



Vol. 12, No. 1, Fall 2014, 264-277

Cuerpo y memoria en América Latina: El archivo de “la loca” como sujeto colonial

Daniel Link

Universidad de Tres de Febrero

Propongo un desplazamiento desde el archivo entendido como un repertorio discursivo a la noción de *performance*, lo que me permitirá pensar en el cuerpo, en *cómo el cuerpo guarda memoria*. Quienes siguen siquiera a la distancia la reflexión alemana sobre las intersecciones del arte y de la técnica, sabrán que bajo el lema “resplandor crepuscular”, el festival *transmediale* (Berlín: 29 de enero al 2 de febrero de 2014) propuso en su convocatoria que “la revolución digital ha terminado” y exigió que nos preguntáramos “qué sigue ardiendo” en “los páramos de su posteridad”, es decir, en la era posdigital cuyo advenimiento se anunciaba.

Como no tengo ni la energía ni el impulso hegeliano que se deduce de esas líneas melancólicas, subrayaré sencillamente que lo que sigue ardiendo antes y después de la digitalización de la cultura es el cuerpo o, si se prefiere, para decirlo con palabras de Bataille: “Imagino que mi vida—o mejor todavía, su aborto, la herida abierta que es mi vida—constituye por sí misma la refutación del sistema cerrado de Hegel” (Bataille 170-171). Palabras que resuenan en Foucault, quien fue uno de los mejores lectores de Bataille (y que por eso mismo, supo abandonarlo cuando había que hacerlo).

En el prefacio a la edición norteamericana de *El Anti-Edipo*, Foucault reclama que no se lea ese libro como “un Hegel de fantasía” (“a flashy Hegel”) y puntualiza que así como “los moralistas cristianos buscaban las huellas de la carne alojada en los más profundos repliegues del alma” (xi), “Deleuze y Guattari, por su parte, persiguen los más ínfimos trazos del fascismo en el cuerpo” (xii). Me propongo, también yo, registrar los rastros del fascismo en nuestros cuerpos, las heridas del cuerpo como marcas de *un* archivo, para deshacer (o desandar) *una* memoria.

En *Mil mesetas* (1980), Deleuze y Guattari relacionan el *ritornello* con el hábitat (el *Umwelt* de Jakob von Uexküll, igualmente importante para Heidegger como para Deleuze: el origen de la biosemiótica). El *ritornello* está relacionado con el paso del hábito al hábitat, es un agenciamiento territorial: el cuerpo abierto al espacio, eso es el hábitat. Un(os) cuerpo(s) sin nombre en un determinado hábitat: tal es el objeto de esta comunicación. Lo innombrable en una determinada singularidad histórica.

No se trata, pues, de proponer un nuevo sistema interpretativo, sino de identificar y hacer proliferar, desplazándolos, los dispositivos de disciplinamiento para dejar que lo que alguna vez vivió y que vibra en las figuraciones artísticas o en los textos recupere su derecho a la propia existencia, su potencia de vida. Me propongo, pues, revolver los archivos coloniales, los documentos de las nacientes repúblicas novomundanas, los textos fundacionales de la América Latina y los partes de prensa que nos llegan desde el fondo de los tiempos, para decirnos que hay vida en el archivo y que la memoria de esas formas de vida se sustrae a los dispositivos de disciplinamiento en el momento mismo en que éstos pretenden administrar la sexualidad americana.

En su *Crónica del Perú. El señorío de los incas* (1553),¹ Pedro Cieza de León revela, a su pesar, la estrecha relación entre la práctica de la sodomía, el travestismo y el plano sagrado: “cada templo o adoratorio principal tiene un hombre, dos o más según el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres, y con éstos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales” (182). Por todas partes, Don Pedro encuentra el pecado de los sodomitas

¹ Edición de Franklin Pease G.Y. para la colección Biblioteca Ayacucho (2005). Los números entre paréntesis remiten a esa edición, en todos los casos.

sagrados:

Cuentan los indios que hoy son vivos, que (...) los moradores de esta isla [de la Puná] (...) eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos de ellos usaban el pecado abominable de sodomía dormían con sus hermanas carnales, y hacían otros grandes pecados. (22)

Son prácticas contra las cuales se yergue la fuerza de Estado, primero el incaico, luego el colonial.² Contra voces semejantes se escucha la indignada protesta de Bartolomé de las Casas, quien dirá en la Razón Sexta de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552):³

Los españoles, por sólo su interese temporal, han infamado los indios de las mayores infamias que de hombres del mundo, feas y malas y para totalmente deshacerlos de hombres, si pudieran, nadie imaginara decir: conviene a saber, que los han infamado y acusado cien mil millares de veces, después que cayeron en que en servirse dellos y roballes sus haciendas y personas estaban sus temporales riquezas, que todos eran inficionados de los pecados nefandos, como sea muy gran maldad y falsedad, porque en todas las grandes islas, Española, Sant Juan, Cuba y Jamaica, y en sesenta islas de los Lucayos, donde había inmensas generaciones, nunca hobo memoria dello como

² “En este reino del Perú pública fama es entre todos los naturales de él, cómo en algunos pueblos de la comarca de Puerto Viejo se usaba el pecado nefando de la sodomía—y también en otras tierras había malos como en las demás del mundo. Y nótase de esto una gran virtud de estos Ingas, porque, (...) jamás se dice ni cuenta que ninguno de ellos usaba el pecado susodicho, antes aborrecían a los que lo usaban, teniéndolos en poco como a viles apocados, pues en semejante suciedad se gloriaban” (356). Idéntica percepción sobre la repugnancia del soberano inca a las costumbres “costeñas” (incluso cuando éstas aparezcan en la sierra) tiene Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales* (1609): “El Inca Cápac Yupanqui tuvo a buena dicha que aquella nación se le sujetase, porque, según se habían mostrado ásperos e indomables, temía destruirlos del todo habiéndolos de conquistar o dejarlos libres como los había hallado, por no los matar, que lo uno o lo otro fuera pérdida de la reputación de los Incas, y así, con buena maña y muchos halagos y regalos, asentó la paz con la provincia Chucurpu, donde dejó los gobernadores y ministros necesarios para la enseñanza de los indios y para la administración de la hacienda del Sol y del Inca; dejó asimismo gente de guarnición para asegurar lo que había conquistado. Luego pasó a mano derecha del camino real, y con la misma industria y maña (que vamos abreviando, por no repetir los mismos hechos), redujo otras dos provincias muy grandes y de mucha gente, la una llamada Ancara, y la otra Huayllas; dejó en ellas, como en las demás, los ministros del gobierno y de la hacienda y la guarnición necesaria. Y en la provincia de Huayllas castigó severísimamente algunos sométicos [sic, por “sodomíticos”] que en mucho secreto usaban el abominable vicio de la sodomía. Y porque hasta entonces no se había hallado ni sentido tal pecado en los indios de la sierra, aunque en los llanos sí, como ya lo dejamos dicho, escandalizó mucho el haberlos entre los Huayllas, del cual escándalo nació un refrán entre los indios de aquel tiempo, y vive hasta hoy en oprobio de aquella nación, que dice: *Astaya Huayllas*, que quiere decir ‘Apártate allá, Huayllas’, como que hieden por su antiguo pecado, aunque usado entre pocos y en mucho secreto, y bien castigado por el Inca Cápac Yupanqui” (286).

³ Edición digital a cargo de José Luis Gómez-Martínez, <<http://www.ensayistas.org/antologia/XVI/lascasas/>>.

nosotros somos testigos de haberlo pesquisado desde sus principios. En todo el Perú, tampoco; en el reino de Yucatán nunca indio se halló de tal vicio; y en todas, generalmente, sino en algunas partes que dicen que hay algunos, y no por eso se ha de condenar todo aquel mundo. (153)

Queriendo salvarnos, Bartolomé nos hunde todavía más en la ignominia al negar que hicimos lo que hicimos y al considerar que decir que lo hicimos es una infamia cuyo único propósito es justificar la explotación y la servidumbre. Ni en el Caribe, ni el Perú, ni en Yucatán, según sus pesquisas, ha habido más que algún que otro caso aislado.

Muy diferente sería el asunto en el extremo sur del continente, por lo menos según el registro de Alonso Carrió de la Vandra, quien en 1776 reconoció entre los indios pampa un plan de control poblacional más eficaz que cualquier rezo:

Estos indios pampas son sumamente inclinados al execrable pecado nefando. Siempre cargan a las ancas del caballo, cuando no van de pelea, a su concubina o barragán, que es de lo más común en ellos, y por esta razón no se aumentan mucho. Son traidores, y, aunque distrísimos a caballo y en el manejo de la lanza y las bolas, no tienen las correspondientes fuerzas para mantener un dilatado combate. (32)

Por supuesto, es el nacimiento entre nosotros de la “loca mala”, traidora y debilitada por el mismo ejercicio de sus vicios.

La “administración de la sexualidad” americana (como ha señalado Cleverth Carlos Cárdenas Plaza) forma parte de un complejo tramado de poder que obtura la comprensión de los comportamientos sexuales: o bien los indios se entregaban a prácticas sexuales no convencionales por razones religiosas, o lo hacían en ausencia de mujeres (por ejemplo, en las campañas militares), o lo hacían por natural tendencia al vicio y al pecado, o lo hacían como manera de prevenir la superpoblación. O, por el contrario, todo esto es un invento de los españoles para imponer un régimen de explotación.

Infamia o pecado nefando, como fuere, bajo la máscara de la *muxe* (entre los zapotecas) o del *berdache* (entre los pueblos amerindios de la América del Norte, pero también entre las culturas andinas sudamericanas), ‘la loca’ cumplió una función bien delimitada en las sociedades precolombinas, de lo cual dan testimonio antes que las crónicas seguramente interesadas de los viajeros europeos, las

resoluciones virreinales y los restos de alfarería.

Sobre esos primeros sustratos de condena moral, luego el liberalismo decimonónico que construyó los Estados nacionales tejió sus ficciones normativas y sus fantasías de exterminio,⁴ como se deja leer en tres intervenciones de archivo recientes.

En las páginas de *Mapa callejero*, una deliciosa intervención de archivo realizada por José Quiroga, se intersectan las crónicas, el ensayo, la estadística y el poema, en un desbarajuste de géneros que hace honor a su objeto. Hay incluso trozos selectos que hablan de religión y, por todas partes, manuales de instrucción: no las instrucciones sanitarias, cívicas o estéticas con las que el libro se abre, sino más bien reglas de vida, instrucciones y lecciones para el armado de una maqueta propia, para llegar no tanto a ser (porque la razón última del ser nos viene dada por contacto, es decir: por pecado nefando) sino a volvernos soberanos de nuestra propia existencia, como quien dice: una *Introducción a la vida no fascista*.

El libro se abre, para oponerse a ellos, con tres fragmentos significativos del discurso latinoamericano liberal alrededor del cual se fundan las naciones y la loca fija su contorno definitivo, las tres disciplinas que el liberalismo opone al desvarío de la loca: la ciencia (en la voz de Tomás Romay), la política (en la de Domingo Faustino Sarmiento) y el arte (en la de José Martí).

Como de tantas otras cosas, Sarmiento fue capaz de darse cuenta de esa lógica interior, perversa, de los universos cerrados y asfixiantes, sin afuera, cuando visitó la paradójica isla de Más-a-fuera en 1845 y se topó con “la necesidad de hablar, la primera necesidad del hombre, y para cuyo desahogo y satisfacción se ha introducido el sistema parlamentario de dos cámaras, y comisiones especiales, etc., etc.” (41). En la perspectiva del político, el sistema republicano (en fin: la soberanía), se funda en propiedades de lo viviente: esa propiedad de lo viviente que Sarmiento reconoce en ese Más-a-fuera sin afuera, donde ubica y construye una loca a su medida (a la medida de la democracia)

⁴ Como puede verse en tres intervenciones de archivo que tomo como punto de referencia para esta comunicación: *Mapa callejero*, una compilación de textos de José Quiroga (Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010); *Museo Travesti del Perú*, compilación documental de Giuseppe Campuzano (Lima, Institute of Development Studies, 2008) y *La China Morena. Memoria histórica travesti* de David Aruquipa Pérez (La Paz, Comunidad de Investigación Acción en Derechos y Ciudadanías, 2012). Los números entre paréntesis remiten a esas ediciones, en todos los casos.

es el parloteo: “Williams, a falta de tribuna y auditorios, se apoderó de nosotros y se lo habló todo, no diré ya con la locuacidad voluble de una mujer, lo que no es siempre bien dicho, pues hay algunas que saben callar, sino más bien con *la petulancia de un peluquero francés*” (41 [énfasis mío]).

Así como el científico Romay inventa al monstruo sexual, al introducir a medias su dedo índice por el orificio de la vagina de un hermafrodita, que por primera vez la ciencia viola, y así como el poeta Martí inventa al snob que predica “reforma tan vasta, aderezado con un traje extravagante que no añade nobleza ni esbeltez a la forma humana, ni es más que una tímida muestra de odio a los vulgares hábitos corrientes” (48), el demócrata Sarmiento inventa a la loca peluquera, ésa que nos cuenta “mil aventuras”, chismosa y petulante, la misma que, con el nombre de “Aurora”, “hombre de 30 años, paraguayo, peinador de damas como oficio de repuesto” (76) vuelve de la mano de Francisco de Veyga en 1902.

Ya está, y no haría falta leer más sino para probar la eficacia de la operación: entre 1813 (la década de las revoluciones novomundanas) y 1882 (la década de la integración al mercado mundial), las morfologías y comportamientos que se hubieran preferido inexistentes y que habían sobrevivido a las violencias de los imperios americanos (a la crueldad azteca y a la timidez incaica) y del imperio colonial de España y Portugal han sido totalmente normalizadas por el dedo del científico, la lengua (la lengüeta) del demócrata y el ojo (modernista) del poeta. Monstruo, peluquera o snob (cuando no una meditada combinación de esas tres formas de vida) son los lugares comunes de la loca como sujeto colonial (colonizado).

El proceso, que cristaliza en el discurso liberal de los prohombres de las repúblicas novomundanas había comenzado, como ya hemos señalado, mucho antes, con el desembarco mismo de los españoles en las costas orientales del Atlántico.

Pero como es difícil saber qué cosa es directa observación en los textos de los cronistas y qué cosa patraña urdida y copiada de testimonios previos, en una semiosis infinita y fatigante que no hace sino mentar el pánico ante los asuntos inmanentes al goce y a la carne, mejor es detenerse en los documentos mismos de la tachadura, o en la supervivencia en el arte de las prácticas tachadas en la historia (la

alfarería, por ejemplo, dado que los pueblos de América no fueron proclives, con justa causa, a ese invento europeo, la novela).

En las “Ordenanzas para el Repartimiento de Jayanca, Saña”, firmadas por la Audiencia de Lima en 1566 (sesenta años después del desembarco), se prescribe que

si algun yndio conduxere en abito de yndia, o yndia en abito de yndio, los dichos alcaldes los prendan y por la primera vez les den çient açotes y los tresquilen publicamente y por la segunda sean atados seis oras a un palo en el tianguez a vista de todos y por la terçera vez con la ynformaçion preso lo remitan al corregidor del ualle o a los alcaldes hordinarios de la Villa de Santiago de Miraflores par que hagan justiçia dellos conforme a derecho.

Como se ve, la intolerancia hacia el *continuum* del género indígena y la necesidad de segmentarlo de acuerdo con las tradiciones testamentarias fue una de las primeras operaciones a gran escala del Conquistador.

En su monumental investigación (2008), el filósofo Giuseppe Campuzano justifica su empresa señalando que “El *Museo Travesti del Perú* nace de la necesidad de una historia propia—una historia del Perú inédita—, ensayando una arqueología de los maquillajes y una filosofía de los cuerpos, para proponer una elaboración de metáforas más productiva que cualquier catalogación excluyente”. “Un personaje tendido”, explica Campuzano a partir de una pieza de alfarería, “luce trenzas, de género femenino, como también taparrabo y rodillera, éstos masculinos. Dicha combinación de características, en el contexto de la iconografía moche, da pie a la tesis de que se trata de un *berdache*-persona que desempeña un género otro, distinto del femenino o el masculino” (85).

Como las naciones nacen laicas (cientificistas y estetizantes) para integrarse al mercado mundial, lo hacen según la máscara que más conviene a esa doble inscripción. Si hay que distorsionar el pasado, siempre habrá un cronista o un historiador solícito que borree su moral sobre lo que la gente hacía: Manco Capac, por ejemplo, figura fundamental de la política guerrera, no era un militar, sino un chamán y, como tal, venía de una dinastía de hombres-mujeres.

¿Y qué decir de los extravagantes arcángeles arcabuceros de la escuela cusqueña, al lado de los cuales los trapitos de Oscar Wilde parecerían los de un monje de clausura que ha hecho votos de pobreza?

Para Martí, ellos, más dandies que el dandismo, no formaban parte, seguramente, de *Nuestra América*.

Otro caso es el de los huacos eróticos de la cultura moche,⁵ cuyos artistas impusieron a la maleable materia que tuvieron entre manos un realismo y, al mismo tiempo, una delicadeza y una expresividad que todavía hoy nos alcanza y nos conmueve a través de los años.

Naturalmente, el invasor español, con sus cruces y sus códigos provincianos en lo que a etiqueta sexual se refiere, repudió las representaciones sexuales propias de los moches y otros pueblos que se inspiraron en su libertad. Muchos de los huacos (vasijas y otras piezas cerámicas) fueron destruidas sin vacilación. Pero la destrucción no es la única forma del exterminio y, todavía hoy, sorprende ver esos delicados dibujos al lado de carteles normalizadores de inspiración sarmientina.⁶

Al lado de los tumescentes o directamente erectos miembros masculinos, algunos carteles de la mayor colección de huacos, en el Museo Larco Herrera, indican “realistas” o, si se trata del “pene erecto y desmesurado” de un muerto que se masturba, los catalogadores suponen una “representación sexual moralizadora-humorística”. La mayoría de las piezas han sido, lacónicamente, caracterizadas como “realistas”.

En cuanto a prácticas sexuales humanas, los huacos reconocen cuatro variantes: la masturbación (masculina o femenina), la felación, el coito vaginal y el coito anal. Los huacos presentan tres morfologías corporales (a las que no convendría superponerles géneros de forma automática, como los curadores de los museos hacen con cierta ligereza): están los hombres, las mujeres y los hermafroditas. Entre los hermafroditas, habría que considerar tanto a aquellos huacos que

⁵ La cultura moche (o mochica, o proto-chimú) se desarrolló entre los años 300 ac y 700 dc, en la costa del norte de Perú. Los conocimientos en ingeniería hidráulica (canales de riego) permitieron a los moches desarrollar una agricultura de grandes excedentes que fundamentaron una economía sólida y pujante. Sabido es que, habiendo excedentes económicos siempre habrá como correlato excesos artísticos y culturales: los moche fueron los mejores ceramistas del antiguo Perú y en las vasijas (de uso cotidiano o ceremonial) representaron a las divinidades que honraban, el paisaje en el que se desenvolvían, los animales que cazaban o que domesticaron y las escenas más importantes de su vida comunitaria.

⁶ La mayor colección de huacos eróticos puede verse en el limeño Museo Larco Herrera (fundado por Rafael Larco Hoyle, 1901-1966), donde la mayoría de las piezas mochicas aparecen acompañadas de algunos ejemplares de las culturas Nazca, Vicús y Chimú: los nombres pueden cambiar, pero las prácticas son las mismas.

muestran a seres con órganos reproductivos ambiguos o dobles, pero también a aquéllos con ningunos genitales reconocibles. Los letreros del Museo Larco Herrera dicen, exactamente al lado de la manifestación de placer que califican, su propia mala conciencia: porque tan inútil (es decir, tan sorprendente) como la aclaración “coito *vaginal* entre un hombre y una *mujer*” (¿qué otras variantes se suponen?) es el “coito anal entre hombre y mujer en posición de cúbito ventral” o “fellatio entre hombre y mujer”, sobre todo cuando no hay ningún rasgo morfológico que revele a la mujer como receptora de tales dones o cuando los rasgos morfológicos son ambiguos o mixtos. Cuando las estadísticas suspenden toda decisión sobre la morfología corporal de los participantes señalan que un 21% de los huacos representan coitos anales y casi un 40% relaciones homosexuales.

¿No se deja leer allí, en definitiva, el deseo de apropiarse de lo inapropiable? ¿No es como reformular las condiciones de posibilidad mismas de lo viviente, reinventando las genealogías, bloqueando las líneas de fuga y, sobre todo, disolviendo la relación entre el sexo y la comunidad a favor de categorías abstractas traídas, junto con las enfermedades venéreas y las caries, en las carabelas?

Para David Aruquipa Pérez, la cuestión de las identidades *queer* en América es compleja, porque para su análisis hay que desmontar, como se ha visto, un sistema interpretativo previo. Es que lo trans- y lo homosexual, en América Latina, se inscribe en un complejo entramado de rituales ligados con antiguas creencias (la Pachamama), relaciones comunitarias que poco y nada tienen que ver con los modos impuestos por la Conquista y la Colonia.

Por eso, señala Aruquipa, “estas preguntas siguen siendo objeto de preocupaciones ontológicas. La noción de identidad del o de la ‘sujeto’ presupone una definición *a priori* construida dentro de una lógica binaria de oposición, donde yo soy en la medida en que no soy lo otro” (Aruquipa Pérez 2008, s.p.). Aruquipa desconfía del eurocentrismo de las categorías usuales en la descripción de los comportamientos sexuales y las identidades. “Cuando yo digo ‘Soy gay, soy mestizo, soy transformista, o soy las tres cosas’, ¿a qué sistema de autorepresentación estoy apelando? ¿Qué significado tiene para quien

me escucha el 'ser *gay*'? ¿Hay como tal un ser *gay*, una esencia *gay*? ¿Podemos en Bolivia hablar de una identidad *gay*?", se pregunta (Aruquipa Pérez 2008, s.p.). Para contestar estas preguntas habría que retroceder en el tiempo unos cuantos siglos, hasta el comienzo mismo del Carnaval de Oruro⁷ y la Fiesta del Gran Poder.⁸

La Danza de los Morenos es una danza del altiplano boliviano en la que los bailarines se disfrazan como negros enmascarados.⁹ Como figura insignia de la Morenada aparece la China Morena, que fue objeto de las indagaciones (pero también de performance) de David Aruquipa.¹⁰ La China Morena es una adaptación de la China Supay,

⁷ El Carnaval de Oruro es una celebración religiosa y un proceso de mestizaje cultural que se remonta a 2.000 años de antigüedad. Jururu (Uru Uru), luego Oruro, fue un centro de peregrinación religiosa del mundo andino, hacia las sierras sagradas de los Urus, que tenían deidades protectoras llamadas Wakas, Apus o Achachilas. Los incas, cuando extendieron su imperio hasta la zona, convirtieron a esos dioscellos protectores en semidioses malvados o plagas, petrificadas por la Ñusta (princesa virgen) Incaica. Los urus fueron obligados a adorar solo a la Pachamama que, más tarde, luego del catecismo español, se identificó con la Virgen de la Candelaria o Virgen del Socavón, cuya imagen más antigua fue tallada por Francisco Tito Yupanqui en 1583 para el santuario de Copacabana.

A partir de 1789, la Iglesia estableció oficialmente la veneración de la Candelaria dentro de la festividad del Carnaval. Los mineros crearon por entonces la comparsa de los diablos, que celebraría a la Virgen el día sábado. Aunque los íconos cristianos reemplazaron a las deidades nativas, sobrevivieron las deidades menores de las cosmologías uru e incaica. Tres días antes del sábado de peregrinación, los cuarenta y ocho conjuntos de baile (Antahuara, Awatiris, Suri Sicuri, Wititis, Intillajta, Sampoñaris, Morenada, etc...) visitan al cóndor, luego a la víbora al sur de la ciudad, al sapo al norte y a las hormigas en los arenales del norte.

⁸ El origen de la Fiesta del Gran Poder (que en 2013 tuvo lugar en La Paz el 25 de mayo) se remonta al 8 de diciembre de 1663, cuando se fundó el Convento de las Madres Concepcionistas. Por entonces, las procesiones llevaban las tradicionales imágenes del dios con tres cabezas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), que luego fueron prohibidas por la Iglesia Católica, que consideró aberrante esa multiplicación de caras que, sin embargo, fue bien característica del Barroco de Indias. En 1904 una de esas imágenes trifásicas fue repintada y se la llamó Señor del Gran Poder como homenaje al patrón de Sevilla, convirtiéndose en una imagen bastante común en las procesiones de Semana Santa. La imagen es atípica porque, a diferencia de las sevillanas, no muestra a Cristo cargando la cruz sino con los brazos abiertos (que se agregaron, originalmente, para tapar las idénticas caras del Padre y del Espíritu).

⁹ No hay acuerdo entre los investigadores sobre el origen de la Morenada, que algunos sostienen originaria de Oruro y otros de La Paz. Tanto en el Carnaval (declarado por la UNESCO "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad") como en la Fiesta del Gran Poder de La Paz, la Morenada ocupa un lugar destacadísimo.

¹⁰ De acuerdo al diccionario aymara de Ludovico Bertonio de 1612 (Disponible en <http://kuprienko.info/ludovico-bertonio-vocabulario-de-la-lengua-aymara-1612/>) el término China (cuyo significado extendido coincide con "mujer" o "hembra") designa a la esposa del Supay (diablo). China Supay Ñaupa es literalmente "Diablo hembra vieja". Es originaria de la región minera

como atestiguan varias fotografías recopiladas por David Aruquipa en su extraordinario libro, donde la figura pierde la máscara y su vestuario se “vedettiza” progresivamente, inspirada en “las vedettes argentinas y mexicanas, las rumberas cubanas y las modelos cuya imagen aparecía en algunas líneas de cosméticos” (10).¹¹

La China Morena es una figura popular en los Carnavales de Oruro y la Fiesta del Gran Poder de La Paz y en las comunidades rurales cumplía un papel bien definido: en esas fiestas populares, la presencia travesti fue siempre bien visible y respetada. “Fue el encuentro con los centros de poder de las ciudades metropolitanas”, cuenta David, “lo que transformó el panorama” y propició la fantasía de exterminio.

El famoso beso que la Barbarella (una de esas “maricas”, como ellas mismas se llamaban) le diera al presidente General Hugo Bánzer Suárez, desencadenó la prohibición de la aparición de identidades trans en esas fiestas. Con el tiempo, el beso de Barbarella¹² adquirió el sentido de una forma de interpelación al poder y también de la marca del deseo y la seducción de la carne que hace bailar a los morenos.¹³

entre Potosí y Oruro y representaba a uno de los siete pecados capitales, la lujuria. En la estructura coreográfica actual de la Diablada, aparece como compañera de Lucifer. A principios del siglo XX era una de las figuras centrales y estaba, como durante la colonia, desempeñada por varones. Actualmente se ha convertido en un personaje de tropa y está desempeñada por mujeres. En Oruro interviene el lunes de los Carnavales, donde las Chinas representan, entre los pecados capitales, a la tentación de la carne (aquí ya interviene la tradición católica de los conquistadores) o a la parte femenina de la deidad (y del demonio) sin la cual no puede expresarse como unidad.

¹¹ En los carnavales de Oruro, La China Morena evolucionó a partir de la figura de la Ñaupá Chola o la Negra Antonieta y progresivamente se feminizó y estilizó (pollera siempre llevó, independientemente del género del partiquino).

¹² El 15 de mayo de 1971, la revista *Sucesos* se había hecho eco de la coronación de “Su Majestad Barbarella I” como Reina del Gran Poder, apenas meses antes del golpe de Estado de Hugo Bánzer. Después de la coronación, Barbarella (que pertenecía a una familia pudiente de La Paz) fue detenida junto con otras compañeras. Lejos de amedrentarse, ella pidió a sus “maricas” que la esperaran con un camioneta y una banda de música y muchos petardos frente a la puerta de la prisión, cuando la liberaran. Así se hizo y Barbarella salió de la prisión como quien dijera: *me sacaron de mi fiesta, ahora vuelvo a ella*. “Se va en la camioneta, mientras la banda toca y los cohetillos revientan; y la policía, sin entender lo que estaba pasando, queda perpleja mientras desaparece la festiva camioneta” (11)

¹³ Precisa Aruquipa: “Lo singular de esta historia es que las chinas no fueron rechazadas por las fraternidades folklóricas; todo lo contrario, en un gesto definitivamente intercultural, las chinas se convirtieron en el toque definitivo de las morenadas y, consecuentemente eran tratadas como estrellas, como reinas por las familias de pasantes de las fraternidades. Su arte y su aporte a la cultura popular fue reconocido plenamente porque las fraternidades las contrataban con un año de anticipación, les pagaban el transporte, el hotel, el traje, además del estipendio por su participación en la entrada y la fiesta. No

Barbarella hizo de La China Morena, al mismo tiempo, un ícono de la cultura popular, pero también de la desobediencia de la comunidad homosexual a las fantasías de exterminio del Estado. Loca mala, monstruo, peluquera o snob no son marcas corporales idénticas a las de la China (que es un puro movimiento centrífugo), las de los berdaches o las *muxes*, pero esas marcas son, siempre, la cicatriz de un encuentro entre la carne y una masa de discurso.

Traicionando levemente nuestro texto patriótico, el *Martín Fierro*, bien podríamos decir: “Al que nace *barragán*, es al ñudo que lo fajen”. O, para citar el lema robado a la anarquista Emma Goldman que David Aruquipa pone al frente de sus indagaciones: “Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa”.¹⁴

El archivo o el museo de lo *queer* (que ya existe¹⁵) encuentra, en

había morenada que se preciara de tal si no tenía sus «chinas»” (10). Sin embargo, el reconocimiento del valor cultural de la gran fiesta pacaña, su estatización e institucionalización, “se hizo a costa de la expulsión de la comunidad travesti de la Fiesta del Gran Poder” (10).

¹⁴ Reproduzco el monólogo de un taxista en Mérida (Venezuela), en septiembre de 2007: “Mérida está en una meseta rodeada por cuatro ríos. Ahorita va a cumplir 450 años la ciudad. La fundaron primero allá, pero no gustó y la corrieron más al valle y tampoco gustó y la trajeron entonces a la meseta. Era muy cruel Juan Rodríguez Suárez, como los otros conquistadores. Para alimentar a los perros que llevaba consigo mataba a los indios. Los indios Tatuy son los que estaban en la meseta. Tatuy quería decir ‘lo más antiguo’. Por eso a los padres y abuelos les decimos taita. Mérida ha cambiado mucho en los últimos tiempos. Es una zona altamente sísmica pero los gobiernos con su corrupción, con su *muerganada*, han permitido que se edifiquen todas estas cosas y se han perdido muchas cosas buenas. Antes había 19° de temperatura máxima, no como ahora. Ahí donde ve la segunda estación del teleférico había nieve permanente hasta hace cincuenta años. La bajaban para refrigerar y para hacer helados. Ahora nada, ya lo ve. Si agarra pa’ abajo es la parte caliente, si agarra pa’ arriba es la parte fría. Todo era frailejón, que es una planta muy poco común en todo el mundo. Y los páramos son las alturas donde hay mucho frío. Mal de páramo es la arritmia esa que le llaman. Bolívar pasó 3 veces, 3 veces vino a Mérida, y allá le hicieron la primera estatua que hubo en el mundo de Bolívar, la primera en el mundo. Son 8 avenidas y 53 calles, todas numeradas. Allá hay un pueblo que se llama Bailadores. Se llama Bailadores porque los indios se peleaban bailando. Acá donde están los árboles es una Biblioteca Bolivariana. Cualquier cosa que necesite me busca en el mercado, yo estoy siempre en el mercado.”

¹⁵ El Unstraight Museum es un catálogo online dedicado a la historia de la comunidad LGBT y sus formas de (re)conocimiento. Como el arte siempre fue *unstraight* o *queer* (los responsables del museo, un grupo de amigos, definen “*unstraight*” como todo aquel o todo aquello que se aparte de la heteronormatividad en una sociedad), la entera historia del arte (desde el Hermafrodita Dormido que el Louvre atesora, hasta las representaciones sobre San Sebastián) cabría dentro de esa página. Es que lo *unstraight* es antes un pathos y una fuerza (una potencia de arrastre) que una forma definida. Por eso lo *unstraight* se relaciona con el secreto, el doble sentido, los souvenirs aparentemente banales de un viaje memorable por razones que nunca terminan de confesarse del todo. Esos objetos están imbuidos de memorias,

los huacos moches, en el parloteo maniático de la isla de Más-a-fuera, en los gestos que se deducen de la biografía de Manco Capac, en el beso de la Barbarella, en el snobismo de los arcángeles arcabuceros marcas, cicatrices de un encuentro fatal entre lo que vive todavía y los discursos normalizadores de los Estados Imperiales (incaico o español), la ciencia y el arte.

Referencias

- Aruquipa Pérez, David. *La China Morena. Memoria histórica travesti*. La Paz: Comunidad de Investigación Acción en Derechos y Ciudadanías, 2012. Impreso.
- . "Lenguajes corporales: transgresión transformista". 2008. Manuscrito inédito.
- Bataille, George. "Carta a Alexandre Kojève" en Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*. Madrid: Taurus, 1982.
- Campuzano, Giuseppe. *Museo Travesti del Perú*. Lima: Institute of Development Studies, 2008. Impreso.
- Cárdenas Plaza, Cleverth Carlos. "El advenimiento de los primeros travestis o la china morena travesti. Memoria, tradición e invención". David Aruquipa Pérez, *La China Morena. Memoria histórica travesti*. La Paz: Comunidad de Investigación Acción en Derechos y Ciudadanías, 2012. Impreso.
- Carrió de la Vandra, Alonso (Concolorcorvo). *El lazarillo de ciegos caminantes*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. Impreso.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú. El señorío de los incas (1553)*. E. Franklin Pease G.Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas [1980]*. Valencia, Pre-Textos, 1994. Impreso.
- De la Vega, Garcilaso. *Comentarios Reales [1609]*. Edición digital SCG, 2009.

sentimientos y relatos. El objetivo del Museo es restituir esas experiencias a su justo lugar y devolverles su sentido desestabilizador. Algunos de los objetos de la colección pueden verse en las páginas del Museo: <<http://www.unstraight.org/>>.

- De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552]. Ed. José Luis Gómez-Martínez. *Ensayistas*. Web. Jun. 19 2014. <<http://www.ensayistas.org/antologia/XVI/lascasas/>>
- Foucault, Michel. "Preface" [1977]. Gilles Deleuze y Felix Guattari. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. Impreso.
- Quiroga, José. *Mapa callejero. Crónicas sobre lo gay desde América Latina*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010. Impreso.