

Lecturas decoloniales de narrativas *queer*: la productiva vinculación del pasado arqueológico con el activismo en los Andes

O. Hugo Benavides

 <https://orcid.org/0000-0001-6054-2459>

Universidad de Cuenca, Ecuador

benavidesverdesoto@gmail.com

María Fernanda Ugalde

 <https://orcid.org/0000-0002-9526-3692>

Museo Rietberg, Suiza

fernanda.ugalde@zuerich.ch

RESUMEN

Este artículo tuvo como finalidad la revisión de elementos narrativos, textuales o no, del mundo andino ancestral. Estos, presentes en la materialidad pretérita como las figurillas arqueológicas, o en textos coloniales, dejan entrever conceptos y relaciones de género y sexualidad que, mayoritariamente y sin perspectiva crítica, han sido «traducidos» desde una ideología historiográfica cerrada a la posibilidad de la diversidad sexual en pasado y presente. Se propone que la discriminación y negación de los cuerpos y vidas que no se adaptan a la norma impuesta se deben, en parte, a una visión sesgada del pasado, sumada a una estructura social heteronormativa imperante hasta la actualidad que, desde la época colonial, se ha basado en el rechazo sistemático del legado indígena con todos sus componentes, incluyendo quizás su visión más diversa del género.

Palabras clave: *Historiografía, Arqueología, Etnohistoria, Cuerpo, Género, Ecuador.*



Decolonial Readings of Queer Narratives: The Productive Link Between the Archaeological Past and Activism in the Andes

ABSTRACT

This article assesses several ancestral Andean narrative elements contained in past material culture, such as archaeological figurines as well as colonial texts, which reveal unique gender and sexuality categories and relationships. However, these narratives have been overwhelmingly interpreted by a conservative historiography which has traditionally rejected any plausible understanding of past or present sexual diversity. The article's main objective is to assess how this biased view of the past has led to discrimination and denial, including violent rejection of those lives and bodies that do not conform to the imposed heteronormative binary norm.

Keywords: *Historiography, Archaeology, Ethnohistory, Body, Gender, Ecuador.*

INTRODUCCIÓN

Cuando me vestí de mujer, parecía travesti

Chavela Vargas

Documental «Chavela» (Gund & Kyi, 2017)

La vida colonial y republicana de las Américas ha estado marcada por una amplia represión, a la vez que por la imposición del concepto binario en la sexualidad y las relaciones de género (Figari, 2010; Gutiérrez, 2018; Horswell, 2005; Smith, 1998; Tortorici, 2018). Hasta la actualidad, hemos sufrido cinco siglos de continua opresión en nuestro entendimiento de cómo vivir, apreciar y sentir nuestra sexualidad, con el agravante de que esas directrices represivas han sido intersectadas con elementos de racismo y xenofobia frente a nuestras culturas prehispánicas ancestrales y comunidades indígenas. Sin embargo, existen vestigios ancestrales que pueden ser leídos de múltiples formas y entendidos desde una visión menos sexista, homofóbica y neocolonial que la que mantiene la historiografía hegemónica y tradicional.

Este análisis ensayístico que incorpora elementos interdisciplinarios de la etnohistoria, arqueología, antropología y semiótica, entre otras disciplinas, discute narrativas de distintas naturalezas, a las que haremos referencia, que parecen contener nociones no-binarias del género. Se encuentran en el registro arqueológico y etnohistórico, y se dejan reconocer a través de trabajos etnográficos y de índole discursivo con comunidades andinas contemporáneas. Por ejemplo, la presencia de una sólida y numerosa comunidad trans en la costa ecuatoriana, pareciera indicadora de la persistencia de un legado ancestral que escapa las represiones definitorias de occidente que se resiste al llamado normativo hacia el binarismo (Ugalde & Benavides, 2018). Yendo más atrás, encontramos en los cuerpos sexuados representados en figurillas prehispánicas, transgresiones a la lógica binaria de representación occidental del género (Ugalde, 2017, 2019b).

Es posible que la institución de grupos específicos de género, como los reflejados en las figurillas de cerámica del período prehispánico, los grupos denominados Enchaquirados, e inclusive otros grupos descritos en los registros de los cronistas, reflejen no solo una ideología no-binaria de género, sino también poderosos elementos estructurales de clase y poder (Benavides, 2017, 2019). La importancia central de estas estructuras redificadas a través de definiciones sociales de género no ha sido explorada por completo hasta ahora. Sin embargo, no es difícil reconocer que cuestiones como la complementariedad de género, la formación de clase y el control de la reproducción social, deben estar detrás del rol central que juega la reproducción de identidades de género, tanto en el pasado como en el presente.

Con estas observaciones, creemos que es posible aportar a un activismo informado y cargado de contenidos históricos, que sirva para apoyar los derechos sexuales y causas sociales urgentes, como son la reivindicación y la reparación de daños a los colectivos trans en nuestro y otros países.

LAS TRAMPAS DE LA FE, LECTURAS DECOLONIALES, *CUMBI CAMAYOCS*: ALTERNATIVAS A UNA HISTORIOGRAFÍA NORMATIVA

Esta herida aún no se cierra

Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz, o Las Trampas de la Fe, p. 151

Varios escritores, intelectuales y estudiosos de la realidad latinoamericana, han trabajado sobre el devenir histórico y social de las Américas, y en particular sobre el conflicto o la contradicción permanente para un continente que se debate entre una continuidad histórica indígena y un cambio constante desde la irrupción de la conquista colonial europea hasta nuestros días. Y es, precisamente, el ideal de la Modernidad que resalta esta contradicción de una forma más primordial y, sobre todo, deja entrever los requiebres o desgarramientos culturales y sociales producidos, más que una expresión homogénea o monolítica de la nueva producción de la realidad occidental (Echeverría, 2005).

La Modernidad se presenta como un eje fundamental, porque es precisamente el momento colonial de la conquista en que Europa entra en la supuesta época, ahora denominada como tal. En esa línea, es interesante cómo en la narrativa tradicional el contacto con los indígenas de las Américas permite a los conquistadores de Occidente descubrir la Modernidad, al mismo tiempo que los indígenas quedan excluidos de esta y ubicados en una taxonomía de seres primitivos

y bárbaros. Es, precisamente, esta contradicción existencial y discursiva donde recae el énfasis de Octavio Paz (1982) en su ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz. Para él, esta contradicción entre continuidad y cambio es «una herida» que aún no se cierra, y se presenta como motor inevitable de muchas de nuestras sociedades americanas de Occidente.

Es también en ese sentido que los trabajos de Gloria Anzaldúa (1987) y José María Arguedas (1958), en diferentes geografías culturales y cronologías, ofrecen una forma de descolonizar la producción histórica de Occidente en las Américas. Ambos, tanto a través de su producción intelectual, como en sus propias vidas, encarnan una manera rebelde y *queer* de desmitificar la historiografía hegemónica tradicional, reconectando conocimientos ancestrales con experiencias y vivencias contemporáneas. Para Anzaldúa (1987), como chicana, lesbiana, (norte)americana, la relectura de nuestra historia mestiza latina constituía parte esencial de su supervivencia. Era esencial desmitificar las xenofobias misóginas y homofóbicas de ambos lados de la frontera, sobre todo para empezar a reextirparlas (y en cierto modo aceptarlas) dentro de su propio cuerpo histórico.

El quehacer intelectual y existencial de Anzaldúa ha sido calificado recientemente como «autobiografía política», por presentar un verdadero giro epistemológico y dejar una «impronta decolonial y descolonizadora» (Gutiérrez, 2018). En su reflexión, los ancestros prehispánicos, tanto indígenas como africanos, juegan un papel fundamental como entidades de conocimiento. Es así como personajes como Coatlicue y Tlaloc, además de otras deidades indígenas, al igual que los Orishas, son guías espirituales que permiten al nuevo sujeto, «la nueva mestiza», obtener su estado de concientización, el don/poder que no se reconoce como tal dentro de la construcción hegemónica racional de Occidente. Al igual que en los Andes, donde las mujeres de los páramos serán acusadas de brujería (Allen, 1989; Silverblatt, 1987), en el estado Azteca también serán las mujeres las que mantienen una forma singular y resistente de ver la realidad, diferente a la lectura colonial impuesta desde Occidente (Clendinnen, 1987).

Es a través de este conocimiento ancestral que Anzaldúa construye lo femenino como un depósito que guarda todas aquellas cosas despreciadas o atacadas por el sistema patriarcal occidental heredado de Europa. Pero, en vez de entenderlo como parte de un falso binario (solo entre lo femenino y masculino) para Anzaldúa, parece ser a la inversa; ese mestizaje, lo barroco para Paz (1982) y Echeverría (2005) es el ámbito donde lo femenino adopta su singularidad. Ya no se trata de esencialismos biológicos o culturales, sino de lo femenino como lo rebelde, irreverente, antipatriarcal y anticapitalista, que contribuye a ir más allá

de la Modernidad como construcción superficial e inauténtica. Es por eso también, que lo femenino como mestizo, tan Malinche como Guadalupe, es lo que permite irrumpir contra las «buenas costumbres» que han permitido y justificado la explotación de tantos cuerpos americanos a través de los siglos.

Por esto, para Anzaldúa el ser lesbiana o *queer* tiene entrada en esta nueva capacidad de conocimiento cultural y como sujeto social. Lo *queer*, lesbiano, se entiende como esa parte no binaria, y más bien complementaria del mundo ancestral indígena. La madre con cabeza y cuerpo de serpiente, el cuerpo femenino que puebla el cosmos a través de la luna y las estrellas, y la lengua bífida que habla en múltiples idiomas; náhuatl, castellano, inglés, spanglish, chicano, tex-mex, etc., son todas formas no binarias de ser y existir.

En el mundo decolonial de Anzaldúa no hay una negación de lo colonial o de la ruptura provocada por ello; al contrario, su trabajo se construye como una oda a esa violencia constitutiva del sujeto histórico americano, una especie de reconocimiento a nuestros «hijos de la chingada» o en las fundacionales palabras de Marx (1852), casi al inicio de «El dieciocho *brumaire* de Luis Bonaparte» señala: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su antojo; no la hacen en circunstancias autoseleccionadas, sino en circunstancias ya existentes, dadas y transmitidas desde el pasado» (p. 1).

Por su lado, para Arguedas (ver, por ejemplo, Arguedas, 1958), el contexto andino, a pesar de las diferencias geográficas y culturales de cada caso local, era muy similar de fondo. Toda su vida y su trabajo lo demuestran; pues permanentemente busca escapar de las limitaciones impuestas sobre su cuerpo como hombre heterosexual blanco/mestizo. Y, más bien, a través de su trabajo y su música, busca regresar a su mundo interior indígena, al cual pertenecía y le era negado social e históricamente (por haber nacido y pertenecer biológicamente a una familia blanca/mestiza). La producción intelectual de Arguedas, en particular sus novelas y cuentos cortos, rescatan una manera diferente de entender este contradictorio proceso de continuidad ancestral y cambio histórico.

Seguramente, uno de los elementos más atractivos de Arguedas es cómo su análisis decolonial, en forma similar al de Anzaldúa (puede ser importante que tanto Arguedas como Anzaldúa estaban llevando a cabo un análisis decolonial aún antes de que el término se haya puesto de moda en el mundo académico del norte), escapa tanto el esencialismo biológico como al exotismo cultural. Como buen heredero de Guamán Poma/*Waman Puma* (2013 [1615]), el mundo de Arguedas es híbrido y mestizo, pero no como forma de negación de lo ancestral y ni siquiera como negación de la violación patriarcal sistemática. Al contrario,

este mundo arguediano, desde «Los ríos profundos» hasta «La agonía de Rasu Ñiti», pasando por los cuentos de «Diamante y Pedernales», la violencia es la forma constitutiva del poder. La realidad social ya no es, y de cierta forma nunca ha sido, ajena al poder y más bien todo, desde la pertenencia al ayllu, incluyendo las relaciones sexuales y de género, se negocia dentro de un sistema jerárquico, misógino, homofóbico y violento.

La obra de Arguedas es vasta, pero su trabajo ayuda a entender este complejo mundo andino que aún subsiste a pesar de los embates coloniales. Entre ellos, «El sueño del pongo» resulta ideal por su sencillez narrativa e ideológica. El cuento, que es presentado por Arguedas como una historia contada por un mayor indígena, quien narra cómo el pongo, despreciado y víctima del sadismo del patrón, se venga de él al contarle su sueño públicamente. La narrativa es clave en su contribución decolonial porque presenta la complejidad híbrida de la vida cultural andina en su gran variedad.

Así, para empezar la narrativa, de un lado, le otorga voz y agencia al pongo despreciado, que le habían sido negadas tanto por el patrón en el mismo cuento como por nosotros los lectores (blanco/mestizos). De otro lado, y más interesante aún para nuestro argumento, el cuento termina en un acto homosexual y violentamente *queer*, en el que el pongo y el patrón terminan lamiéndose los cuerpos desnudos uno del otro «durante mucho tiempo». No se lamerán por una eternidad, aun cuando es la propia iglesia, a través de la imagen de nuestro padre San Francisco que los invita a este acto sexual oral. Pero es precisamente el hecho que el acto sexual no durará una eternidad lo que nos permite entender cómo el proceso cultural de mestizaje en los Andes no tiene nada de esencial o perenne sino, al contrario, es un proceso finito, híbrido, desigual, jerárquico y social, que tiene mil complejidades y variaciones, muchas de ellas heredadas desde tiempos ancestrales, como lo demuestra el ánimo de Rasu Ñiti en el cuento del danzante.

Se podría decir, así, que ambos (Anzaldúa y Arguedas) a su manera, reconocieron el peso y potencial del pasado prehispánico como herencia identitaria, causante de orgullo y conflicto a la vez. Ambos tematizaron su ancestralidad y el peso de la misma en sus procesos vitales, desde una perspectiva interseccional, antes de que se popularizara dicho concepto en los ámbitos académicos. Estos dos autores nos inspiran e invitan a ser irreverentes con las traducciones tramposas de la fe, los hechos y cuerpos pretéritos, y a buscar accesos diferentes a la historiografía tradicional para ofrecer alternativas que tal vez sean más justas con el material gráfico, plástico e histórico.

Más atrás en el tiempo, las crónicas de la época colonial dejan ver indicios de sexualidades e identidades no necesariamente binarias; los cuales han sido pasados por alto en las historiografías tradicionales. Es el caso, principalmente, de los Enchaquirados, a los que ya hemos dedicado otros espacios (Benavides 2002, 2006). Pero también podría ser el caso de los *cumbi camayocs*. Aunque profundizaremos en este tema en otra contribución futura, deseamos dejar mencionadas aquí algunas pistas que nos hacen pensar que estos importantes personajes del imperio inca probablemente fueron entendidos en términos de identidad bajo algo parecido a lo que hoy comprende el paraguas de lo que denominamos *genderfluid*.

Gracias a la cercanía teórica de los estudios de discapacidad y los estudios *queer*, hoy en día entendemos que los cuerpos «no-normados» son categorías sociales creadas por contextos culturales muy específicos que a su vez son definidos por relaciones productivas y laborales (Russell & Malhotra, 2009). Ambos cuerpos, tanto el del sujeto discapacitado como aquel del sujeto *queer*, son vistos como cuerpos transgresivos a lo hegemónicamente establecido como normal dentro de nuestra sociedad. En el mundo andino, los incas también desarrollaron una forma «similarmente distinta» (Hall, 1997, p. 23) para entender los cuerpos discapacitados. Sin embargo, en vez de verlos como no productivos, estos parecen haber sido integrados dentro de una visión de género particular que les permitió contribuir esencialmente a la reproducción social del estado inca.

Los *cumbi camayocs* fueron elegidos para ejercer como maestros textiles del más alto rango; precisamente aquel grupo que no podía cumplir, por su discapacidad física, con los requerimientos tributarios impuestos a los hombres, de conscripción militar y/o construcción de los caminos incaicos. Los tejidos de los cumbis eran destinados para el uso exclusivo del Inca y los altos jefes militares del estado, y se convirtieron en el máspreciado artículo textil del estado (Cieza de León, 1962, 1973; Cobo, 1979, 1990).

Es así que los *cumbi camayocs* dejaron de ser hombres en el estricto sentido reproductivo y laboral de la categoría en el mundo inca, sin pasar, tampoco, a ser mujeres ni a ser identificados con las *acllaconas* (las mujeres a cargo de las otras responsabilidades textil del estado), lo cual deja intuir una forma no binaria de la estructura de relaciones sexuales y de género andina entre los incas. La característica cambiante del género con relación a los roles sociales no es algo desconocido al mundo andino, como ha sido claramente ilustrado por Rösing (2003). Además, la propia estructuración del mundo andino, según diversas fuentes históricas, plásticas y gráficas, no solo contempla la perspectiva dualista de la unión de componentes opuestos y complementarios, sino el principio estructural

de cuatripartición, que genera un modelo con cuatro entidades en términos de género: mujer masculina, mujer femenina, hombre femenino y hombre masculino, a más de otros posibles géneros adicionales (Artzi, 2019, p. 77).

La institución de los *cumbi camayocs* marca una particular fase del desarrollo socioeconómico del estado inca, evidente en la transición entre la explotación laboral inicial impuesta a la unidad doméstica de cada ayllu hacia un nivel más alto de extracción laboral y servidumbre. La organización de grupos como los *cumbi camayoc* cristalizó la forma en que las relaciones de género fueron parte primordial en el creciente conflicto entre la autosuficiencia de los ayllus y la expansión del estado (Murra, 1989a, 1989b). D'Altroy (1992) afirma que «aunque el trabajo periódico del campesinado seguía siendo el trabajo masivo de la producción estatal, incluso hacia al final del imperio, una tendencia hacia la producción artesanal especializada adjunta era inconfundible» (p. 147).

Es este mismo proceso al que Patterson (1991) se refiere, al recalcar que aparece durante el reinado de Huayna Capac la creación «de una clase emergente de retenedores a tiempo completo, separados de sus comunidades natales y dependientes del estado para asegurar las condiciones para su reproducción sexual y social» (p. 94). Es decir que estos individuos, estos cuerpos, pasan de ser entes reproductivos sexuales locales a elementos esenciales en la reproducción social del estado.

La especificidad del género de los *cumbi camayocs* refleja las complejas relaciones de género que estaban siendo manipuladas e institucionalizadas por el estado inca. En un nivel, los tejedores masculinos parecen contradecir la ideología generalizada del asumido de mujeres como tejedoras en el contexto doméstico y ritualizado, pero en otro nivel, parecen reflejar la constitución mixta de tejedores en los diferentes contextos sociales y políticos del imperio (Rostworoski, 1988; Rowe, 1946).

La presencia y estructura de los *cumbi camayocs*, al igual que las *acllaconas*, le permitió al estado inca un mayor control sobre la reproducción social (la que siempre incluye la reproducción sexual). Al ser seleccionados como *cumbi camayocs* por ser hombres discapacitados, imposibilitados de cumplir con su compromiso tributario local, los incas hicieron uso de la compleja interacción de las relaciones de género y de clase, evidenciado en el grupo una nueva forma de definir un sujeto socialmente reproductivo. Los *cumbi camayocs* reiteran una nueva forma de extracción laboral y control de la producción, y sobre todo de control reproductivo, tanto sexual como social, por parte del estado, que hizo un uso explícito de las categorías de género disponibles en la sociedad andina.

Es posible que la institución de grupos específicos de género, como los *cumbi camayocs*, refleje una ideología de complementariedad de género al mismo tiempo que poderosas divisiones de clase están estructurando la sociedad, incluida la constitución social de estos mismos grupos. Un velo de igualdad de género puede haber facilitado las relaciones de clase, lo que subrayó la interacción entre el estado y las comunidades conquistadas. La importancia central de estas estructuras ratificadas a través de definiciones sociales de género no ha sido explorada por completo. No obstante, cuestiones como la complementariedad de género, la formación de clase y el control de la reproducción social, deben estar detrás del rol central que juega la reproducción de identidades de género, tanto en el pasado como el presente (Meisch, 1989).

En forma análoga, en cuanto a las posibles lecturas de narrativas antiguas, la cultura material conservada de este remoto pasado ancestral, cual metáfora que es (*sensu* Tilley, 1999), se presta para múltiples interpretaciones. Esta realidad ha facilitado la manipulación ideológica del pasado, que en función de mantener un *statu quo* de la ideología patriarcal y binaria del estado (manifiesta, por ejemplo, a través de discursos políticos recientes; ver Benavides, 2013; Viteri, 2020), ha creado y alimentado una traducción tramposa de estos remanentes materiales. La traducción de una pareja de mujeres esculpidas en arcilla como «siamesas» (Ugalde, 2017), a la par de asumir como sobreentendido que la misma representación con un hombre y una mujer es un matrimonio, es el ejemplo más obvio, pero de lejos no el único de esta producción historiográfica manipuladora.

LA NARRATIVA DE LOS CUERPOS DE ARCILLA, UNA MIRADA DECOLONIAL

Un ámbito de los estudios andinos que necesita urgentemente más revisión decolonial es, a nuestro criterio, el de la interpretación de las narrativas prehispánicas, particularmente desde la perspectiva de su materialidad. La narrativa andina ancestral tiene una lógica propia diferente de la occidental, una forma coherente de discurso que no se plasma en textos escritos sino en imágenes, paisajes y tradiciones orales (Golte, 2005; Rivera, 2010). Y son aún pocos los intentos de una aproximación intrínseca a las imágenes prehispánicas desde la visión de la narrativa que contienen y los conceptos sociales que las cruzan, especialmente cuando se trata de principios estructurales como el género (como en ejemplo reciente que sí toma en cuenta dichos principios, y presenta resultados análogos a los que discutimos aquí, ver Artzi, 2019, 2022; Woloszyn & Piwowar, 2015).

Junto con otros medios materiales de documentación, las imágenes son los textos de lxs andinxs prehispánicxs. Y nos dicen mucho sobre su forma de conceptualizar el género y la sexualidad, por ejemplo, cuando nos muestran que sus deidades primigenias generadoras son andróginas (Golte, 2003, p. 190).

La costa ecuatoriana cuenta con la más larga trayectoria de producción de imágenes humanas en la época prehispánica. Desde hace alrededor de cinco mil años, los pobladores de este territorio modelaron cuerpos en arcilla, y en ellos materializaron, probablemente, las normas culturales con las que entendían y regulaban a sus propios cuerpos (*sensu* Butler, 1993) en distintos momentos, y las comunicaron. Los cuerpos en arcilla de las culturas prehispánicas de la costa ecuatoriana son un lenguaje, una forma de comunicación no-verbal. Nuestra premisa es entonces, como hemos planteado anteriormente, que las representaciones figurativas en culturas ágrafas probablemente contienen, a más de conceptos estéticos, mensajes codificados de relevancia y contingencia cultural, y que estos mensajes fueron utilizados para reforzar un discurso ideológico plasmado en el arte plástico (Ugalde, 2006, 2008, 2011).

La comunicación, hoy en día, se produce a través de diversos medios escritos y audiovisuales, que influyen no solo las opiniones, sino las emociones y sentimientos de las personas. Crecientemente, las redes sociales, y más aún la inteligencia artificial, suplantando el contacto directo entre las personas y adquieren un poder amenazante. Pero tenemos que preguntarnos, en el pasado remoto y entre sociedades ágrafas, ¿cuál era su forma de comunicación más allá del habla?; ¿cómo se podía llegar a más gente que aquella con la que se podía hablar directamente? La cultura material fue, probablemente, el principal medio de comunicación no verbal entre estos grupos humanos (Tilley, 1991), y su traducción requiere de herramientas de lectura ingeniosas. Una herramienta metodológica que parece prometedora en este sentido es la semiótica, ya que permite sistematizar el material y analizarlo en términos de signos y mensajes, partiendo de un entendimiento de la cultura material como metáfora del pensamiento de una sociedad, y a la comunicación como elemento intrínseco e indispensable de la cultura (Eco, 2002; Hodder, 1982; Moeller, 2016; Tilley, 1991, 1999).

La producción de cuerpos en arcilla fue cambiando a lo largo del tiempo en la costa ecuatoriana, conforme cambiaban las relaciones sociales y, de la mano de estas, los conceptos y la forma de performar los cuerpos en función de ellos; los cuerpos reales y los cuerpos producidos, convertidos en medios de comunicación. Como hemos planteado en otros espacios (Ugalde, 2019a, 2019c), la naturaleza de los cuerpos en arcilla parece ser una idealización formulada a través de diferentes

énfasis históricos. Los cuerpos del período Formativo (aprox. 3500 – 500 a.C.) son esquemáticos y carecen de individualidad, mientras enfatizan atributos que hoy consideraríamos femeninos. Los senos y el vello púbico son resaltados en forma recurrente, pero a la vez las siluetas son rectas y frecuentemente carecen de brazos. El atributo más distintivo es la cabellera, que no parece ser un tocado adicional, sino un tratamiento muy elaborado y diferenciado del pelo, casi siempre largo, y en ocasiones rasurado en zonas. Al inicio del período, en la cultura Valdivia, todas las figuras están desnudas y no muestran ornamentación alguna. Con el avance del tiempo, en las culturas conocidas como Machalilla y Chorrera, empiezan a aparecer elementos de vestido y ornamentación, pero aun relativamente tímidos, sobre todo en comparación con el siguiente momento histórico.

Durante el período de Desarrollo Regional, que sucede cronológicamente al Formativo y se ubica aproximadamente entre 600 a.C. y 400 d.C. (las fechas varían según la región), tuvieron lugar importantes cambios económicos y políticos en la costa ecuatoriana, que dieron pase al establecimiento de sociedades complejas y jerarquizadas, conocidas como culturas Tolita, Jama Coaque, Bahía, Guangala y Jambelí. Entre ellas, las más conocidas, y con mayor imaginaria gráfica y plástica, son las tres primeras, ubicadas en las provincias de Esmeraldas y Manabí, costa pacífica ecuatoriana norte y norcentral.

Dentro de la totalidad del corpus de cultura material legado por estas sociedades, son especialmente llamativas las imágenes esculpidas en diversos materiales, especialmente la cerámica. Un tema central en la iconografía de esta época lo constituyen los seres humanos, quienes, a diferencia de los cánones de representación del período previo, que los muestra totalmente estáticos y esquemáticos, son presentados aquí en una variedad de posiciones y actividades. El corpus iconográfico no se restringe a la representación de la figura humana, pero es en este componente donde creemos que radica su carga ideológica. Otros seres, no humanos, fueron también representados, y corresponden probablemente a personajes de un panteón muy ligado al entorno, pero manejado desde una visión mitológica compleja que creó numerosos seres híbridos y antropomorfizó a otros (Ugalde, 2009). Pero lo más relevante para este análisis, es que estos seres fueron instrumentalizados para una narrativa de poder generada por una élite emergente que comenzó a materializar ideología política en la concepción de los cuerpos.

¿En qué medida, entonces, los cuerpos esculpidos en arcilla pueden ser entendidos como una materialización (*sensu* Butler, 1993) de las prácticas regulatorias producidas en los diferentes momentos históricos?; ¿cuáles son los indicadores de esta materialización, entendida como performatividad históricamente contingente?

Hemos encontrado algunos indicios, que nos han conducido a proponer hasta el momento dos grandes hipótesis (ver Ugalde, 2017, 2019a; Ugalde & Benavides, 2018, 2019):

La primera se relaciona al período Formativo, con sus manifestaciones escultóricas conocidas como culturas Valdivia, Machalilla y Chorrera. Estas sociedades se caracterizan por ser poblaciones sedentarias dependientes principalmente de la agricultura para su subsistencia, que estuvieron asentadas en poblados ubicados tanto cerca del mar como en el interior de la región costera, y se especializaron en la fabricación de cerámica y objetos de concha. El inicio del procesamiento de metales en la costa ecuatoriana probablemente tuvo lugar hacia el final de este período, y constituirá una de las principales características del Desarrollo Regional.

Durante estos tres mil años, los artesanos de la costa ecuatoriana, que a más de artistas plásticos entendemos como comunicadores precolombinos, estuvieron produciendo miles de figurillas que, básicamente, representan lo mismo. Personajes esquemáticos, con rasgos humanos, y atributos femeninos en su mayoría, debido a los cuales son conocidos comúnmente como *Venus* (para una crítica legítima a este apelativo, ver Becerra, 2020). Pero a la vez existe un significativo número de estas figurillas, especialmente en Valdivia, que ostentan un abultamiento en el área abdominal. Su posición y su forma no permiten afirmar inequívocamente que se trate de falos, pero es una posibilidad; posibilidad que no ha sido tematizada en la literatura a pesar de haber corrido bastante tinta sobre el posible papel de estas figurillas en la sociedad Valdivia (ver discusión y referencias en Ugalde, 2021).

Nuestra interpretación apunta a que las figurillas del Formativo no son representaciones de personajes reales individualizados, sino que son cuerpos que representan algo diferente de una lógica de retrato. El alto grado de esquematización y uniformidad, a la vez de la repetición del tema y el tamaño reducido de los objetos, alude a contenidos simbólicos en lo que pudieran ser figuras votivas. La comunicación a través de estas figuras parece ser primordialmente de conceptos religiosos, encarnados en cuerpos que los simbolizan. ¿Qué querría decir, en esta interpretación, que haya cuerpos que hoy entenderíamos como intersexuales?; ¿por qué estos cuerpos no son representados en las exposiciones y catálogos de museos; por qué son eliminados de la historiografía tradicional?

La segunda hipótesis se sitúa en la producción de figurillas del Desarrollo Regional. Estas sociedades, que desarrollaron la metalurgia y fueron claramente jerarquizadas, produjeron todo un corpus de motivos iconográficos,

con particularidades estilísticas entre las diferentes manifestaciones, pero sobre todo con muchos elementos en común. Estas sociedades estratificadas presentan (a diferencia de lo anotado para el Formativo) un componente iconográfico que puede entenderse como reflejo de sus sociedades (o ideales sociales), con una serie de imágenes en clave de retrato. Y en esta época se presenta, por primera vez, una diferenciación entre lo que desde nuestra visión entenderíamos como lo masculino y lo femenino, donde lo más interesante resulta el hecho de que los elementos diferenciadores no son principalmente lo que hoy entendemos como órganos sexuales, sino determinados atributos culturales como el vestido y la ornamentación. Los tocados son casi exclusivamente masculinos, al igual que los ponchos, los taparrabos y los pectorales. Las faldas y las capuchas son casi exclusivamente femeninas, al igual que cierto tipo de collares. Las normas regulatorias que se están materializando en estos cuerpos esculpidos dejan entrever una estructura de idealización patriarcal, que promueve una asimetría notoria, entre unos hombres modelados en gran formato, con imponentes atavíos y desplegando diversas actividades, y unas mujeres moldeadas, estáticas y aparentemente pasivas (Ugalde, 2019a).

Pero, a la par de estas características que apuntarían a un sistema binario de género, nos encontramos con una notable cantidad de personajes que lo transgreden, aunque dicha transgresión probablemente nos lo parece desde la perspectiva colonial-occidental, y más que ser tal, probablemente responde a una concepción diferente, más diversa, de los imaginarios de género. Así, repetitivamente atributos como taparrabos aparecen en combinación con senos y caderas anchas. De la misma forma, son interesantes las representaciones de parejas, pues, aunque la mayoría muestran a dos personajes que se pueden entender como hombre y mujer, hay otras tantas que en la misma lógica muestran a dos mujeres (Ugalde, 2017, 2019b; Ugalde & Benavides, 2018). Sin embargo, la «traducción» de estas piezas, desde la historiografía tradicional, está filtrada por la venda heteronormativa (Weismantel, 2013), y se obliga a interpretaciones retorcidas, de entender unas como parejas sexuales y las otras como siamesas (Ugalde, 2017; Ugalde & Benavides 2018). El reto es, entonces, una traducción *queer* de estas narrativas que deje paso, desde un enfoque decolonial, a interpretaciones alternativas y quizás más auténticas con respecto a los cuerpos esculpidos en el pasado, y a las normas culturales materializadas en ellos (*sensu* Butler, 1993).

Al respecto, podemos imaginar varias posibilidades a tomar en cuenta: ¿Por qué no entender a partir de la evidencia material que las sociedades de esta época pudieron tener más de dos géneros definidos y normados, con sus respectivos

atributos? En esta línea de interpretación, es probable que por nuestro propio sesgo occidental solamente reconozcamos con claridad lo que nos parece corresponder al sistema binario que nos es más familiar, y estemos omitiendo el reconocimiento de otras concepciones de género, igual de normadas dentro de su contexto. ¿No sería posible también que, como es conocido de algunos espacios andinos, los roles de género fueran fluidos y estuvieran más ligados a los papeles simbólicos, cargos sociales u otras normas establecidas en los códigos sociales específicos de cada grupo, en el estilo de la sociedad boliviana contemporánea de Amarete (Armstrong, 2025; Rösing, 1997; Veisaga, 2018)? Y, por último, ¿Sería posible que la iconografía refleje los cambios en las estructuras sociales, dejando ver una transformación hacia los inicios —ya en la época prehispánica— de imposiciones patriarcales y claras asimetrías en las relaciones de género? En otros espacios hemos ya planteado esta opción, desde una interpretación influenciada por postulados engelianos (Benavides, 2019; Ugalde, 2019b).

Estas son algunas, entre muchas otras probabilidades, para intentar nuevas vías de traducción, libres de narrativas forzosamente binarias, heteronormativas y patriarcales, del pasado y los pasados de las tierras americanas. Los textos que guardan estas historias no fueron escritos en papel, sino modelados, esculpidos y tejidos, por lo que sus lecturas no pueden limitarse a las vías tradicionales. Al igual que la producción de textiles, la producción de figurillas estuvo estrechamente vinculada con la comunicación, el poder y las relaciones entre los integrantes de las sociedades andinas antiguas.

PERFORMATIVIDAD Y ACTIVISMO: DE LA DESPENALIZACIÓN HACIA LA DEMANDA AL ESTADO

No sabemos cómo realmente fue la cotidianidad y la integración social de los cuerpos no-binarios/*queer* en el pasado, aunque las narrativas señaladas nos muestran parte de su despliegue performático. Lo que sí sabemos es que en el presente y en la historia reciente del continente americano, estos cuerpos han sido fuertemente sancionados y violentados (Figari, 2010). A pesar de la existencia, que hemos resaltado en otros trabajos (Ugalde & Benavides, 2018; Ugalde, 2019b), de espacios donde la sanción social es menor o inexistente, como en el caso de la comuna de Engabao en la costa ecuatoriana, la mayoría de la sociedad latinoamericana (y ecuatoriana en particular, donde se centra nuestro estudio) es altamente homofóbica y transfóbica. Los grupos autodenominados «provida» y «profamilia», entre ellos el movimiento «Con mis hijos no te metas», constituyen

ejemplos de este hecho. Este, al igual que otros movimientos, cuentan frecuentemente con el apoyo de empresas e iglesias transnacionales y, por tanto, de un enorme poder económico (Viteri, 2020).

Los procesos de «normalización ciudadana», entendida en el sentido de Figari (2010) como «un mayor nivel de aceptación en la sociedad de las diversas especificidades de la disidencia sexual con el fin de lograr su reconocimiento, como también condiciones de igualdad jurídico-institucional con el resto de la sociedad» (p. 225) son recientes a nivel global, y más aún en nuestro continente.

Apenas en 1997 tuvo lugar la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador. Esto supuso significativas mejoras en la calidad de vida de parte de las personas cuya identidad no es binaria. Pero quienes más se jugaron la piel y el espíritu para conseguir este hito, no lograron una sustancial mejora en sus vidas, y son quienes, con razón, siguen exigiendo una reivindicación al estado ecuatoriano. Se trata de las personas transgénero, que se pueden considerar al día de hoy las representantes máximas de la performatividad *queer* en nuestra sociedad. Sus cuerpos «inviabiles» (*sensu* Butler, 2006) se construyen con dolor y riesgo, tal como describe Alberto Cabral o Purita en sus crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador:

Para verse bien, hubo un tiempo en que se popularizó entre los travestis de bajo nivel social y académico, el uso de inyecciones de aceite corporal de la marca Johnson para supuestamente agrandarse los pechos. Ellos cayeron fácilmente en desgracia. Hubo casos de muerte súbitas. Otros que tenían estudios médicos optaron por inyectarse hormonas auto medicadas y adquiridas en boticas reconocidas de la ciudad, sin medir las desgracias que enfrentarían en el futuro. Los que podían pagar acudían a pseudo clínicas para realizarse implantes de siliconas, las que eran proporcionadas por allegados o conocidos que las comercializaban libremente en galones. Eran inyectadas empíricamente en pechos y glúteos. El uso de estos recursos ayudaba a que los homosexuales destacaran sus atributos estéticos corporales ante la gente que llegaba a admirarlos. Eso, a su vez, ayudó a crear en la sociedad el estereotipo del homosexual extravagante y escandaloso (Cabral, 2017, p. 46).

Ellxs, los grupos de personas transgénero, representadxs por colectivos entre los que destaca Coccinelle, lideraron la lucha por la despenalización, pero más de treinta años más tarde, siguen viviendo en el riesgo y, frecuentemente, en la penuria (Cabral, 2017). Aunque la discriminación ya está prohibida en el papel, la realidad de las personas trans es bastante lejana a un escenario de igualdad y respeto por la diversidad. Comienza por las dificultades para conseguir vivienda

y empleo, y pasa por el miedo y por la agresión en diferentes niveles, llegando incluso al asesinato. La discriminación a las personas trans se da, incluso, de parte de otrxs integrantes de grupos LGBTI+, que no quieren ser identificados con ellxs. De la mano de la discriminación, y como corolario de la extrema dificultad para conseguir empleo y vivienda, el trabajo sexual se vuelve en muchos casos la única alternativa, que a su vez retroalimenta la discriminación y el maltrato (Cabral, 2017; Páez, 2010).

La policía, en este contexto, ha sido otra aliada de la violencia transfóbica. Como lo ha formulado Figari (2010):

Las fuerzas de seguridad, especialmente, parecen ser las encargadas del control de lo diverso en América Latina y de que invariables cuadros de poder y dominación mantengan un esquema que lleva 500 años de exclusión. Así, no solo la diversidad sexual y de género está siempre en jaque, sino también la racial-étnica y, sobre todo, los movimientos que cuestionan las bases del sistema neoliberal: campesinos, desocupados, obreros, mineros, ambientalistas (p. 239).

En este escenario, el activismo que consiguió la despenalización en 1997 no terminó allí, sino que se ha transformado y reencaminado. La nueva lucha es por la indemnización por parte del estado ecuatoriano. Estado que protagonizó la violencia y la discriminación, y que operacionalizó estas prácticas sistemáticamente a través de la policía, que sobre todo en los años 80 del siglo XX arremetió brutalmente contra cualquier manifestación que no cumpliera con los preceptos heterosexistas que propagaba esta institución, y, a través de ella, el estado. Encarcelamientos injustificados, humillaciones, violencia física y hasta tortura, fueron pan de cada día para homosexuales, travestis y transexuales durante este nefasto capítulo de la historia ecuatoriana reciente (Cabral, 2017). La consecución de disculpas públicas y la indemnización por parte del estado constituyen una lucha larga y difícil, en la que las compañeras trans no pueden ser dejadas solas.

Un notable apoyo a la defensa de los derechos y de la integridad de las trans se ha cristalizado en la «Patrulla Legal», una organización privada de abogadas/os y activistas, liderados por Eli Vásquez, que desde 2002, entre otras actividades, patrulla calles de Quito en función de frenar la violencia homo y transfóbica. Los esfuerzos de Vásquez, desde lo que ella misma define como «activismo judicial», han surtido ya notables frutos, como la redacción de la «Ley antidiscriminación», que culminó en el sistema antidiscriminatorio plasmado en la Constitución vigente desde 2008 en el Ecuador. Igualmente, esta Constitución contiene el proyecto de

reformas al código penal redactado también por Vásquez, que tipifica crímenes de odio por identidad de género (Lind & Argüello, 2009).

¿Qué podemos hacer desde la academia, para aprender y apoyar a las y los activistas en las causas que consideramos justas? Definitivamente no poco, y definitivamente más de lo que se ha hecho. Como cientistas sociales y estudiosxs del pasado, podemos comenzar por revisar las lecturas de la historiografía tradicional sobre el pasado, y desenmascarar sus intenciones ideológicas tendientes a convencernos de un pasado binario, heteronormativo y violentamente patriarcal. Los principales ámbitos donde podemos actuar desde la academia son la educación y los espacios culturales. Aulas, museos, foros, talleres, exposiciones, etc., son importantes plataformas de discusión y apertura a nuevos argumentos y nuevas visiones sobre el pasado y presente.

En este sentido, es un importante avance que el Museo Nacional del Ecuador (MUNA) apoyara la realización de la exposición temporal DIVERS[]S (Ugalde & Benavides, 2019, 2023), y que posteriormente haya incorporado algunos de esos elementos a su exposición permanente. Esta exposición, que se desprende de nuestros mencionados proyectos de investigación (ver agradecimientos), mostró las posibilidades alternativas de lectura de los cuerpos en arcilla, y tematizó la existencia de elementos iconográficos que apuntan a la posibilidad de un entendimiento no-binario de las relaciones e identidades sexo-genéricas. Con las piezas originales de la reserva del MUNA contrastadas desde esta visión, se volvió palpable para los visitantes que esta posibilidad debe ser considerada.

Creemos firmemente que la apertura mental hacia un pasado no binario y no forzosamente heteronormativo, constituye un importante paso hacia la superación del miedo y la ignorancia, que sin duda son parte de los móviles de la violencia. Casos como los brutales asesinatos tanto del joven activista Samuel Chambers, que fue descuartizado en 2017 en Quito (provincia de Pichincha), como los de Javier Viteri y Edwin Benalcázar, ambos en el 2020, el primero en Arenillas (provincia de El Oro) apuñalado 89 veces en su departamento, y el segundo en Ibarra (provincia de Imbabura), golpeado hasta la muerte también en su domicilio, muestran cómo la despenalización no ha terminado con el problema de la discriminación, y que crímenes de odio como los citados siguen dándose sin ser resueltos por la justicia. Sus aspectos andróginos, sus faltas de determinación binaria o la simple expresión pública de su homosexualidad, desembocó en el odio y la inhumana violencia de sus asesinos. Y este panorama no es exclusivo al Ecuador, pues en todo el continente persiste la represión, siendo América Latina una de las regiones con el mayor número de crímenes de odio basados

en la homofobia y vejaciones brutales, especialmente a personas transgénero, que frecuentemente quedan en la impunidad (Bravo, 2018; Constant, 2017; Figari, 2010, p. 232).

CONCLUSIÓN

Sin duda, la academia y la arqueología en particular, pueden ofrecer aportes al activismo LGBTI+, que, si bien no son tan inmediatos y palpables como, por ejemplo, las patrullas legales, podrían alcanzar una importante profundidad a nivel de pensamiento y racionalidad. Muchos de los argumentos de grupos fundamentalistas que atacan aquello a lo que denominan ideología de género, se basan en una presunta naturalidad, en un supuesto «siempre ha sido así». Por ejemplo, como ha resumido Viteri (2020, p. 36), el ya mencionado movimiento «Con mis hijos no te metas Ecuador» movilizó a la gente argumentando que la familia nuclear heterosexual es el soporte de la sociedad, y que la familia natural es la que está conformada por hombre y mujer. El mostrar que estas afirmaciones no responden ni a una verdad eterna o histórica, sino a una de varias posibles formas de entender a la sociedad y las relaciones sociales de poder, puede ayudar a relativizar la visión extremista de los adeptos.

De ninguna manera proponemos nuestras lecturas como las mejores o únicas posibles para las antiguas narrativas, gráficas, visuales, e históricas. Pero nos abren la puerta a aproximarnos desde múltiples visiones a estas narrativas, y nos dejan sospechar que la lectura oficial está notablemente despistada, y que tiene menos que ver con los conceptos descritos y la evidencia arqueológica que con la proyección de poder que nuestra sociedad ha hecho, y busca continuar haciendo, sobre estos elementos.

Por ello, creemos que nuevas lecturas, tanto de las circunstancias sociales de los *cumbi camayocs* como de las figurillas, y de otros elementos *queer* ancestrales, pueden ofrecernos más información y conocimiento cuando respetamos sus formas autóctonas y distintas (a nuestra manera occidental) de definir sus sexualidades e identidades de género. Al menos pareciera indicar un camino más abierto para entender lo humano y que se conecta con formas antipatriarcales y antisexistas que buscan, especialmente desde 1997 cuando se obtuvo la despenalización de la homosexualidad, maneras más auténticas de ser quienes queremos ser y posiblemente siempre hemos sido.

Porque como bien dice La Agrado, en la obra filmica de Pedro Almodóvar (1999), *Todo sobre mi madre*, «cuesta mucho ser auténtica..., y porque una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma.»

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a la Fundación Wenner Gren por habernos apoyado con el financiamiento del proyecto de investigación «Gender and Sexual Identities in the Iconography of Pre-Columbian Ecuador» (Post-PhD Research Grant, January to December 2018). También a la PUCE por el financiamiento del proyecto de investigación «Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador Prehispánico» (Convocatorias 2016 y 2017, fases 1 y 2 del proyecto). Agradecemos también al Museo Nacional del Ecuador (MUNA), al Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC) y al Museo Casa del Alabado por permitirnos revisar sus colecciones y fotografiar las piezas arqueológicas de interés para la investigación. A las compañeras trans de Engabao y a Purita (Alberto Cabral) por su compromiso activista y lucha de vida, que nos inspiran y alientan a seguir adelante en busca de una sociedad más justa.

REFERENCIAS

- Allen, C. (1989). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution.
- Almodóvar, P. (1999). *Todo sobre mi madre*. Largometraje. El Deseo productora. 114 minutos.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arguedas, J. M. (1958). *Los Ríos Profundos*. Losada.
- Arguedas, J. M. (1975[1954]). *Diamantes y Pedernales*. Losada.
- Armstrong, F. 2025. «Incomodar: Museos y disidencias». *Palabra Publica*, 35, 23-25. <https://libros.uchile.cl/files/revistas/DIRCOM/PalabraPublica/35-ago-sept-2025/22/>
- Artzi, B.-A. (2019). La arqueología andina y las teorías de género y queer. Una propuesta de cómo entrelazarlas. En M. Curatola (Ed.), *El estudio del mundo andino* (pp. 73-85). Fondo Editorial PUCP, Colección Estudios Andinos.

- Artzi, B.-A. (2022). Almost Like the Amazons: The Masculine Woman Warriors in Central Andean Art and Tradition (seventh – eighteenth century C.E.). *Latin American and Latinx Visual Culture*, 4(3), 54–74. <https://doi.org/10.1525/lavc.2022.4.3.54>
- Becerra, T. (2020). El sesgo patriarcal en la interpretación historiográfica: Análisis de la cultura Valdivia. En M. Pessina (Ed.), *Impacto de las mujeres en la ciencia. Género y conocimiento* (pp. 453-476). CIESPAL.
- Benavides, O. H. (2002). The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 7(1), 68-103. <https://doi.org/10.1525/jlca.2002.7.1.68>
- Benavides, O. H. (2006). La Representación del Pasado Sexual de Guayaquil: Historizando los Enchaquirados. *Iconos*, 24, 145-160. <https://doi.org/10.17141/iconos.24.2006.154>
- Benavides, O. H. (2013). Lo queer y lo regional: Visiones desde las zonas fronterizas. En D. Falconí, S. Castellanos & M. A. Viteri (Eds.), *Resentir lo queer en Latino America: Dialogos desde/con el sur* (pp. 117-130). Egales.
- Benavides, O. H. (2017). Transgéneros en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente. En A. Gutiérrez (Ed.), *Trans-diversidad de identidades y roles de género* (pp. 119-123). Museo de América.
- Benavides, O. H. (2019). The Island of Menstruating Men: Queerying Leacock's Introduction to Engel's The Origin of the Family, Private Property, and the State. *Revista de Arqueologia Publica* (Universidade de Sao Paulo), 13(1), 85-98. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654888>
- Bravo, M. P. (2018). La cadena de violencia legal contra mujeres trans: de la falta de protección ante la violencia física a causa del Derecho generizado a la resistencia como sujeto productor de conocimiento. *Derecho y Sociedad*, 51, 161-175. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/20867>
- Bruhns, K. (1991). Sexual Activities: Some Thoughts on the Sexual Division of Labor and Archaeological Interpretation. En D. Walde & N. Willows (Eds.), *The Archaeology of Gender* (pp. 420-429). Chacmool Conference.
- Brumfiel, E. (1992). Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico. En J. Gero & M. Conkey (Eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, (pp. 224-251). Basil Blackwell.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. Routledge.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Cieza de León, P. (1962 [1553]). *La crónica del Perú*. Espasa-Calpe.
- Cieza de León, P. (1973 [1553]). *El señorío de los Incas*. Colección Autores Peruanos.

- Clendinnen, I. (1987). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatán 1517-1570*. Cambridge University Press.
- Cobo, B. (1979 [1582-1657]). *History of the Inca Empire: An Account of Indian's Customs and their Origins, together with a treatise on Inca Legends, History and Social Institutions*. University of Texas Press.
- Cobo, B. (1990 [1653]). *Inca Religion and Customs (Historia del Nuevo Mundo)*, (R. Hamilton, traductor y editor). University of Texas Press.
- Constant, C. (2017). Cuerpos abyectos y poder disciplinario: la violencia familiar y laboral contra mujeres transexuales en México. *Trace* 72 (en línea). <http://journals.openedition.org/trace/2516>.
- D'Altroy, T. (1992). *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press.
- Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Eco, U. (2002). *Einführung in die Semiotik*. Fink.
- Figari, C. (2010). El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. En A. Masetti, E. Villanueva & M. Gómez (Eds.), *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del Bicentenario* (pp. 225-240). Nueva Trilce.
- Franquemont, E. (1986). Cloth Production Rate in Chinchero, Perú. En A. Rowe (Ed.), *Junius B. Bird Conference on Andean Textiles* (pp. 309-330). Textile Museum.
- Gayton, A. (1967). The Cultural Significance of Peruvian Textiles: Production, Function, Aesthetics. En J. Rowe, & D. Menzel (Eds.), *Peruvian Archaeology: Selected Readings* (pp. 280-300). Peek Publications.
- Gero, J., & Conkey, M. (1991). Tensions, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction to Women in Prehistory. En J. Gero & M. Conkey (Eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory* (pp. 3-30). Basil Blackwell.
- Golte, J. (2003). La iconografía Nasca. *Arqueológicas*, 26, 179-218.
- Golte, J. (2005). La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna. *Revista de Antropología*, 3, 13-62.
- Guamán Poma, F. (Waman Puma). (2013 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI Editores (Nuestra América).
- Gund, C. & Kyi, D. (Dirs.). (2017). *Chavela* [Película largometraje documental]. Aubin Pictures.
- Gutiérrez, M. (2018). Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo. *Camino Real*, 10, 79-89. <http://hdl.handle.net/10017/33752>

- Gutiérrez, A. (2018). *Trans* Diversidad de identidades y roles de género*. Museo de América.
- Hall, S. (1997). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. En A. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 41-68). University of Minnesota Press.
- Hodder, I. (1982). *Symbols in action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press.
- Horswell, M. (2005). *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. University of Texas Press.
- Lind, A., & Argüeyo, S. (2009). Activismo LGBTIQ y ciudadanías sexuales en el Ecuador. Un diálogo con Elizabeth Vásquez. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 35, 97-101. FLACSO. <http://hdl.handle.net/10469/934>
- Marx, K. (1852). *El Deciocho Brumario de Luis Bonaparte*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>
- McCafferty, S., & McCafferty, G. (1989). Spinning and Weaving as Female Gender Identity in Post-Classic Mexico. En M. Schevill, J. Berlo, & E. Dwyer (Eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology* (pp. 19-44). Garland Press.
- Meisch, L. (1989). We are Sons of Atahualpa and we will win: Traditional Dress in Otavalo and Suraguro, Ecuador. En M. Schevill, J. Berlo & E. Dwyer (Eds.), *Textiles Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*, (pp. 145-178). Garland Press.
- Moeller, F. (2016). *Politics and Art*. Oxford Handbooks Online. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935307.013.13>.
- Murra, J. (1989a[1955]). *La organización económica del estado Inca*. Siglo XXI, 5^{ta}. Ed.
- Murra, J. (1989b). Cloth and its Function in the Inka State. En J. Schneider & A. Weiner (Eds.), *Cloth and Human Experience* (pp.275-302). Smithsonian Institution Press.
- Murra, J., & Morris, C. (1976). Dynastic Oral Tradition, Administrative Records and Archaeology in the Andes. *World Archaeology*, 7(3), 270-79.
- Páez, C. (2010). *Travestismo urbano. Género, sexualidad y política*. FLACSO serie tesis. Abya-Yala.
- Patterson, T. (1991). *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. Berg Pub.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Tinta Limón.

- Rösing, I. (2013). *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*. IberoAmericana.
- Rostworoski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J. (1946). Inca Culture at the time of Spanish Conquest. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, V. II (pp. 183-330). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- Russell, M., & Malhotra, R. (2009). Capitalism and Disability. *Socialist Register*, 38, 211-228. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5784>
- Schevill, M., Berlo, J., & Dwyer, E. (Eds.). (1989). *Textiles Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*. Garland Press.
- Scott, J. (1986). Gender: A Useful Category for Historical Analysis. *American Historical Review*, 81, 1053-1075.
- Silverblatt, I. (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton University Press.
- Tilley, C. (1991). *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*. Routledge.
- Tilley, C. (1999). *Metaphor and Material Culture*. Blackwell Publishers Ltd.
- Toledo, F. (1986). *Instrucción y Ordenanzas de los Corregidores de Naturales. Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-74*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Tortorici, Z. (2018). *Sins against Nature. Sex & Archives in Colonial New Spain*. Duke University Press.
- Ugalde, M. F. (2006). Difusión en el período de Desarrollo Regional. Algunos aspectos de la iconografía Tumaco-La Tolita. *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, 35(3), 397-407.
- Ugalde, M. F. (2009). *Iconografía de la cultura Tolita. Lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional*. Reichert.
- Ugalde, M. F. (2011). La imagen como medio de comunicación en el Desarrollo Regional. Interpretación de un motivo de la iconografía Tolita. *Revista Nacional de Cultura*, 15-16(III), 565-576.
- Ugalde, M. F. (2017). De siamesas y matrimonios: la simbología del género y la identidad sexual en la iconografía de las culturas precolombinas de la costa ecuatoriana. En A. Gutiérrez (Ed.), *TRANS Diversidad de identidades y roles de género* (pp. 108-118). Museo de América.
- Ugalde, M. F. (2019a). Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado. *Antípoda*.

- Revista de Antropología y Arqueología*, 36, 33-56. <https://doi.org/10.7440/anti-poda36.2019.03>
- Ugalde, M. F. (2019b). Arqueología bajo la lupa queer. Una apuesta por la multivocalidad. *Revista de Arqueología Pública*, 13(1), 135-154. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654833>
- Ugalde, M. F. (2019c). Poder modelado en arcilla. Arte y política en la sociedad Tolita (Ecuador, 600 a.C. – 400 d.C.). *Anales del Museo de América XXVII*.
- Ugalde, M. F. (2021). *Clay Embodiments: Materializing Asymmetrical Relations in Pre-Hispanic Figurines from Ecuador*. EB-Verlag.
- Ugalde, M. F., & Benavides, O. H. (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>
- Ugalde, M. F., & Benavides, O. H. (2023). DIVERS[JS and the political legacies of an “experience-exhibition”. En K.M. Britt & D. George (Eds.), *Advocacy and Archaeology. Urban intersections* (pp. 145-168). Berghan Books.
- Veisaga, M. (2018). La categoría de análisis de género: mirada de una paisana boliviana diaspórica y migrante. *MILLCAYAC Revista Digital de Ciencias Sociales*, 8, 239-264. <https://www.redalyc.org/journal/5258/525858096021/>
- Viteri, M. (2020). *Políticas antigénero en América Latina: Ecuador. La instrumentalización de la «ideología de género»*. ABIA.
- Weismantel, M. (2013). Towards a Transgender Archaeology. A Queer Rampage through Prehistory. En S. Stryker & A. Aizura (Eds.), *The Transgender Studies Reader 2* (pp. 319-334). Routledge.
- Wołoszyn, J., & Piwowar, K. (2015). Sodomites, Siamese Twins, and Scholars: Same-Sex Relationships in Moche Art. *American Anthropologist*, 117(2), 285-301.
- Zorn, E. (1986). Textile in Herders’ Ritual Bundles of Macurani, Peru. En A. Rowe (Ed.), *Junius B. Bird Conference on Andean Textiles* (pp. 289-307). Textile Museum.