

Estudios de sexualidad en arqueología: alcances teóricos y metodológicos desde una interpretación sociológica

RECIBIDO: 07/09/2017
APROBADO: 16/10/2017

Roland J. Álvarez Chávez
Unniversidad Nacional Mayor de San Marcos
<rolandalvarez2017@gmail.com >

RESUMEN

Con el presente artículo se pretende iniciar un campo para la reflexión y el debate en torno a los estudios de sexualidad en el periodo prehispánico, desde un enfoque sociológico y usando evidencia material arqueológica existente, considerando que hasta el momento ambas disciplinas no han coincidido en la labor de la interpretación sobre dicho tema. El trabajo parte de un enfoque que centra su análisis en la proposición que los sujetos de sociedades pasadas han tenido expresiones y prácticas sexuales diversas, descentrada de una construcción identitaria fija y bajo una sexualidad más rica y fluida.

PALABRAS CLAVE: arqueología; sexualidad; sociología; teoría queer; cultura moche.

Studies of Sexuality in Archaeology: theoretical and methodological approaches from a sociological interpretation

ABSTRACT

With the present paper I tried to open and initiate a site for the reflection and the debate around the studies of sexuality in the pre-hispanic period, from a sociological approach and using archaeological evidence, considering that both disciplines have not coincided in the work of interpreting the material evidence on the subject so far. This paper considers an approach that focuses its analysis on the hypothesis that the subjects of past societies have had diverse sexual expressions and practices, decentralized from a fixed identity-construction and under a richer and more fluid sexuality practices.

KEYWORDS: archeology; sexuality; sociology; queer theory; Moche culture.

La primera vez que me interesé en temas de arqueología de manera seria fue en el año 2012, estando en una visita en el museo Tumbas Reales, pues a pesar de haber vivido casi tres años en la ciudad de Chiclayo nunca había visitado al Señor de Sipán. Capturó mi interés la ornamentación, la simbología y los emblemas que acompañaban al señor, desde los personajes hallados en la cámara mortuoria, hasta las ofrendas, los emblemas, atributos e insignias como estandartes que lo acompañaban en su tumba.

Una de las cosas que me llamó mi atención fue el entierro mismo y la cámara funeraria, en donde se encontraban acompañándolo otros dos personajes masculinos, el sacerdote y el jefe militar. Fue en ese momento que empecé a pensar acerca del significado de masculinidad, sus representaciones simbólicas y las prácticas de la sexualidad de los hombres en la sociedad moche.

Sin duda, al inicio no podía evitar establecer relaciones a partir de lo que conocía de primera mano a partir de mis incursiones en diferentes espacios lúdicos en el norte peruano en la actualidad. Y me refiero a los espacios de divertimento —pero que no es excluyente— como los chicheríos, bares, balnearios, las acequias, el campo, entre otros. Y apareció la pregunta ¿la sociedad moche —específicamente los sujetos masculinos— habría sido tan diversa en sus prácticas sexuales como considero lo es la sociedad lambayecana en la actualidad? ¿Habría la posibilidad de hacer un rastreo de la conducta sexual masculina presente y hallar características similares en el periodo Intermedio Temprano?

En ese momento, una sola imagen vino a mi mente, los denominados «huacos eróticos», de los que se había hablado y se habla mucho y que incluso han generado leyendas sobre destrucciones de piezas por considerarlas grotescas y que representaban una sexualidad abyecta¹ y denigrante: la de hombres moche teniendo sexo entre ellos².

1 Kristeva (1982) define lo 'abyecto' como aquel o aquello que perturbaba la identidad, el sistema y el orden, que respetaba las fronteras, las posiciones o las reglas.

2 Ya Kauffmann Doig en 1978 en el libro *Comportamiento sexual en el Antiguo Perú* evidencia que en su época tanto él como Larco Hoyle tuvieron que lidiar «contra la maraña de noticias antojadizas que circulaban en voz baja acerca de las 'costumbres depravadas' de los incas y de los protagonistas de la cultura Moche en espacial» (p. 7). Sin embargo, la defensa de Kauffmann no se valió de una interpretación amplia acerca de las prácticas sexuales, sino más bien en una explicación que pretendía basarse en la estadística, mencionando que «cuando hay solo un espécimen que muestra esta práctica de modo evidente» (p. 27), por responder al parecer a una especie de leyenda popular que se

En ese momento imaginaba que una respuesta metodológica a mis preguntas era hacer un estudio basado en un análisis etnográfico comparativo, claro sobre tiempos diferentes pero sobre un mismo escenario geográfico, y usando diferentes herramientas. Para el Periodo Moche pensaba en la necesidad de construir un escenario usando referentes secundarios, principalmente las crónicas y el análisis e interpretación de evidencia arqueológica, mientras que para el periodo actual, consideraba hacer una sistematización de mis borradores de las distintas y muy numerosas incursiones en las distintas localidades del norte del país, teniendo en cuenta además que más bien eran documentos autoetnográficos, considerando a la autoetnografía «en la perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que vive la persona en cuestión, así como las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia» (Blanco: 2012, 170).

Fue en ese momento que consideré dos cuestiones relacionadas a la metodología y a la validez de los datos, así como la evidencia. Por un lado, pensaba y me preocupaba cómo dar validez académica a las experiencias personales, las vivencias, los contactos, las conversaciones, los intercambios personales, ¿cómo validar una metodología que reconozca el cuerpo y su experiencia, incluida las percepciones, la conciencia y la memoria, como repositorios de conocimiento científico?, teniendo en cuenta que en la actualidad la ciencia —incluida las ciencias sociales— exige mediciones, pruebas y sobretodo muestra una rendición ante la estadística. Por otro lado, tenía la preocupación si era posible metodológicamente hacer una analogía entre dos periodos de tiempo distintos, a partir del rastreo de prácticas específicas de la sexualidad de un sujeto que podría considerarse como «masculino», pero socializado en diferentes momentos en el tiempo. La sola idea de la posibilidad de un estudio de ese tipo, motivaba mi interés, curiosidad y sobre todo estimulaba el interés de intersectar enfoques, métodos, alcances desde la arqueología y la sociología.

Primero que nada, se requiere dar claridad a algunos aspectos relacionados con el tema a desarrollar. Si bien mi objetivo es hacer una investigación acerca de aspectos que se relacionan con la «masculinidad», a la vez soy bastante consciente que el concepto de

extendió y que refería que la homosexualidad estuvo en la época Moche muy extendida.



identidad masculina o la masculinidad en sí misma son términos problemáticos. No puedo asegurar completamente que las categorías de identidad de género o sexualidad pueden ser aplicadas y trasladadas a prácticas en culturas pasadas, considerando que dichas categorías son construcciones modernas y occidentales. En ese sentido, ¿cómo resolver esta implicación? Considerando la evidencia que traigo a este artículo, prefiero trabajar bajo las categorías de prácticas sexuales performativizadas en vez de identidad, en donde una práctica implicaría ciertos roles bajo la forma de un cuerpo masculino Moche. En las siguientes secciones intento desarrollar lo que considero como un «tratamiento específico al cuerpo masculino» en la civilización Moche, considerando que ello depende también de la posición política/religiosa del sujeto y dentro de específicas actividades como la cacería, la práctica guerrera, ceremonias religiosas, y en donde además relaciones de poder se encontraban inmersas.

Barreras teóricas y académicas visibles e invisibles

Como sociólogo, era evidente que no estaba entrenado en las herramientas ni en la teoría arqueológica para lanzarme a hacer una interpretación de la sexualidad a partir de evidencia arqueológica. Sin embargo, considero que también la arqueología tiene las mismas dificultades para dicha tarea, claro, si en algún momento la consideran como prioritaria e importante, pues creo que en nuestro contexto existe lo que B. Voss —citando a Rubin— menciona como las cuatro tendencias que han inhibido el desarrollo de investigaciones imparciales de la sexualidad y de lo erótico: (a) el esencialismo sexual, (b) negatividad hacia el sexo, (c) jerarquías sexuales, y (d) tratamiento lascivo de la sexualidad, y que explicarían el porqué los arqueólogos usualmente no han discutido la sexualidad en sus interpretaciones del pasado (Voss and Schmidt: 2000).

Conuerdo con Voss cuando menciona que el axioma que más ha influenciado la investigación arqueológica es el esencialismo sexual, pues ha llevado a pensar que la sexualidad no es un fenómeno cultural, y que es tratado como una constante en vez de una variable histórica y cultural. Esto ha ocasionado que la sexualidad sea subsumida dentro de interpretaciones de instituciones como el matrimonio y el parentesco, en donde queda sin examinar, un dato biológico

que es canalizado, pero no afectado por la cultura. A esto se suma en segundo lugar la jerarquía sexual, en donde ya conocemos el axioma que entrega valor y reconocimiento a las relaciones heterosexuales con fines reproductivos.

Considero que ello ha llevado a que muchas —sino casi todas— las interpretaciones sobre la sexualidad en arqueología se orienten a un discurso orientado a la validación de prácticas para la fertilidad, ligadas además con el ciclo agrario, que no busca refutar en este ensayo. Sin embargo, ¿es posible otras interpretaciones que descentren la sexualidad de nuestros antepasados de la aislada idea de fertilidad?

Regresando a la idea del primer párrafo, quiero mencionar que ha sido complicado hallar colegas arqueólogos dedicados a la investigación de la sexualidad. Con los que he conversado también hallé dificultades para encontrar respuestas teóricas y metodológicas a partir de la evidencia material arqueológica, claro que vaya más de la interpretación que pueda considerarse subjetiva. Considero que, en primer lugar, en lo que respecta a las Ciencias Sociales, tanto la sociología como la arqueología tienen un divorcio epistemológico y metodológico, a lo mucho la última dialoga con la antropología.

Entonces, ¿de dónde un sociólogo encontraría soporte para las interpretaciones que pueda dar a diversa evidencia arqueológica material? Pues, no tengo duda que es a partir del material histórico —basado en la escritura principalmente— o desde la analogía comparativa de la cultura material y los productos de sociedades o comunidades que aún preservan y mantienen a través del tiempo, y que considero que es campo perfecto de la etnoarqueología (Hernando: 1995; Gómez: 1999).

A partir de diversas revisiones de textos, llegué a algunos alcances que brindaban luz a mis preguntas. Conuerdo que la discusión acerca de cómo el registro arqueológico puede ser usado para producir conocimiento acerca de sexualidades del pasado es necesario, y que, en dicha tarea, la forma como la arqueología feminista y el *queer theory* articulan con investigaciones arqueológicas de la sexualidad, «no solo contribuye a una revisión de la investigación arqueológica en sexualidad, sino también hacia una discusión en la sociología del conocimiento en arqueología» (Voss: 2000, 181).

Si bien la mayoría de alcances sobre estudios de género, sexualidad en arqueología provienen de la

academia norteamericana y europea, con mucha sorpresa encontré un texto que coloca la importancia y necesidad de una arqueología del género en los Andes, en donde se discute los alcances de postulados de género y feminista, que permita un estudio crítico a partir de herramientas conceptuales para la deconstrucción del pasado, especialmente del área andina, caracterizada por una mirada narrativa androcéntrica y heterosexual, y que en su énfasis ha invisibilizado otras realidades y prácticas genéricas y sexuales (Espinoza 2014).

Delimitando las evidencias y la temática

Ya he mencionado lo difícil que fue situar mi pregunta, incluso tenía muchas dudas si realmente era una pregunta sustantiva y si merecía atención académica. Para ese momento el interés del estudio comparativo se movió a un paréntesis, pues la idea de un estudio utilizando evidencia arqueológica y sobre la posible construcción de un sujeto que podría interpretarse como masculino en la sociedad Moche terminó por captar toda mi atención.

Uno de los primeros alcances que tuve de manera oral y luego en clases, fue que la cerámica en la cultura Moche, especialmente la que tiene una fineza reconocible por su brillo, su textura y la calidad escultórica era hecha para ser ofrenda en las tumbas; pero luego tuve referencia que el contexto arqueológico de los denominados «huacos eróticos» era las tumbas de alto rango, como ofrendas funerarias (Weismantel: 2004). Entonces ¿era posible tener certeza de dónde provenía dicha cerámica? Dicha pregunta para mí tenía una gran importancia, debido a que valora lo importante que constituyó el hallazgo del Señor de Sipán para cuestiones de rectificación de hipótesis.

En la sala donde se recrea la manera cómo pudo haber sido la casa real se menciona que el montaje está sustentado en los descubrimientos arqueológicos de las tumbas reales de Sipán, su interpretación y el estudio comparativo con representaciones de la cerámica Moche. Es decir, el descubrimiento arqueológico brindó el soporte material para un estudio comparativo con lo que se encontraba en la iconografía de la cerámica. El hallazgo permitió confirmar la existencia de lo que se creía era la representación de un ser supremo, «una persona que recibe ofrendas, honores y deferencias a su alta investidura y preside o conduce evento o ceremonia importante (...) quedaba así comprobado

que dicho personaje de la iconografía no constituyó, como suponíamos los arqueólogos y estudiosos, solo una representación mítica» (Alva 2004, 112-116).



Figura 1. Iconografía de la escena de «presentación o sacrificio» donde se evidencia al Señor recibiendo la copa con la sangre de un sujeto sacrificado. Fuente: Imagen tomada de [http:// todosobrelahistoriadelperu.blogspot.pe/2011/07/cultura-mochica.html](http://todosobrelahistoriadelperu.blogspot.pe/2011/07/cultura-mochica.html)

Para la arqueología, el contexto en el que son halladas las piezas resulta de crucial importancia, pues es posible teniendo en cuenta el contexto físico, realizar su lectura y posible interpretación, al corresponder a un espacio que tiene características ceremoniales o a uno más bien considerado doméstico. Sin embargo, teniendo en cuenta que la mayoría de nuestros centros arqueológicos ha sido depredada por la acción huaquera, es poco probable conocer con certeza de dónde provenían dicha cerámica que representa escenas de práctica sexual. Además, no tengo la certeza sí en la tumba del propio Señor de Sipán fue encontrado este tipo de cerámica, ya que según se menciona, en el recinto se encontraron un promedio de 100 piezas, «vasijas de apresurada manufactura en serie y sin huella tangibles de uso fueron fabricadas exclusivamente para depositarse como ofrendas [...] representaciones de personajes en actitud orante, mutilados, músicos, esclavos y animales sagrados» (Ibíd., pp. 35-36).

Regresando a lo que Weismantel menciona, si esta cerámica escultórica constituía ofrendas para tumbas de alto rango, ¿qué significado tenía? O, ¿qué podría representar? Pues, sabemos que los Moche creían en la vida después de la muerte y que los sujetos en su siguiente vida mantenían sus rangos y sus funciones sociales, políticas y militares. Sabemos que, dada esa creencia, los grandes personajes debían hacer el viaje



a su siguiente etapa con todas sus pertenencias, las mismas que permitirían su reconocimiento en rango y función social. En ese sentido, qué intenciones había en colocarla como ofrenda, teniendo en cuenta además el tipo de representación de la cerámica, es decir, sexo entre hombre o mujer, solo hombre en acción de masturbación, sexo de hombre con otro hombre o una relación de felatio.

Identidades versus prácticas

La emergencia de la teoría feminista, la *teoría queer* y diría el grueso de estudios post estructuralistas ha influenciado el trabajo de la arqueología en el norte occidental, renovando los estudios desde una perspectiva crítica y logrando innovar los estudios sobre el rol y la presencia de la mujer, así como los estudios en sexualidad.

En términos generales podría decir que las nuevas corrientes ayudaron a develar nuevas realidades y las existentes fueron puestas bajo una mirada crítica, en términos de Foucault, se empezó a hacer una deconstrucción del conocimiento, tratando de revelar lo que había sido subyugado o develado bajo los discursos impositivos y normativizantes.

En esa práctica, uno de los valores que resalto de la academia es el que considera que «recuperar el valor cultural de esta diversidad prehispánica es un reto que requiere una hermenéutica pluritópica que subraya los trazos de oralidad y por extensión, el discurso subalterno en los textos coloniales» (Horswell: 2010, 4). Este autor en su libro «La descolonización del 'sodomita' en los Andes centrales» considera que en los Andes operó un proceso de transculturización, en que el discurso colonial redujo la heterogeneidad sexual indígena a formas y prácticas aceptables para él, a través de los llamados 'tropos transculturadores de sexualidad', principalmente bajo el *tropo de sodomía*. Este tropo significó y movilizó un discurso, el cual estaba basado en valores patriarcales medievales y un desprecio por lo femenino, que redujo la ritualidad y significación de las prácticas sexuales entre hombres y con personas de tercer género.

Me atrevería a mencionar que podría existir un consenso en que las crónicas han construido un *sujeto* y sus prácticas. Para el estudio de Horswell la subjetividad del tercer género adquiere nociones europeas de degeneración asociadas con la figura de sodomía, con

un contenido y valoración determinada, que lo hace aprehensible, así como una forma significativa que lo hace reconocible, plausible y por tanto visible.

Ahora, dicha significación o representación no fue arbitraria, sino que en el fondo encubría una intención basada en principios económicos, ya que las primeras imágenes que se construyeron de los indígenas americanos fueron las de «buen salvaje» (desprovistos de maldad, crueldad, codicia, incluso desnudos) pasando luego a una imagen totalmente inversa, la del salvaje violento (embusteros, ladrones y crueles); para luego ser caracterizados como sodomitas, lo que además constituyó una de las principales 'causas justas' para su dominación como lo explica Molina (2010). Para esa autora, además, «si el atributo de la sexualidad nefanda no era suficiente, los apologistas de la guerra justa contaban con la apelación a la antropofagia y a la idolatría» (Ibíd., p. 3), lo que se identificaba como la «tría peccatela». La autora además identifica que dicha representación se vinculó con un proceso de homogenización, por el cual la acusación de sodomía se extendió a todas los grupos de poblaciones indígenas, aun cuando se decía que esta práctica era más común entre los yungas o costeños que entre los pobladores de la sierra³, y por tanto constituyó un argumento de la «guerra justa», pues era una práctica contraria a la «ley natural»; «Francisco López de Gómara, por ejemplo, sostuvo que en la medida en que los indios se negaban a abandonar su estado de inhumanidad, crueldad, sodomía e idolatría, era lícito que se les hicieran la guerra y que, en ese contexto, 'los pudiesen matar, cautivar y robar'» (Ibíd., p. 6).

Este último párrafo pareciera que constituye un argumento todavía válido hasta nuestros tiempos, pues la existencia de prácticas, sujetos y comunidades con prácticas disidentes a las consideradas «permitidas», constituyen causas justas de dominación, negación e indiferencia, permitiendo e incluso alentando acciones válidas de exterminación de los mismos.

3 Solo para mostrar un detalle de lo encontrado por Molina (2010) en su investigación, se muestran las siguientes notas:

a.- [...] sobre todas estas desventuras [los habitantes de los llanos] tienen otra mayor, son dados mucho al vicio sodomítico, y las mujeres estando preñadas fácilmente lo usan. Lizárraga, Reginaldo de, *Descripción Colonial*, Buenos Aires, Librería La Facultad, 1916, Libro Primero, Capítulo CXII.
b.- [a lo largo de la costa (pero no aquellos tierra adentro los cuales son llamados serranos) practicaban la sodomía más al descubierto y con menos vergüenza que ningún otro. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aires, Emecé, 1942, p.32.

Sin duda, en dichas representaciones la epistemología subyacente fue una externa, colonial, y basada en un odio hacia lo femenino y la exacerbación de valores patriarcales y masculinos. Frente a ello, se requiere una «nueva lectura basada en una epistemología andina de género y sexualidad que es revelada, en parte tomando en consideración varias nociones andinas de narrativización y reproducción cultural» (Horswell: 2010, 30).

Entonces, ¿cómo servirnos de las evidencias materiales e inmateriales que han sobrevivido manteniéndose invisibles o silenciadas? Será que en realidad —como dice aquella leyenda urbana— existe un archivo con evidencia de cerámica prehispánica que representan relaciones abyectas. Nuestra evidencia oficial, basada en las crónicas, la cerámica, y otras representaciones evidencian la existencia de una diversidad en las prácticas sexuales y quizás también en la construcción de las identidades. Por ello, considero que «las narraciones arqueológicas ratifican la noción equivocada que la compleja política sexual del presente es un fenómeno exclusivamente moderno, divorciado de las ricas tradiciones culturales del pasado» (Voss 2008, p. 318).

En dichos trabajos como el de Horswell, mi percepción es que se ha buscado con mucho esfuerzo la evidencia que compruebe la existencia de sujetos abyectos, subalternos y marginales, percibidos así desde nuestra interpretación y valoración cultural y académica occidental; mas no tenemos certeza que en su contexto original eran interpretados como tal, pues cabe la posibilidad que las diferencias sexuales y de género no fueron estigmatizadas necesariamente en todas las sociedades pasadas.

Y ello es completamente entendible, dada las diversas circunstancias en que las minorías sexuales han atravesado por la marginación y la exclusión. Como lo manifiestan: «si eres de un grupo minoritario, la visibilidad de la herencia es a menudo una cuestión de lucha... Así que si no registramos la herencia de la homosexualidad, entonces es mucho más fácil para los gobiernos y las mayorías poderosas pretender o afirmar que la homosexualidad no ha existido en el pasado y esto hace que sea mucho más fácil negar su legitimidad en el presente» (Byrne: 2005, p. 6, citado en Voss: 2008, 329). Igualmente, «reclutar el queerness de los períodos históricos pasados, no para justificar uno u otro modelo partidista de la vida gay en el presente, sino más bien para reconocer, promover y apoyar

una heterogeneidad de identidades queer, pasadas y presentes» (Halperin: 2002, p. 6, citado en *Ibíd.*, p.329).

Sin embargo, mi propuesta es más bien no partir de la búsqueda de una evidencia que demuestre la «conducta o la existencia disidente» en términos de prácticas sexuales o representaciones de género, sino más partir de lo que se considera como un factor o característica de la cosmovisión andina, la *dualidad*, entendida como diferencias que se complementan y se entienden desde su unidad, como el caso de las representaciones del sol y la luna, y lo masculino y lo femenino.

Para mi consideración, una de las evidencias de la dualidad más interesantes, es la que haya representada en el obelisco Tello, perteneciente a la cultura Chavín del periodo formativo.

El obelisco es una escultura en plano relieve, está grabado a través de incisiones sobre piedra, presenta los motivos propios del arte Chavín, personajes zoomorfos de aspecto dragoniano. El texto que gira en torno de un caimán/dragón presentado en su versión masculina y femenina una al lado de otra. La representación no bajo la forma de una 'figura única', sino que es conformada por lo que se denomina las *Kenninger* o metáforas, las cuales se presentan como personajes que son parte de la escena misma y que cada una de ellas tendría un significado o un atributo específico dentro de la ideología Chavín relacionado a un poder determinado.

Uno de dichos atributos se relaciona con la sexualidad, y su capacidad reproductiva, pues en la zona del bajo vientre, donde se interpreta que están ubicados los genitales, el dragón macho posee un apéndice que parece un árbol y que podría entenderse como una eyaculación; mientras que el dragón hembra posee un signo que parece una «S».

La representación de la dualidad también se encuentra en la arquitectura monumental Chavín. En el Nuevo Templo o denominado «Castillo», en el denominado Portal de las Falcónidas, se encuentran dos columnas, una de ellas se representa como un ave masculina y la otra como un ave femenina.

Partiendo de la duda si en el pasado moche, y en general en las diferentes culturas prehispánicas, existían identidades de género como se entienden en la actualidad o desde la modernidad, lo que si puedo intuir es que existía un tratamiento diferenciado del cuerpo masculino. Por ello, es que propongo un acercamiento

no desde la búsqueda incesante y persistente de sujetos *queer* (lo que no niega su existencia y representación), sino más bien desde un enfoque e interpretación crítica a las prácticas sexuales en el pasado.

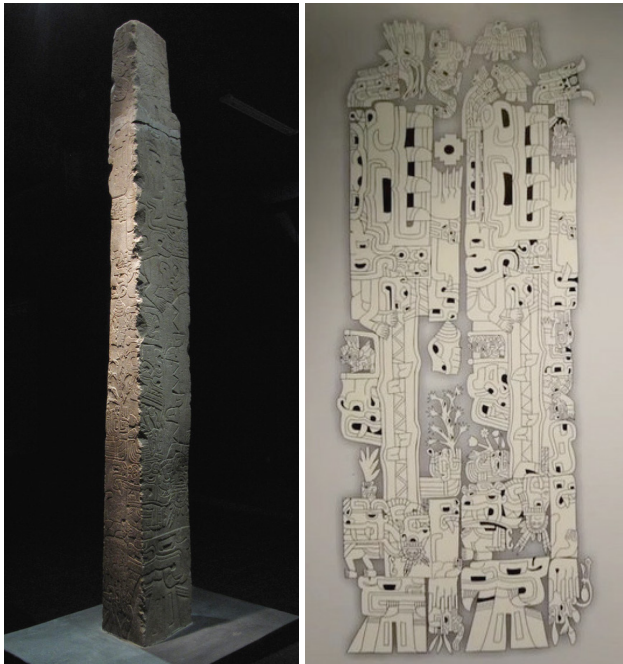


Figura 2. El obelisco Tello – Cultura Chavín. El obelisco es la figura de la izquierda, y a la derecha se observan los detalles o atributos que conformarían el dragón macho (lado izquierdo de la figura) y la hembra (al lado derecho). Fuente: Fotografía de Juan Jorge Arellano. En: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?p=136099557>

Coincido con Voss (2008) al mencionar que es necesario desafiar la heteronormatividad tanto en la práctica como en las interpretaciones arqueológicas y prestarle más atención a las relaciones sexuales de sexo opuesto, y en esa labor ella propone la *teoría queer* como el enfoque que permitiría a los arqueólogos —y los científicos sociales en general— aceptar la ambigüedad de género y la fluidez sexual, pues proporciona las herramientas conceptuales para investigar las instituciones heterosexuales y otras normas sexuales en culturas pasadas.

La fluidez sexual sin duda existe, y ello es comprobable a partir de estudios etnográficos y autoetnográficos en diferentes espacios de intercambio sexual, en donde las prácticas sexuales no están sujetas a identidades fijas, sino más bien aquéllas rebasan el corpus identitario. Lo que se hace visible es lo que Butler (2007) denomina la *performatividad* de género, y dicha performatividad puede o no incluir ciertas prácticas incluso diferenciadas por espacios

específicos de socialización que implican una práctica o un rol sexual, ya que el proceso de performatividad mismo involucra implica la posibilidad de (re)crear configuraciones genéricas diferentes a las hegemónicas.

Los vestigios materiales como evidencia

Deseo partir esta sección considerando que, al hablar de la búsqueda de prácticas diversas de la sexualidad, no estoy enfocándome —como ya lo he mencionado— en encontrar sujetos *queer* ni la construcción de identidades, sino más bien partir de la consideración que los sujetos tienen y han tenido expresiones y prácticas diversas, más allá de sus posibles construcciones identitarias y de sus posibilidades/limitaciones corpóreas. Parto de la propia consideración que hace Horswell en que «por tercer género no es decir que hay tres géneros en lugar de dos, sino es romper con la bipolaridad de sexo y género, considerar las posibles combinaciones que trascienden el dimorfismo» (Herdt: 1994, citado por Horswell: 2010, p. 34).

Entonces tomando en cuenta los hallazgos en la Tumba del Señor de Sipán, intentaré hacer una especie de tipología —en lo que permita la evidencia— de lo que podría considerarse como rasgos o características de cuerpos masculinos. Deseo considerar primeramente que tengo resistencia a afirmar la existencia de identidades tal cual las entendemos y comprendemos actualmente, ya sea desde la academia, la política, o desde la cotidianidad misma. Sin embargo, partiendo de las evidencias materiales, considero que existen ciertos símbolos relacionados a ciertos personajes que pueden dar pistas para la interpretación de lo que pudo haber sido una especie de construcción identitaria o llámese, *performatividad* corpórea. Podría decirse que el tratamiento que se hacía el cuerpo de estos personajes, a partir del atavío con ciertos símbolos materiales y de su inmersión en determinadas ceremonias rituales, estaría relacionado a la existencia de ciertos atributos de masculinidad y que venían a significar la realidad haciéndola inteligible en un espacio simbólico e histórico (Butler: 2007). Segundo, la reflexión toma como base el libro publicado por Walter Alva, arqueólogo que descubrió las Tumbas Reales del Señor de Sipán en 1987.

Un primer punto a considerar, es definir ciertas características sociopolíticas de la sociedad moche, la cual era compleja y jerarquizada, lo que demuestra que las sociedades del Periodo Intermedio Temprano

ya mostraban especialización en funciones religiosas y políticas, y también en las artes, como la presencia de magníficos ceramistas, los cuales representaban complejas escenas de ceremonias, combates, cacerías rituales y relatos míticos, haciendo a su iconografía una de las ricas, fascinantes pero a la vez compleja.

Otra característica de dicha sociedad es el dualismo, el cual era representado en los elementos propios de la indumentaria, como en el caso de los tocados mitad de oro y mitad de plata, que venía a significar «que el universo estaba compuesto de dos mitades opuestas y complementarias, no pudiendo existir la una sin la otra; como el día sin la noche [...] lo masculino sin lo femenino» (Alva: 2004, p. 19)

La actividad militar tuvo mucha importancia para los moches, y ello se evidencia en las diferentes representaciones iconográficas de guerreros con sus armas de combate, prisioneros desnudos marchando con una soga al cuello hacia el sacrificio; incluyendo al jefe guerrero y el guardián que acompañan en la tumba al Señor. Son muy frecuentes las representaciones de los enfrentamientos o duelos rituales, entre las castas guerreras en el desierto y que eran presididos por el Señor, y bajo reglas pactadas, en donde el vencido era quien perdía su tocado, y era ofrecido en sacrificio.



Figura 3. Iconografía que representa el duelo ritual moche. Fuente: Fotografía de Roland J. Álvarez Chávez. Museo Larco. Lima, 2017.

La iconografía muestra algunos elementos de vegetación y aves, lo que podría estar relacionado a que dichos sacrificios se realizaban dentro un «marco cíclico común a la tradición andina, en donde la sangre del vencido fertilizaba la tierra con la finalidad de garantizar los ciclos agrarios» (Hocquenheim: 1987, citado por Alva: 2004).

Otro evento recurrente es el referido la cacería ritual de venados que eran ofrecidos a los ancestros o los dioses. Alva considera que posiblemente este ritual estuvo asociado al «mundo de los muertos», «pagos

propiciatorios» o celebraciones conmemorativas. En la iconografía, el Señor es reconocido por su atuendo, usando estólicas, cazando venados machos, con el uso además de perros y redes. Las carreras rituales también han sido representadas, y podría ser que éstas sean iniciatorias para la vida guerrera y adulta, marcando un hito en la biografía de los hombres de la sociedad moche.

Sin duda estos rituales, debido a su variada representación en la iconografía moche, eran centrales en la vida de un hombre y constituían eventos que marcaban la biografía y asentaban su *performatividad*. La ausencia de representación de mujeres en la cerámica o la iconografía evidencia lo masculinizado que era el poder político, militar y religioso en esta sociedad.

Además, es interesante la indagación que hace Alva al mencionar acerca de la socialización posible que pudo haber tenido el Señor, en donde menciona que bajo un venerable maestro «le explicaría los mecanismos de la madre naturaleza, los ciclos de las plantas, animales y astros regidos por las divinidades [...] Luego vendría otro instructor para los fatigantes ejercicio militares con porra y escudo [...] También se prepararían juntos, a fin de participar en la carrera ritual por las pampas desérticas» (Ibíd., p. 18).



Figura 4. Iconografía que representa la caza ritual moche. Fuente: <https://es.pinterest.com/pin/295759900512632868/>

Los símbolos de poder, constituye otro rasgo que se denota, y que se encuentra relacionado intrínsecamente con el tratamiento del cuerpo del Señor y que podríamos considerar que acentuaban los atributos masculinos. Entre estos se encuentran los tocados, coronas, atuendos, estandartes, pero el que centra nuestra atención es su cetro, el cual es considerado el más importante emblema de rango del Señor, el cual



a la vez era un cuchillo de sacrificio. La descripción se resalta a continuación:

«este perfecto cuerpo geométrico de cuatro caras laterales y una superior, lleva en cada una la espléndida representación en relieve de un jefe guerrero ricamente ataviado que dirige su mazo de combate hacia el rostro de un prisionero desnudo, sentado y suplicante al que toma con la mano izquierda por el cabello, mano que sujeta también el escudo» (Ibíd., p. 67-68).



Figura 5. Representación del guerrero en el cetro hallado en la tumba del Señor de Sipán. Fuente: fotografía de Renzo Tasso. En: <https://www.pinterest.com/pin/384987468120757122/>

El cetro cuchillo también posee una representación denominada «Señor y prisionero», en donde «el jefe guerrero de suntuoso tocado de discos y adornos plumarios, porta en la mano derecha el mazo de combate y en la izquierda escudo y estólicas» (Ibíd., p. 70).

Si bien en dicha indumentaria se representan el poder de personajes como el jefe guerrero, en la tumba del sacerdote se halló un protector coxal, mitad de oro y mitad de plata, partes unidas por seis remaches metálicos y soldadura conformando una sola pieza, y que vendría a representar el simbolismo de la dualidad. El dualismo en ornamentos -como coronas- lo encontramos de manera reiterada en el ajuar del Señor de Sipán, pero con la diferencia que la dualidad es representada no en un mismo ornamento, sino en una serie de pares, lo que indica su mayor jerarquía.

Una segunda evidencia lo conforman la cerámica moche, pero deseo mencionar la consideración que si bien desde la historia del arte se considera la pieza como

punto de partida, ante la pregunta de cómo ir más allá de la pieza y poder alcanzar el contexto ideológico que lo produjo, el trabajo se torna complicado. Ello, debido a que las sociedades prehispánicas fueron ágrafas -hasta el momento no se ha demostrado lo contrario-, por lo que la interpretación de las evidencias requiere de otro elemento comprobable como soporte -basado en la escritura principalmente- que demuestre o compruebe que cierta subjetividad estuvo presente en dicho espacio cultural y qué llevó a producir cierta evidencia material. Además, ya he mencionado que la pieza cuando es hallada fuera de contexto, hace muy compleja y difícil su interpretación.

La cerámica Moche es sin duda muy rica, siendo de tipo escultórica, pictórica o mixta, y de tipo naturalista, donde representaban muchas situaciones cotidianas. Entre dichas escenas, la representación sexual fue evidente, incluso las de sexo entre hombres, en donde contrariamente a lo señalado por Kauffmann, se menciona «que el 95% del arte erótico mochica representa prácticas sexuales de la variedad referida por los españoles como ese ‘pecado nefando o abominable’» (Larco: 1965, citado por Stavig: 1996, 32-33).

Cabe la pregunta, ¿dónde se encuentran todas esas piezas en la actualidad? Pues confronta lo que Kauffmann menciona como pieza única la que representa a dos hombres en un acto sexual.



Figura 6. Representación de un acto homosexual en cerámica moche. Fuente: Imagen tomada del libro *Comportamiento sexual en el antiguo Perú* (Kauffmann: 1978, pp. 140-141).

La imagen de la pieza arriba mostrada menciona en su descripción:

relación homosexual. El homosexual pasivo yace prono, con las piernas recogidas; en posición prona aparece también el homosexual activo, aprisionando al primero con brazos y manos. Este es el único caso hasta ahora conocido en la cerámica moche en que se muestra una relación homosexual (en Vicús, aparece uno más). El escultor-ceramista muestra las posaderas de ambos descubiertas, y de modo muy claro, la penetración per anum, que también visualiza el pene flácido del homosexual pasivo a fin de evitar toda duda (Ibíd.)

Otras piezas de cerámica muestran otras actividades sexuales, y que involucran a sexos opuestos o escenas de masturbación individual o en pareja. A continuación, describiré algunas piezas representativas de una tipologización basada en ciertos atributos que podrían considerarse como atribuibles a un cuerpo masculino. Un buen grupo de ceramios representan sujetos con miembros enormes, desproporcionados en comparación con sus cuerpos, lo que podrían estar enfatizando la vitalidad, la potencia sexual. En la descripción elaborada por Kauffmann se menciona que la botella servía para beber probablemente brebajes fecundantes, y que es una de las pocas representaciones de tema sexual con expresión facial subrayada, al parecer voluptuosa y contenta.



Figura 7. Representación fálica en cerámico moche. Fuente: Imagen tomada del libro *Comportamiento sexual en el antiguo Perú* (Kauffmann: 1978, p. 99).

Otras dos botellas escultóricas de cerámica muestran relaciones de sexo oral y anal, pero lo que provoca interés es la representación de los personajes, pues resulta bastante complicado vislumbrar si se trata de un ser humano en la primera, y si trata de una

mujer o un hombre en la segunda. La ambivalencia en el modelado complica poder analizar las piezas, pero al mismo tiempo da señales de lo que quizás pudo haber sido el ejercicio de la sexualidad en dicha sociedad.

En la primera pieza, incluso podría decirse que el personaje que se encuentra como felacionador tiene rasgos no humanos, lo que abre la posibilidad de si se trata de la representación de un ser divino o de un personaje mítico en una tarea de sanación o transferencia de poder, tema común en la interpretación de dichas piezas.



Figura 8. Representación de felación en cerámico moche. Botella erótica moche. Fuente: Fotografía de Roland J. Álvarez Chávez. Museo Larco, Lima, 2017.



Figura 9. Representación de acto sexual en cerámico moche. Botella erótica moche. Fuente: Fotografía de Roland J. Álvarez Chávez. Museo Larco, Lima, 2017.

Por último, se muestra esta pieza donde se representa el acto sexual en el lecho, entre hombre y mujer y se aprecia la presencia de una criatura. Kauffmann la describe como un probable recurso anticonceptivo, mientras que Weismantel hace una descripción



interesante sobre la reproducción y la transferencia de los fluidos necesaria para la «nutrición» de la madre y del niño.



Figura 10. Representación de acto sexual en una botella escultórica Moche. Fuente: Imagen tomada del libro *Comportamiento sexual en el antiguo Perú* (Kauffmann: 1978, p. 127).

Sin duda la diversidad de representación de las piezas de cerámica muestran lo diverso que pudo haber sido la cotidianidad sexual de los moche, asumiendo también que estos no son una especie de «instantáneas» de la realidad de la sociedad en aspectos de la sexualidad y sus prácticas, pero debido a su realismo considero que tienen mucho que decir sobre los sujetos y sus *performatividades*.

Si intersectamos lo representado en la iconografía y los símbolos de los atuendos del Señor de Sipán y de los otros hombres encontrados en la tumba, y la lectura de las vasijas, podemos encontrar que los moche tenían rituales que acentuaban ciertos atributos relacionados al cuerpo masculino, como la fuerza, la resistencia física, el poder, la destreza en el combate y la caza. Estos atributos pueden que tengan correlación con las representaciones en la cerámica, pues si se cultivaba la fuerza y la destreza, ésta también pudo haberse valorado en el plano del ejercicio de la sexualidad, lo que pudo hacer permisible algunas prácticas que luego fueron consideradas como abyectas, pero que su representación pudo sobrevivir en los ceramios y la iconografía.

Incluso, recogiendo lo que al inicio describía como parte de una autoetnografía en el norte, las prácticas sexuales de los hombres pueden ser diversas, sin

que involucren la *performatividad* ni la propia auto definición como sujetos masculinos, siendo más bien en ocasiones un atributo de poder sobre el *otro*, tal cual se muestra en las escenas de sumisión frente al jefe guerrero, pero entendido dentro de un marco de unidad y reconocimiento, no de negación.

Reflexiones finales

En la actualidad, estamos frente a un contexto en que las identidades se han vuelto más fluidas y las prácticas de la sexualidad mucho más plásticas y maleables. Incluso los espacios de socialización configuran entornos simbólicos que determinan distintas performatividades. Sin embargo, ¿cabe la posibilidad de que dichos entornos fueron algo similar en el pasado? Teniendo en cuenta la influencia de la iglesia católica, y las políticas conservadoras que llegaron con la colonia y la época republicana, ¿es posible imaginar sociedades pasadas con mayor tolerancia y mayor apertura a prácticas sexuales más fluidas?

La etnografía y la autoetnografía han ayudado para describir diversos espacios simbólicos y sus prácticas, pero dichas herramientas encuentran sus limitaciones cuando decidimos estudiar dichas sociedades. Por ello, para el entendimiento sociológico, para lograr comprender las prácticas y las subjetividades subyacentes en ellas, se hace necesario el uso de la evidencia material y los métodos de análisis arqueológico.

La sexualidad en el pasado fue diversa, ello queda constancia en las piezas de cerámica, más allá que sean una o cientos, además de su constancia en documentos escritos como las crónicas, incluso sabiendo la intencionalidad de su producción. La tarea está en deconstruir dichas narrativas y además de recobrar otros registros orales que pudieron haber sobrevivido y que den cuenta de dicha diversidad.

Los símbolos masculinos y que se demuestran a través de las representaciones que evidencian ritos y atributos, así como la cerámica pueden ayudar a inferir que la práctica de la sexualidad en el pasado —específicamente en moche— fue no tan delimitada, sino que le evidencia refleja que ésta era abierta y permisiva, no existía una demonización o estigmatización hacia dichas prácticas.

Pero cabe la tarea de indagar de si esas prácticas también eran extendidas en toda la sociedad moche, pues en las crónicas se habla de sujetos dedicados

al culto que mantenían relaciones abyectas. ¿Estas prácticas estaban conferidas solamente bajo la ritualidad del culto?

Muchas preguntas surgen en la tarea de encontrar respuestas, o mejor dicho pistas que nos den indicios de cómo eran las prácticas de la sexualidad en la sociedad prehispánicas.

Referencias bibliográficas

- ALVA, Walter. 2004. *Sipan. Descubrimiento e Investigación*. Lima: Quebecor World Perú.
- BLANCO, Mercedes. 2012. «¿Autobiografía o autoetnografía?» *Desacatos*, núm. 38, pp. 169-178. Ciudad de México.
- BUTLER, Judith 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith 2002. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BYRNE D. 2005. «Excavating desire: queer heritage in the Asia-Pacific region». *Perm. Arch. Sex. Gend. Rights in Asia: 1st. Int. Conf. Asian Queer Stud.* Bangkok: Res. Sch. Pac. & Asian Stud., Aust. Natl. Univ.
- ESPINOZA, Oscar 2014. «Pasados que importan: Arqueología del género en los andes». *Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología*. (C.E.AR.) – UNMSM / 8, pp.63-81.
- GÓMEZ, Alberto 1999. «Etnoarqueología. Estudiar el presente para comprender el pasado». *Nivel Cero*, 6-7, pp. 143-148.
- HALPERIN, DM. 2002. *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- HERNANDO, Almudena 1995. «La Etnoarqueología, hoy: Una vía eficaz de aproximación al pasado». *Trabajos de Prehistoria*, 52, nº2, 1995, pp. 15-30.
- HERDT, Gilbert 1994. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie 1987. *Iconografía Mochica*. Lima, Fondo Editorial. Pontifica Universidad Católica del Perú.
- HORSWELL, Michael J. 2010. *La descolonización del «sodomita» en los andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- KAUFFMANN, Federico. 1978. *Comportamiento Sexual en el Antiguo Perú*. Lima: Kompaktos G. S. Editores.
- KRISTEVA, Julia. 1982. «Powers of Horror: An essay on Abjection». New York: Columbia University Press.
- LARCO H, Rafael 1965. *Checan. Essay on Erotic Elements in peruvian Art*, Suiza.
- MOLINA, Fernanda. 2010. «Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial». *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*. Número 6, pp. 1-12. Buenos Aires: Programa Nacional de Bibliografía Colonial.
- STAVIG, Ward. 1996. *Amor y violencia sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/University of South Florida.
- Voss, Barbara 2000. «Feminisms, queer theories, and the archaeological study of past sexualities». *World Archaeology*, Vol 32, Nº 2, Queer Archaeology (Oct. 2000) pp. 180-192.
- Voss, Barbara 2008. «Sexuality Studies in Archaeology». *Annual Review of Anthropology*, Vol.37, pp.317-336. Berkeley: University of California.
- Voss, Barbara and SCHMIDT, Robert 2000. «Archaeologies of sexuality: an introduction». *Archaeologies of Sexuality*. Schmidt, R. And Voss, B. Ed., pp. 1-34. London: Routledge.
- WEISMANTEL, Mary 2004. «Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America». *American Anthropologist*, Vol. 106, Issue 3, pp. 495-505. Berkeley: University of California.