado, irónicamente los limeños y norteños pertenecen a la categoría que contiene los elementos con los que más bien comúnmente se asocia a los bricheros.