



(Re) construyendo el pasado y el presente: Un debate sobre las posibilidades analíticas y metodológicas para la reflexión sobre la sexualidad masculina en el norte del Perú

Recibido: 15/10/19
Aprobado: 09/11/19

Roland Álvarez Chávez
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
rolandalvarez2017@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo constituye un intento de análisis sobre las prácticas localizadas de la sexualidad masculina, extrapolando dos espacios en particular, por un lado los templos Moche, y por otro, los chicheríos de la costa norte, a partir de la identificación de ciertos elementos de análisis, los cuales configurarían una propuesta epistemológica que nos permitiría identificar ciertas permanencias como transformaciones operadas en las interacciones entre el sujeto masculino y su otredad. Además, el artículo propone una reflexión acerca de la auto-etnografía como método de acercamiento a la realidad, teniendo como base la experiencia y el conocimiento corporeizado/localizado. Es importante mencionar que el artículo es una primera aproximación, el cual es un trabajo que ha ido avanzando paso a paso, primero encontrando y analizando la evidencia arqueológica/material e historiográfica, para luego introducir las categorías y esquemas más sociológicos y antropológicos. Sabemos que el artículo tiene aún temas que desarrollar y profundizar, los cuales intentamos sistematizar en las conclusiones como potenciales temas a continuar.

PALABRAS CLAVE: Epistemología, interdisciplinariedad, decolonialidad, masculinidad, sexualidad.

(Re) building the past and the present: A debate on the analytical and methodological possibilities for reflection on male sexuality in northern Peru

ABSTRACT

This paper constitutes an attempt to analyze the localized practices of male sexuality, extrapolating two spaces in particular, the Moche temples on one side, and the chicheríos of the northern coast on another. The research will identify certain elements of analysis, which would configure an epistemological proposal that would allow me to identify certain permanencies and transformations operated in the interactions between the male subject and his otherness. In addition, the article proposes a reflection on self-ethnography as a method of approaching the social reality, based on experience and embodied / located knowledge. Moreover, it is important to mention that this paper is a first approximation, which is a work that has been advancing step by step, first finding and analyzing archaeological / material and historiographic evidence, and then introducing the sociological and anthropological categories and approaches. I know that the article still has issues to develop and deepen further, which I try to systematize in the conclusions as potential issues to continue.

1. Tema y enfoque de la investigación

«Era el año 2009 y me encontraba en una visita en la ciudad de Tumbes por una campaña de prevención en salud con algunas compañeras travestis y maricas. Salimos a realizar una campaña por algunos caseríos del interior de la región. Yo feliz pues estuve en varios lugares del área rural por primera vez, y que me parecían encantadores. Esa noche, al finalizar la campaña, la amiga travesti me dijo para salir a un bar, para lo cual me advirtió que vaya sin celular, sin nada de valor y solo el dinero necesario en el bolsillo. Hice caso estricto a sus indicaciones. Esa noche conocí el bar, lucía peligroso, estaba en toda una esquina y tenía la pinta de ser más bien una tienda, solo que dentro se encontraban las mesas y sillas. Mi amiga, Giovanna, era conocida en ese espacio y eso me daba seguridad y tranquilidad. En un momento de la noche me dijo para ir a un local cerca al mercado, un chicherío, en donde me dijo había ambiente. Accedí y al llegar me percaté que era una especie de ramadita, techada en parte con esteras, y donde había sillas para sentarse en medio de una pista de baile. En el lugar había otras travestis y hombres ya instalados. Le pedí a Giovanna que me socorriera en caso haya necesidad. Y sí que la hubo, pues al rato me percaté que tenía frente a mis ojos una mano robusta y una voz que decía «¿Bailas?». En ese instante operé como un escáner sobre el sujeto, descubrí que estaba sin camiseta, y en un segundo me percaté de los diferentes tatuajes y cortes que tenía en brazos, y partes del torso. Por los motivos y formas de aquéllos intuía que esa piel había transitado por al menos un penal. En ese instante me quedé en una pieza, hice el mayor esfuerzo por no demostrar ningún gesto de desprecio, atinando solo a soltar una sonrisa y con la voz más suave respondí «encantada». Era una salsa, lo recuerdo. El tipo sabía bailar y sabía llevar también, solo que me apretaba muy fuerte a su torso. Cuando empezó a coger más fuerte y más debajo de la cintura, eché una mirada a mi amiga, era la alerta para que me rescate, a lo que ella presurosamente hizo. Aquella noche, sirvió mi conocimiento y experiencia previa en dichos lugares y su público, los cuales en algunas ocasiones puede ser peligroso. Un desaire a dicho sujeto pudo haber ocasionado que me golpe o incluso me llegue a cortar el rostro, quizás. Por ello, no vacilé dos veces y acepté su invitación. Si bien el lugar era conocido

y concurrido por las travestis y maricas locales, éste se encontraba en uno de los barrios más peligrosos de Tumbes, Cinco Esquinas».¹

El anterior testimonio, es un pasaje auto-etnográfico. En dicho momento no tenía pensado que dicho pasaje —entre otros— se convertiría en un cuerpo de experiencias, que en la actualidad busco sistematizar y utilizar en un proceso de reflexión de mediano/largo aliento. Es por ello que el presente artículo aparece como un intento de materializar parte de dicha reflexión. En dicho marco, rescato una pregunta que capturó mi atención en un nuevo libro sobre masculinidades, ¿Cuáles son las certezas sobre las que se sostiene las identidades y las prácticas masculinas? (Váldez, 2018, p. 10). En respuesta a esa pregunta, como primer interés busco identificar y analizar las performatividades masculinas relacionadas con el ejercicio de su sexualidad en el espacio del chicherío, es decir, sus experiencias corpóreas² y múltiples proximidades/distancias que se construyen en los encuentros de hombres que se autodefinen como ‘heterosexuales’ con sujetos no masculinos (maricas y/o travestis) en dichos espacios, y en donde intermedia el consumo de chicha o cerveza.

Mucho del material etno y auto-etnográfico proviene de mi estancia en el norte del país. Fue por un periodo de tres años, en donde a partir de un proyecto de salud pública y comunitaria descubrí y experimenté las plasticidades sexuales y corpóreas de sujetos masculinos³. Fueron tres de años de acumulación de experiencias, vivencias, emociones, acercamientos, involucramientos y desencuentros, las cuales no vieron luz analítica y reflexiva hasta el momento en que buscaba entender la performatividad y la experiencia de dichos sujetos.

En la tarea de respuesta recurro a la construcción de un marco interpretativo interdisciplinario

1 Cuadernos de notas personales.

2 Por experiencias corpóreas me refiero a interacciones de connotación erótica y sexual, verbal y no verbal, y que implica necesariamente la participación del cuerpo.

3 Entre el 2004 y el 2010 estuve involucrado en proyectos del Fondo Mundial. En el Perú, participé como especialista de M&E en las Rondas de Ejecución II, V y VI. Uno de sus objetivos era promover un proceso de participación de las comunidades de afectados y más vulnerables a la epidemia del VIH: hombres gays, trabajadoras sexuales y travestis. Es durante la Ronda VI (2007-2010) que tuve que mudarme al norte del país, primero a la ciudad de Piura para luego de cuatro meses pasar a la ciudad de Chiclayo, región Lambayeque, territorio donde se había desarrollado la cultura prehispanica Moche.



que me permita interrelacionar la evidencia material arqueológica, historiográfica, los datos etno y auto-etnográficos, y las potenciales estructuras y significados subyacentes sensibles al análisis sociológico y antropológico, teniendo claro también las limitaciones existentes. Considero que dicha interdisciplinariedad es necesaria más aún cuando considero como segundo interés la dimensión histórica de dichas prácticas. Es decir, si localizamos como contexto de análisis el norte del Perú —Lambayeque, Piura, Tumbes—, ¿las actuales prácticas masculinas⁴ en los chicheríos⁵ tendrían alguna posibilidad de ser rastreada en la historia, hasta llegar al periodo pre-hispánico? Por ejemplo, ¿qué podría decirnos frente a ello la evidencia material e historiográfica de la cultura Moche, desarrollada en la costa norte entre el 200 al 800 D.C.?

No puedo evitar reflexionar sobre las potenciales interconexiones que podrían existir entre las imágenes y vivencias experimentadas en mis incursiones en los diferentes chicheríos, con lo que se describe en algunos pasajes de las crónicas coloniales, o lo que se halla como evidencia material en las —no tan numerosas, pero existente— botellas escultóricas Moche. Para comenzar, propongo el siguiente marco de análisis, en donde interactúan tres componentes cruciales sin los cuales no sería posible el proceso de investigación: (a) existencia de un espacio, el cual es tanto físico como el chicherío, como la descripción narrativa que se halla en la crónica y la narrativa iconográfica que se evidencia sobre las vasijas o botellas Moche y/o otras evidencias materiales; en donde interactúan (b) sujetos socializados culturalmente, que otorgan sentido y significación a sus acciones, y que dicha interacción está mediada por (c) el consumo de la chicha en espacios como templos ceremoniales, contextos funerarios o los espacios de los chicheríos.

Quisiera comenzar mencionando que el análisis sociohistórico —importante para comprender las di-

námicas actuales— es clave para construir esta propuesta teórica y metodológica. Esta tomará en consideración los principales procesos de transculturación llevados a cabo en el Perú al momento de la conquista y posterior implantación del sistema colonial. Un primer proceso 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 el sistema colonial, a través de los llamados ‘tropos transculturadores de sexualidad’, principalmente bajo el tropo de sodomía (Horswell, 2010, p. 13). Un segundo proceso de transculturización simultánea se desarrolló en relación al pecado y la necesidad de la confesión católica dentro del sistema colonial, sistema que desarrolló una lista de pecados, en donde figura la sodomía, y en donde también se buscó la erradicación de la hechicería (Brosseder, 2018, p. 16).

Merece una crucial importancia dentro de los procesos de transculturización, la imposición de la categoría sodomita. Este proceso de significación o representación no fue arbitrario, sino que en el fondo encubría una intención basada en principios económicos, ya que la imagen que se construyó de los indígenas se centró en la consideración de 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 (Molina, 2010, p. 3)⁶. Por tanto, considero que los procesos de transculturización tuvieron y tienen aún efectos que son necesarios aún decolonizar bajo una mirada crítica. El mismo Horswell, propone «recuperar el valor cultural de esta diversidad pre-hispánica 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, p. 24).

Por ello, en la necesaria tarea deconstructivista, uno de los valores que resalto de la academia, a partir de la presencia del post-estructuralismo, la historia social, el feminismo, la teoría ‘queer’ (aunque con reservas) y los estudios decoloniales, es que estas nuevas corrientes de pensamiento están ayudando a

4 Más adelante desarrollaré el tema de la masculinidad y sus limitaciones como categoría identitaria, teniendo en cuenta su translocación a una sociedad del pasado. Pero, por el momento, me refiero a sujetos socialmente contruidos e interpretados como masculinos.

5 Chicha es una bebida tradicional, la cual es preparada a partir de la fermentación del maíz. Su consumo es muy popular en zonas rurales o de campo, mayormente agrícolas o pesqueras, y también en zonas peri-urbanas o dentro del casco urbano de las ciudades costeras como Chiclayo o Piura. Se sabe que la chicha era una bebida usada en ceremonias rituales por los antiguos Moche. En la actualidad, igualmente es usada para pagos rituales, pero también para consumo popular. Los lugares donde se bebe son conocidos como ‘chicheríos’.

6 Molina, incluso nota además en este proceso de significación, el proceso paralelo de homogenización, en donde la acusación de sodomía se extendió a todos 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 sierra (Molina, 2010, p. 5).

develar otros sujetos, otros conocimientos, realidades —ocultas, además— y a dar una visión crítica de las existentes. En mi opinión, se ha dado comienzo a un proceso de deconstrucción del conocimiento, tratando de revalorar lo que ha sido subyugado o develado bajo los discursos oficiales impuestos y normativos.

Partiendo de esa necesidad de deconstrucción y una nueva hermenéutica andina para entender las resistencias y permanencias en las prácticas de la sexualidad masculina, es que propongo la importancia de generar una epistemología marica, la cual requiere inicialmente asumir un proceso de decolonialidad y de (re)construcción epistemológica. En este caso, incluso diría que dicha decolonialidad debe considerar necesariamente «la necesidad de una corpo-política del conocimiento sin pretensión de neutralidad y objetividad. [Pues], todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 21)⁷.

Es decir, dicha epistemología deberá renunciar a una pretendida neutralidad y objetividad epistemológica moderna, pues además para entender un campo como la sexualidad o el género se requiere recuperar la diversidad que existió y desechar los tropos que fueron impuestos con el sistema colonial, el cual también implantó un sistema de forjar e institucionalizar conocimiento. Además, esta nueva epistemología también exige una crítica al sistema racial y económico impuesto, pues estuvo orientado a justificar la dominación indígena para la explotación. El modelo de familia impuesto, el sistema binario del género y la sexualidad eran —y aún lo es— funcional para el sistema colonial capitalista de acumulación desigual y jerárquica, y ello se evidencia en los rezagos que en la actualidad aún tienen presencia. Por ejemplo, por un lado, académicamente el esencialismo y las jerarquías sexuales ha limitado y hasta desalentado los estudios de sexualidad en arqueología (Voss y Schmidt, 2000, p. 3); y por otro, políticamente, la implantación del tropo de ‘indio sodomita’ aun deja sentir su estela,

pues la existencia de sujetos con prácticas disidentes a las consideradas ‘heteronormativas’, constituyen causas justas de dominación, negación e indiferencia, permitiendo e incluso alentando acciones válidas de exterminación de los mismos. Por tanto, la presente crítica epistemológica pretende descentrarse de la relación jerárquica sujeto-objeto de investigación, y busca la posibilidad de recuperación de la experiencia —previa y actual— como insumo neurálgico de conocimiento y cientificidad.

Mi propuesta no es buscar evidencia que demuestre ‘individuos disidentes en particular’ en términos de prácticas sexuales o incluso representaciones de género. No estoy concentrado en encontrar sujetos ‘queer’ en el pasado, tampoco busco negar su existencia, sino que estoy considerando que los individuos potencialmente tienen, y han tenido diversas expresiones y prácticas, más allá de las posibles construcciones/limitaciones de identidad y corporeidad. Finalmente, reiterando que la presente es un primer documento y considerando las limitaciones de tiempo/espacio se intentará dar desarrollo de los tres componentes que conforman el mencionado marco de análisis en una lectura extrapolada entre el templo Moche y el chicherío, quedando la limitación de no abordar el tema ritual como categoría transversal a ambos.

2. La necesidad de un nuevo enfoque. Descolonizar el conocimiento desde la reflexión teórica y la metodología auto-etnográfica ‘marica’

¿A qué denomino una epistemología marica? Para responder a esta pregunta relataré un pasaje clave en mi experiencia y que intenta explicar a qué me refiero con ello.

«Recuerdo estar observando con unos colegas la maqueta donde se apreciaba la extensión geográfica del señorío de Sipán. Nos preguntábamos, ¿dónde se pudo haber encontrado el chicherío de la Tía Julia⁸? Entre juego y adivinanzas, intentábamos adivinar la posible ubicación del lugar, quizás alejado del templo

7 Un intento en la actualidad de investigación de la sexualidad desde una entrada crítica es el referente al de sexualidades amazónicas (Belaunde, 2018). Dicha investigación incluso menciona como la amazonia como espacio de reflexión representa una forma distinta de pensar la sexualidad, descentrada de categorías, como el género, y metodologías occidentales.

8 La Tía Julia es un chicherío ubicado frente al mar del Puerto Etén, del cual haré referencia más adelante, pues para el presente ensayo se convierte un punto central de análisis auto-etnográfico. El lugar es regentado por una señora a la que todos conocen como la ‘Tía Julia’, y es visitado por locales y gente de localidades cercanas.



principal o de la posible área de residencias del pueblo, remarcando la idea de lo marginal. Lo que sí era claro para nosotros era la posibilidad que debió existir un chicherío en el señorío Moche. Aunque recordamos que el consumo de chicha en dicho momento era más asociado a rituales ceremoniales religiosos, también deslizábamos la posibilidad que su consumo estuvo de alguna forma masificado entre la gente del pueblo. Imaginábamos un espacio de cambalache, donde hombres Moche socializaban con otros hombres y personas travestis de la época, embriagándose de chicha y de amor carnal, transgrediendo, o quizás no necesariamente, los sentidos sociales. O donde incluso consideramos, que el propio Señor de Sipán debido a su investidura de poder y jerarquía poseía mujer o hombre, sin importar necesariamente la finalidad reproductiva, sino que más bien respondía a una búsqueda de placer, incluido o no un sentido de ritualidad».⁹

En dicho pasaje, a mi parecer, performamos otro sentido de interpretación de la sociedad Moche. Pienso que en ella se aplicó un ejercicio que podría denominar de 'mariconización' del señorío de Sipán, proceso que tiene validez partiendo de nuestro conocimiento marica localizado, corporeizado y previo a nuestra incursión al museo. Es decir dicha (re)interpretación tomó como base nuestras propias experiencias. Además de válido, considerando que se ha hecho el proceso contrario basado en la heterosexualización tácita de las sociedades pre-hispánicas, y que ha impuesto una mirada heteronormativa institucionalizada en la academia sobre las sociedades del pasado en el Perú¹⁰.

Lo que puedo significar como epistemología marica sería la mirada, el enfoque, que parte de la experiencia cotidiana y corporeizada, y que luego es procesada cognoscente y emocionalmente en cada uno de los sujetos considerados o marcados significativamente como 'maricas'. La imposición o categorización de dicho rótulo implica una serie de tratamientos, experiencias de tránsito, ciertos espacios a disposición e interacción, lo que permite la

construcción de un repositorio de conocimiento, que implica necesariamente la interacción con los otros, principalmente con el otro masculino, pero también lo femenino. En ese marco, sujetos masculinos y sujetos maricas o travestis conformarían un binomio en donde uno se definen en relación al otro. Asimismo, vale la pregunta, ¿por qué la vivencia marica no pueden o no tienen el poder de iniciar una mirada o indagación que difiera de la que ya existe formalmente? ¿Qué limita ese ejercicio de mariconizar críticamente la realidad? Teniendo en cuenta también que dicho conocimiento recupera la experiencia acumulada de otras maricas y travestis de la zona, que desde su conocimiento relatan y marcan pautas cómo socializar con los sujetos masculinos.

Frente a esas preguntas, considero la existencia de conocimiento que se construye y reproduce en el cotidiano, entre los sujetos maricas que interactúan entre sí, y con los otros masculinos y lo femenino. Este conocimiento es el que permite a los sujetos movilizarse en el mundo social y que configura un repositorio de recetas simbólicas, configurando una epistemología marica del cotidiano, la que permite codificar y decodificar diferentes símbolos, como en el pasaje al inicio del artículo cuando leí el potencial peligro que corría al negar la invitación a bailar de dicho sujeto en el chicherío de Tumbes¹¹.

Una epistemología marica, supone también reconocer la existencia de un sujeto marica epistémico, un sujeto con capacidad reflexiva, y capaz de dar sentido a sus acciones y a la realidad social, y que no necesariamente se (o debe) enuncia (enunciar) desde una posición neutral, sino que dicho sujeto recoge en su experiencia y su corporeidad toda la subordinación producto de los tropos transculturadores impuestos, y por tanto se enuncia desde la reivindicación cognoscente y política. Consecuentemente, es en dicha reivindicación política que algunos(as) prefiere(n) auto referenciarse como 'marica' antes

9 Cuadernos de notas personales.

10 Lanzo esta apreciación basada en la evidencia de la ausencia y el silencio en relación a la sexualidad en las sociedades pre-hispánicas. Indicios que vayan más allá de las descripciones rituales de fertilidad en torno a un modelo heterosexual complementario. Incluyo aquí evidencia encontrada a negar toda posibilidad que pudiera intuir que el pasado Moche fue más diverso (Schaedel, 1988, p.140).

11 Este párrafo considera alcances reflexivos acerca de la construcción del mundo de la experiencia, en donde la acción y actos de los sujetos se almacenan en repositorios de experiencias, en donde «para el hombre natural todas sus experiencias pasadas están presentes como ordenadas, como conocimiento o como conciencia de lo que se puede esperar, tal como el conjunto del mundo externo está presente para él como ordenado» (Schutz, 1972, p.110). Lo anterior permitiría la interacción, la significación y la interpretación de lo social (lo que Schutz denomina lo intersubjetivamente significativo) y que da soporte a la captura del sentido de las acciones.

que gay, o 'loca' antes que queer¹², travestis antes que trans. Además, dicha enunciación tiene un sentido de reivindicación identitaria y también un sentido de apropiación de un espacio corpóreo históricamente negado, invisibilizado y subalternizado: la existencia socio-histórica marica. Por tanto, la (re)lectura y (re)interpretación de la realidad desde la mirada y experiencia marica es la base para la configuración de dicha epistemología, la posibilidad de (re)construir conocimiento, en este caso es la auto-experiencia la que motivó la extrapolación de la experiencia del chicherío al contexto de los templos Moche.

Es la experiencia y el conocimiento marica que busca (re)leer, (re)interpretar y (re)escribir la historia, teniendo en cuenta que dichas acciones no están ausentes de procesos de angustia teórica y metodológica. Y ello, debido a que esta epistemología estaría centrada en la posibilidad y limitaciones de crear conocimiento a partir de la propia experiencia corpórea personal, mental y emocional. Llamo a este proceso último como un involucramiento personal-histórico, pues si bien es una existencia personal implicada, ésta está relacionada con otras biografías personales que interactúan, y que a la vez está inmersa en una realidad histórica, llena de permanencias y tensiones de cambio, así como de resistencias, que son necesarias considerar al momento del análisis interpretativo.

En dicha construcción epistemológica, en un inicio me preocupaba cómo dar validez académica a experiencias personales, las emociones comprometidas en vivencias, los contactos corpóreos vividos, los diversos intercambios personales. Mi pregunta era ¿cómo validar o encontrar una metodología que reconozca el cuerpo y su experiencia, incluida las percepciones, la conciencia y la memoria, como repositorios de conocimiento científico? Frente a ello, cuando descubrí por primera vez el concepto auto-etnografía sentí cierta sensación reconfortante. Sentí que había encontrado un espacio en el que podía iniciar un

nuevo proceso de enunciación, teórica y metodológica, pero partiendo desde la propia experiencia y autobiografía corpórea y emocional. A partir de una revisión bibliográfica, encontré que se considera a la auto-etnografía como «un género de escritura que muestra múltiples capas de conciencia que conectan lo personal con lo cultural» (Ellis y Bochner, 1996, p. 739). Preferí convocar a la auto-etnografía, dado que, como método, «una auto-etnografía es más auténtica que la etnografía directa, pues se puede suponer que la voz del interno es más cierta que la del externo» (Reed-Danahay, 1997, p. 7). Es decir «el escritor etnográfico solo puede relacionar la historia como un extraño» (Dyson, 2007, p. 39). Asimismo, se resalta las bases filosóficas y teóricas de este enfoque auto-etnográfico, donde su raíz postmoderna «tiene el objetivo de no eliminar el método tradicional científico sino de cuestionar su dominación y demostrar que es posible ganar y compartir conocimiento en diferentes formas» (Wall, 2006, p. 2).

Ahora dicho acercamiento en el campo de la sexualidad también muestra sus limitaciones, pues «lo que la gente dice de sí misma no coincide con lo que se observa que hace [...] no porque mientan sino porque no reconocen determinadas cosas que hacen» (Hernando, 2012, p. 16), existiendo un abismo que se debe salvar entre lo que una sociedad/comunidad dice y hace. Y ello es completamente cierto, pues en más de una ocasión lograba identificar una distancia o negación entre lo que los sujetos mencionaban o manifestaban, y entre lo que de manera alternativa sabía de sus actos o ideas. En algunos casos se producían acciones totalmente contrarias a sus discursos, más aún en temas que comprometen el ejercicio de la sexualidad.

3. El espacio y los cuerpos masculinos: un diálogo analítico para entender el pasado y el presente

3.1. El espacio y la chicha: del espacio ritual al chicherío

Buscando información sobre el consumo de la chicha y las prácticas/espacios relacionados en dicho consumo en sociedades prehispanicas, pude hallar información sobre el complejo arqueológico de San José de Moro. Castillo menciona que dicho complejo,

12 Contrapongo el término marica al queer (aunque lo veremos en el texto debido a la mención que hacen autores citados), con la finalidad de descentrarme del segundo, más académico y político occidental. Considero que en la actualidad y dentro del ámbito de los estudios de género y sexualidades diversas en Latinoamérica, el término anglosajón ha ganado posicionamiento, a la vez que prestigio académico. Un ejemplo de ello es la proliferación de estudios que colocan el verbo 'queering' para dar entender un proceso de revisión crítica. En lo que respecta a este ensayo en adelante usaré el término 'mariconear', el cual deviene de las prácticas de ser maricón, mostrarse como tal, hacer cosas de.

ubicado en la localidad de Chepén (75 km de distancia con Chiclayo), región La Libertad, fue un centro ceremonial donde se realizaban rituales de entierro entre otros de la élite Moche. Según su investigación, en dicho recinto se han encontrado evidencia de producción y almacenamiento de chicha, donde la principal evidencia arqueológica se centra en la presencia de tinajas y recintos de estructura livianas. «Se han encontrado evidencias de estructuras livianas formadas por alineamientos de adobes que forman espacios rectangulares, una suerte de habitaciones o cámaras, dentro de las cuales es frecuente hallar grandes recipientes para la preparación de chicha o de algún producto sólido» (Castillo 2003, p. 78). Haciendo una comparación de dicha descripción, podemos notar cierta relación con la estructura física de un chicherío en la actualidad (ver Figura 1), principalmente por ser una estructura rectangular amplia hecha de línea de adobes o ladrillos y que poseen un techo liviano (esteras), en donde los recipientes de chicha se hallan la sección de la cocina. A continuación un pasaje que cuenta la primera impresión sobre la primera visita y el descubrimiento del chicherío:

«La primera vez que visité el chicherío de la Tía Julia, fue por información que obtuvimos de algunas travestis de Chiclayo, nos dijeron que en dicho lugar había ambiente, se podía tomar y bailar y que el lugar siempre se encontraban hombres que te trataban como «si una fuese mujer». De tanta referencia, decidí ir. Para nuestra sorpresa, era un lugar encantador. En alguna oportunidad consideramos que era el lugar más inclusivo de toda la región Lambayeque, pues no había diferencias de trato por género ni por ningún otro tipo. Los sujetos masculinos convivían perfectamente con mujeres, maricas y travestis. En dicha oportunidad había un televisor grande, el cual funcionaba como pantalla gigante y que mostraba un concierto de salsa. El local —que como mencioné ha sufrido variaciones en estos últimos años— estaba lleno de gente, las distintas mesas ubicadas en el amplio espacio se encontraban copadas con diferentes sujetos. Muchos de ellos eran sujetos locales, pobladores de Puerto Etén, otros eran pescadores que se encontraban de paso, en ruta de la faena pesquera, y otros llegaban desde localidades cercanas como Ciudad Etén, Monsefú, Chiclayo, Reque.¹³



Figura 1. Panorámica del salón del chicherío de la tía Julia
Fuente: Fotografía de Roland Álvarez

El chicherío «La Tía Julia» es un espacio ubicado en la localidad portuaria de Puerto Etén, a 20 minutos de la capital regional Chiclayo. Este espacio es regentado por una señora conocida como Tía Julia, la cual tiene 55 años en el negocio, el cual heredó de sus padres quienes iniciaron el negocio del chicherío. El espacio ha tenido diversas modificaciones en el transcurso del tiempo. La primera vez que llegué a este lugar era el verano del 2008 y solo era un espacio de solo un ambiente, donde al fondo se encontraba la cocina, en donde la tía Julia y sus hijas preparan los piqueos. Actualmente el local ha ganado más espacio, pues mantiene el salón original, pero se ha incluido una zona de terraza en la entrada, desde donde se aprecia la playa. En el chicherío se puede beber chicha o también cerveza, siendo esta última más cara. Normalmente la primera se vende en balde o recipientes de vidrio llamados ‘pomos’, o en jarra (ver Figura 2). Por cada balde o cuatro botellas se ofrece un piqueo, el cual consiste en pescado frito con zarza. Es normal que los comensales exijan su piqueo por cada balde que solicitan, lo que se ha convertido en una tradición.

Debido a que puerto Etén es considerado un balneario, los meses de verano es muy concurrido, el cual va desde mediados de diciembre hasta marzo. El día de mayor concurrencia en el chicherío es el domingo, en donde locales y foráneos se acercan a beber, compartiendo mesas y charla e incluso baile. A continuación un pasaje acerca de la fiesta en el chicherío:

En las ocasiones siguientes que iba al chicherío encontraba a alguno de dichos muchachos o se hacía nuevas amistades. Los días donde mayor ac-

13 Cuaderno de notas personales

tividad era los domingos. Ahí aprendí que el día más entretenido para el chicherío era justamente el domingo. El lugar se llenaba, maricas y travestis acudían, algunos(as) con parejas, otros(as) sin acompañante, pero en el local era posible conseguir uno. Era normal que un hombre se te acercara y te invite a bailar, y era común que las travestis y maricas compartieran mesa con los hombres. No existía ninguna restricción por parte de la dueña del local, a decir de ella, estaba acostumbrada.¹⁴



Figura 2. Detalle del chicherío La Tía Julia
Fuente: fotografía de Carlos Jaramillo

La chicha la prepara la Tía Julia, siguiendo la tradición. Se compra 'jora de pato' (maíz amarillo) y 'jora de alazán' (maíz rojo). La jora se muele y se hierve por unas 3 horas. Se deja enfriar para luego colarse y dejarse reposar en un recipiente. Luego se le agrega azúcar, pues ya no se usa miel como en la época de sus padres, que se compraba en los trapiches de Monsefú. A los dos días la chicha comienza a fermentar emanando una espuma, lo que indica que está lista para la venta. En la siguiente imagen (Figura 3) se observa el espacio de la cocina, en donde se preparan los platos y se sirve la chicha.

La evidencia arqueológica encontrada en San José de Moro sirve para de alguna manera indagar en la continuidad de algunas prácticas en torno a la chicha que son performadas en el periodo actual, Delibes y Barragán consideran que la producción y consumo de chicha: (a) era de gran escala «lo que nos hace pensar que el consumo de esta bebida fue verdaderamente masivo y sobrepasó los límites locales» (2008, p. 105), y (b) «parece estar relacionada con algún tipo



Figura 3. La cocina del chicherío La Tía Julia
Fuente: fotografía de Roland Álvarez

de ritual» (2008, p. 112). Y teniendo en cuenta que el complejo era dedicado a entierros de élite, se puede inferir que la bebida era producida para los rituales funerarios. Sin embargo, lo que este autor considera es que las vasijas encontradas —y por tanto la producción y consumo de chicha— no son de un periodo posterior a los rituales funerarios, es decir, la producción de chicha se daba de manera simultánea con los entierros. Esto da la indicación a Barragán para pensar que en el lugar hubo una ocupación con algún tipo de actividad paralela al ritual funerario. Además «por la alta concentración de ollas y cántaros [...] hemos llamado a esta capa estratigráfica la 'capa de fiesta', puesto que los artefactos pertenecerían a la parafernalia ritual asociada con la preparación e comidas y bebidas necesarias para las actividades ceremoniales» (Castillo et al., 2007, p. 21). Es decir, en la zona lo que posiblemente existió fue un consumo extendido, sea para el ritual funerario o para otra actividad festiva, y que ello puede delinear como hipótesis que el consumo de la chicha era potencialmente masivo y cotidiano, y que rebasaba quizás el contexto ritual, teniendo un consumo más informal, secular y popular.

En relación a los espacios y el ejercicio de las prácticas, confirmen éstas o no la construcción identitaria, en la época pre-hispánica (a partir de una revisión etnohistórica de las crónicas) queda evidencia que el consumo de la chicha se encontraba relacionada con los rituales de entierro y que además eran colocadas las tinajas de esta bebida como ofrendas en las tumbas.

14 Cuadernos de notas personales.

Y hay entre ellos una costumbre, la cual es (según a mí me informaron) que si muere alguno de los principales dellos, los comarcanos que están a la deronda cada uno da al que ya es muerto, de sus indios y mujeres dos o tres, y llévanlos donde está hecha la sepultura, y junto a ella les dan mucho vino hecho de maíz; tanto, que los embriagan (...) meten en las sepulturas muchos cántaros de su vino o brebaje y otras comidas. (Cieza 2000 [1692], pp. 161-162)

Aparte de dicho uso, también se observa que la chicha estaba asociada a ciertos rituales religiosos que involucraban alguna festividad en que se consumía dicha bebida, y que además al parecer comprometía prácticas sexuales entre —interpretado desde una mirada colonizadora— ‘dos hombres’, pero que en realidad se menciona como práctica entre un sujeto posiblemente masculino: los señores, y otro sujeto administrador del culto, pero que performativizaba el rol de otro género, identificado en la narrativa como ‘femenino’¹⁵.

Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con éstos, casi como por vía de santidad y religión, tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. (Cieza 2000 [1962], p. 259).

Frente a este panorama, tengo las siguientes interrogantes ¿Cabe la posibilidad que esta práctica pudo haberse dado por fuera de la festividad religiosa o del coito ritual en específicos centros ceremoniales? Además, ¿pudo haberse extendido más allá de dichos señores, pudiendo haber sido una práctica más democrática, cotidiana y popular? ¿Habría la posibilidad que existieran espacios como los chicheríos en la

sociedad Moche?¹⁶ Pudiera que sí, y creo que tanto en dicho periodo Moche como luego de la llegada de los españoles. Primero, porque «el ingente aumento del consumo indígena de excitantes después de la conquista, hecho [que se relaciona] con procesos de democratización y secularización socio-culturales» (Saignes, 1989, p. 84). Es decir, los «productos suntuarios, coca, maíz y chicha cuya difusión antes era restringida, se vuelven ahora meras mercancías profanas que circulan a lo largo de los nuevos ejes comerciales» (Saignes, 1989, p. 86). Las borracheras, como comenzó a denominarse el acto de beber, empezaron a prohibirse con la colonia, pues se enfatizaba que, en ellas, «los daños e inconvenientes que se siguen de las borracheras son tan notorios, que no hay para que gastar mucho tiempo en decirlos, pues se ve claro que estos borrachos vienen a cometer adulterios, e incestos con sus hermanas, hijas y parientes, y aun en algunas partes el pecado nefando, y se matan unos a otros» (De Matienzo y Lhomann, 1967, p. 80). En Lambayeque en 1905 incluso las prácticas relacionadas con los rituales fúnebres (uso de esteras y comida) fueron prohibidas (Schaedel, 1988, p. 143). Sin embargo, haciendo una lectura actual, pareciera que el consumo de la chicha sobrevivió y más bien ésta se localizó en espacios destinados especialmente para su consumo, los chicheríos. Actualmente, aún estoy en la búsqueda de registros que demuestren en que momento empezaron a aparecer estos espacios en el norte.

Un detalle referido a la práctica de la bebida y el espacio es que, al parecer antes el consumo gozó de mayor centralidad, ésta era desarrollada en los recintos principales y en rituales importantes, mientras que ahora el consumo se da en los chicheríos, espacios usualmente ubicados en la periferia urbana o rural, casi escondido de la vista pública, probablemente producto de esa persecución o demonización del consumo de la chicha y el alcohol. Es decir, existe

15 Molina (2010, p. 4-5) en su artículo incorpora varios pasajes que resultan de interés para la investigación, en donde se identifica la relación entre las actividades de ‘sodomía’ y las borracheras, dejando entrever que ambas acciones estaban estrechamente relacionadas. Ello se observa para pasajes de cronistas como Sarmiento de Gamboa, Cieza de León, Reginaldo de Lizárraga.

16 Dichas preguntas podrían tener respuesta afirmativa. Citando el trabajo de Ludovico Bertonio en la zona sur cercana al Lago Titicaca, menciona que la «sodomía era practicada en los templos, pero también por los pastores de manera secreta» (Horswell, 2010, p. 139). El reto de la investigación futura es encontrar evidencia similar para la costa norte. Similarmente, este autor menciona que si bien existían sujetos travestidos oficiando un culto que implicaba rituales sexuales, «este vínculo de sodomía con prácticas religiosas [...] pasaron de lo público a lo clandestino» (Horswell, 2010, p. 125), lo que refuerza la idea que las prácticas sexuales como tal permanecieron como acción social.

un proceso que va de la centralidad de los templos a la locación marginal en donde se ubican muchos de los chicheríos actualmente.

Por tanto, en cierta forma la secularización en el acceso del alcohol pudo extenderse y generar espacios para la denominada 'borrachera', la cual trajo consigo también prácticas ligadas a la sexualidad y el contacto corpóreo. En ese sentido es interesante notar cómo dichas prácticas sexuales pudieron haber transitado desde un contexto ceremonioso y místico, de contacto con los dioses o con los muertos, para convertirse después en una práctica quizás cotidiana y con otro sentido social, más ligado a la proximidad sexual¹⁷. Como se observa en la imagen (Figura 4), producto quizás de la borrachera, los sujetos intercambian afectos, diálogos, en una especie de ritual pero en otro registro, muy diferente al del recinto Moche, pero con casi los mismos sujetos en interacción: un sujeto que se enuncia como masculino, y otro sujeto que es leído, interpretado y validado como femenino.

3.2. El espacio y los sujetos: Aproximaciones a las prácticas e identidades

En esta sección trataremos de analizar el factor del espacio y los sujetos que interactúan en él a partir de sus prácticas e identidades, tomando la salvedad que ello exige tanto para el periodo Moche como en el actual, y tratando de demostrar el potencial paralelo que existirá entre ambos. Empezando con el primero, en lo que respecta a la recuperación de los territorios pasados y también modernos, propongo el ejercicio de 'mariconizar todo espacio'¹⁸ físico, ya



Figura 4. La socialización y la borrachera en el chicherío
Fuente: fotografía de Roland Álvarez

que «un examen queer de espacios específicos, (...) puede dar una mayor comprensión de la actitud, los comportamientos, los deseos, la existencia misma de los que los frecuentaban» (Eger, 2007, p. 150). Solo realizando este giro en la mirada que rompa con el tradicional examen patriarcal, misógino y homofóbico se podrá develar otras realidades y existencias encubiertas y subalternizadas. Además, teniendo en cuenta que este giro no supone un vacío epistemológico, neutral, objetivo o, como punto cero (Grosfoguel, 2007, p. 21); sino, más bien, desde el fundamento de la experiencia previa, desde el repertorio acumulado 'marica' localizado. Este ejercicio, además como ha sido mencionado es poner en práctica la epistemología marica.

Considero además que es importante dejar en claro algunos aspectos relacionados con los temas de la identidad y los espacios en los que se configura ésta. Al igual que Eger revela cierto problema en el uso de la palabra 'queer' para sociedad pre-modernas, igual consideración tengo con el término de masculinidad al aplicarse para la sociedad Moche. Por tanto, la presente investigación no se centra en reflexionar solo sobre la existencia y el sentido de la acción de sujetos considerados 'queer' (entiéndase maricas y travestis) del pasado o del presente. Aunque debo reconocer que su mención y análisis es necesaria, pues para objetivo de mi hipótesis parto de la interacción

17 La existencia de data etnográfica en relación a la borrachera como práctica social en la actualidad no es muy numerosa. El libro de Gerardo Castillo es un interesante acercamiento sobre el consumo de alcohol en el sur andino del Perú. Aunque el estudio no está focalizado en la sexualidad y sus prácticas explícitas sí se mencionan algunos aspectos de roles de género y la centralidad del cuerpo adulto-masculino en la práctica del beber. En él se refiere a la posibilidad de la subversión de los roles y normas sociales establecidos, principalmente las relacionadas con la posición social y la autoridad. Sin embargo, en un pasaje se menciona que durante el momento de la borrachera los sujetos masculinos evidencian mayor acercamiento, en donde «entre campesino no es extraño el dar beso en las mejillas cuando se está borracho, ni tampoco el llorar» (Castillo, 2015, p.62).

18 El término original en inglés es 'queered spaces', propuesto y empleado por Eger (2007, p.150) en su investigación sobre la existencia de transgresiones 'queer' en las casas de baño de la época romana. Se entiende que la cultura romana promovió dicotomías estrictas en torno al sexo entre hombres (activo/pasivo, mayor/menor, libre/esclavo). Por tanto, los espacios queer de la casa de baños permitieron

subvertir la sexualidad normativa masculina romana, así como las ideas convencionales sobre la edad y el comportamiento social que se entendieron como parte de las etapas del curso de la vida masculina romana.



Figura 5. Representación de la Señora de Cao
Fuente: <https://www.arqueologiadelperu.com/tag/senora-de-cao/?print=print-search>

corpórea y sexualizada entre sujetos masculinos con otros sujetos maricas y travestis. Pero, no estará enfocada en los segundos, sino en poner luz a los primeros, en el campo significativo e histórico que media la decisión de los primeros en ser partícipes de dichas interacciones sexuales con dichos otros¹⁹.

Teniendo en cuenta los hallazgos de la cultura Moche, hay ciertas prácticas y símbolos que se implantan en los cuerpos masculinos representados en la iconografía, creando una narrativa de 'performatividad corporal'. Dicha implantación es muy recurrente y se halla en la representación del uso de la fuerza, relacionada con el poder de dominar a un 'otro' masculino. Se podría decir que el tratamiento iconográfico de dicho cuerpo como fuerte, dominante, generador de sumisión, y su inmersión en ciertas ceremonias rituales, estaría relacionado con la exis-

19 Debo mencionar que en la investigación si bien he encontrado textos clave referidos a la sexualidad en la época pre-hispánica en el norte Moche, estos no van más allá de la identificación e interpretación de sujetos transgresores o 'queer', dejando de lado o fuera de análisis a los sujetos masculinos concurrentes en dichas prácticas identificadas (Horswell, 2010, p. 140, 154; Woloszyn y Piwowar, 2015, p. 289-294).

tencia de ciertos atributos de la masculinidad. Este tratamiento significaría una realidad narrativa que se busca transmitir, haciéndola inteligible en un espacio simbólico y potencialmente ritualista. Por ejemplo, existe en la iconografía Moche una interesante analogía que se hace entre la fuerza masculina y la representación del pato, entendido éste dentro de un marco simbólico, pues existe «la relación entre las imágenes de ánades y los guerreros humanos, y propusieron que los patos eran metáforas vivientes y agresividad asociadas a la conducta y sexualidad masculinidad» (Benson, 1997, p. 31, y Quilter, 2010, p. 94, citado por Gamboa, 2017, p. 11). Y ello se afirma en las representaciones iconográficas de guerreros con rasgos de patos antropomorfos con indumentaria masculina. De igual forma la representación del señor de Sipán refleja mucho la simbología del poder asociado al cuerpo masculino, lo que se evidencia en la representación del 'Señor y prisionero' en el cetro cuchillo encontrado en cámara principal de Sipán, a aparte de otros artefactos como tocados, atuendos y estandartes (Alva, 2004, p. 70).

Desde los algunos textos se evidencian ciertas marcas de género en la evidencia material Moche, principalmente en la iconografía y la escultura (Larco, 1965; Kauffmann, 1978; Alva, 2004; Chero, 2013; Gamboa, 2017; Woloszyn, 2008; Woloszyn y Piwowar, 2015; Narváez, 2003, Horswell, 2010; Bourget, 2007, Castillo y Rengifo, 2008). Por lo tanto, se podría inducir que existía al menos un significado y sentido social/simbólico para los cuerpos de hombres y mujeres, más aún cuando estos cuerpos detentaban poder, como el caso de jefes militares, sacerdotes y/o señores y señoras gobernantes²⁰, pues «el poder religioso, político o económico, está íntimamente relacionado con una determinada conducta sexual» (Narváez, 2003, p.27)²¹. Ello explica

20 Considero que el tratamiento del cuerpo dependía 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.

21 Se menciona que toda —o la gran mayoría— la cerámica 'erótica' Moche fueron encontrados en contextos funerarios (Larco, 1965, p. 41), es decir eran colocados como ofrendas para la vida siguiente del personaje. ¿Con qué finalidad o intención? Es una pregunta que el propio Larco se la planteó al momento de su descubrimiento y a la fecha tiene aún validez teórica. Sin embargo, se podría inferir, partiendo de la consideración que los Moche era una sociedad muy descriptiva de su cotidianidad, que dichas prácticas eran tan comunes como las que describen acciones de caza, pesca, siembra, entre otros. La cerámica Moche era tan diversa como lo fueron sus prácticas, y

por ejemplo que la Señora de Cao (Mujica, 2007, pp. 177-248; Franco, 2012, pp. 77-98) tenga marcadores como tatuajes, el tocado dorado, narigueras, símbolos propios de un señor gobernante (Figura 5), lo que puede ayudar a interpretar que sí hubo un nivel de conceptualización del sexo y del género, y además el poder ritual.

Dichos símbolos entendidos como marcas de género son importantes para comprender las representaciones y el sentido social de la sociedad Moche en relación al tratamiento del cuerpo, pues se evidencia que «existe un código social que reconoce ciertos elementos iconográficos. Signos y símbolos, que se constituyen en un lenguaje común para todos los miembros de una sociedad [...] consolidan un sistema de valores que coinciden en su función de cohesión religiosa, política y social» (Narváez, 2003, p. 5). Sin embargo, ¿Dichas marcas deben entenderse como fijas, estables, inmutables, o más bien las marcas de género podían ser fluidas y no estar necesariamente reservadas para un cuerpo sexuado específico?

Para intentar dar una respuesta quisiera importar la interpretación realizada por Sylvia Marcos (2011) quien menciona «que en lugar de atender las preconcepciones occidentales sobre el género [...] partamos de la noción de que en Mesoamérica esas atribuciones estaban determinadas por la fluidez y el movimiento continuo de la dualidad; por tanto, es necesario advertir que su influencia oscilaba en cada cuerpo sexuado de acuerdo a las acciones que los individuos emprendían en momentos y en espacios específicos» (citado en Gonzales, 2014, pp. 286-287), pues en sus propias palabras, «Todo tiene identidad de género móvil y en desplazamiento constante. Por tanto, la feminidad tiende a transitar a la masculinidad y viceversa» (Marcos, 2011, p. 53, citado en Gonzales, 2014, p. 287). Asimismo, Désy (1980) sobre Aridoamérica refiere, «sus concepciones sobre el cuerpo humano, la identificación con lo femenino o con lo masculino no estaba determinada por el sexo biológico de los sujetos, sino por su orientación sexual» (citado en Gonzales, 2014, p. 284). Entonces,

las representaciones testifican ello. Además, teniendo en cuenta que, en los ritos fúnebres, además de colocar como ofrendas ceramios diversos, se bebía y se producían otros intercambios, es probable que el sexo y la borrachera hayan sido parte del ritual mismo, como una forma última de comunicación con el ser que está partiendo a la otra vida.

se entiende que existía un sistema dual, en donde los sujetos podían transitar de un espacio a otro, sin que entienda que existía un sistema fijo de cuerpos sexuados, y que además esa transición dependía del espacio y el tiempo, en otras palabras de las funciones, rituales, ceremonias en las que se encontraban involucrados, pues éstas sí tenían y cumplían un sentido específico. Por tanto, al recuperar la imagen de Cieza sobre el oficiante en el templo, se debe mencionar los hombres en dichos templos no eran hombres como se entendía y como se entiende actualmente, sino que eran sujetos con una fluidez de masculino (cuerpo sexuado) a femenino (expresión corpórea). Lo que no se podrá saber es la orientación sexual, conocer las preferencias sexuales de esos sujetos en dicho contexto o fuera de éste. Esto último caería meramente en el terreno de la especulación y muy difícil de comprender. Lo que sí queda claro es que dichos sujetos se encontraban en un marco ritual, religioso, el cual debe ser el principio para explicar la ‘transgresión’ con la que normalmente es leída e interpretada su existencia, y con la que fue interpretada y quedó registro en la crónica. De igual forma, regresando al tratamiento de la Dama de Cao, es posible quizá pensar en este personaje como una mujer masculinizada, una mujer que por su rango y función social, política y ritual debía ser recibir un tratamiento diferenciado, que ha transitado más al masculino.

Considero importante la revisión y (re)interpretación de la narrativa iconográfica bajo una mirada crítica de los marcadores de género, pues «la iconografía Moche presentaba a los individuos casi exclusivamente en contextos míticos y rituales» (Woloszyn, 2008, p. 149), lo que tendría potencial para indagar las prácticas masculinas relacionadas a ciertos rituales que podrían implicar prácticas sexuales, desde la performatividad corpórea hasta el intercambio sexual. Actualmente, la evidencia arqueológica también presenta nuevas relecturas e interpretaciones en relación a la sexualidad masculina en la cultura Moche, aunque debo resaltar que éstas insisten en identificar y centrar —como ya he mencionado— el análisis en los sujetos transgresores más que analizar a los sujetos masculinos involucrados en dichas prácticas leídas como liminales²².

22 Se resalta la reinterpretación de botellas Moche existentes en museos de Alemania y Argentina sobre una potencial relación sexual entre dos sujetos, donde tradicionalmente lo que se interpretó como una



Siguiendo con el contexto actual del chicherío, igualmente quisiera mencionar que en la relación masculino/marica, si bien ambos se constituyen recíprocamente en sujetos y alteridad, dentro de la relación de poder sociohistórica construida, la nomenclatura de sujeto recae sobre el sujeto masculino, debido a la acción/movimiento de lo masculino de colocar en el margen lo marica/travesti. Sin embargo, en el nivel simbólico o de marcas sociales, que definen a uno u otro, y marcan una pauta de interacción, ambos consideran la negación de elementos constitutivos del otro, aunque hay mayor tendencia de lo masculino a considerar totalmente abyecto características maricas/travestis en su existencia. Ahora, es pertinente recordar la tensión entre lo abyecto y lo identitario, entendiendo éste último como lo constitutivo en el sujeto, pues «el sujeto es constituido a través de la fuerza de exclusión y degradación, la cual produce un exterior constitutivo, un exterior denigrado, el cual está, después de todo, ‘adentro’ del sujeto como su propio fundamento de repudio» (Butler, 1993, p.3). Entonces, lo abyecto —lo marica/travesti— como elemento de repudio, pero constitutivo del sujeto masculino se hace sensible a ser identificado y analizado. En ese sentido, vuelvo a reconocer la importancia de la propuesta de una epistemología marica, pues rompería esa relación perversa de poder, pues re(localiza) el poder de enunciación y pronunciación del mundo, centrado en el registro del sujeto marica que busca re(interpretar) las relaciones sociales establecidas y que lo lleva a (re)mariconizar lo cotidiana/académicamente construido. Esto último es pertinente mencionar, pues estoy convencido que esta propuesta da un sentido crítico incluso a los actuales estudios de masculinidades, en donde observo que mayormente se ha analizado lo masculino desde su constitutivo abyecto femenino (Fuller, 1997, 2001, 2018; Ruiz-Bravo, 2001), pero no desde el otro abyecto marica/travesti como eje central, siendo

este último necesario pues constituye un factor constitutivo activo de la masculinidad, como identidad, práctica e imaginario. Teniendo en cuenta que dicha investigación se centra en las prácticas masculinas en el espacio del chicherío, considero como premisas las siguientes: (a) el sujeto masculino constituye su abyecto a partir de la alteridad marica/travesti, en la cual existe supuestamente una relación de negación y distancia; (b) la alteridad marica/travesti al ser un elemento constitutivo de dicho sujeto masculino, me permite considerarla como un elemento de entrada, de aproximación y de contacto para llegar a conocer/interpretar al sujeto masculino en cuestión; (c) el artificio de construir una epistemología marica/travesti me posibilita construir un marco analítico y metodológico para enunciar, identificar y analizar esos elementos ‘negados’ que constituyen lo masculino, pero que con los cuales no ha perdido contacto, sino que más bien mantiene una relación con permanente interacción.

El chicherío constituye un espacio de encuentro para diversos sujetos, para este estudio me centro en los sujetos maricas/travestis y los sujetos masculinos, que son sujetos que autodefinen como hombres, heterosexuales, varoniles. Algunos de ellos son casados, o tienen una pareja mujer, otros son solteros, pero poseen en común que acuden al chicherío para interactuar con su otredad. En dicha interacción, mediada por el consumo de chicha o cerveza, se materializa física y simbólicamente un proceso de codificación y narrativa corporal. Se produce el tratamiento feminizante que dan los sujetos masculinos sobre los otros, que implica la acción de ‘validar’ la feminidad de estos, y esta pasa por identificar el vestir, las maneras, el lenguaje corporal, la modulación de la voz, incluso el tener un nombre femenino. Sin esta codificación y decodificación de símbolos considerados femeninos, no es posible una potencial o futura interacción. Recuerdo en una oportunidad, se me ocurrió llevar a un tercero ‘externo’ a dicho lugar. Este sujeto era un hombre heterosexual, pero ciertas maneras como la voz y actitud suave, lo colocaban siempre bajo ‘sospecha’ frente a otros hombres. Efectivamente, él se presentaba frente al grupo de muchachos como un hombre heterosexual, casado; pero algunos de los locales por momentos me preguntaban de manera discreta si ‘también era’, debido que al parecer su performance

volvía de la persona que es penetrada, al parecer podría ser más bien tejido escrotal (Woloszyn y Piwowar, 2015, p. 294). Además se menciona que Hocquenghem (1977) en un artículo sobre unas representaciones de cabezas Moche de la colección del museo etnológico de Berlín, menciona que dichas cabezas podría ser la representación de una travesti que pudo ser un shaman en la cultura Moche (Woloszyn y Piwowar, 2015, p. 289-290). Dicha argumentación podría tener coherencia y respaldo en lo descrito en las crónicas por parte de Cieza, lo que entonces sustentaría que las travestis en Moche ejercían un ritual relacionado a un culto, y que éste implicaba las prácticas sexuales entre éstas con otros sujetos.

no lograba convencerlos. A continuación un pasaje de la interacción:

Con mi colega nos sentamos en una mesa, pedimos unas cervezas para animarnos en el ambiente y empezamos a observar y ser observados. No pasó mucho tiempo para que empezáramos a ser invitados desde diferentes mesas. Nos decían ‘salud’ con un vaso de cerveza o de chicha, lo que nos obligaba a responder, para luego pasar a sentarnos en dicha mesa para intercambiar unas palabras, y luego incorporarnos en nuestras propias mesas. Dicho ejercicio era muy cansado, por lo que tuvimos que tomar la decisión en qué mesa permanecer. Dicha tarde decidimos quedarnos con un grupo de muchachos locales, los cuales se encontraban bebiendo chicha, en unos pomos grandes, parecidos a las garrafas de vino. Era nuestro primer contacto y recuerdo que nos quedamos hasta entrada la noche, cuando ya no había más comensales. Con dicho grupo de muchachos se inició una amistad que se prolongó por algunos veranos e incluso hubo interacciones homoeróticas y sexuales, las cuales comenzaron entre el juego, la broma y el chiste. El grupo lo conformaban, Billy (aka osito de peluche), Fredy (aka conejo), Juan (aka gato), Pancho, Luis, entre otros. Algunos tenían oficios menores, otros trabajaban esporádicamente, otros no trabajaban. Ninguno trabajaba en actividades pesqueras. Era común encontrarse con alguno de estos muchachos en algún otro chicherío, en otro espacio o en la playa en temporada de verano.²³

Es decir, el cuerpo masculino en el chicherío viene a constituir una «repetición y un ritual que logra su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal culturalmente sostenida» (Butler, 2002, p. 15). Y de igual forma ocurre en sentido contrario, es decir, el proceso de a veces hiper masculinizar al sujeto con quien la marica/travesti se encuentra. Decir «es mi marido», constituye una afirmación que deja claro al menos simbólicamente las identidades y los roles entre los interactuantes y el auditorio. En la siguiente imagen (Figura 6) podemos observar cómo se produce la interacción en el chicherío entre los sujetos, en donde la cercanía y la mirada juegan un rol central, lo que permite la lectura corporal, la



Figura 6. La presencia de las travestis en el chicherío
Fuente: fotografía de Tonika Antón

codificación performativa, y por tanto un reconocimiento de sentido, un encuentro.

Se puede evidenciar ciertos ‘marcadores’ de género que han sufrido una transformación entre un periodo a otro. Por ejemplo, los cuerpos masculinos manifiestan sus propias sensibilidades a través de tatuajes personalizados. Ya no son pinturas faciales de combate o rituales como los que eran representados en la iconografía Moche, pero de igual forma parte del proceso de individuación, de dar sentido de pertenencia al cuerpo. Debido a que el chicherío se encuentra en un puerto, muchas veces y dependiendo de la temporada, el puerto es visitado por diversas embarcaciones, por lo que la presencia de marineros y pescadores locales y foráneos es recurrente (Figura 7). En una oportunidad conocí un grupo de pescadores de bolicheras que provenían de Chimbote, un puerto más al sur, y en donde permanecimos hasta muy entrada la noche. Una característica muy común entre los pescadores es el tatuaje de los brazos o el pecho. Los motivos pueden ser variados, aunque un tema recurrente es la figura de la sirena en el mar, la cual se entiende como de buena fortuna.

²³ Cuadernos de notas personales.



Figura 7.
Representación
de tatuajes
Fuente 1: <https://www.pinterest.com/pin/299137600242720290/>
Fuente 2: fotografía de
Roland Alvarez

Ahora, en referencia al ejercicio de poder, un detalle interesante en la interacción entre los hombres y las maricas/travestis es el intercambio de bebidas. No es un exigible por parte de una marica/travesti tener que ofrecer, pero tácitamente es un 'esperable'²⁴. Ahora, dicho ofrecimiento no asegura un intercambio o interacción de connotación sexual. Esto último queda a libre voluntad de los interesados, aunque se debe mencionar que es muy sabido que el dicho que 'una maricona/travesti debe invertir si le gusta un hombre'²⁵. Otro ejercicio de poder se encuentra en el sentido de posesión que existe por parte de los hombres concurrentes al chicherío sobre sus contrapartes, lo cual incluso en ocasiones se convierte en motivo de disputa. Esto último —no siendo exagerados— podría figurarse al sentido de posesión y trascendencia

de los señores Moche al ser enterrados con su corte y sus emblemas de poder. Además, este ejercicio de poder de los hombres en el chicherío debe estar sustentado, en la fuerza, valentía, hombría, coraje, que puede y debe demostrado en diversos contextos, como la pelea con otros por ejemplo.

Como se observa, el chicherío se configura como un espacio de encuentro entre lo que discursivamente o performativamente se consideran entes contrarios, un yo masculino y su abyecto. El chicherío se configura así en un espacio liminal, en donde al parecer se configura una plataforma en donde las estructuras que se han asentado desde la colonia (tropos transculturales) pueden ser revertidas, trastocadas, logrando configurar otras interacciones, otros encuentros. De la misma forma, pero evitando una trasposición cultural, podemos decir que en la época Moche existía un potencial fluidez en la construcción de los sujetos y sus prácticas, aunque resta seguir indagando si esta fluidez era extendido para todos los miembros. Lo que sí se debe considerar es que en el pasado los sujetos duales representaban un estatus y movilizaban algún símbolo religioso, por lo que sus prácticas eran respetadas y aceptadas, tanto así que según las crónicas están tenían un rol central en recintos sagrados, por tanto tenían carácter público y pudieron haber asegurado la reproducción de algún sentido, así como de —como todo actual ritual/sagrado— afianzar la integración y el orden.

24 Este punto es de interés y motivo de profundizar en la investigación futura, pues permitirá indagar sobre el interés existente de los sujetos masculinos de interactuar con las maricas/travestis en el chicherío, lo que es mencionado por Castillo (2015, p.33) cuando habla de los fines instrumentales que existe en la acción social del beber. Ello incluso llevado al contexto general de la investigación, es un aspecto clave, pues se podría comparar los intereses habidos de sujetos masculinos concurrentes a un templo Moche oficiado por un sujeto travesti con el cual pudo haber mantenido relaciones sexuales, y de sujetos que acuden a un chicherío donde potencialmente interactuarán con maricas y travestis.

25 Sin embargo, ello no es una regla, pues he sido testigo que en los chicheríos los hombres en sus mesas han invitado a una marica o travesti a sentarse con la intención de conocerla, sin ninguna exigibilidad de licor de antemano. En dicha interacción se evidencia un patrón tradicional de género, pues es 'el hombre quien debe invitar a la mujer como parte del cortejo'.

4. Conclusiones

Sobre la temática, han existido cambios operados en el territorio del norte peruano. Dichos cambios han estado mediados por procesos transculturales como la sodomía y la hechicería. Procesos que ocasionaron permutaciones en las configuraciones territoriales para el ejercicio de la sexualidad y el consumo de alcohol. Es decir, podría mencionar que los procesos de extirpación de idolatrías y la evangelización pudieron ocasionar que los templos ceremoniales Moche, donde se performaba rituales sexuales oficiados por sacerdotes presumiblemente travestidos bajo el consumo de chicha, sufrieron transformaciones, y que una de ellas pudo haber sido el espacio de los chicheríos, donde actualmente existen sujetos maricas/travestis socializando con sujetos masculinos locales. Esto último resta por encontrar mayor evidencia en relación a la presencia de los chicheríos y la relación con los recintos ceremoniales a partir de las unidades de análisis del ejercicio de la sexualidad y el consumo de chicha, así como la definición del sentido en cada uno dichos espacios.

Podría decirse que las prácticas sexuales masculinas al parecer tanto en uno como en otro espacio/periodo han sido más plásticas que cerradas, con la salvedad que al parecer las prácticas sexuales implicadas en los templos estaban enmarcadas bajo un sentido ritual-religioso y de carácter posiblemente público. Esto último constituye un tema por profundizar, teniendo en cuenta los procesos de construcción de identidades y sus prácticas, así como las tensiones entre ambas, pasando además por la proyección de roles tradicionales de la masculinidad (instaurado desde la colonia) frente a otras performatividades más fluidas y que habrían tenido una diferente valoración e incluso rol social, cultural y simbólico.

Sobre la metodología, el método autoetnográfico se enmarca dentro de una epistemología que denomino 'marica', la cual enfatiza la experiencia corpórea, cotidiana, sensible y que permite la elaboración de registros que permiten la reflexión y la teorización, pero no desde una pretendida neutralidad y objetividad moderna, sino más bien desde la auto-denominación política y epistémica que se genera y define a partir del espacio definido como 'margen', y que genera alteridades invisibilizadas y subyugadas. Esta epistemología permite una (re)lectura y una

(re)interpretación del conocimiento, posicionando una mirada crítica sobre lo que se ha definido como realidades y experiencias masculinas, en el periodo Moche y en la actualidad. Ello es posible, solo construyendo un marco conceptual y metodológico desde dicha marginalidad. Sin embargo, resta aún profundizar los elementos de dicha propuesta epistemológica decolonial. Sin embargo como considero preliminarmente que la construcción y generación de conocimiento, son dos cuestiones que estaría proponiendo como requisitos para la construcción y validez de esta epistemología. Ambos requerimientos estarían intrínsecamente relacionados con el espacio y el territorio, uno es la recuperación y enunciación del conocimiento desde el (1) espacio donde se genera el mundo cotidiano por ejemplo, y el otro desde (2) el espacio territorial. Ambos espacios se encuentran intrínsecamente relacionados, e incluso ambos se autodeterminan e influyen.

Definitivamente, la (re)lectura e (re)interpretación de los sujetos en el pasado y el presente está intrínsecamente relacionado con sus espacios/tiempos de interacción física inmediata: el contexto funerario, la iconografía en la cerámica o en los murales de la arquitectura monumental, la personificación y narración en las crónicas, la performatividad en los chicheríos. Sin embargo, existe el problema de la yuxtaposición de marcos conceptuales fuera de dichos contextos, lo que ocasiona un problema epistemológico. Si bien la identificación de 'marcadores de género' ayuda a indagar la existencia de cierto tratamiento corpóreo, estos marcadores no deben definirse de manera a priori, sino que deben responder a un proceso de tipologización, que corresponda en lo posible al propio contexto. Por tanto, resta a futuro desarrollar este proceso de tipología en periodo Moche y su diálogo con el contexto actual del chicherío, así como la extrapolación de los otros elementos de comparación entre los chicheríos y los recintos rituales Moche.

El artículo puede concluir en que las prácticas sexuales masculinas con su alteridad han estado presentes en distintos momentos socio-históricos en el norte del país, y quizás en otros territorios. Ello contradice los nefastos y peligrosos discursos totalizadores y con carácter nacionalista que buscan enfatizar una esencialidad masculina que no está —ni lo estuvo— contaminada de ese otro —su— abyecto, cuando pareciera que ese sujeto masculino termi-

na incorporándolo en su propio deseo que termina guiándolo hacia un chicherío posiblemente, pero también a otros espacios que quedarán por describir en otras auto-etnografías posteriores.

5. Bibliografía

- ALVA, W. (2004). *Sipan. Descubrimiento e investigación*. Lima: Quebecor World Perú.
- BELAUNDE, L. (2018). *Sexualidades amazónicas. Género, deseos, alteridades*. Lima: La siniestra ensayos.
- BLANCO, M. (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*, 38, pp. 169-178.
- BOURGET, S. (2007). *Morir para gobernar. Sexo y poder en la sociedad Moche*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino
- BROSSEDER, C. (2018). *El poder de las huacas. Cambios y resistencia en los Andes del Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTILLO, L. (2003). Los últimos Mochicas en Jequetepeque. En S. Uceda y E. Mujica (Eds.), *Moche: Hacia el final del milenio*, Tomo II (pp. 65-123). Lima: Universidad Nacional de Trujillo / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CASTILLO, L. y RENGIFO, C. El género y Poder: San José de Moro. En Makowski, K. (Ed.) *Señores de los Reinos de la Luna*, (pp. 165-182). Lima: Banco de Crédito.
- CASTILLO, L., RUCABADO, J., DEL CARPIO, M., BERNUY, K., RUIZ, K., RENGIFO, C., PRIETO, G., FRAESSO, C. (2007). Ideología y poder en la consolidación, colapso y reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico San José de Moro (1191-1995). *Ñawpa Paccha Berkeley, Institute of Andean Studies*, 26, pp. 1-78.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROFOGUEL, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CHERO, L. (2013). *Huaca Rajada/Sipán: Esplendor y Complejidad*. Lambayeque: Museo de Sitio Huaca Rajada/Sipán.
- CIEZA DE LEÓN, P. (2000). *La crónica del Perú*. Madrid: Dastin S.L.
- DE MATIENZOS, J. y LHOMANN, G. (1967). *Gobierno del Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- DELIBES, R. y BARRAGÁN, A. (2008). El consumo ritual de chicha en San José de Moro. En Castillo, L., Bernier, H., Lockard, G., Rucabado, J. (Eds.), *Arqueología Mochica. Nuevos enfoques*, (pp. 105-117). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- DÉSY, P. (1980). El hombre-mujer, Los «bardajes» entre los Indios de América del Norte. En *Vuelta*, pp. 46-47.
- DYSON, M. (2007). My Story in a Profession of Stories: Auto Ethnography – an Empowering Methodology for Educators. *Australian Journal of Teacher Education*, 31(1), pp. 36-48.
- EGER, A. (2007). Age and Male Sexuality: 'Queer Space' in the Roman BathHouse? Age and Ageing in the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, 65, pp. 131-152.
- ELLIS, C. y BOCHNER, A. (2000). Auto-Ethnography, Personal Narrative, Reflexivity. *The Handbook of Qualitative Research*, pp. 733-767.
- FRANCO, R. (2012). El Complejo El Brujo: Poder, Arte, Simbolismo y la Tumba de la Señora de Cao. En Hurtado, L. y Fundación Wiese (Eds.), *Tesoros preincas de la cultura Mochica* (pp. 77-98). Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- FULLER, N. (1997). *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- FULLER, N. (2001). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Lima: PUCP.
- FULLER, N. (Ed.). (2018). *Difícil ser Hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas*. Lima: PUCP.
- GAMBOA, J. (2017). El pato, la chicha, y la fiesta: representaciones visuales y simbolismo de los ánades domésticos y silvestres entre los Moche. En Ñawpa Pacha. *Journal of Andean Archaeology*, pp. 1-21.
- GONZALES, O. (2014). Entre Sodomitas y Cuilomine, interpretaciones descoloniales, sobre los «indios vestidos de mujer» y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI. En M. Millán. (Coord.), *Más allá del feminismo: Caminos para andar (277-297)*. México D.F.: Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garcarena Hugyecz.
- HERNÁNDEZ, R., GALINDO, Y., VICENTE, R. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10 (20), pp. 228-240.
- HERNANDO A. (2012). *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz Editores.

- HOCQUENGHEM, A. (1977). Un «base portrait» de femme mochica. *Ñawpa Pacha*, 15, pp. 117-121.
- HORSWELL, M. (2010). *La descolonización del «sodomita» en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- KAUFFMANN, F. (1978). *Comportamiento sexual en el antiguo Perú*. Lima: Kompaktos G. S. Editores.
- LARCO, R. (1965). *Checan. Ensayo sobre las representaciones eróticas del Perú precolombino*. Suiza: Ediciones Nagel.
- MARCOS, S. (2011). *Tomado de los labios, eros y género en Mesoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- MOLINA, F. (2010). Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial. *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, 6, pp. 1-12.
- MUJICA, E. (2007). *El Brujo. Huaca Cao, Centro Ceremonial Moche en el valle de Chicama*. Lima: Fundación Wiese.
- NARVÁEZ, A. (2003). *Cabeza y cola: Expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes*. *Senri Ethnological Reports*, 43, pp. 5-43.
- REED-DANAHAY, D. (1997). *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg.
- RUIZ-BRAVO, P. (2001). *Sub-versiones masculinas*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- SAIGNES, T. (1989). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina*, 1, pp. 83-127.
- SCHUTZ, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- SCHAEDEL R. (1988). *La Etnografía Muchik en las fotografías de H. Bruning 1886-1925*. Lima: Ediciones COFIDE.
- VALDES, T. (2018). Presentación. En: Fuller, N. (Ed.) *Difícil ser hombre*, (pp. 9-11). Lima: PUCP.
- VOSS, B. (2008). Sexuality Studies in Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 37, pp. 317-336.
- VOSS, B. y SCHMIDT, R. (2000). *Archaeologies of Sexuality*. London: Routledge.
- WALL, S. (2006). An Autoethnography on Learning about Autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(2), pp. 1-12.
- WOLOSZYN, J. and PIWOWAR, K. (2015). Sodomites, Siamese Twins, and Scholars: Same-Sex Relationships in Moche Art. *American Anthropologist*, 117 (2), pp. 285-301.
- WOLOSZYN, J. (2008). Reyes o víctimas: ¿A quiénes representaban los retratos Moche? En Makowski, K. (Ed.), *Señores de los Reinos de la Luna*, (pp. 145-164). Lima: Banco de Crédito.