

# Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado\*

María Fernanda Ugalde\*\*

Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Quito

<https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.03>

**Cómo citar este artículo:** Ugalde, María Fernanda. 2019. “Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 36: 33-56. <https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.03>

Artículo recibido: 15 de septiembre de 2018; aceptado: 27 de marzo de 2019; modificado: 7 de mayo de 2019.

**Resumen: objetivo/contexto:** se propone una relectura de algunos elementos iconográficos del periodo de Desarrollo Regional de la costa del Ecuador, a la luz de la propuesta de Engels sobre el origen y consolidación del patriarcado. Las figurillas antropomorfas de las culturas tolita/tumaco, bahía y jama coaque, famosas por su valor estético, presentan evidencias sobre relaciones de género asimétricas que hasta el momento no han sido observadas ni tematizadas en la literatura. **Metodología:** el artículo parte del análisis iconográfico que la autora viene realizando desde hace más de una década. La iconografía es contrastada con la teoría de Engels desde un enfoque feminista. Incluye una reflexión sobre diferentes episodios históricos y contemporáneos que dejan en evidencia un

\* El artículo es producto de dos investigaciones: “Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador Prehispánico” (PUCE, convocatorias 2015 y 2017) y “Gender and Sexual Identities in the Iconography of Precolumbian Ecuador” (The Wenner Gren-Foundation. Post-PhD Research Grant 2018). Agradezco a las instituciones que patrocinaron la realización de las investigaciones que permitieron desarrollar las ideas aquí expuestas (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, proyecto “Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador prehispánico”; The Wenner-Gren Foundation, proyecto “Gender and Sexual Identities in the Iconography of Precolumbian Ecuador”). También a aquellas que amablemente me facilitaron la revisión de sus colecciones y me permitieron fotografiar las piezas que aparecen ilustradas, así como a los funcionarios que colaboraron para que esta documentación sea posible (Museo Nacional del Ecuador, Quito; Museo de Antropología y Arte Contemporáneo, Guayaquil; Museo Weilbauer, Quito; The Johnson Museum of Art, Ithaca). Gracias a Eric Dyrdaahl, Hugo Benavides, Carolina Páez y Mirjana Jandik por los valiosos intercambios de opiniones y por sus revisiones críticas del manuscrito, y a Daniela Burbano por su ayuda con la edición de algunas de las imágenes.

\*\* Doctora en Arqueología Americana de la Freie Universität Berlin, Alemania. Profesora investigadora del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Entre sus últimas publicaciones están, en coautoría (con Hugo Benavides) “Queer Histories and Identities on the Ecuadorian Coast”, *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies* 1, n.º 1 (2018): 157-182; “Poder político y organización social en las sociedades originarias”, *Guion académico*. Museo Nacional del Ecuador (MUNA) - Ministerio de Cultura (2018), 109-129. ✉mfugalde@puce.edu.ec

sistema patriarcal y machista imperante en el Ecuador, sobre el que la autora presenta también una visión introspectiva desde su propia experiencia como académica. **Conclusiones:** la iconografía temprana de la costa ecuatoriana deja ver un cambio sustancial entre los periodos Formativo y de Desarrollo Regional. El aumento en la estratificación social y la acumulación de riqueza probablemente conllevaron el establecimiento de una ideología patriarcal, justificada a través de la iconografía como medio masivo de transmisión de mensajes. **Originalidad:** este artículo pone sobre el tapete a profundidad, por primera vez, la discusión sobre la desigualdad en las relaciones de género en el Ecuador prehispánico y la evidencia material sobre un discurso ideológico tendiente a naturalizar dicha desigualdad, a través de un ideal de subordinación de los personajes femeninos frente a los masculinos.

**Palabras clave:** activismo; arqueología ecuatoriana; arqueología de género; feminismo; iconografía prehispánica; patriarcado.

### **The Rebel Potters: A Vision of Gender Relations, Female Oppression, and Patriarchy Based within Ecuadorian Archaeology**

**Abstract: Objective/context:** In the light of Engels' proposal on the origin and consolidation of patriarchy, this article proposes a re-reading of some iconographic elements of the period of Regional Development of the coast of Ecuador. The anthropomorphic figurines of the Tolita/Tumaco, Bahia, and Jama Coaque cultures, famous for their aesthetic value, present evidence of asymmetrical gender relations that have so far not been observed or thematized in literature. **Methodology:** The article is based on the iconographic analysis that the author has been conducting for over a decade. The iconography is contrasted with Engels' theory from a feminist approach. It includes a reflection on different historical and contemporary episodes that reveal a patriarchal and *machista* system prevailing in Ecuador, about which the author also presents an introspective vision from her own experience as an academic. **Conclusions:** The early iconography of the Ecuadorian coast shows a substantial change between the Formative and Regional Development periods. The increase in social stratification and the accumulation of wealth probably led to the establishment of a patriarchal ideology, justified through iconography as a means of mass transmission of messages. **Originality:** This article provides in-depth coverage, for the first time, of the discussion on inequality in gender relations in pre-Hispanic Ecuador and material evidence of an ideological discourse tending to naturalize such inequality, through an ideal of subordination of female characters to male ones.

**Keywords:** Activism; Ecuadorian archaeology; feminism; gender archaeology; patriarchy; pre-Hispanic iconography.

## As oleiras rebeldes: um olhar a partir da arqueologia equatoriana sobre as relações de gênero, a opressão feminina e o patriarcado

**Resumo: objetivo/contexto:** propõe-se uma releitura de alguns elementos iconográficos do período de Desenvolvimento Regional da costa do Equador, à luz da proposta de Engels sobre a origem e consolidação do patriarcado. As figuras antropomorfas das culturas *Tolita/Tumaco*, *Bahía* e *Jama Coaque*, famosas por seu valor estético, apresentam evidências sobre relações de gênero assimétricas que até o momento não têm sido observadas nem tematizadas na literatura. **Metodologia:** o artigo parte da análise iconográfica que a autora vem realizando há mais de uma década. A iconografia é contrastada com a teoria de Engels desde um enfoque feminista. Inclui uma reflexão sobre diferentes episódios históricos e contemporâneos que deixam em evidência um sistema patriarcal e machista imperante no Equador, sobre o que a autora apresenta também uma visão introspectiva desde sua própria experiência como acadêmica. **Conclusões:** a iconografia precoce da costa equatoriana deixa ver uma mudança substancial entre os períodos Formativo e de Desenvolvimento Regional. O aumento na estratificação social e a acumulação de riqueza provavelmente implicaram o estabelecimento de uma ideologia patriarcal, justificada através da iconografia como meio em massa de transmissão de mensagens. **Originalidade:** este artigo põe sobre a mesa e com profundidade, pela primeira vez, a discussão sobre a desigualdade nas relações de gênero no Equador pré-hispânico e a evidência material sobre um discurso ideológico tendente a naturalizar dita desigualdade, através de um ideal de subordinação das personagens femininos frente às masculinas.

**Palavras-chave:** ativismo; arqueologia equatoriana; arqueologia de gênero; feminismo; iconografia pré-hispânica; patriarcado.

## Introducción. Algunos episodios desconcertantes entre lo arqueológico, lo académico y lo personal

**E**pisodio 1: entre 2004 y 2006 me propuse una tarea ambiciosa pero no imposible. Como tesis doctoral, impulsada por los estímulos de un grupo de estudio de la Freie Universität de Berlín, decidí abordar la iconografía de la cultura Tolita-Tumaco. Los elementos de un estilo claramente diferenciable, relativamente delimitable en el tiempo, con un número finito de motivos iconográficos, no debería ser imposible de sistematizar y analizar. Disciplina y tiempo invertidos permitieron, efectivamente, clasificar el amplio corpus en temas y subtemas y colocarlos así en un orden que permitiera una aproximación científica. En otras palabras, “normé el material” y sentí la tranquilidad del orden, cuyos resultados publiqué en un libro que hoy sigue constituyendo una buena

orientación para quienes se interesan por el arte de esta sociedad prehispánica. Pero la tranquilidad no fue completa; varios elementos perturbadores habían aparecido en el camino y no me dejarían en paz hasta hoy. Algunas figuras antropomorfas no se dejaban encasillar dentro de lo que parecía ser un perfecto sistema binario de clasificación de género, de un lado, y de otro lado quedaba patente una diferenciación abismal en la ornamentación y parafernalia entre los personajes claramente categorizables como femeninos y masculinos.

*Episodio 2:* desde 2014 soy directora de departamento en la universidad en la que me desempeño. Aunque en un principio recibí numerosas felicitaciones, privadas y públicas, por ser la primera mujer que asumía ese cargo (no gran cosa en términos de poder de decisión, apenas un “mando medio” dentro de la estructura universitaria), a los pocos días comenzaron a aparecer señales de descontento. Fue un desconcierto para la secretaria el tener, por primera vez, un jefe mujer y más joven; un colega varón (el *temebum* del departamento) no quiso dejarse “imponer” programaciones académicas por parte de “muchachas majaderas”; una colega mujer comenzó una feroz campaña de desprestigio en mi contra por no haberla defendido en circunstancias de dudosa rectitud académica, apelando a una supuesta solidaridad de género que, en su criterio, debiera estar por encima de la ética académica. Y poco a poco me voy dando cuenta de que, a medida que voy ganando espacio y aceptación de mis elecciones, a medida que voy asumiendo un espacio de autoridad y toma de decisión, me voy *convirtiendo* en un hombre a los ojos de los demás... pero un hombre raro, un hombre que parece mujer, y por tanto causa desconcierto, molestia y hasta miedo. ¿Qué define, hoy y en el pasado, la forma en que nos ven en términos de género?; ¿los imaginarios de género pueden determinar nuestra imagen social más que la autodeterminación identitaria, en mi caso, como (cis)mujer?; ¿para acceder a espacios con poder de decisión y ser respetadas en ellos, estamos obligadas a masculinizarnos o morir en el intento?

*Episodio 3:* durante el trabajo de campo relacionado con el proyecto de investigación que tengo en marcha desde 2016, pregunto a varias personas, de diferentes espacios sociales, qué creen que define el género en las piezas prehispánicas que les muestro<sup>1</sup>. Para mi gran sorpresa, y aunque algunas de las piezas muestran claramente órganos sexuales biológicamente identificables, hay consenso en que lo que los hace lucir como un personaje masculino o femenino es el rostro. En segundo término, se mencionan elementos del vestido o de la parafernalia con la que estén ataviadas las figuras. Elementos como la presencia de senos o penes no son mencionados como determinantes del género. ¿Qué define lo masculino o femenino en las representaciones que unas personas hacen de otras?

---

1 El proyecto “Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador prehispánico” se desarrolla en colaboración con Hugo Benavides, y contempla un componente etnográfico al cual nos referimos en otros espacios (Ugalde, en prensa; Ugalde y Benavides 2018). Como parte de este, han sido tomados en cuenta tres grupos focales: personas del colectivo trans de la comuna de Engabao (Santa Elena, Ecuador), artesanos de La Pila (Manabí, Ecuador), famosos por su habilidad para la imitación de piezas arqueológicas, y artistas contemporáneos familiarizados con temas de género.

## La materialidad de los discursos y los indicios arqueológicos de la consolidación del patriarcado en el Ecuador prehispánico

Far more empirical documentation than Engels offers is needed to clarify the process of women's subjugation, both in relation to the initial rise of class societies in the Old and New Worlds, and to the secondary diffusion of commodity production and class divisions that accompanied European expansion and colonial domination. (Leacock 1971, 26)

La intranquilidad que surgió durante la elaboración de mi tesis doctoral conllevó que, diez años más tarde, iniciara un proyecto de investigación con la esperanza de obtener un mejor acercamiento a aquellas preguntas que habían quedado sin respuesta y que me habían llevado a revisar literatura normalmente ajena a una arqueóloga, como es aquella relacionada con las diferentes dimensiones del género y los enfoques teóricos sobre este tipo de estudios. El proyecto de investigación, que llevo a cabo con un amigo y colega (Benavides 2017; Ugalde 2017; Ugalde y Benavides 2018), está en marcha desde 2016. Aunque su punto de partida es arqueológico e iconográfico (ya que estas son la disciplina y el tipo de fuentes que mejor conozco y en las que me he desenvuelto profesionalmente desde hace más de una década), su alcance se ha ido ampliando a medida que las herramientas tradicionales del ejercicio arqueológico, en particular la clasificación tipológica, se fueron quedando cortas para aproximarse a la(s) pregunta(s), cada vez más complejas.

Algunas de las reflexiones relacionadas con la parte iconográfica de la investigación ya han sido desarrolladas parcialmente en contribuciones anteriores. He presentado los cánones de representación según el género en la sociedad Tolita/Tumaco y he enfatizado la preponderancia de la presencia masculina a partir del periodo prehispánico en el que esta sociedad existió, hace más de 2.000 años (Ugalde 2009, 2011). También he puntualizado dudas acerca de la interpretación heteronormativa de las sociedades prehispánicas y he propuesto que existen indicios iconográficos que permiten postular la existencia —socialmente admitida— de identidades sexuales más allá de lo binario para las culturas Tolita/Tumaco y Bahía (Ugalde 2017; Ugalde y Benavides 2018), ambas desarrolladas en la costa ecuatoriana (zonas de Esmeraldas y Manabí, respectivamente) durante el llamado periodo de Desarrollo Regional.

En la presente contribución, pretendo centrarme en las evidencias iconográficas existentes sobre las relaciones de género en dicho periodo en contraste con la época anterior, sus implicaciones para las estructuras sociales del momento y sus consecuencias hasta nuestros días. Aunque se trate de una sola línea argumentativa, considero importante el planteamiento del tema. Esto dado que, a pesar de que en la escala global el enfoque de género en la arqueología ha puesto sobre el tapete cuestiones antes negadas o ignoradas sobre las mujeres y el género y las ha incluido en la agenda de investigación (Wylie 2007, 213), la discusión en torno a la opresión femenina hasta el momento no ha sido de interés para la arqueología ecuatoriana. Uno de los campos de la arqueología que más ha sido explorado tomando en cuenta

el enfoque de género es, precisamente, la iconografía (Conkey 2003, 871). Las imágenes producidas por las sociedades pretéritas están cargadas de contenido ideológico culturalmente contingente y el género, como parte estructural de todo sistema social, constituye por defecto parte integral de tales contenidos. Las imágenes, como ha planteado Silvia Rivera Cusicanqui (2010), “nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (20).

El periodo de Desarrollo Regional en la costa del Ecuador (aprox. 600 a. C. -400 d. C.) es el momento a partir del cual, según hemos planteado, se afianza un poder político que conlleva una jerarquización social antes desconocida en esa forma en la región, y que parece haber estado acompañado de un importante aparato mediático de legitimación, siendo su medio la iconografía (presente a través de objetos de arcilla, metal y hueso con un amplio, pero finito, repertorio de motivos recurrentes). Si bien este hecho se observa en mayor o menor medida para todas las sociedades asentadas en la costa para la época, es en el caso de la sociedad Tolita/Tumaco en el que, a juzgar por su iconografía, mayor desarrollo tuvo, y se cristalizó en la emergencia de unas élites de “hombres poderosos” que justificaban su poder —probablemente todavía inestable— argumentando descender de ancestros míticos (Ugalde 2018, 2011, 2009). Lo observado en la iconografía de Tolita/Tumaco se confirma para aquellas de las culturas Bahía y Jama Coaque, que ocuparon otros espacios de la costa ecuatoriana en una franja de tiempo más o menos similar.

Es así que los repertorios iconográficos de esta época en la costa ecuatoriana están poblados de personajes antropomorfos, zoomorfos e híbridos, y entre los antropomorfos se observa un fenómeno totalmente nuevo en relación con el arte figurativo previo, es decir, el del periodo Formativo. Allí, la gran mayoría de las figuras dejan ver personajes fácilmente identificables como femeninos por sus atributos físicos, los cuales han sido intencionalmente resaltados. Los personajes están representados en forma hierática y con ningún o poco vestido y adornos (figura 1). Frente a esto, la iconografía del Desarrollo Regional nos presenta a hombres y mujeres con cánones de representación bastante fijos y diferenciados entre sí. Las mujeres siguen representándose en forma similar a sus precursoras, estáticas y en su mayoría poco adornadas (figura 2). Cuando están asociadas a alguna actividad, esta casi exclusivamente se muestra relacionada con el embarazo y la maternidad, y son frecuentes las escenas de lactancia (figura 3). Suelen mostrarse también como parte de un “retrato de pareja” (ver discusión sobre esto en Ugalde 2017; Ugalde y Benavides 2018) (figura 4). Los hombres, en cambio, fueron representados en movimiento o en una posición de reflexión; derrochando vigor en unos casos y reflejando una tranquila soberanía en otros, siempre desde una actitud empoderada de la situación, la misma que frecuentemente parece hacer alusión a la interacción en espacios no-domésticos o a actividades colectivas (tocar instrumentos musicales, disparar lanzas, remar, etc.) (figura 5). Son frecuentes y llamativas, igualmente, las representaciones de lo que hoy llamaríamos familias nucleares (figura 6). De esta manera, parece haber una intencionalidad en esta narrativa, tendiente a resaltar la diversidad de las actividades masculinas, a la vez que simplifica las femeninas, prácticamente restringidas a la maternidad.

**Figura 1.** Figurillas de cerámica con representaciones de personajes femeninos



**Nota:** izquierda: cultura Valdivia, Museo Weilbauer MW-516-98. Centro: cultura Machalilla, Museo Weilbauer, MW-2183-08. Derecha: cultura Chorrera, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP.

*Fuente:* fotografías de la autora, Quito, 2019.

**Figura 2.** Figurillas de cerámica con representaciones de personajes femeninos



**Nota:** izquierda: cultura Jama Coaque, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. GA-1-2198-82. Centro: cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. GA-79-1831-81. Derecha: cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. BP-3596.

*Fuente:* fotografías de la autora, Guayaquil, 2019.

**Figura 3.** Figurillas de cerámica con representaciones alusivas a la maternidad y la lactancia



**Nota:** izquierda: cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP, B-2-23-66. Centro-izquierda: cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. GA-311-1745-81. Centro-derecha: Cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. B-1-11-66. Derecha: cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. B-1-23-66.

40 ■ **Fuente:** fotografías de la autora. Izquierda: Quito, 2017; centro-izquierda: Guayaquil, 2005; centro-derecha y derecha: Quito, 2017.

**Figura 4.** Figurillas de cerámica con representaciones de parejas



**Nota:** izquierda: cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. B-1-13-97. Derecha: cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. LT-5-6-80.

**Fuente:** fotografías de la autora. Izquierda: Guayaquil, 2017; derecha: Quito, 2005.



**Figura 5.** Figurillas de cerámica con representaciones de personajes masculinos



**Nota:** izquierda: cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. B-2-8-82. Centro-izquierda: cultura Jama Coaque, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. 26-20-83R. Centro-derecha: cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. LT-5-11-70. Derecha: cultura Jama Coaque, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. GA-1-521-77.

*Fuente:* fotografías de la autora, Quito, 2017. Centro-izquierda: Quito, 2019; Centro-derecha: Quito, 2005; derecha: Guayaquil, 2017.

**Figura 6.** Figurillas de cerámica con representaciones que probablemente hacen alusión a la familia nuclear



**Nota:** izquierda: cultura Bahía, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. BP-06609. Centro-derecha: detalle. Derecha: cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP. LT-10-90-73.

*Fuente:* fotografías de la autora. Izquierda: Guayaquil, 2017; derecha: Quito, 2005.

Estas observaciones encuentran, con sorprendente fuerza, su correlato en la teoría social de Engels sobre el origen del patriarcado (Engels [1884] 2017; ver también Leacock 1971; Sacks 1979). Si bien la visión evolucionista de Engels no convence en bloque por basarse en la cuestionada secuencia salvajismo-barbarie-civilización de Morgan, sí se encuentran elementos clave en su análisis que resultan coherentes y dignos de retomar al momento de repensar las relaciones de género en perspectiva histórica, ya que contribuyen a un acercamiento menos esencialista y monolítico a las sociedades préríticas, entendiéndose que las relaciones sociales (y las de género entre ellas) han cambiado con el tiempo y varían según los contextos y las circunstancias. Engels nos presenta, al inicio de su obra, una versión simplificada de la historia de la familia, según la cual:

El estudio de la historia primitiva nos revela un estado de cosas en que los hombres practican la poligamia y sus mujeres la poliandria y en que, por consiguiente, los hijos de unos y otros se consideran comunes. A su vez, ese mismo estado de cosas pasa por toda una serie de cambios hasta que se resuelve en la monogamia. Estas modificaciones son de tal especie, que el círculo comprendido en la unión conyugal común, y que era muy amplio en su origen, se estrecha poco a poco hasta que, por último, ya no comprende sino la pareja aislada que predomina hoy. (7)

42 ■ El planteamiento central del argumento de Engels es que la institución del matrimonio monogámico, de la mano de la instauración de la propiedad privada, conllevó el fin de un orden tribal igualitario y el establecimiento de la familia como unidad económica. Esto tuvo como consecuencia el desarrollo de una dependencia por parte de la mujer y sus hijos con relación a un individuo masculino, lo que dio paso a una relación desigual que culminaría en la opresión femenina persistente hasta nuestros días, desvirtuando el valor de su trabajo e instrumentándola como reproductora social. Un corolario de esta situación sería el establecimiento de la patrilinealidad como sistema de descendencia imperante (Engels [1884] 2017; Leacock 1971; Sacks 1979). Según esta interpretación, antes de la imposición del matrimonio monogámico y la familia nuclear, la forma de organización determinante eran las familias por grupos, en las que se practicaban la poligamia y la poliandria. En estas familias por grupos, los niños eran hijos de todos y se criaban en conjunto, y como no era posible saber quién era el padre de cada niño, pero sí la madre, la descendencia solo podría establecerse por línea materna (Engels [1884] 2017, 13). En este tipo de organización, la unidad doméstica se manejaba en forma comunal y la división del trabajo entre los sexos funcionaba de manera recíproca, con una economía que no contemplaba la dependencia de la mujer y los hijos de un marido, ya que los alimentos se producían y compartían entre un grupo de familias. Al iniciar —en algún punto no precisable de la prehistoria— la acumulación de riqueza, los hombres abolieron la filiación femenina y el derecho hereditario materno, lo cual es considerado por Engels ([1884] 2017, 22) (reconociendo aquí y en varios otros puntos la influencia de Bachoffen y Marx para la formulación de ciertas ideas) una verdadera revolución, que resultaría en el paso al patriarcado. En sus palabras:

El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas de la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer, que se manifiesta sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aún en los de los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida. (22)

La familia es para Engels, entonces, no un ente natural sino económico, y es un producto del triunfo de la propiedad privada sobre la propiedad común primitiva (27). La subyugación del sexo femenino, según este planteamiento, se basa en la transformación de su trabajo, socialmente necesario, en un servicio privado, al separarse la familia del clan (Leacock 1971, 20, 25). De esta manera, las mujeres pasaron “de miembros libres y productores iguales de la sociedad a esposas y guardianes subordinados y dependientes” (Sacks 1979, 249). Es particularmente importante profundizar en estos argumentos, toda vez que permiten plantear un punto de inicio para las estructuras sociales basadas en el patriarcado, lo cual desmitifica su naturalidad.

Indicios gráficos sobre posibles cambios históricos como los esbozados por Engels se pueden encontrar cuando se compara la iconografía de las sociedades de la costa ecuatoriana en época prehispánica del periodo Formativo con la del Desarrollo Regional, y queremos resaltar aquí los puntos clave de la discusión que iniciamos anteriormente. En el Desarrollo Regional (culturas Tolita/Tumaco, Bahía y Jama Coaque), cuando los hombres aparecen solos, frecuentemente se muestran inmersos en alguna actividad o acompañados de lo que podrían ser símbolos de poder (sentados en banquillos, ataviados con llamativas parafernalias). En cambio las mujeres, cuando son representadas solas, siempre están en forma hierática, pasiva<sup>2</sup>. Parece haber una intencionalidad de enfatizar, a través del mensaje no-verbal, esta diferencia activo-pasivo, que a la vez se relacionaría con los ámbitos público/doméstico. Es tal la diferencia en la concepción de la representación, que las imágenes femeninas se antojan al observador casi bidimensionales, mientras que las masculinas, por su movimiento implícito, frecuentemente dan una impresión más plástica. Además, la representación de los personajes masculinos es mucho más individualizada; hay una clara intención de enfatizar la importancia de los individuos, lo cual no se puede decir de los personajes femeninos, para los cuales la uniformidad es la principal característica (recurso frecuente de gobiernos autoritarios hasta nuestros días, en los que la obligatoriedad legal de que las mujeres porten siempre en público determinadas prendas, con la consiguiente imagen de uniformidad, se convierte en símbolo de autoridad y poder [Ziga 2009, 148]).

2 En un análisis comparable, Scattolin (2003) ha planteado, para las urnas del noroeste argentino, cómo igualmente la iconografía tiende a asentar un mensaje de subordinación de los personajes femeninos ante los masculinos, aunque este se plasme de otra manera en la cultura material.

Cuando las mujeres aparecen acompañadas, es en el marco de representaciones de parejas o de lo que parecen ser familias nucleares. En las representaciones de parejas, los hombres son presentados con mayor atavío que las mujeres. Se vislumbra, de esta manera, una narrativa que parece apuntar a transmitir la idea de subordinación y la dependencia de las mujeres en relación con los hombres. La maternidad es la única actividad que se destaca en el caso de los personajes femeninos, y su significado parece ser tan importante que este tipo de representaciones frecuentemente se elaboró en serie, con la ayuda de moldes, al igual que algunas de las de parejas. Incluso en términos tecnológicos la diferenciación es notoria; la mayor parte de los personajes masculinos fueron modelados mientras que los femeninos en su mayoría fueron elaborados con molde, lo que resalta la dicotomía individualidad/uniformidad. Es sintomática de este proceso, no solo la presencia y mayor frecuencia de representaciones de personajes masculinos, sino también la sospechosa desaparición, casi total, de la vagina en el imaginario gráfico de estas culturas. Sobre todo teniendo en cuenta que en la iconografía del Formativo, y especialmente en Valdivia, la vagina —o, para ser más precisos, la región pélvica de la mujer— es enfatizada y hasta sobredimensionada, y no en pocas ocasiones se le dedicó bastante detalle, por ejemplo a la representación del vello púbico. A la par de esto, el pene no solo aparece sino que se vuelve *superestrella*. No todos los hombres fueron representados mostrando su pene, ya que muchos están vestidos, pero en ocasiones el pene es mostrado como signo icónico que parece reforzar el mensaje de poder (figura 7). El pene, de hecho, se comienza a asociar no solo a seres humanos, sino a animales poderosos. El jaguar, sin lugar a dudas la deidad principal del panteón tolita, siempre es masculino en sus representaciones, y frecuentemente ostenta un enorme y erecto pene, asociado a otros símbolos de poder y violencia, como colmillos y garras sobredimensionados, además de una actitud amenazante (figura 8). Su presencia es tan frecuente que existe incluso como elemento aislado, sin funcionalidad aparente, o asociado a objetos utilitarios (figura 9). El pene, entonces, se vuelve un elemento metonímico del poder.

44

Todo lo dicho habla a favor de lo observado en la iconografía gráfica, aquello a lo que Irigaray (1992) llama sistemas genealógicos exclusivamente masculinos, cristalizados en la sociedad a través del “establecimiento de unos valores diferentes, pretendidamente universales que, sin embargo, se manifiestan como el dominio de una parte de la humanidad sobre la otra, en este caso, del mundo de los hombres sobre el de las mujeres” (14).

Ahora bien, es digno de mención el hecho de que existan representaciones de parejas donde claramente ambas integrantes son mujeres, y que estas representaciones estén presentes tanto en el repertorio figurativo de la cultura Tolita/Tumaco como de la Bahía. ¿Cómo debemos entender estas representaciones? Hemos sugerido en contribuciones anteriores (Ugalde 2017; Ugalde y Benavides 2018) que este puede ser un indicio, entre otros que hemos detectado entre el repertorio iconográfico, de que estas sociedades no entendían el género necesariamente en términos binarios ni mantenían una visión heteronormativa sobre las preferencias sexuales.

**Figura 7.** Figurilla de cerámica con representación de personaje masculino con tocado zoomorfo y pene expuesto



**Nota:** cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP.LT-44-112-70.

*Fuente:* fotografías de la autora, Quito, 2005.

**Figura 8.** Figurilla de cerámica con representación de personaje antropozoomorfo con rasgos de jaguar y pene erecto



**Nota:** cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP.LT-7-56-69.

*Fuente:* fotografías de la autora, Quito, 2005.

**Figura 9.** Recipiente de cerámica con representación fálica



**Nota:** cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. GA-2-2112-81.

46

*Fuente:* fotografía de la autora, Guayaquil, 2005.

**Figura 10.** Figurillas de cerámica con representaciones de parejas



**Nota:** izquierda: cultura Bahía, The Johnson Museum of Art, 74.053.081. Derecha: cultura Tolita/Tumaco, Colección Nacional, Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), MCYP. GA-43-2015-81.

*Fuente:* fotografía de la autora. Izquierda: Ithaca, 2018; derecha: Guayaquil, 2005.

Esta hipótesis no tiene por qué ser contradictoria con lo dicho anteriormente en relación con la opresión femenina, pues esta no es exclusiva de una concepción binaria del género, sino que también podría estar relacionada con la complejidad social y la acumulación de riqueza. Si entendemos, como hemos argumentado, que el discurso materializado en las figurillas del Desarrollo Regional pretende vincular el derecho al poder político con el sexo masculino, entonces las mujeres representadas con los cánones que usualmente corresponderían a un hombre ¿podrían ser aquellas que no cumplen con los roles que se espera, y que excepcionalmente alcanzaron espacios de poder, por lo que fueron “vistas”, y por tanto representadas, como hombres, como hemos dicho que creemos son vistas hoy las mujeres que se desenvuelven en estos espacios?; ¿la masculinización a la que son sometidas o forzadas hoy muchas mujeres es un proceso que tuvo lugar también en algunos momentos de la época prehispánica?; o, acaso, ¿son mujeres representadas por mujeres que se resisten a reproducir el discurso ideológico impuesto?

En este contexto, es importante considerar también la pregunta sobre quién y para quién se está elaborando y difundiendo toda esta narrativa, tendiente a naturalizar relaciones asimétricas de poder.

Siri Hustvedt, en un interesante ensayo sobre la exposición “Mujeres”, en la que se exhibían cuadros de Pablo Picasso, Max Beckmann y Willem de Koonig, llama la atención acerca de la esencia misógina en la obra y el pensamiento de estos famosos artistas. Hace hincapié, además, en la asexualidad de una obra de arte y se pregunta cuáles son las fantasías femeninas de los artistas que representan a las “mujeres” y cómo las percibe el espectador de la obra de arte (Hustvedt 2017, 26). Pues, efectivamente, lo que vemos en los cuadros de los pintores mencionados, o en las figurillas de cerámica, no son personas reales, sino la idea o percepción que tienen sobre ellas los artistas que plasmaron las imágenes en diferentes soportes materiales. ¿Quiénes lo hicieron, en el caso de las culturas del Desarrollo Regional de la costa ecuatoriana, y con qué objetivo?

Existe una visión generalizada sobre la producción alfarera que la entiende como una actividad femenina. Efectivamente, en muchas sociedades contemporáneas, son las mujeres las que elaboran las vasijas, y hay numerosos ejemplos etnográficos que hablan a favor de la asociación entre la cerámica y lo femenino. Pero estos estudios suelen aludir a la fabricación de cerámica utilitaria y no a la de esculturas figurativas.

Probablemente nunca sabremos si las personas que elaboraron las figuras cerámicas de las culturas que estamos analizando fueron hombres o mujeres, o personas cuya identidad de género ni siquiera cabía en tales clasificaciones binarias. Sin embargo, a la luz de lo expresado en esta contribución, una posible lectura sería que el “arte” (entendiendo como tal la plástica de las culturas prehispánicas de las que estamos hablando) fue un ámbito que, a partir del Desarrollo Regional, fue acaparado por la élite emergente masculina, como parte de la agenda de naturalización del poder referida arriba. Las imágenes que vemos hoy son aquellas que representan a las mujeres como las ven los hombres (*sensu* Hustvedt 2017), o como ellos quieren que

sean vistas y como esperan que, a través de la distribución del mensaje masificador, en última instancia, se vean también a sí mismas. Este tipo de mensaje aparece en la cultura material contemporánea, por ejemplo, en la famosa muñeca Barbie (Pearson y Mullins 1999), a propósito de la cual se ha analizado cómo la domesticidad se relaciona permanentemente con la representación de esta mujer ideal, pero es negociada según el momento político y la subjetividad de los consumidores. Y también es el mensaje que ha estado encubierto en muchas de las interpretaciones tradicionales de la arqueología androcentrista, que retrata a los hombres como fuertes, agresivos, dominantes y activos, frente a unas mujeres débiles, pasivas y dependientes. Como ironizarla Slocum ya en los 1970, en relación con las interpretaciones en torno a los roles de género en los inicios de la humanidad:

Mientras los hombres salían a cazar, desarrollando todas sus habilidades, aprendiendo a cooperar, inventando el lenguaje, inventando el arte, fabricando herramientas y armas, las pobres mujeres dependientes se quedaban sentadas en el campamento base teniendo un hijo tras otro (muchas de ellas muriendo en el proceso), y esperando a que los hombres traigan el tocino. (1975, 42)<sup>3</sup>

48

Para el caso de Barbie, la muñeca representa solo una selección de los roles y la imagen femenina de la época, en lo que los autores han denominado un reflejo distorsionado de la sociedad, producto de un complejo entramado en el que se enfrentan las ideologías dominantes y el simbolismo de resistencia (Pearson y Mullins 1999, 238, 256). ¿Qué tal si, por un momento, nos imaginamos a las parejas de mujeres Tolita/Tumaco y Bahía como la materialización de tales enfrentamientos ideológicos en el Desarrollo Regional de la costa ecuatoriana?; ¿qué tal si nos imaginamos a estas figurillas como una forma de manifestar su resistencia a la imposición ideológica, por parte de mujeres alfareras inconformes con el discurso oficial, unas alfareras rebeldes?

## Discusión. La historia del poder y el poder de la historia

Ya nació en guerra con el orden patriarcal que amenazaba mi vida y la de todas las mujeres: solo podía ser feminista. (Ziga 2009, 15)

La historia del Ecuador —como probablemente la de la mayoría de la de los Estados-nación de nuestro planeta— está cruzada por implícitos moralizadores que defienden una perspectiva específica en relación con algo —en este caso, los imaginarios de género— y se convierten en agenda política a través de algún medio. Quiero aquí dar un ejemplo, de entre muchos posibles, de un medio importante; la literatura. Si hoy por hoy se pregunta a cualquier ecuatoriano cuál fue la primera novela ecuatoriana, probablemente la mayoría responderá que es *Cumandá*, la novela

---

3 Traducción de la autora.



publicada por Juan León Mera en 1877. Casi nadie atinará a responder que se trata de *La emancipada*, de Miguel Riofrío, publicada en 1863, es decir, efectivamente, antes que *Cumandá*.

De hecho, mientras que *Cumandá* es lectura obligatoria en las escuelas, casi nadie ha leído *La emancipada*. Considero no poco importante en este contexto el hecho de que Cumandá, la heroína del célebre libro de Mera (compositor, por cierto, del himno nacional del Ecuador) cumpla en buena medida con el rol esperado. A pesar de ser una blanca entre indígenas, y de ser valiente y luchadora, es una “mujer de un solo hombre”, fiel a este principio monogámico hasta el final (nada halagador, por cierto, pues finalmente se llega a descubrir que ella y su amado son hermanos, y ella muere de forma trágica y en conocimiento de este hecho). Aunque su final es trágico, en el discurso oficial Cumandá es digna de admiración por su comportamiento; es una *heroína nacional*. En cambio, Rosaura, la protagonista del libro de Riofrío (lojano aristócrata, pero lojano al fin, es decir, del extremo sur del país, y sin himnos épicos a su haber), desafía a su padre y abandona a su marido para dedicarse a una vida “desordenada e incorrecta”; se vuelve una “perdida”. Su final en la obra es trágico al igual que el de Cumandá, pues ella termina suicidándose, y su destino como personaje de la literatura es doblemente trágico, al haber caído en el olvido a pesar de ser efectivamente la novela conocida más temprana que se publicó en el Ecuador. Ambos autores —hombres— sancionan a sus protagonistas, las castigan, las *basurizan*, básicamente por el hecho de ser mujeres. Y el discurso oficial castiga doblemente a Rosaura ocultando su existencia ante los lectores ecuatorianos.

También otras de nuestras *heroínas* míticas nacionales reproducen el discurso patriarcal, que enaltece a ciertos personajes femeninos, pero solo desde su posición subordinada, como en el trágico relato de Guayas y Quil, pareja de héroes huancauilcas. Según la leyenda, considerada de alta importancia en Guayaquil, Guayas, guerrero principal, antes de entregarse a los conquistadores españoles, prefirió suicidarse, asesinando en el acto a Quil también, y mostrando de esta manera el derecho del hombre a decidir incluso sobre la vida de su mujer. Menos dramático, pero no mucho más halagador, es el papel de Quilago. Según cuenta la leyenda, esta mandataria de Cochasquí (uno de los principales sitios monumentales de la sierra del Ecuador, adscrito a la cultura preincaica Caranqui) tiene en su haber la seducción de Huayna Cápac mediante bailes eróticos, con el objetivo de asesinarlo, lo que no llega a cumplir y por lo cual es ella quien resulta sentenciada a muerte. De esta manera, al igual que Cumandá y Rosaura, Quil y Quilago pagaron con sus vidas el haber sido mujeres audaces (para supuesto orgullo de los ecuatorianos y ecuatorianas, según nos enseñan en los colegios...). Y, de esta manera, los discursos de poder patriarcal se van convirtiendo en poder *histórico* y se enraízan en las mentes de las personas.

Al día de hoy, la sanción social para las “emancipadas” —entendido aquí el término en sentido más amplio, como aquellas personas que no se ajustan al rol de género que se les atribuye socialmente— sigue presente. No existe una limitación oficial para las mujeres que pretenden llegar, o hasta lo logran, a posiciones de poder,

autoridad o influencia, pero el camino para ellas es mucho más duro que para los hombres. El informe más reciente del Foro Económico Mundial (WEC 2018), que calcula el Global Gender Gap Index, muestra que para el año 2018 la brecha de género fue, en el promedio global, todavía del 32%. Particularmente llamativo en relación con la discusión de este artículo es el subíndice de Empoderamiento Político, en el que la brecha es del 77,1% (WEC 2018).

La academia no es una excepción en esta realidad. Para el caso ecuatoriano, un estudio que acaba de realizarse con mujeres investigadoras en ciencias sociales (FARO 2019) ha sacado a la luz que la principal barrera —tanto en la trayectoria de formación académica como en la vida laboral— es la de la economía del cuidado y del trabajo no remunerado. La responsabilidad en el cuidado de hijos y otros familiares es dejada casi exclusivamente a las mujeres, independientemente de si se desempeñan o no en el ámbito laboral oficial (FARO 2019, 66).

Como planteó Irigaray, en una entrevista de 1987, al ser preguntada sobre el papel de las mujeres que hoy en día están inmersas en la academia, y si esta “nueva situación” ayudaría a que entren en el canon del siglo XX, respondió: “no son muchas las mujeres que en nuestra época están en las instituciones. Y cuando es así, a menudo permanecen arrinconadas en ciertos grados de su carrera [...]” (1992, 51). Esto se debe, probablemente, a que, en el imaginario general, esas mujeres están ocupando cargos que se consideran típicamente masculinos y, por tanto, *no les corresponden*. Y, por hacerlo, son castigadas desde varios frentes, con una estrategia de *basurización simbólica* (*sensu* Silva 2008). Con este concepto, Silva alude a la posibilidad social de usar el “factor asco” como estrategia para desechar aquello que no permite la fluidez del sistema, a través de la construcción de alteridades funcionales. En sus palabras, “la basurización como estrategia implica la necesidad de un centro como referencia y una periferia que sirva como vertedero de la ‘basura simbólica central’” (155). El centro, en nuestro caso, es la concepción tradicional de los roles de género, desde una perspectiva heteronormativa y con una agenda relacionada con lo que Gero (1985) denominó la *woman-at-home-ideology*. La periferia correspondería a lo que se sale de esa norma y que pone en peligro el sistema, por lo cual tiene que ser neutralizado a través de la basurización. Las vidas de las mujeres emancipadas se vuelven entonces inviábiles (*sensu* Butler 2006).

Efectivamente, Gero ya planteó en los años 1980 la problemática a la que estaban expuestas las mujeres activas en la arqueología, y enfatizó varias dificultades determinadas por un trasfondo sociopolítico que apuntaba a reproducir en la práctica de la disciplina una ideología machista tendiente a acreditar a los hombres la capacidad de realizar con éxito las actividades más relacionadas con el trabajo de campo y a las mujeres, ciertas actividades específicas del análisis de materiales culturales. Este tipo de distribución del trabajo estaría reproduciendo los estereotipos que se asumen también para la prehistoria (Gero 1985; Slocum 1975). Todo esto dentro de un sistema patriarcal con relaciones de género orientadas a su servicio, lo que garantiza su buen funcionamiento. Pero, como han puntualizado también Gero y Scattolin

(2002), las relaciones de género no son fenómenos estáticos que las sociedades “poseen”, sino más bien constructos imbuidos en instituciones e ideologías culturales e históricas; son procesos que los individuos llevan a cabo en diferentes formas a lo largo de sus vidas y en contextos diversos (160).

Dado todo lo dicho, resulta importante situarnos, como académicas y como personas<sup>4</sup>, desde nuestras experiencias generizadas, que, como ya han demostrado valiosas contribuciones desde otras latitudes, han logrado cambios significativos en la disciplina en torno a la representación de las mujeres, y han desestabilizado algunos supuestos bien instalados acerca de sus roles y capacidades (Wylie 2007, 213), así como sobre el significado y valor social de las actividades realizadas en su mayoría por las mujeres en la sociedad (ver, por ejemplo, Brumfiel 1991; Hastorf 1991; Slocum 1975), cuyos efectos fueron primordiales en relación con procesos cuyo estímulo suele atribuirse a actividades masculinas. Y, al situarnos, tendría sentido hacerlo como manada, según sugieren Despentés y Preciado (2009) en el prólogo de *Devenir perra* de Itziar Ziga, pues: “cuando la feminidad se construye en manada, se convierte en una feminidad subversiva. Una perra sola es una perra muerta, una manada es un comando político” (10).

## Reflexiones finales. Ni hombre ni “no-hombre” o el rechazo al pensamiento heterosexual como política represora

Reclamar la igualdad, como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas? (Irigaray 1992, 9)

Así como Alexander von Humboldt, por interesarse tanto por culturas ajenas y tan distintas a la europea, “dejó de ser alemán”, según Hegel —lo cual, anotó por cierto, le producía una gran lástima (Ette 2004)—, parece entonces que una mujer que, aún hoy en día, adopta un rol social que implica algún grado de poder y toma de decisiones “deja de ser mujer” y se convierte en un ente raro, desconcertante, que tiene que ser neutralizado o *basurizado*. ¿Tiene que ser así; tenemos que seguir definiéndonos no por nosotras mismas sino como no-hombres, a partir de ellos como punto de referencia (*sensu* Irigaray 1992)?, ¿o masculinizarnos en mayor o menor grado para poder tener agencia en ámbitos externos al espacio doméstico?, ¿o, peor aún, resignarnos a la inviabilidad de la vida emancipada?; ¿tenemos que, de nuevo siguiendo la línea de argumentación de Irigaray (1992), renunciar a nuestra subjetividad femenina por no querer someternos a las normas del marco sexual y entrar

4 Varias autoras han señalado la ostensible falta de compromiso político por parte de las arqueólogas que investigan temas de género, así como una carencia en el uso de recursos del feminismo y de la teoría feminista en sus investigaciones (Conkey 2003; Wylie 2007).

en el mundo cultural intermasculino, con el consecuente empobrecimiento cultural, que hace que la cultura quede “reducida a un solo polo de la identidad sexual” (19)?

¿Cómo puede aportar la arqueología a reducir este grave empobrecimiento cultural y a que las mujeres del presente puedan definirse por sí mismas, según sus propios sentimientos identitarios —independientemente de su preferencia sexual— y no desde la negación de lo masculino que las convierte en entes neutros? La visión poscolonial de la interpretación del dato arqueológico, especialmente en América Latina, debe incluir una mirada emancipatoria en torno a los imaginarios de género y tematizar los estigmas establecidos e implícitos. Para ello, es necesario volver al material arqueológico y abordarlo con unos ojos liberados de las vendas patriarcales y normativas (Weismantel 2013). Al desnaturalizar creencias implícitas sobre un pasado único y eterno, patriarcal y machista, binario y heteronormativo, podría ser más fácil afrontar las desigualdades y buscar acciones de alternativa. En este camino, además de una rigurosidad científica, puede apoyar una apertura a la multivocalidad (Gnecco 1999), que permita escuchar otras voces provenientes de más allá de la academia y no nos restrinja a la tiranía tipológica (Gnecco y Langebaek 2006) que, en el afán de encasillar todos los artefactos en un orden taxonómico, nos obligue a ignorar irregularidades o ambigüedades que bien pueden ser de gran relevancia semántica. En ese camino, vale la pena retomar los postulados de Engels de hace más de un siglo, porque más allá de los errores históricos que puedan contener y de la camisa de fuerza evolucionista fácil de rechazar, “muestran cómo la posición social de la mujer no ha sido siempre, ni por doquier, ni en muchos aspectos, subordinada a la de los hombres” (Sacks 1979, 247).

52

Como ha señalado Wittig (1993), uno de los principales elementos del feminismo desde su enfoque materialista es la abolición de la idea de que las mujeres constituyen un grupo “natural”, y por consiguiente el reconocimiento de que la división de la humanidad entre hombres y mujeres es arbitraria y mitológica (103). Esta mitología conlleva la noción de la heterosexualidad como un principio estructurante del orden social (Wittig 2006, 1993). En este sentido, resulta pertinente también reflexionar, ¿por qué tenemos que restringirnos a un entendimiento binario del sexo y encasillarnos dentro del rol social que supuestamente nos corresponde en tal concepción? Lo que se entiende como sexo, coincidimos con Laqueur (1990, 33), depende de la situación en la que se está abordando, y solo puede explicarse en el contexto de las batallas en torno al género y al poder.

Tales batallas, como hemos tratado de demostrar más arriba, vienen librándose desde hace milenios, y van acompañadas de aparatos de legitimación cuyos medios varían con el tiempo, pero cuya efectividad depende de su capacidad de convicción a través de una distribución masiva de su mensaje. El mensaje vigente, muy presente en la política contemporánea, usa la estrategia de ocultamiento, al plantear que hoy por hoy las condiciones serían idénticas para las personas de cualquier sexo, que no habría diferencias en el acceso a oportunidades en todo ámbito, y pone como ejemplos las excepciones (los casos de las pocas mujeres que ocupan altos cargos en

gobiernos o instituciones, las cuales, en realidad, son percibidas como “hombres” en el sentido manifestado arriba).

El problema planteado por Gero (1985) no se limita, a mi entender, a la desigualdad de oportunidades y al trato injusto en cuanto a espacios de poder que pueden ser ocupados por las mujeres en las sociedades. Esos son indicadores del conflicto, cuya raíz está en la aceptación, por parte de hombres y mujeres, de unos roles determinados por falsos supuestos biológicos (ver, por ejemplo, Butler 1990; Fausto-Sterling 2000; Laqueur 1990; Preciado 2016; Wittig 1993); aceptación implícita todavía con mucha fuerza en América Latina, y que tiene no poca responsabilidad en la generalizada violencia de género que se percibe y vive a diario en todo ámbito, incluyendo el académico, recordemos la irónica frase de Itziar Ziga (2009): “hay minifaldas demasiado cortas antes que hombres demasiado violentos” (56).

Desconocemos si las sociedades previas al Desarrollo Regional de la costa ecuatoriana estuvieron organizadas bajo un principio matriarcal y tampoco es ese el objetivo a alcanzar, pues simplemente se invertiría el orden de una estructura en la cual seguiría habiendo un grupo opresor (Wittig 1993, 104). Lo que parece más determinante es que, en el Desarrollo Regional, la iconografía comienza a convertirse en un medio eficaz para transmitir un ideal de lo que sería femenino y a dotarlo de una suerte de set de comportamiento prescrito que ubica a las mujeres en relación y en función de los hombres, de una manera en la que no se observa antes en el imaginario figurativo de milenios que perduró en el Formativo. Es probable que fuera en este punto que se naturalizara la idea de lo femenino, en el sentido propuesto por Wittig, y que ello permitiera justificar las conductas opresivas por parte de la élite masculina emergente.

Estas reflexiones no pretenden, ni siquiera, ofrecer un panorama de la situación actual ni histórica de las mujeres en el Ecuador. Más bien, deben entenderse como grandes saltos entre episodios puntuales que quisiéramos invitar a releer desde una visión decolonial (*sensu* Lugones 2010) y contrasexual (*sensu* Preciado 2016), ya que estas visiones no solo tienden a desenmascarar el discurso patriarcal subyacente en las estructuras sociales de diferentes momentos históricos, sino que ofrecen herramientas de resistencia y liberación frente a estos. Por ello, quiero pensar en las parejas de mujeres del Desarrollo Regional (figura 10) como una representación de emancipadas prehispánicas, rebeldes e irreverentes, sin importar su preferencia sexual. Si necesitamos heroínas nacionales, que sean ellas y no las victimizadas Quil y compañía. A más de medio siglo de *El segundo sexo*, no estaría mal homenajear a Simone de Beauvoir con una autorreflexión que termine en agencia, ya ni siquiera de las mujeres, sino simplemente de personas libres y autodeterminadas.

## Referencias

1. Benavides, Hugo. 2017. “Transgéneros en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente”. En *Trans. Diversidad de identidades y roles de género*, coordinado por Andrés Gutiérrez Usillos, 119-124. Madrid: Museo de América.

2. Brumfiel, Elizabeth. 1991. "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico". En *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, editado por Joan Gero y Margaret Conkey, 224-251. Oxford: Blackwell.
3. Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
4. Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.
5. Conkey, Margaret. 2003. "Has Feminism Changed Archaeology?" *Signs* 28 (3): 867-880.
6. Conkey, Margaret y Janet Spector. 1984. "Archaeology and the Study of Gender". *Advances in Archaeological Method and Theory* 7: 1-38.
7. Despentès, Virginie y Beatriz Preciado. 2009. Prólogo a *Devenir perra*, por Itziar Ziga, 7-11. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.
8. Engels, Friedrich. (1884) 2017. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm>
9. Ette, Ottmar. 2004. "... que uno lamenta, cómo ha dejado de ser alemán: Alexander von Humboldt, Prusia y América". En *Literatura-historia-política. Articulando las relaciones entre Europa y América Latina*, editado por Günther Maihold y Sonja Steckbauer, 73-98. Berlín: Iberoamericana- Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954879854-006>
10. FARO. 2019. *Grupo FARO. Barreras y oportunidades de las mujeres investigadoras en Ciencias Sociales*. María Espinosa y Alejandra Gómez.
11. Fausto-Sterling, Anna. 2000. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books.
12. Foucault, Michael. 1997. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
13. Gero, Joan. 1985. "Socio-Politics and the Woman-at-Home Ideology". *American Antiquity* 50 (2): 342-350.
14. Gero, Joan M. y Cristina Scattolin. 2002. "Beyond Complementarity and Hierarchy: New Definitions for Archaeological Gender Relations". En *In Pursuit of Gender: Worldwide Archaeological Approaches*, editado por Sarah Milledge Nelson y Myriam Rosen-Ayalon, 155-171. Walnut Creek: AltaMira Press.
15. Gnecco, Cristóbal. 1999. *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
16. Gnecco, Cristóbal y Carl Langebaek, eds. 2006. *Contra la tiranía tipológica en arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO / Ediciones Uniandes.
17. Hastorf, Christine A. 1991. "Gender, Space and Food in Prehistory". En *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, editado por Joan M. Gero y Margaret W. Conkey, 132-163. Oxford: Blackwell.
18. Hustvedt, Siri. 2017. *La mujer que mira a los hombres que miran a las mujeres*. Barcelona: Planeta.
19. Irigaray, Luce. 1992. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
20. Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

21. Leacock, Eleanor Burke. 1971. Introduction to *Origin of the Family, Private Property and the State*. Polytechnic Institute of Brooklyn. <https://www.marxistschool.org/classdocs/LeacockIntro.pdf>
22. Lugones, María. 2010. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-759.
23. Pearson, Marylis y Paul R. Mullins. 1999. "Domesticating Barbie: An Archaeology of Barbie Material Culture and Domestic Ideology". *International Journal of Historical Archaeology* 3 (4): 225-259.
24. Preciado, Beatriz. 2016. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
25. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
26. Sacks, Karen. 1979. "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada". En *Antropología y feminismo*, editado por Olivia Harris y Kate Young, 247-266. Barcelona: Anagrama.
27. Scattolin, María Cristina. 2003. "Representaciones sexuadas y jerarquías sociales en el noroeste argentino prehispánico". *Acta Americana* 11 (1): 30-48.
28. Silva, Rocío. 2008. *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Fondo Editorial PUCP / Universidad del Pacífico / IEP.
29. Slocum, Sally. 1975. "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology". En *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Reiter, 36-50. Nueva York: Monthly Review Press.
30. Ugalde, María Fernanda. En prensa. "Arqueología bajo la lupa queer. Una apuesta por la multivocalidad". *Revista de Arqueología Pública* (Universidade de São Paulo). Número temático: *Arqueologías Queer: tensionamientos da norma*.
31. Ugalde, María Fernanda. 2018. "Poder político y organización social en las sociedades originarias". En *Guion Académico Museo Nacional 2018*, compilado por Patricio Estévez, 109-129 Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio.
32. Ugalde, María Fernanda. 2017. "De siamesas y matrimonios: tras la simbología del género y la identidad sexual en la iconografía de las culturas precolombinas de la costa ecuatoriana". En *Trans. Diversidad de identidades y roles de género*, coordinado por Andres Gutiérrez Usillos, 108-118. Madrid: Museo de América. <https://es.calameo.com/read/00007533558e07eb92b6d>
33. Ugalde, María Fernanda. 2011. "La imagen como medio de comunicación en el Desarrollo Regional. Interpretación de un motivo de la iconografía Tolita". En *Revista Nacional de Cultura. Letras, Artes y Ciencias del Ecuador* 3 (15-16): 565-576.
34. Ugalde, María Fernanda. 2009. *Iconografía de la cultura Tolita. Lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
35. Ugalde, María Fernanda y Hugo Benavides. 2018. "Queer Histories and Identities on the Ecuadorian Coast". *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies* 1 (1): 157-182. <https://doi.org/10.13131/2611-657X.whatever.v1i1.3>
36. WEC (World Economic Forum). 2018. *The Global Gender Gap Report*. Ginebra: World Economic Forum. [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GGGR\\_2018.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf)

37. Weismantel, Mary. 2013. "Towards a Transgender Archaeology: A Queer Rampage through Prehistory". En: *The Transgender Studies Reader*, vol. 2, editado por Susan Stryker y Aren Z. Aizura, 319-334. Nueva York: Routledge.
38. Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Egales.
39. Wittig, Monique. 1993. "One Is not Born a Woman". En *The Lesbian and Gay Studies Reader*, editado por Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin, 103-109. Nueva York: Routledge.
40. Wylie, Alison. 2007. "Doing Archaeology as a Feminist: Introduction". *Journal of Archaeological Method and Theory* 14 (3): 209-216.
41. Ziga, Itziar. 2009. *Devenir perra*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.