

# NOMADISMO IDENTITARIO. COLONIALIDAD, GÉNERO/SEXO Y RELIGIÓN EN LAS PERFORMANCES DE GIUSEPPE CAMPUZANO Y ALMA LÓPEZ DESDE LA POSICIÓN DEL TERCER FEMINISMO.

Karina Bidaseca\*

karinabidaseca@yahoo.com.ar

## Introducción<sup>1</sup>

In memoriam de Giuseppe Campuzano

Una constante marca de la colonialidad imprime la subversión de la religión impuesta a través de la consagrada figura femenina de las vírgenes en toda América Latina, que en constante mutación con las deidades del mundo indígena, simbolizan el panteón "clandestino del pachakuti travesti", como surge del libro del filósofo peruano Giuseppe Campuzano. En él se recoge el primer dato histórico que se tiene de persecución de la homosexualidad en el Perú, con los detalles del juicio a Francisco Pro en 1803, sastre de oficio, y su

---

\* Doctora y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnologías (CONICET) en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires, Argentina, donde se desempeña como Profesora Adjunta de Sociología. Dirige el programa "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas" (IDAES). Coordinadora del Programa Sur-Sur (CLACSO). Entre sus números publicaciones en el campo de los estudios poscoloniales y feminismos de color se encuentran: *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*, (Buenos Aires, Ed. Sb., 2010) y la compilación del volumen: *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (Bs. As., Godot).

<sup>1</sup> Este ensayo fue realizado en el marco de la investigación "Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género en políticas culturales", bajo mi dirección (PIP CONICET/Universidad Nacional de San Martín). Muchas de estas discusiones se enriquecieron en el COLOQUIO INTERNACIONAL "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". Buenos Aires, 15 y 16 de julio, 2013. Agradezco en especial las intensas conversaciones con Rita Segato, María Lugones, Marta Sierra, Dorian Lugo Bertran y Fanny Muñoz.

condena al destierro por vestir como «tapada». Quien recibió como castigo la vergüenza pública del paseo como hecho ejemplificador, quien además “llevaba el extraño oficio en un varón, de dedicarse a la costura”<sup>2</sup>. Como observamos en “La virgen de las Guacas” (2007)<sup>3</sup>, de Alejandro Gómez de Tuddo, la re-significación travesti de la virgen invoca el “juego de los travestismos”:



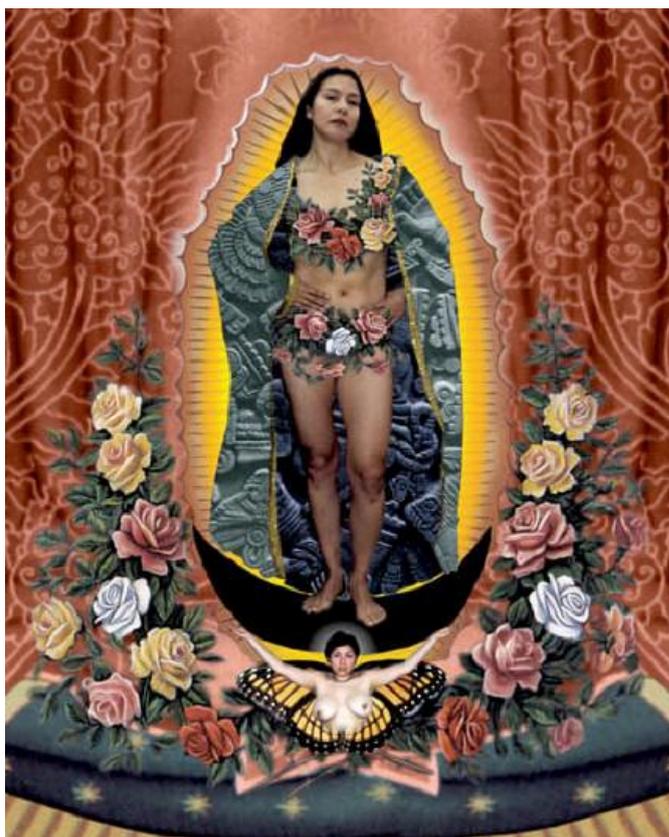
De modo similar, la escritora feminista chicana Gloria Anzaldúa resignifica las afinidades chicanas con la Virgen de Guadalupe y ofrece la imagen alternativa de Coatlicue, la divina madre azteca. Refiriéndose a su obra, en su texto *Guadalupe la diosa sexual* (1996) Sandra Cisneros escribe:

Cuando veo a la Virgen de Guadalupe ahora, no es la Lupe de mi infancia, no es la de la Iglesia Católica, aquella a la que cerré la puerta en mi adolescencia y adultez. Como todas las mujeres que me importan, he tenido que buscarla en medio de los escombros de la historia. Y la he encontrado. Ella es Guadalupe la diosa sexual que me hace sentir bien con respecto de mi poder sexual, mi energía sexual, que me recuerda que yo debo... (hablar) desde mi vulva... decir la verdad más básica, honrada, y escribir desde mi panocha<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Onda, 27 de junio de 1993, citado por Campuzano, Giuseppe (2008), Museo travesti del Perú, Lima, Giuseppe Campuzano Editor.

<sup>3</sup> Disponible en <http://www.google.com.ar/search?safe=off&client=safari&rls=en&q=ALEJANDRO+GÓMEZ+D+E+TUDDO+LA+VIRGEN+DE+LAS+GUACAS+2007>.

<sup>4</sup> Citado en: Ana Castillo (Ed.) (1996) *The Virgin of Guadalupe*, New York, Riverhead Books, 54. 22.



Our lady (1999)

El "culto del encubrimiento" se advierte en las políticas borbónicas de control sobre los cuerpos femeninos y feminizados durante la colonia. Es a partir de estas interferencias, entendidas como momentos teóricos, en las que me gustaría concentrarme para desarrollar el concepto de "nomadismo identitario" y "Tercer feminismo" que postulo<sup>5</sup>. Considero que estos conceptos sintetizan de modo crucial las discusiones más actuales que mantiene la propuesta del feminismo descolonial, decolonial y poscolonial en el sur<sup>6</sup> sobre:

---

<sup>5</sup> Bidaseca, Karina [Co-comp.] (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Bs. As.

<sup>6</sup> Para una revisión de las discusiones contemporáneas de los feminismos descoloniales del sur: Moraga y Castillo, 1988 (ed.) "Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermunditas en los Estados Unidos"; Anzaldúa, G. (1999) *Borderlands/La Frontera. The new Mestiza*, Aunt Lute Books: San Francisco University Press, (1987); Mohanty, Ohanty, Chandra Talpade. (1984). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary 2*. 12:3-13:1. pp. 333-358; Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aida Hernández (eds.) (2008) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Colección Feminismos

- 1) la discusión sobre colonialidad y género; la religión y el disciplinamiento de los cuerpos;
- 2) la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su soporte, en que emergen desde el locus de enunciación, la categoría de "tapada" en Perú desde la perspectiva del travestismo disciplinario.

Mi propuesta metodológica consiste en interpretar comparativamente las intervenciones performáticas definiendo con algunos críticos como Goldberg y Féral, la performance como, fundamentalmente, interacción artística y pérdida de límites de los géneros. Me enfoco en las intervenciones sobre las vírgenes tomando: el Museo Travesti del Perú<sup>7</sup>; el arte de la chicana Alma López sobre la Virgen de Guadalupe en "Our lady", a través de una lectura a contrapelo de la historia<sup>8</sup>.

## Colonialidad y género

Promediando la década de 1990, un conjunto de discursos descolonizadores surgen en la academia y en los movimientos sociales. Desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que el sociólogo peruano Anibal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos

---

Editorial Cátedra, Valencia, pp.75-106; Segato, R. (2011), "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K [Co.comp]. Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Bs. As, Godot; Lugones, M. (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". Género y descolonialidad, Ediciones del signo, Buenos Aires; Paredes, J. (2008) "Hilando fino. Desde el feminismo comunitario", Mujeres Creando,; Bidaseca, K. (2010), Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina, Editorial SB, Bs. As ; Bidaseca, K. [Co-comp.] (2011), Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Godot, Bs. As; Bidaseca, K. y Sierra, M. (2012), Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria, Ed. Godot, Bs. As; y próximo a publicarse: Claudia J. de Lima Costa (2013) "Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais" en Bidaseca, K., De Oto, A., Obarrio, J. y Sierra, M. (2013) Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur, Godot, Bs. As.

<sup>7</sup> Campuzano, G. (2008), Museo travesti del Perú, Lima, Giuseppe Campuzano editor.

<sup>8</sup> Guha, R. (1988) "The Prose of Counter-Insurgency", en Guha. R y G. C. Spivak (eds.), Selected Subaltern Studies, New York: Oxford University Press; Spivak G. C. (1999) A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present, Harvard University Press.

indígenas y afrodescendientes en América Latina. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales como herramientas analíticas del pensamiento descolonial en los tres niveles en que opera la "lógica de la colonialidad": del poder (economía y la política); del saber (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y del ser (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros). Sin embargo, como muestra María Lugones<sup>9</sup>, representante de la corriente decolonial, la raza alcanza en los escritos de Quijano el status de un concepto totalizador. Es decir, se trata de complejizar este pensamiento tomando al género como objeto de análisis y así "construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América Latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales"<sup>10</sup>.

Esta discusión nos permitirá mostrar la necesidad que el género y la raza como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación... (y no entender la raza superpuesta a ellos), ya que las mujeres indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados. La ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América Latina parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan exclusivamente el pensamiento feminista chicano, fundamentalmente de Gloria Anzaldúa, está construido desde otro lugar y por ende, es interpelado de otro modo<sup>11</sup>.

Según María Lugones<sup>12</sup> explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo

---

<sup>9</sup> Cfr. Lugones, M. (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". Género y descolonialidad, Ediciones del signo, Bs. As.; Bidaseca, K. (2010) "Perturbando el texto colonial...".

<sup>10</sup> Op. Cit. Bidaseca, K., "Perturbando el texto colonial..."; pág. 23.

<sup>11</sup> Cfr. Op. Cit. Bidaseca, K. "Perturbando el texto colonial..." y Mendoza, B "La epistemología del sur...".

<sup>12</sup> Cfr. Op Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...".

cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad<sup>13</sup>. Mientras la antropóloga Rita Segato discute con Lugones esta tesis asumiendo que el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género<sup>14</sup>.

En *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*<sup>15</sup>, influida por el estudio de Kimberlé W. Crenshaw<sup>16</sup> sobre el análisis de la violencia de las mujeres afro y su desaparición<sup>17</sup>, Lugones plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que ella misma denomina como mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del tercer mundo.

La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina "el sistema moderno-colonial de género". La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. Entonces el feminismo de color pone en tensión las categorías "mujer" o las categorías raciales "negro", "hispano" ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; "negro" selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de

---

<sup>13</sup> Sobre el debate entre la socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (1998), y otra intelectual nigeriana feminista afro Bibi Bakare-Yusuf (2003). *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. in *Feminist Africa, Issue 2*, 2003. Yusuf criticó el análisis de Oyewumi de la cultura Yoruba, en torno de la neutralidad de género y la ausencia de desigualdades de género.

<sup>14</sup>Cfr. Op. Cit. Segato, R. "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial".

<sup>15</sup> Op Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...".

<sup>16</sup> Crenshaw Kimberlé, Williams (1994), "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color", en: Martha Albertson Fineman, Rixanne y Hill Collins, Patricia (2000), *Black Feminist Thought*, Nueva York: Routledge, HiRSCH.

<sup>17</sup> La perspectiva interseccional en el ámbito de los estudios de género y de la raza fue desarrollada por: Hill Collins, 1990; Yuval-Davis, 2006, Davis, 2008; Brah, 2011. Ver: (2012) *Feminismos Negros, Una antología*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid.

categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre "mujer" y "negro" existe un vacío que debería ocupar la "mujer negra", ya que ni "mujer" ni "negro" la incluyen. Entonces la autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término "mujer" en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como lo manifiesta Lugones, "ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica"<sup>18</sup>

### Resistencias: la interseccionalidad en discusión

Patricia Hill Collins en su libro *Pensamiento feminista negro*<sup>19</sup> sostiene que la matriz de dominación de una sociedad se encuentra ordenada por intersecciones y esos dominios corresponden con lo económico, político e ideológico.

Esos ejes se intersectan de modo que no se pueden pensar los mismos ejes de las mujeres negras en los mismos términos que las de mujeres medievales, bajo el feudalismo. Sin esos ejes de intersección entre raza y género no es la misma dominación. De modo que comprender la construcción del estereotipo de la mujer negra como en torno de su hipersexualidad y su forma de resistir esa matriz de dominación<sup>20</sup>.

Mientras para Hill Collins una mujer sola puede resistir, para Lugones la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es

---

<sup>18</sup> Op. Cit. Lugones, M, "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...", pág. 25.

<sup>19</sup> Hill Collins, P. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, [2000]

<sup>20</sup> Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación en términos interseccionales, sin embargo sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden.

El uso del standpoint que hace Patricia Hill Collins es el punto de vista del grupo, y el grupo mismo heterogéneo en una realidad que está afectada en esos dos dominios de opresión que son el género y la raza. La resistencia es para ella necesariamente dialógica. Lugones cree que en el caso de las mujeres negras como de otra gente de color, hay una comunidad alternativa. Y ese dialogo es formal e informal por mujeres que están situadas de manera distinta, activistas en práctica cultural como también, mujeres intelectuales, y ellas deben ser activistas sino su voz en el diálogo no está incluida. Según Lugones, su idea de interseccionalidad es importante pero no define la liberación o la resistencia, sino que es simplemente definitoria de la situación. En el caso de Crenshaw la ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borrarla.

Según Lugones

en mi caso yo pienso en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima pero importante solamente si la persona es impura, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad ni la pureza en sí misma ni lo que construye lo social, sino es alguien donde raza y genero están fusionadas pero en esa fusión ellas siguen siendo oprimidas: hay una correlación con resistiendo. Yo veo que Hill Collins es como un ser pre social. Para mí la mujer es social pero ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, no hay resistiendo sin ser siendo oprimida y viceversa, yo lo pongo en el gerundio<sup>21</sup>

Mientras el estudio de Crenshaw es útil para marcar la ausencia sin embargo no aparece la agencia, no hay agente para la resistencia. En Hill

---

<sup>21</sup> Op. Cit. Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

Collins hay resistencia y también está la opresión interseccional pero no hay un sistema de género y parece que tanto en la mujer blanca como en la mujer negra son algo parecido o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se intersecta con otro eje o dominio para producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente. Para Lugones es importante pensar que cuando uno piensa en modernidad uno piensa en dicotomías y dicotomías jerárquicas (Humano- no humano) y en esas dicotomías quienes tienen género son el hombre y la mujer burguesa, la gente africana e indígena no tienen género, lo cual produce complicaciones para el feminismo.

De las referencias de Lugones sobre los textos de viajeros en la Conquista, surge que “la gente indígena y negra no son considerados humanos pero están sexuados aunque no tienen control sobre su sexualidad. La razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital sino ella tampoco sería humana porque ella no tiene razón”<sup>22</sup>.

## Nomadismo identitario

La nueva conciencia que propone Anzaldúa<sup>23</sup> conduce a un estado de apertura, “es una fuente de dolor intenso, su energía viene de continuo de la emoción creativa que sigue rompiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma”<sup>24</sup>. El mestizo y el queer existen en este tiempo, sufren ambos la discriminación en la comunidad. Ahora bien, siendo notables pensadoras las chicanas,

“ellas nos devuelven una imagen de A. Latina subtitulada y doblada. Escrita en inglés con retazos en español e incluso de náhuatl, desde un espacio chicano que es imperializado por la colonialidad del poder anglo y español,

---

<sup>22</sup> Op. Cit. Lugones, M. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...”, pág. 12

<sup>23</sup> Cfr. Anzaldúa, G, “Borderlands/La Frontera. The new Mestiza...”.

<sup>24</sup> Op. Cit. Anzaldúa, G, “Borderlands/La Frontera. The new Mestiza”, pág. 102

que se unen para transmutar lo latinoamericano”<sup>25</sup>

Siempre se pierde algo en la traducción de una lengua a otra, y ello es para Mendoza, lo latinoamericano. En definitiva, la indígena y afro quedan al margen, porque hay una “nueva mestiza” que debe ser pensada. En lo que sigue me detendré a discutir el concepto de “nomadismo identitatrio” que acuñé para pensar la búsqueda emancipatoria de lo que llamo “Tercer Feminismo”.

En el texto de Rita Segato<sup>26</sup> se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir, señala, que “(...), la supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando”<sup>27</sup>.

En las primeras páginas del libro de Giuseppe Campuzano se lee:

La publicación presente propone ampliar el campo semántico de lo «travesti» —ya no del significante sino del significado— al recuperar su herencia prehispánica y explicitar sus calas históricas y simbólicas, con la consideración de que dicha herencia nunca ha dejado de estar presente, mas requiere recuperar su nexos con el consciente colectivo —el de la población travesti y en general<sup>28</sup>

De este modo, se rescatan de las lenguas aymara y quechua los términos de “chhullu” y “andrógino”.

El chhullu es el elemento tensional dispuesto entre las mitades para así

---

<sup>25</sup> Op. Cit. Mendoza, B. “La epistemología del sur...”, pág. 34.

<sup>26</sup> Op. Cit. Segato, R. “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial...”

<sup>27</sup> Íbidem, pág. 43.

<sup>28</sup> Op. Cit. Campuzano, G, “Museo travestí del Perú”, pág. 89.

mediar el tinkuy —el encuentro de las mitades como escisión y convergencia simultáneas, afirmando la identidad de cada una mientras produce una nueva entidad (Salomon 1982: 15). Estas mitades opuestas que sin embargo se complementan (Platt 1978) —yanani en aymara y yanantin en quechua—, pueden actuar en conjunto o, al ser antagónicas, actuar por turnos. En dicho intercambio, tanto la jerarquía como la igualdad coexisten en una negociación constante, teniendo, sin embargo, siempre a la equidad como propósito<sup>2930</sup>

La totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. Así, en la dinámica del género, una parte puede dominar a la otra, alternándose —lo andrógino cual tinkuy entre lo femenino y lo masculino—, pero el todo andrógino será siempre el campo de referencia más amplio (Isbell 1997: 259). Así, todo es hombre–mujer —chachawarmi en aymara y qhariwarmi en quechua<sup>31</sup>

Segato dice<sup>32</sup> que

El dualismo, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El binarismo, propio de la colonial [A] modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa

---

<sup>29</sup> (Canonesa 1997: 237, citado por Campuzano, 2007: 84)

<sup>30</sup> El chanchullo permanece además en otros lenguajes aún tangibles, tales como las coreografías de diversas danzas; y en el tejido andino tomado como texto. En éste se menciona una franja impar, localizada en el centro de las talegas (bolsos) que se denomina chimango, y significa «corazón» (en el amara hablado en Isla). El es a la vez el “lugar de reunión y la línea de separación de los dos lados, desempeñando el rol ambivalente de separador, creando dos mitades, siendo simultáneamente el nexa, el territorio «común» (1978 / 1986: 152), citado por Campuzano, 2007: 84).

<sup>31</sup> Op. Cit. Campuzano, G, “Museo travestí del Perú”, pág. 84.

<sup>32</sup> Cfr. Op. Cit. Segato, R. “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”.

dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible<sup>33</sup>

Campuzano señala<sup>34</sup>, en base a su investigación en el Museo Erótico de Lima sobre huacos de la cultura mochica, que el placer fue disciplinado por los colonizadores según las nuevas subjetividades debían ser funcionales al capital:

Tal como esta ordenanza revela, la imposición de la oposición binaria del colonizador halló resistencia en la diversidad de opuestos-complementarios indígena manifestada en los cuerpos andróginos que no lograban comprender el nuevo contexto. El enfrentamiento de las sociedades Inka y española consistió, según Michel Foucault (2001, p.104) respecto de su relación con la sexualidad, en una ars erótica, que tuvo como fin el placer del cuerpo, perseguida por una scientia sexualis, destinada a prohibir los deseos de ese cuerpo<sup>35</sup>

La “colonia mestiza” como define el autor, invoca

el mestizaje entre indígenas, colonos y la diversidad de culturas negras – quienes llegaron en condición de esclavos durante la Colonia y, siguiendo un camino semejante al de los indígenas, lograron permanecer gracias a los espacios de representación rituales – pronto rebasó el espacio de la fiesta patronal hacía otros ámbitos de la sociedad colonial. El Virreinato del Perú, ya centralista, mostraba una Lima colonizada por sus propios mestizajes, donde los maricones participaban y definían el espacio social de la época<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Íbidem, pág. 18.

<sup>34</sup> Campuzano, G. (2009) “Andrinos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú”, En Bagas, na. 04, pp. 79-93.

<sup>35</sup> Íbidem, pág. 83.

<sup>36</sup> Íbidem, pág. 85.

Como interpreta Nelly Richard a partir de la "estética de la periferia" de Paz Errazuriz, cuya fotografía deambula en las fronteras identitarias:

sería demasiado simple decir que Errazuriz fotografía a personajes fuera de lo normal (...) El conflicto tácito entre norma (normalidad/sanidad/legalidad/moralidad) e infracción (anormalidad/insanidad/ilegalidad/inmoralidad) reviste en su obra formas insterticiales, oblicuas y furtivas) (...) para romper la certeza que cada identidad calce unívocamente consigo misma<sup>37</sup>.

### Tercer Feminismo. Oberturas

"No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición"<sup>38</sup>

Y en esa discusión surge la traducción del concepto "mujeres de color" no como un hecho racial sino como identidad política de articulación. Como vimos la contribución crucial de Kimberlé Crenshaw es que la interseccionalidad es para ella un «concepto provisional» que compromete «el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas»<sup>39</sup>. Mientras que las intersecciones que exploré aquí están entre raza y género/sexo, el concepto puede y debe extenderse para complejizar la idea de nuestro "mestizaje" que doy en llamar nomadismo identitario.

Reconocer las categorías de sumisión no nos lleva demasiado lejos, porque el problema es específicamente político. La solución no implica simplemente abogar por la multiplicidad de identidades o desafiar el esencialismo en general. Todo discurso sobre la identidad tiene que reconocer cómo nuestras identidades se construyen a través de la intersección de

---

<sup>37</sup> Ricardo, N. (2009), *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires, Siglo XXI, o}ah.10

<sup>38</sup> Lugones, M. (2005), "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *RIFP / 25*, pp. 81-75

<sup>39</sup> Op. Cit. Crenshaw Kimberlé, Williams, "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color...", pág. 378.

dimensiones múltiples<sup>40</sup>

La fusión como propone Lugones en un segundo momento, es eminentemente política: “Nombrar las categorías de opresión e identificar sus interconexiones es también explorar, forjar y fortificar las alianzas trans-généricas, trans- raciales y trans-clasistas [Espíritu, 141]”<sup>41</sup>

Las diferencias que Audre Lorde señala como “fuentes de poder”, las «diferencias no-dominantes» surgen de resistencias al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión. No obstante, “la casa del amo no se destruye con las herramientas del amo”.

En el “mientras tanto”, surge una figura temporal que irrumpe la estabilidad del tiempo homogéneo del derecho y la grilla. Y de la novedad que no puede soportar el derecho a riesgo que se desmantele la estructura que lo constituyó. Entonces ¿desde qué lugar los cuerpos abyectos podrán desestabilizar la propia teoría?

Estas iluminaciones sobre las performances como prácticas artísticas descolonizadoras que intervienen en el símbolo de la Virgen permiten leer en los textos las huellas propias de un nomadismo identitario que disputa su inscripción simbólica mestiza y travesti en las historias contrahegemónicas.

---

<sup>40</sup> Cfr. Op Cit. Lugones, M. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...”.

<sup>41</sup> Op. Cit. Lugones, “Multiculturalismo radical...”