

## CUERPOS RITUALES COMO MEMORIA SUBALTERNA ANDINA EN UN DIBUJO DE GUAMAN POMA DE AYALA

---

Michael J. Horswell

---

Entre los sujetos indígenas de la zona andina marginalizados por la invasión y subsiguiente colonización española, figuraban practicantes de ritos sexuales que asombraron a los europeos. La represión violenta que sufrían estos sujetos casi borró unas prácticas sagradas que se confundían, en las interpretaciones de los españoles, con las prácticas vulgares de la lujuria católica. El propósito de este artículo es recuperar el conocimiento sobre una subjetividad ritual que los españoles denominaron *sodomita* y cuyos comportamientos culturales fueron perseguidos durante los primeros años de la colonia. Enfoque en la estrategia discursiva de Felipe Guaman Poma de Ayala, quien nos dejó la única representación gráfica, hecha por un indígena andino, de tal sujeto. Además de analizar textos coloniales, acudo a estudios etnográficos contemporáneos para interpretar mejor el paradigma cultural de los sujetos andinos prehispánicos y de la época colonial bajo el cual el cuerpo se convertía en un *significante cultural* en las prácticas sexuales de ciertos ritos del Tawantinsuyu. ¿Pueden interpretarse los actos simbólicos de ritos sexuales no-normativos como valores culturales necesarios para la recreación cultural comunitaria en el contexto ritual andino? ¿Qué estrategias discursivas emplearon los informantes y escritores indígenas para transmitir este conocimiento corporal? Quisiera proponer que las actuaciones o *performances* corporales de subjetividades rituales son fragmentos importantes de la memoria colectiva, que al reconsiderarlos, nos inspiran nuevas interpretaciones de género y sexualidad en la cultura andina. También nos sugieren la necesidad de plantear unos ajustes teóricos al término interpretativo, *transculturación*, un modo de análisis que ayuda a explicar las transformaciones en la subjetividad de los sujetos rituales bajo consideración en este estudio.

La metáfora fundamental de Fernando Ortiz en su definición del término, *transculturación* proveniente de la escuela de Malinowski, es la cópula heterosexual: «en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos» (96-97). Quisiera poner en cuestión esta metáfora para poder aprovechar el uso del término *transculturación* en la teorización de ciertos sujetos que veo como participantes importantes en la reproducción cultural que ocurre en los Andes.<sup>1</sup> Sin embargo, los sujetos de este estudio no corresponden al paradigma heterosexual hegemónico; de hecho, rompen con la concepción bipolar de género sexual que suele discutirse en la crítica sobre los Andes.<sup>2</sup> El concepto conocido como la complementariedad de género sexual no se puede entender como la oposición de absolutos sino la negociación entre dos fuerzas vitales como son la masculinidad y la femineidad. Un aspecto de esta negociación es la presencia en el ámbito ritual andino de sujetos que yo llamo de tercer género sexual, es decir, ni hombres ni mujeres, sino subjetividades con sus propias características y funciones simbólicas en la cosmología y en la reproducción cultural.<sup>3</sup> Vemos cómo prácticas sexuales simbólicas no procreantes y el travestismo funcionan como signos corporales en los ámbitos rituales de la zona, tanto en la época prehispánica como en la época colonial y hasta hoy en día. Sobre todo apreciamos cómo el cuerpo travestido se vuelve un significante cultural subalterno en la memoria transculturada del pueblo.

Para recuperar a sujetos como los practicantes rituales de tercer género, y por ende, prácticas culturales no normativas desde una perspectiva occidental, es necesario tener en cuenta que el género y la sexualidad son significaciones, o sea, la relación entre signos y símbolos en contextos determinados. Partiendo del concepto de que el género y la sexualidad no existen antes del discurso o acción social, entendemos que estas categorías de comportamiento humano y por ende la representación literaria de ello no responden a esencias pre-discursivas sino que son *performativas*. Es decir, género sexual no es algo

1. Sylvia Spitta ha reconocido cómo el uso del término de Ortiz ignora las relaciones de poder entre hombres y mujeres, especialmente en el contexto colonial (6). Mi objetivo es ampliar esta premisa para reconocer las limitaciones de la metáfora familiar para dar cuenta de ciertas manifestaciones culturales que no corresponden al modelo procreante heterosexual.
2. Para estudios de la complementariedad de género, véase Silverblatt, Isbell, Rostworowski, Bolin.
3. Para la teoría sobre sujetos de tercer género en otras culturas del mundo, véase Herdt, Roscoe y Williams. Para estudios históricos del contexto andino sobre estos sujetos, que se conocen en la crítica reciente como *berdaches*, consúltese Arboleda, Trexler, y Ugarteche. Mi tesis doctoral (Horswell, 1997) analiza cada una de estas contribuciones y propone una interpretación alternativa.

que meramente somos, sino algo que hacemos. Género sexual es un producto de repeticiones, estilizaciones, actuaciones, etc., que asume la apariencia de sustancia a lo largo de mucho tiempo. Para entender sujetos marginados como son los practicantes de ritos sexuales en los Andes coloniales, un concepto del poder en relación con la representación del cuerpo es fundamental. Judith Butler nos recuerda que «el sujeto se constituye por medio de la fuerza de exclusión y abyección, un proceso que produce un Otro constitutivo, un Otro abyecto que es, desde luego, parte del sujeto dominante como su repudiación fundadora» (3). Lo que queda en el discurso colonial son fragmentos de la subjetividad ritual, descripciones parciales que se figuran como Otros abyectos en relación con los sujetos dominantes, estos sean españoles moralizadores, ladinos convertidos para ser *buenos cristianos*, o mestizos que tratan de armonizar entre las dos culturas.

Entender el choque corporal entre las culturas que se enfrentaban en la zona andina es estudiar el concepto que cada cultura tenía de los cuerpos y cómo el cuerpo figuraba en la cosmovisión de cada cultura. Es un lugar común decir que en el renacimiento europeo hay un redescubrimiento del cuerpo humano y una integración del cuerpo con el alma y de la belleza moral y la belleza física. La secularización europea del cuerpo es contemporáneo al individualismo que surge en la época. La privatización del cuerpo acompaña este fenómeno social. El cuerpo privado se divorcia de las instituciones colectivistas; solo quedan símbolos de un cuerpo colectivista. El cuerpo, tanto en los restos de la sociedad medieval (las órdenes monásticas, las órdenes militares) como en la nueva sociedad secular, se convierte en una entidad privada que tiene que ser vestida, regulada, domesticada.<sup>4</sup> El uso público del cuerpo se caracteriza por ser idólatra, inmoral, bárbaro. En los Andes del principio del siglo XVI, todavía existía una cultura colectivista, en la cual el cuerpo figuraba como un símbolo importante en la re-creación de la cultura a través de ritos y ceremonias, costumbres y prácticas culturales netamente públicas.<sup>5</sup> Podemos pensar en las ceremonias, descritas por los cronistas, en las cuales el cuerpo se figura como el símbolo principal. Por ejemplo, los sacrificios humanos, los *taquis* o danzas rituales, los ritos que cuidaban los difuntos momificados, etc. Podemos apreciar en fuentes indígenas, como el manuscrito de Huarochirí el uso público del cuerpo en ritos de índole agrícola, en los cuales, a pesar de la auto-censura del narrador por la presencia del extirpador padre Ávila, observamos una

4. Para una historia concisa de los paradigmas europeos del cuerpo desde la edad clásica, véase *The Body Social*, por Anthony Synnott, especialmente capítulo uno.
5. Aunque su estudio no abarca toda la complejidad de las relaciones de género y sexualidad, Constance Classen, en su *Inca Cosmology and the Human Body*, reconoce que «en la cosmología incaica el cuerpo servía como símbolo y mediador entre estructuras y procesos cósmicos por medio de sus propias estructuras y procesos» (3, traducción mía).

celebración y un uso simbólico de la sexualidad humana. Por ejemplo, el canto-danza asociado con la pascua de Chaupiñamca, «Casayaco», se expresaba por medio de una sensualidad corporal (bailes de participantes desnudos, veneración del pene, etc.) que inspiraba «la maduración del mundo» (64). Al llegar los españoles al Perú, hay un choque instantáneo entre las dos maneras de ver el cuerpo. El desconcierto que les causó ver a los indígenas practicar ciertos ritos de índole sexual, como el de Chaupiñamca, que no solo rompían con las nuevas tendencias del uso del cuerpo privado sino también rompían con el decoro sexual del ascetismo católico que aún regía en la cultura misionera de la colonia, se relacionaba con una de las grandes batallas discursivas de la historia colonial: la justificación de la Conquista.

Quisiera limitarme al ejemplo de los llamados *sodomitas* y travestís que aparecen en varias crónicas de los siglos XVI y XVII, porque mi hipótesis es que son ellos, en muchos de los casos, practicantes rituales en la reproducción cultural andina y significantes complejos de la cosmovisión andina. Son los significantes los que sufren en el proceso de *transculturación* que empieza con los primeros escritos coloniales, que los relegan a posiciones subalternas y abyectas. Los inscriben en el discurso colonial como degenerados en términos reconocibles para los lectores europeos. El epíteto más común en la historiografía colonial es *sodomita*, un epíteto que se vuelve tropo colonial útil en la justificación de la conquista.<sup>6</sup> Una de las primeras reacciones españolas a la diferencia sexual en el Perú se encuentra en la crónica de la expedición de Pizarro en la costa ecuatoriana, escrita por Juan Ruiz de Arce. Al observar que unas mujeres cacicas gobernaban la zona, Ruiz de Arce impugna a los hombres de la zona, ligando una noción de su poca hombría con sus calificaciones de ellos como «gente muy bellaca —son todos sométicos— no ay principal que no trayga quatro o cinco pajes muy galanes. Estos tiene por mancebos» (32). Además de simbólicamente posicionar a los indígenas en roles subordinados a los conquistadores masculinizados, el cronista sutilmente implanta en la imaginación de los lectores europeos posibles justificaciones por la conquista que los españoles emprenderán poco tiempo después. Recordemos que Juan Ginés de Sepúlveda, en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1547) suscribía a nociones de la ley de la naturaleza de Aristóteles cuya ideología de género sexual estaba clara en cuanto a la superioridad del hombre sobre la mujer, lo masculino sobre lo femenino. Esta jerarquía se fundamentaba en que «lo natural y justo es que el alma domine el cuerpo, que la razón presida el apetito» (83). Este rechazo de lo corporal, de las pasiones, que se identifican con lo femenino, con lo inferior, se traduce en la segunda

6. Jonathan Goldberg fue uno de los primeros en reconocer que la sodomía se había vuelto un tropo colonial en las escrituras de los primeros siglos de la colonización.

justificación de la conquista: «La segunda causa que justifica la guerra contra los bárbaros es que sus pecados, impiedades, y torpezas son tan nefandos y tan aborrecidos por Dios, que ofendido principalmente con ellos, destruyó con el diluvio universal a todos los mortales exceptuando a Noé y a unos pocos inocentes» (113). Unas líneas después se clarifica que la sodomía es una de las torpezas que Sepúlveda tiene en mente al escribir la segunda causa: debido «al pecado de torpeza nefanda cayó del cielo fuego y azufre y destruyó a Sodoma y Gomorra» (113). El tema se discutirá en varias otras historias andinas, entre ellas las de Pedro Cieza de León. Cieza nos deja la descripción más explícita del uso ceremonial de la sodomía entre los andinos, que le dio el misionero dominico Domingo de Santo Tomás:

Verdad es, que generalmente entre los serranos et Yungas ha el demonio introduzido este vicio debaxo de specie de sanctidad. Y es, que cada templo o adoratorio principal tiene vn hombre o dos, o más: según es el ydolo. Los cuales andan vestidos como mugeres dende [sic] el teimpo que eran niños, y hablauan como tales: y en su manera, trage, y todo lo demás remedauan a las mugeres. Con estos casi como por via de sanctidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe: especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos: el vno de los indios de la sierra, que estaua para este efecto en un templo que ellos llaman Guaca de la prouincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco: el otro era en la prouincia de Chinchá indios de su magestad (199-200).

Aquí observamos cómo el cuerpo se usaba en ritos sexuales durante días festivos, en los espacios sagrados de los Andes, las huacas. Es importante notar que no es cualquier cuerpo ritualizado, sino el de un varón vestido de mujer. Veremos más adelante la presencia del travestismo en otros ritos especiales. Por ahora, podemos empezar a desarrollar una noción de un tercer género en los ámbitos rituales andinos, un sujeto que se conforma a la definición que el jesuita y lexicólogo Ludovico Bertonio transcribe en su diccionario ayмара de la zona del lago Titicaca: «*Huaussa, Keussa, Ipa*: Uno que vive, viste, habla, y trabaja como mo muger, y es paciente en el pecado nefando, al modo que antiguamente solía aver muchos en esta tierra» (154). Este sujeto de tercer género parece tener antecedentes muy remotos en la zona andina, según estudios de Manuel Arboleda, por ejemplo, sobre los Moche, cuya cerámica y guacos representan hombres travestidos participando en actos sexuales con otros hombres.

Ya vimos en el pasaje de Santo Tomás que los misioneros castigaban a estos sujetos desde el principio de la colonización. Una vez consolidada y nominalmente justificada la conquista, los colonizadores empiezan a regular los cuerpos de los indígenas andinos tal como imponían sus normas en otras áreas

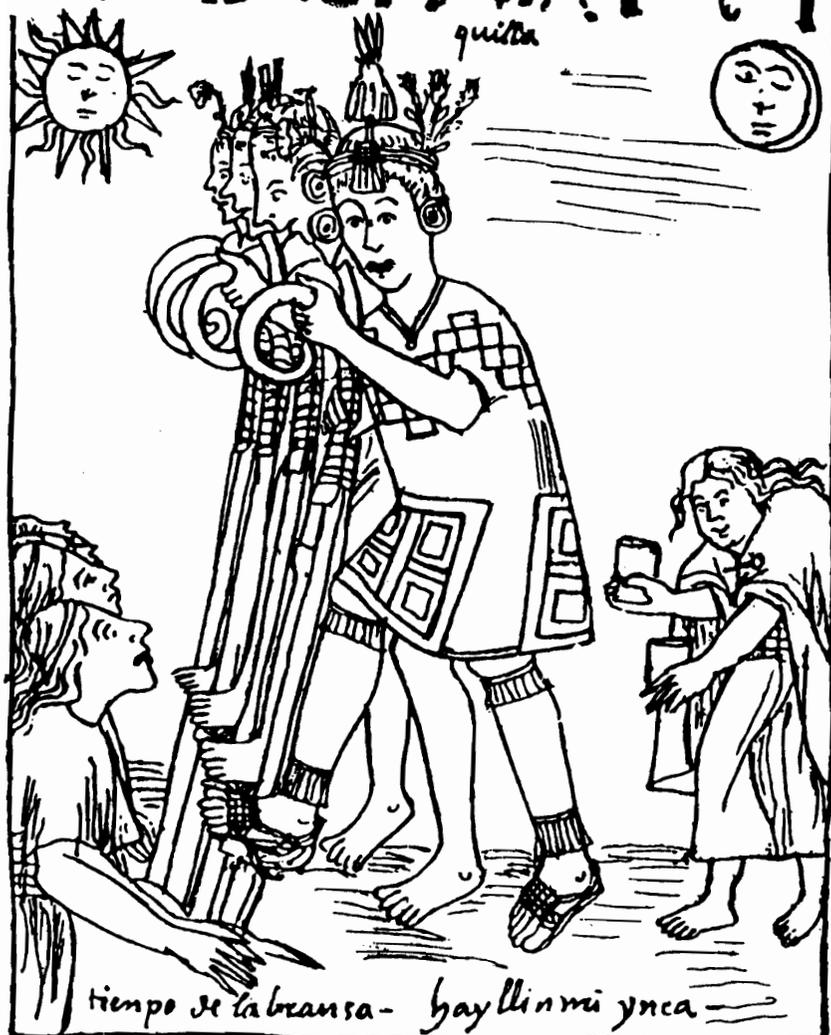
del régimen. Esta regulación se lleva a cabo de dos modos principales, por los misioneros y por las autoridades civiles. Estos discursos contribuyen a la *transculturación* de conceptos de género y sexualidad y empiezan a fijar una imagen abyecta de la sexualidad no-normativa de los indígenas. La historia del castigo divino de los sodomitas junto a otras enseñanzas de moralidad cristiana se difunden por los Andes por medio de los catecismos y los sermones de los misioneros católicos. Los confesionarios incluyen preguntas sobre la sexualidad de los recién convertidos, incluyendo interrogaciones sobre la sodomía.<sup>7</sup> Algunas ordenanzas que imponían los corregidores y otras autoridades coloniales se preocupaban por las distinciones del género sexual entre los sujetos indígenas. Dos ordenanzas de la Visita de Gregorio Gonzales de Cuenca en las provincias norteñas de Trujillo, Huánaco, y Chachapoyas en 1566 bastan para entender el disgusto de los españoles con la ambigüedad sexual que percibían entre los indígenas. La primera prohibía que los varones llevaran «cabellos largos como las indias» para que «haya diferencia entre los varones a las mujeres» (150).<sup>8</sup> Los transgresores de esta ley estaban sujetos a trasquiladuras públicas. La segunda ordenanza relevante al control del género sexual en la colonia se dirige al tema del travestismo indígena y esta norma traía castigos más severos:

Yten si algun yndio condujere en (h)abito de yndia o yndia en (h)abito de yndio los dichos alcaldes los prendan y por la primera vez le den çient açotes y los tresquilen publicam(en)te y por segunda sean atados seis (h)oras a un palo en el tianguex a vista de todos y por la terçera vez con la ynformaçion preso lo remitan al corregidor del ualle o a los alcaldes hordinarios de la Villa de Santiago de Miraflores para que hagan justiçia dellos conforme a derecho... (131).

Las dos ordenanzas evidencian una preocupación por el control del cuerpo indígena, con una diferenciación de los géneros sexuales, tal vez para prohibir el uso del cuerpo travestido en los ritos y ceremonias que los andinos practicaban. Estas sanciones contribuían a la *transculturación* de los conceptos indígenas del género y la sexualidad. La manera progresiva con la cual aplicaban las censuras sugiere que los sujetos indígenas resistían el cambio forzoso de sus costumbres y prácticas, aun cuando fueron amenazados con castigos físicos muy severos. En este contexto podemos apreciar la estrategia discursiva de un narrador andino que dejó en su obra dos representaciones gráficas del travestismo en el ámbito ritual andino.

7. Para estudios sobre el tema de la sodomía en los confesionarios, véase Harrison (1992, 1993) y capítulo 5 de mi tesis doctoral.
8. Estas ordenanzas han sido publicadas por María Rostworowski en su estudio «Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del Doctor Cuenca».

# AGOSTO CHACRAIAPUI



Yacra

Felipe Guaman Poma de Ayala, en el texto escrito de su *Nueva coronica y buen gobierno*, no habla de sodomitas, y solo en una ocasión menciona el travestismo. Sin embargo, nos dejó dos dibujos que podrían ser interpretados como un registro de la memoria de la presencia de tercer género en ámbitos rituales. En este estudio me voy a limitar a solo uno de los dos dibujos, el que representa la fiesta andina de *chacrayupay*, del mes de agosto, cuando se prepara la tierra para sembrar maíz [Figura 1].<sup>9</sup> En el texto que lo acompaña, Guaman Poma menciona los sacrificios que hacían a las huacas y los cantos de las chacras, los *haylli*, que cantaban y bailaban en este período de celebración y anticipación de las cosechas que vendrán. Aunque el texto no da detalles sobre los ritos de siembra, el dibujo registra la participación de una fila de hombres y una de mujeres, cada una cumpliendo con su rol especial. Se nota la simetría que predomina en la composición del dibujo, una organización gráfica que corresponde a la complementariedad de género sexual que predomina en la cosmovisión andina. Los hombres rompen la tierra con sus *lampas* mientras las mujeres siembran las semillas. Presenciando el procedimiento ritual están el sol y la luna, otros símbolos de género sexual que recuerdan el dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti cuya representación del cosmos andino se divide estrictamente por dos esferas, una masculina y otra femenina.<sup>10</sup> Guaman Poma se cuidó mucho en su reproducción de la simetría de género invocada en la ceremonia. Hay cuatro hombres y cuatro mujeres. Los hombres penetran la tierra simultáneamente mientras que las mujeres los miran y cubren las semillas con la tierra. La única diferencia entre los ocho labradores rituales es la vestimenta del hombre en el primer plano del dibujo, cuyos *tocapu* y tocado lo distinguen como Inca. Sin embargo, la simetría de género se quiebra por la presencia de un tercer sujeto, la persona que se acerca desde el lado de la luna con dos *queros*, o vasos ceremoniales. ¿Quién es esta figura y qué rol cumple en la ceremonia? Quisiera proponer que no la consideremos ni de un género ni del otro, sino de un tercer género: un sujeto ritual cuya presencia sirve de intermediario entre las dos esferas masculinas y femeninas.

Lo que me permite proponer tal lectura son varias investigaciones etnográficas que describen sujetos parecidos en contextos rituales similares al rito

9. El segundo dibujo que nos dejó Guaman Poma representa más explícitamente un rito en el cual hombres se vestían de mujeres. En este caso se trata de otro grupo étnico, no relacionado con los Incas y que pertenecía a Andesuyo. Se presenta la fiesta «Caia Caia Uarmi Auca» junto a otras de regiones periféricas al Cuzco (323-324: 242). Para mi análisis de este dibujo, véase «Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third Gender Subjectivity».
10. Para un estudio del dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti, véase Harrison (1989, 66-71).

que Guaman Poma representó hace más de 400 años. Billie Jean Isbell describe como en un *chacrayupay* de los 1960 y 70, en un pueblo del sur andino, observó a «un hombre vestido de mujer, con la cara pintada de negro, siembra la plaza con los restos del maíz encontrados en las ollas usadas para preparar chicha» (*To Defend Ourselves* 206). Etnógrafos Ed y Christine Franquemont han escrito sobre la participación del *waylaka* en los *mujonomientos* de Chincheros, cuando las autoridades de los ayllus se juntan para re-establecer las fronteras entre ayllus en la región.<sup>11</sup> Según los Franquemont, los hombres y las mujeres se separan en dos grupos, representando la división sexual complementaria.

Un participante central en la celebración es el *waylaka*, un hombre que recita poemas humorísticos y discursos sobre la historia de las piedras que marcan las fronteras del ayllu, y que baila con una bandera blanca. El *waylaka* se viste como travestí, con ropa de mujer de Chincheros. Lleva dos *llijllas*, una abrochada por un *tupu* de plata y el otro es colgado por los hombros y atado en frente del cuerpo. El segundo *llijlla* simboliza un cargo ritual, indicando que el *waylaka* tiene una responsabilidad especial u obligación para la fiesta (19-20).

Los etnógrafos no explican el significado del travestismo en la ceremonia, pero su descripción ilustra la simetría de género presente con los grupos de mujeres separadas de los hombres y el *waylaka*, cuyo cuerpo-significante de un tercer género aparece como intermediario entre los dos géneros complementarios.

Otra fuente etnográfica nos da una pista más sobre la participación de sujetos de tercer género en ceremonias importantes. Inge Bolin ha observado en los ritos asociados con *casarakuy*, o casamiento andino, en la comunidad Chilliuhani, la participación de dos padrinos, uno denominado *hatun padrino* y el otro, *ara padrino*, y dos madrinas de la misma división simbólica. También les acompañan diez *yana uyakuna*, hombres bailarines con sus caras pintadas de negro que hacen bromas con voces falsetes. Cinco de los *yana uyakuna* se visten de mujer y con sus parejas hacen parodia de la pareja matrimonial, hasta que fingen el acto sexual. Los informantes de la comunidad le explicaron a Bolin que los *yana uyakuna* son protectores de la pareja y que el color negro de sus caras pintadas posibilita la protección por ser un color fuerte (139). Las voces falsetes con las cuales pronuncian sus bromas y cantos también simbolizan su conexión con la fuerza sobrenatural que les permite proteger a la pareja durante el ritual que une a los dos géneros, que crea el *quariwarmi*.

Lo que *chacrayupay*, *mujonomiento*, y *casarakuy* tienen en común es que son momentos liminales en la vida de los participantes, tiempos en que la di-

11. Esta descripción aparece en el estudio de textiles de Paracas hecho por Ann Paul.

visión del mundo en dos esferas de género requiere la intermediación por parte de seres simbólicamente de un tercer género. En los tres ritos contemporáneos el cuerpo sirve de símbolo para invocar una intermediación entre las fuerzas procreantes de los dos géneros sexuales. Tristan Platt, en su estudio *Espesjos y matz*, explora cómo el concepto quechua de *yanantin*, que se puede entender como el emparejamiento simétrico de entidades contrarias, como son los hombres y las mujeres en el contexto de la pareja conyugal, requiere la participación simbólica de parejas del mismo sexo de diferentes ayllus, que simétricamente son los reflejos perfectos el uno del otro. Platt también reconoce la ambigüedad sexual presente en los ritos de reproducción cultural.

Los diferentes elementos de la actuación de las subjetividades de tercer género que encontramos en la etnografía contemporánea son *performances* o actuaciones que corresponden a la realidad actual de la cultura de género de los Andes, cuyos modelos originales se encuentran en la antigüedad. Hablar en voces falsetes aparece como una práctica cultural de las épocas prehispánicas y colonial. Por ejemplo, el jesuita Pablo José Arriaga en su manual, *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621), observó ritos agrícolas en los cuales practicantes rituales, *Parianas*, hablaban en voz de mujer (207). El diccionario de Bertonio registra un vocablo especial para la transexualización vocal: «*cutita chacha*: hombre que habla con voz mugeril» (61). También nos deja Bertonio la palabra aymara *memillaatha* o *memillachatha* que significaba «disfrazar a uno en habito de muchacha, commo si fuesen en danzas o mascarar» (221). Tanto como para las voces falsetes, el travestismo ritual tenía su propio vocabulario especializado, indicador de su lugar en la cultura de género andina.

Finalmente, tal vez el fragmento más llamativo de la historiografía andina colonial es uno que sugiere el rol sagrado que el sujeto de tercer género tenía en la cultura andina. Juan de Santacruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua, en su *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613), narra que después de sus conquistas expansionistas, Pachacuti Inga Yupangui volvió al Cuzco a encontrar a su padre viejo y enfermo. Después de realizar diversos ritos, incluyendo el Capac Raymi y ceremonias asociadas con el nacimiento de su hijo, el Inca mandó que «los curacas y mitmais trae a chuqui chinchay, animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los ermofraditas, yndios de dos naturas» (f 21-f22; 224-225). El choquechinchay también aparece en el dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti y los estudiosos, como Harrison y Urton han confirmado la asociación entre este apo y un culto a una constelación estelar de la Amazonía, representada por un puma. Al designar al choquechinchay el protector de los hermafroditas, o indios de dos géneros, podemos imaginar que Santacruz Pachacuti se refería a los sujetos de tercer género que yo he tratado de recuperar de los fragmentos del discurso colonial. «Hermafrodita» es un término común que los cro-

nistas utilizaron para describir a estas subjetividades. Otra vez, durante un tiempo liminal de la cultura prehispánica, cuando una generación incaica se moría y otra nacía, hay necesidad de la presencia de una fuerza sobrenatural asociada con la ambigüedad sexual, tal vez un intermediario entre las fuerzas masculinas y femeninas.

Volviendo al dibujo de Guaman Poma, podemos apreciar la ambigüedad de la figura que rompe con la simetría de los labradores rituales. Viste una *llij-lla* cerrada con un *tupú*, indicando el cargo especial que tiene en la ceremonia. La presencia de los queros es otra coincidencia con las etnografías contemporáneas. En el contexto colonial de la persecución de la ambigüedad sexual mencionada arriba, Guaman Poma acude a la representación gráfica del cuerpo travestido para recordar la importancia ritual del tercer género, intermediario necesario en el momento liminal de chacrayupay. Es un código subalterno empleado para preservar en la memoria una práctica cultural que no quería describir en el texto en sí. Rolena Adorno ha identificado en la *Nueva Corónica*, una doble representación de figuras y temas andinos, una estrategia discursiva que Guaman Poma emplea para crear credibilidad en sus dos públicos lectores, los andinos y los cristianos (131).<sup>12</sup> Para el rey español, su lector explícito, Guaman Poma se distancia de la cultura andina; sin embargo, deja en los dibujos y en partes del texto, claves simbólicas inteligibles solo para un lector conocedor de la cultura andina. Lo que no representa aquí ni en el resto de su texto es el acto sexual que otras fuentes asociaban con el tercer género. ¿Por qué el silencio? ¿Quién mejor que Guaman Poma entender los peligros de las prácticas sagradas andinas en el contexto de la extirpación de idolatría? El dibujo se convierte en un espacio alternativo de representación que permite la comunicación de una memoria subalterna de prácticas rituales que estaban en pleno proceso de transculturación, un proceso violento y traumático.

En conclusión, como hemos visto en la etnografía contemporánea, las actuaciones de sujetos rituales mantienen ciertas afinidades con las de las épocas prehispánica y colonial. Son reiteraciones de subjetividades anteriores que han pasado por las influencias de la *transculturación*, pero que siguen expresando valores andinos importantes. La sabiduría con la cual los andinos reconocían el valor positivo y necesario de la ambigüedad de género y sexualidad es digna de recuperar, y útil como modelo de hacer cultura aún hoy en día. No podemos escuchar las voces marginadas de los *Ipas* o *Keussas*, es decir los sujetos de tercer género de la época colonial, sin embargo, sus cuerpos representados en los textos historiográficos y en el dibujo de Guaman Poma siguen co-

12. Para su estudio del punto de vista que establece Guaman Poma de Ayala, consulte *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, especialmente capítulo 5.

municándonos los valores andinos que informan las relaciones de género y sexualidad hasta el fin de este milenio.

## TRABAJOS CITADOS

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.
- Arboleda, Manuel. «Representaciones Artísticas de actividades homoeróticas en la cerámica Moche». *Boletín de Lima* 16-17-18, edición especial (1981): 98-107.
- Arriaga, Pablo José de. *La extirpación de la idolatría del Perú*. 1621. In *Crónicas peruanas de interés indígena*. Ed. Francisco Esteve Barba. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 209. Madrid: Atlas, 1968.
- Bertonio, P. Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. 1612. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1984.
- Bolin, Inge. *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge, 1993.
- Cieza de León, Pedro de. *La crónica del Perú. Primera parte*. 1553. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Classen, Constance. *Inca Cosmology and the Human Body*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.
- Dioses y hombres de Huarochiri*. Trad. José María Arguedas. México: Siglo XXI Editores, 1966.
- Goldberg, Johnathan. «Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New». *Social Text* 9 (1991): 45-56.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o del Inca*. 1608. Ed. Ruth Moya. Quito: Corporación Editora Nacional, 1993.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 1615. Ed. Franklin Pease G.Y. Translations by Jan Szeminski. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Harrison, Regina. «Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hacia nuestros días». *Revista crítica de literatura latinoamericana* 19. 37 (1993): 169-185.
- . *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press, 1989.
- . «'True' Confessions: Quechua and the Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru». College Park: University of Maryland Latin American Studies Center Series, No. 5, 1992.
- Herd, Gilbert. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, 1994.
- Horswell, Michael J. «Third Gender, Tropes of Sexuality, and Transculturation in Colonial Andean Historiography». Diss. U. of Maryland at College Park, 1997.

- «Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third Gender Subjectivity». *Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Peter Sigal, ed. (Forthcoming).
- Isbell, Billie Jean. «La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina». *Estudios Andinos* 5 (1976): 37-56.
- *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: U. of Texas P., 1978.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*. 1940. Barcelona: Ariel, 1973.
- Paul, Anne. *Paracas Ritual Attire: Symbols of Authority in Ancient Peru*. Norman, OK: U. of Oklahoma P., 1990.
- Platt, Tristan. *Especijos y matz: temas de la estructura simbólica andina*. Cuadernos de Investigación CIPCA No. 10. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 1976.
- Roscoe, Will. *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. New York: St. Martins Press, 1998.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.
- «Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del Doctor Cuenca». *Historia y cultura* 9 (1975): 119-154.
- Ruiz de Arce, Juan. *Servicios en Indias*. Madrid, 1933.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Juan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. 1613. Eds. Pierre Duviols and César Itier. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1993.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. 1547. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Silverblatt, Irene. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton UP, 1987.
- Spitta, Sylvia. *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Houston: Rice UP, 1995.
- Synnott, Anthony. *The Body Social: Symbolism, Self, and Society*. London: Routledge, 1993.
- Trexler, Richard C. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Ithaca: Cornell UP, 1995.
- Ugarteche, Oscar. *Historia, sexo, y cultura en el Perú*. Lima: Abraxas Editorial, S. A., 1993.
- Urbano, Henrique. *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de las Casas», 1981.
- Valera, Blas. *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú. Varios: Antigüedades del Perú*. 1590. Eds. Henrique Urbano and Ana Sánchez. Madrid: Historia 16, 1992.
- Williams, Walter L. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Zuidema, R. Tom. *Inca Civilization in Cuzco*. Trans. Jean-Jacques Decoster. Austin: U. of Texas P., 1990.