

Valdivia fase 3: transformación de las figuritas femeninas, aceleración de la desigualdad de género y notas sobre la diversidad¹

Andrés Gutiérrez Usillos
Museo de América de Madrid ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.85114>

Recibido: 12/12/2022 • Revisado: 29/03/2023 • Aceptado: 21/04/2023

ES Resumen. Con el inicio de la fase 3 de la cultura Valdivia se produjeron una serie de transformaciones sociales significativas, vinculadas con el cambio en las inconfundibles figuritas femeninas. El aumento de población, la estructura del asentamiento, el sistema de parentesco y el ritual asociado sustentan una hipótesis en torno al impacto directo que se produjo en las relaciones entre los géneros, la aceleración de la desigualdad y un nuevo rol para la mujer, que no es el esperado. **Palabras clave:** Valdivia; figuritas femeninas; ritual de iniciación; transformación social.

EN Valdivia Phase 3: Transformation of Female Figurines, Acceleration of Gender Inequality and Notes on Diversity

EN Abstract. At the beginning of phase 3 of the Valdivia culture took place a group of significant social transformations linked to the change in the unmistakable female figurines. The increase in population, the structure of the settlement, the kinship system, and the associated ritual support a hypothesis about the direct impact that occurred in relations between genders, the acceleration of inequality and a new role for women that it is not as expected. **Keywords:** Valdivia; female figurines; initiation rite; social transformation.

Sumario: 1. Introducción. 2. El inicio de la desigualdad. 3. Utilización de las figuritas. 4. Mujeres diversas. 5. Conclusión. 6. Referencias.

Cómo citar: Gutiérrez Usillos, Andrés. 2024. "Valdivia fase 3: transformación de las figuritas femeninas, aceleración de la desigualdad de género y notas sobre la diversidad". *Revista Española de Antropología Americana* 54 (1): 11-25.

¹ Este trabajo se ha desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación de I+D+i, PID2020-116732RB-I00. *Reinventando los museos de Arqueología y Antropología. La visibilización de los grupos marginados por la Historia*. I.P. Lourdes Prados (Universidad Autónoma de Madrid).

1. Introducción

¿Cómo se produce la diferenciación entre los géneros? ¿Cómo surge el conflicto de género? ¿Se puede rastrear ese conflicto a través del registro arqueológico? La diferenciación de géneros parece ser consecuencia de la aplicación del concepto de alteridad (Simone de Beauvoir 1949: 36; Dean 2001: 148; Wittig 2005: 53; Hernando 2007: 11)². Para establecer una base diferencial de clasificación universal en la población, más que los estereotipos, que son cambiantes, e incluso más que la apariencia de los genitales se optaría por la capacidad de gestar. Así se definiría un primer grupo, que corresponde con la mujer y a partir de ahí el estereotipo femenino. El hombre, aunque obviamente forma parte del proceso reproductivo, no participa de forma tan ostensible, o no se percibe de igual manera en todas las culturas, y esto precisamente, puede generar el conflicto. La capacidad reproductiva está en la base de la explotación femenina³, como se viene advirtiendo desde el siglo XIX, pues “la hegemonía descansa sobre el derecho de la procreación” (Bachofen 1987: 92)⁴. Se producen entonces estrategias y relaciones de género basadas en el control sobre la reproducción (Wittig 2005: 33) que es posible tratar de rastrear en el registro arqueológico, a través de la constatación de hipótesis que pongan en común diferentes tipos de evidencias, como sugerimos a continuación.

2. El inicio de la desigualdad

Con la cultura Valdivia (3800-1450 a.C.) (Evans *et al.* 1959; Meggers *et al.* 1965; Estrada 1980; Lathrap *et al.* 1980; Damp 1984, 1988, 2021; Marcos 1988, 2005, 2006, 2008; Meggers 2008; Jadán 2021; Zeidler y Ubelaker 2021) se consolida un sistema basado en la producción de alimentos, que suele estar relacionado con el establecimiento de asentamientos permanentes y el paso de sociedades igualitarias⁵ (o simétricas) a otras con complejidad organizativa⁶. Las investigaciones sobre esta cultura formativa se han centrado en la identificación del origen de la diferenciación social, la aparición de especialistas (Lathrap *et al.* 1977: 3) y la jerarquización en la que los centros ceremoniales jugaron un papel fundamental. Sin embargo, por lo general, no se ha tenido en cuenta el conflicto de género que parece consolidarse en este proceso, y que podría tratar de rastrearse a través de determinados rasgos o evidencias.

Real Alto (Lathrap *et al.* 1977; Marcos 1988; Zeidler y Ubelaker 2021), en el valle de Chanduy (en la Península de Santa Elena, Ecuador), es el yacimiento arqueológico más conocido de esta cultura formativa. El estudio de la cerámica y las dataciones han permitido la división en cuatro períodos, que se articulan a su vez en diez fases⁷. El final de esta cultura culmina con el establecimiento de comunidades satélites y la dispersión de la población fuera de los centros ceremoniales, coincidiendo con la transición hacia la cultura Machalilla. Para la hipótesis de la aceleración de la desigualdad de géneros, nos interesa la transición de las fases 2 a la 3⁸. La transformación

² Este tema lo hemos procurado desarrollar en otro artículo (Gutiérrez 2023, en prensa).

³ Véase Beauvoir (1949: 97). “La obligación de reproducción de ‘la especie’ que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad” (Wittig 2005: 26).

⁴ Bachofen recoge la idea de diferenciación de género en relación con la reproducción, aunque su interpretación deriva en la justificación de un matriarcado primigenio o un estadio cultural dentro de una línea evolutiva de las sociedades.

⁵ Castro y Escoriza (2004-2005: 144) recuerdan que, incluso en sociedades igualitarias existe la explotación en función del sexo, por lo que realmente no serían “igualitarias” prefiriendo otros términos, como simétricas.

⁶ Florencio Delgado (2008) relaciona la complejidad social en Valdivia con la presencia de chamanes o especialistas religiosos. El proceso se irá consolidando durante las etapas siguientes, denominadas en ese mismo ámbito geográfico, Período de Desarrollo Regional (500 a.C.-500/700 d.C.) y Período de Integración (500/700-1532 d.C.)

⁷ Lunnis *et al.* (2021) adaptan las fechas radiocarbónicas a las 10 fases que se sobreponen sobre las 8 fases cerámicas que había establecido previamente Hill (1972-1974), subdividiéndose las fases I, II y VIII en dos (a y b).

⁸ En general la cultura se agrupa en 4 etapas o episodios y diez fases: Marcos (2006: 29-30) incluye un primer episodio con la fase 1 (3800-3300 a.C.), con cerámica en vías de desarrollo (Bischoff 2008: 50). Una segunda con las fases 2 y 3 (3300-2800 a.C.), un tercer episodio con las fases 4 a 7 (2800-1800

social que se produjo en ese momento es observable a través de cuatro tipos de evidencias interrelacionadas:

2.1. Evidencia 1: el crecimiento poblacional

La revolución neolítica tuvo como consecuencia un incremento en la población⁹ que a su vez acrecentó transformaciones en la organización social. Aunque el inicio de la producción de alimentos no se manifestó de forma abrupta¹⁰, el incremento poblacional sí que tuvo lugar de manera acelerada, en tan solo 600 u 800 años, gracias a las nuevas condiciones de vida: el sedentarismo, la dieta alta en calorías y, especialmente, los cambios en los patrones de fertilidad¹¹.

El sitio de Real Alto pasó de tener unos 100 habitantes en la fase 1 a duplicar la población en la siguiente, y multiplicarla por más de cinco para la fase 3 (Marcos 2006: 29; Zeidler y Ubelaker 2021: 24). Este rápido crecimiento de población sugiere que el aumento pudo ser intencional y consciente, de manera que el régimen demográfico o el énfasis en la fertilidad tendría que formar parte de un nuevo sistema cultural en Valdivia que, a su vez, guardaría relación con el incremento en la producción de figuritas femeninas (Zeidler y Ubelaker 2021: 39). El grupo poblacional que más aumentó fue el de los individuos no productivos (niños/jóvenes y ancianos) lo que supuso una mayor carga para los adultos productores/mantenedores, a diferencia de la etapa precerámica, donde ese grupo no era tan importante (Zeidler y Ubelaker 2021: 45). Las consecuencias son evidentes. El principal esfuerzo de ese aumento poblacional, el de producir nuevas vidas, recayó sobre la mujer¹², pero esta también tuvo que hacerse cargo del incremento de la dedicación en las actividades de producción, de cuidado, de mantenimiento, de educación y de socialización de los nuevos niños/as y de los adultos no productivos, acrecentando la diferenciación de roles de género o de reparto de tareas y los estereotipos que las sustentan.

Tener más hijos permitiría intensificar la producción y aumentar la población que retroalimentaría un círculo vicioso, así como cimentar nuevas relaciones de parentesco mediante alianzas matrimoniales, pues en las sociedades tribales las relaciones sociales se basan en lazos de parentesco y el establecimiento de estas redes es lo que garantiza la estabilidad o la paz (Sahlins 1984: 24).

a.C.) y el cuarto y último que abarca las fases 8 a y b (1800-1450 a.C.). Mariela García (2016: 18) señala otra cronología diferente (3500-2900 para fases 1 y 2, y 2920 a 2770 para fase 3). Véase también Marcos 2008 y Meggers 2008. Véase, además: Meggers *et al.* 1965; Damp 1984: 106; Zeidler y Ubelaker 2021: 23, tabla 1.

⁹ Se denomina la Transición Demográfica Neolítica (TDN), determinada a partir del análisis de tablas de vida de los entierros humanos prehistóricos (Zeidler y Ubelaker 2021: 29). El aumento poblacional ha de controlar y evitar las prácticas sexuales no reproductivas, anticonceptivas, abortivas o infanticidas, frecuentes en todas las culturas. Para ello se ha de producir una modificación ideológica sobre el rol que cumple la mujer con relación a la natalidad, así como la heterosexualización del deseo (Wittig 2005: 15; Butler 2008: 63). La carga adicional de gestación e incorporación de nuevas mujeres (mínimo de tres hijas por cada mujer, además de otro tanto número de hijos en el caso de la sociedad valdivia), se va naturalizando como responsabilidad “natural” de la mujer, de manera que el sistema (androcéntrico) le resta valor al esfuerzo añadido y ahonda en la diferencia sexual como algo excluyente, creando también contenidos simbólicos a través de prácticas ideológicas (Castro y Escoriza 2004-2005: 144-145).

¹⁰ Es un proceso largo, desde las sociedades de cazadores recolectores, pasando por recolectores mixtos (Marcos 2006: 21), hasta los asentamientos agrícolas estables. En la cultura precerámica Vegas (8.800 a 4.600 a.C. aprox.) ya se documenta el inicio de la domesticación de plantas como el zapallo, el mate, el maíz y el lerén (*Calathea allouia*) (Stohtert y Piperno 2000) en aldeas semi-permanentes.

¹¹ Bocquet-Appel (2008, en Zeidler y Ubelaker 2021: 21 y 38; Delgado 2008: 38) denominó como la “carga metabólica relativa” al ahorro energético que supuso a la madre no tener que trasladar a sus hijos y la posibilidad de reducir su ciclo reproductivo.

¹² El estudio de los enterramientos humanos realizado por Linda Klepinger (1979: 307) muestra datos de gran interés. El número de hijos se calculó en 6,2, lo que supone que por cada mujer nacen más de 3 mujeres reproductoras. Ya había señalado Roosevelt (1988: 17) que en aquellas sociedades en las que las figuritas femeninas fueran muy abundantes, las mujeres tendrían tasas de reproducción muy altas y que disminuirían en sociedades más estratificadas.

2.2. Evidencia 2: aumento del tamaño de la estructura de unidad doméstica y de la extensión de la aldea

La unidad doméstica nuclear (la casa) se hace más grande y compleja para acoger a familias extensas de hasta 30 personas (Lathrap *et al.* 1980: 43; Damp 1988: 22 y 63; Álvarez 2008: 125; Zeidler y Ubelaker 2021: 28) a partir de la fase 3. Aunque no es evidente que existiera una desigualdad social, hasta las fases finales de Valdivia¹³, las unidades familiares de mayor tamaño (quizá poliginicas) contarían con un mayor “potencial de acumulación desigual”, pues el excedente de producción en el modo de organización tribal se obtiene gracias al mayor aporte de tiempo/trabajo (Castro *et al.* 2006: 29)¹⁴ de la familia y especialmente de la mujer; al igual que en el sistema esclavista se obtiene de la mano de obra esclava o en el feudal de los siervos. Estos roles de género ayudaron a fermentar la desigualdad social e incluso parecen ser codependientes.

La aldea también creció en tamaño (en la fase 3 alcanzó su mayor extensión y poblamiento, con alrededor de 1808 personas -Zeidler y Ubelaker 2021: 23-) pero, sobre todo, cambió la forma de estructurar el espacio, ordenándolo, a partir de esa fase, en torno a dos montículos ceremoniales (frente a la existencia de un montículo único en las fases anteriores). La aldea se dividió en dos mitades unidas por el eje que establecen esos dos montículos ceremoniales (Lathrap *et al.* 1977: 11; Marcos y García 1988: 328), ubicados en el centro de un área de plaza central alargada. El dualismo, la cuatripartición y la jerarquización espacial evidencian el cambio desde sociedades igualitarias a formas jerárquicas más complejas (Zeidler y Ubelaker 2021: 22). ¿Y en relación con el género? Esa nueva división espacial propiciaría la articulación de un nuevo sistema de parentesco articulado por mitades.

Los entierros femeninos en contextos ceremoniales comienzan a ser frecuentes en esta fase 3, lo que se ha interpretado como el reconocimiento del estatus social y ritual de la mujer (Staller 2000: 122). En uno de esos montículos ceremoniales de Real Alto, la Casa del Osario, se excavó el enterramiento de una mujer, mayor de 35 años¹⁵, rodeada de metates y manos de moler. Estaba acompañada de entierros secundarios de dos hombres adultos y seis sub-adultos de varias edades¹⁶.

En el otro montículo ceremonial, la “casa de los hombres” se localizaron restos de festines y cerámica ritual cuya forma, uso y decoración expresan la ideología de la élite¹⁷ (Stohtert 2008: 4). Aunque la celebración sea masculina o comunitaria, la carga de trabajo de estas celebraciones recaía también en la mujer, que se encargaba de elaborar la chicha fermentada y la comida que se consumía en esas celebraciones y, posiblemente, era también quien fabricaba los cuencos cerámicos decorados¹⁸. Parece, por tanto, que en esta fase se produjo la “segregación ritual” por géneros. En las sociedades tribales, la mujer suele estar excluida¹⁹ de la participación e incluso

¹³ Marcos (2006: 32) sugiere que durante el tercer episodio “se consolida en Real Alto la jerarquización dentro de la formación económica social tribal, proceso que empezaba a vislumbrarse en la etapa anterior”.

¹⁴ Durante el período Formativo se mantuvo la producción comunal, organizada sobre la base de parentesco y división del trabajo por edad y género (Zeidler 1984: 631-651, 1991: 256).

¹⁵ Quizá se trata de un chamán (Marcos 2005: 113).

¹⁶ Se interpretan como sacrificios humanos periódicos o como parientes de la mujer principal (Lathrap *et al.* 1977: 9; Klepinger 1979: 308; Baumann 1985: 79-87; Marcos 1988 (tomo 1): 164-165; Stohtert 2008: 6; Zeidler y Ubelaker 2021: 48). Jorge Marcos (2005: 105-106) señala la existencia de sacrificios humanos propiciatorios en esta cultura.

¹⁷ Al no existir una jerarquización social evidente, entiendo por “ideología de la élite” la masculina, de ahí las referencias al jaguar, por ejemplo, que reconoce Stahl (1985) generados a partir del consumo de alucinógenos.

¹⁸ Jorge Marcos (2008: 70) se refiere a “los alfareros o alfareras”, no quedando claro quién podría elaborar las primeras cerámicas. También menciona la producción de figuritas en la que los rollos con los que elaboraban eran sostenidos con la mano derecha y por tanto modelados con la izquierda, lo que sugiere uso ritual y vinculación con chamanismo (Carlos Matamoros, en Marcos 2005: 116 y Marcos 2006: 33).

¹⁹ Stohtert (2008: 5) interpretó que la elaboración por parte de mujeres de esa cerámica fina para consumo masculino fue la forma de asumir un papel indispensable en la expresión de la ideología en la vida ritual de sus comunidades. En realidad, se está evidenciando una separación de géneros que, como vemos, tiene mucha mayor trascendencia.

de la observación de las ceremonias comunitarias más importantes, aunque ocupe cargos religiosos relevantes (Roosevelt 1988: 12). En el caso de Valdivia, esas celebraciones eran festejadas en la llamada “casa de los hombres”, donde se recogen restos de banquetes, y surge así la pregunta: ¿se produjo esta exclusión ritual de la mujer en la celebración Valdivia y, en ese caso, de qué forma tuvo lugar?

2.3. Evidencia 3. Cambio en el sistema de parentesco

Los restos óseos de las primeras fases de Valdivia muestran una mayor frecuencia de defectos congénitos, derivados de relaciones endógamas. Se infiere que, en esas etapas tempranas, existía una organización social basada en relaciones de parentesco características de grupos recolectores (Marcos y García 1988: 319; Marcos 2006: 30). Los defectos congénitos disminuyeron a partir de la fase 3, lo que sugiere la aplicación de unas reglas de matrimonio diferentes (cuya finalidad no solo era evitar la endogamia, sino regular y controlar el contrato matrimonial) seguramente organizadas en torno a las mitades de la aldea. Según Lévi-Strauss (1969) la exogamia se relaciona directamente con el tabú del incesto y se genera a partir del intercambio de mujeres. En ese sistema, la mujer es una mercancía, un elemento de permuta.

A partir de la fase 4 la demografía aumenta aún más, generándose aldeas satélites y se hace más evidente la dicotomía entre centro ceremonial y población agraria. Real Alto se convierte en un centro ceremonial desde donde se expande la nueva ideología. El concepto de espacio público en el que desarrollar las ceremonias segregadas por género, la transmisión de nuevos valores “femeninos”, la aparición y el control de especialistas religiosos, y el sistema económico (Lathrap *et al.* 1977: 4) que sustentara todo ello, permitiría desarrollar una incipiente desigualdad social.

Los metates se hicieron más abundantes a partir de la fase 3, especialmente como parte de ofrendas o sacrificios de propiciación, la mayoría sin usar, pues no presentan desgastes (Lathrap *et al.* 1980: 19). Aunque este aumento se ha interpretado como una mayor vinculación de Valdivia con la agricultura, el porcentaje del maíz en la dieta seguía sin ser significativo en estas primeras etapas²⁰. Por otro lado, nacían más niños, pero, en general, la población estaba peor alimentada y no sólo aumentó la mortandad infantil, también la adulta, haciéndose más comunes ciertas enfermedades²¹. En sociedades agrícolas, en general, las afecciones dentales (caries, cálculos, hipoplasias del esmalte, pérdidas de piezas) parecen tener relación con el uso precisamente de los metates para moler el grano (por las partículas minerales que se mastican con la comida y las caries producidas por el consumo de almidones) (Marcos 2006: 31).

2.4. Evidencia 4: las figuritas valdivia

Las figuritas valdivia corresponden a la tipología de representaciones femeninas neolíticas. Se trata de figuras de pequeño tamaño, preferentemente femeninas, que se representan desnudas, con complicados tocados (o peinados) en ocasiones muy elaborados, que muestran rasgos esquemáticos (Roosevelt 1988: 6)²² y, en general, que se cubren con engobe de color rojo en toda o parte de la superficie (Figuras 1 y 2).

El cambio del estilo en la representación de estas figuritas valdivia es paralelo a las transformaciones sociales y estructurales de Real Alto que hemos mencionado, a finales de la fase 2 y, sobre todo, en la 3 (Marcos y García 1988: 317-319) y tienen relación con el material (pues las figuritas de las dos primeras fases se elaboraban en piedra -Lathrap *et al.* 1980: 39; Staller 2000: 108; Meggers *et al.* 1965: 95-107- y las siguientes en cerámica), pero también con la forma. El esquematismo, la simetría y la bidimensionalidad de las dos primeras fases, condicionados quizá por la

²⁰ La agricultura se basaba en diferentes cultivos, especialmente frijoles (*Canavalia plagisoperma*) y achira (*Canna edulis*) (Damp *et al.* 1987: 52). El maíz se documenta en fechas muy tempranas (6000 a.C.) pero no tuvo un uso generalizado hasta bien avanzada la cultura Valdivia (Pearsall y Piperno 1990: 332-335, en Staller 1999: 77; Delgado 2000: 61).

²¹ Véase los datos del sitio de La Emergenciana, (OOSrSr- 42) Ubelaker y Bubniak (2002).

²² Agradezco a Enrique Moral y a Lourdes Prados las gestiones para conseguir este artículo, así como a la Biblioteca de la Universidad de Brown por facilitarlo.

forma del canto rodado de piedra, se abandonan a favor de una estética distinta, gracias al uso de la arcilla, que permite tratar de forma tridimensional los cuerpos, definiendo piernas, brazos, senos, etc. y destacando elementos que previamente no parecían tener importancia (como el tocado).



Figura 1. Figura femenina. Cultura Valdivia, Ecuador (3800-1450 a. C.) Museo de América, MAM 1985/05/14. Alt. 8,2 x Anch. 3,5 cm. Fotografía de Gonzalo Cases.



Figura 2. Figura femenina. Cultura Valdivia, Ecuador (3800-1450 a. C.) Museo de América, MAM 1988/02/077. Alt. 6,9 x Anch. 2,5 cm. Fotografía de Gonzalo Cases.

Por otro lado, las representaciones tempranas presentan formas claramente fálicas (Figura 3 a y b) y se interpretan como plasmación de la dualidad fertilidad-virilidad (Lathrap *et al.* 1980; Marcos y García 1988: 317, 325). Pero, a partir de la fase 3 se evidencia una “división sexual” de las representaciones, con imágenes explícitamente femeninas y otras, la minoría, masculinas –según las interpretaciones²³, pues la asignación de género es tentativa-. En cualquier caso, la forma fálica inicial²⁴ cambia en la fase 3, y en lugar de formarse el glande con la mitad inferior del cuerpo, en algunas de las nuevas figuras cerámicas esta parte del miembro masculino se sugiere a través del tocado femenino.

²³ Para Blower (2001: 148) las figuras de piedra son preferentemente masculinas, mientras que las de cerámica son femeninas, aunque todas ellas representarían ambos sexos contenidos en la forma fálica.

²⁴ Estas figuritas tempranas, de piedra, no muestran uniformidad estilística (Blower 2001: 49). Algunas son simplemente cantos alargados con una incisión, que se ha interpretado como la vulva o la separación de las piernas (Blower 2001: 48, 74). Casi un tercio de las figuritas femeninas son también representaciones fálicas, especialmente en las etapas tempranas y si se considera el peinado como símil del glande sería incluso el 86%, decayendo hacia las fases V-VII en las que se aprecia la deformación craneal y otro tipo de tocados (García 2016: 168).



Figura 3. Figurita femenina fática. Cultura Valdivia, Ecuador (3800-1450 a. C.), a) anverso; b) reverso. Museo de América, MAM 1988/02/033. Alt.. 4,6 x Anch. 1,9 cm. Fotografía de Joaquín Otero.

Los cambios reflejan transformaciones más profundas que se estaban produciendo a nivel ideológico (Roosevelt 1988: 2; Blower 2001: 3). Es posible que las figuras femeninas fueran elaboradas por las propias mujeres, como otras similares del Paleolítico europeo (Hodge y McDermott 1996) pues, además, se asume que ellas eran quienes manejaban la cerámica y los hornos, y producían la vajilla utilizada en los festines. El mayor número de figuritas se produce entre las fases 3 a 5 de Valdivia, cuando se inicia también la mayor diversidad de representaciones (masculinas, chamanes, figuras sentadas, algunas con tocados de animales, coqueros, máscaras, etc.²⁵) que estarían reflejando los inicios de una diferenciación social y la búsqueda de nuevos referentes.

El género de las figuras es esencial para la nueva “narración simbólica”, y se remarca a través de la forma del cuerpo específicamente femenino y joven (pechos, vulva) prescindiendo de detallar otros elementos comunes a otras personas como son manos, pies o rostros, como sucede con otras figuras europeas neolíticas (Bailey 2012: 249). Sin embargo, se presta una atención especial al tocado²⁶ o a un peinado complejo, evidencias del nuevo estatus de la persona y sin duda estaría en relación con el uso-función de estas figuras.

3. Utilización de las figuritas

Para la interpretación de las figuritas valdivia, como señalaba Masvidal (2007) centrándose en otros ejemplos similares, deben considerarse dos aspectos: por un lado, que representan mayoritariamente cuerpos de mujeres jóvenes y, por otro, que aparecen en contextos domésticos

²⁵ Peter Stahl (1985) sugería el uso de los alucinógenos y la utilización de las visiones para la elaboración de los diseños de los cuencos rituales valdivia. De las figuras sentadas sobre bancos de chamán, la mitad de ellas son femeninas, el resto se dividen entre indeterminadas o bisexuales y solo una es masculina. Según Mariela García (2016: 168) “nos indica una sociedad en la que ambos géneros asumen estas posiciones de liderazgo social, donde la mujer podría tener preponderancia en este ejercicio”. Ver también Marcos (2005: 108-109).

²⁶ Mariella García (2008, 2016), interpreta la variedad de tocados como un símbolo de la posición social del individuo con respecto a su grupo y realiza una comparación de rasgos de las figuritas tratando de buscar diferentes significados interpretativos.

(o de desecho) (Damp 1988: 68), y enterramientos²⁷ (del Montículo del Osario de Real Alto, según Jorge Marcos 2005: 105). Habría que añadir un tercer elemento interesante para entender su papel que tiene relación con el cambio social/ideológico y con la evolución de la propia forma de la figura que se está desarrollando en la fase 3 de esta cultura Valdivia. Parece obvio suponer, por lo tanto, que estas figuras fueron fabricadas para determinados rituales femeninos (realizados por y/o para las mujeres), que tendrían lugar preferentemente en el interior de las viviendas, en el contexto de las actividades de mantenimiento y rituales vinculados a ellas (Masvidal 2007: 51) y, una vez terminado el rito, fueron desechadas. Precisamente, al encontrarse en basurales, se interpretaron como restos de rituales de sanación (Evans *et al.* 1959; Marcos y García 1988: 325; Di Capua 2002: 141-142; García 2006: 20, 2008: 165), figuras auxiliares del chamán para la curación de enfermedades, la virilidad de los hombres o la mayor fecundidad de las mujeres y de la tierra²⁸ y “reservorios espirituales utilizados para rectificar el equilibrio y mantener el orden cósmico” (Staller 2000: 117).

La relación de las figuras valdivia con la fertilidad agrícola también parece evidente (Zevallos y Holm 1960: 9; Estrada 1980: 121). Sin embargo, los primeros ejemplos de figuras surgen en las etapas iniciales de la cultura en las que el ciclo agrícola no resultaba más que un complemento para la comunidad, siendo más importantes la pesca/caza y recolección. Además, se encuentran en contextos domésticos o basurales, por lo que no debieron ser elaboradas para fomentar la fertilidad de los campos. Tampoco representan divinidades (son demasiado diversas), ni retratos de ancestros, ni juguetes, ni útiles de aprendizaje, sugeridos para objetos similares en otras regiones (Bailey 2012: 244). ¿Para qué podrían haber sido fabricadas estas figuritas?

Una de las interpretaciones más interesantes, en mi opinión, es la que elabora Di Capua (2002: 136, 167), al relacionarlas con el rito de iniciación femenina, pues los cuerpos representados muestran anatomías jóvenes, complementadas con el uso del color rojo y la exaltación de los genitales como evidencia de madurez sexual. Además, la ausencia de cabello en algunas de estas figuritas²⁹, o los peinados complejos, se relacionan con el ritual del corte de cabello (denominado “pelazón”) de grupos etnográficos contemporáneos³⁰, como se ha sugerido también para otras figuras del Formativo mexicano (Roosevelt 1988: 7) o de la cultura Jama Coaque en Ecuador (Gutiérrez 2011: 226). La abundancia de figuras embarazadas que se observa a partir de la fase 3, podría estar señalando también el adelanto en la edad de procreación como parte de esa política de incremento poblacional, o del inicio de relaciones sexuales antes del período de aislamiento de la iniciada, por lo que en la fase final del rito la muchacha mostraría claramente su embarazo.

En sociedades tribales, durante el rito de iniciación es frecuente la manipulación de imágenes sexuales, tanto masculinas como femeninas, así como recepción de obsequios, el corte de cabello, la escarificación y la mutilación genital (Roosevelt 1988: 16). Jonathan Damp (1988: 68) interpretó también las figuritas de piedra valdivia como parte de rituales de iniciación femenina, comparándolas con los *shibinantes* (*xebinanti*) de los grupos shipibo-konibo de la montaña peruana y citando como ejemplos etnográficos los que recogían Raymond, DeBoer y Roe (1975: 51), que combinan igualmente la forma fálica y la femenina. Al parecer, estos pequeños objetos de

²⁷ En otros casos, cuando es posible comprobar el género del difunto este suele ser femenino, como era de esperar (Roosevelt 1988: 1, 7; Lesure 2002: 587).

²⁸ Esa interpretación se inspiró en las figuras de madera utilizadas por chamanes que Reichel-Dolmatoff había observado entre los indígenas contemporáneos de Colombia (Evans y Meggers 1958: 181; Evans *et al.* 1959: 10; Meggers *et al.* 1965: 108; Marcos y García 1988: 325; Marcos 2005: 105; García 2006: 44).

²⁹ Sería necesario repasar esta cuestión pues Staller (2000: 144) consideraba que las ausencias de cabello que interpretaba Di Capua como cortes parciales, eran pérdidas de materia por la forma de fabricación del tocado sobre la cabeza. Sin embargo, reconoce que un tipo misceláneo de figuritas con cabello levantado podrían ser representaciones de ese rito (Staller 2000: 113-14). Este autor propone otra teoría, que las figuritas representan mujeres especializadas en el intercambio a larga distancia o mindalae (Staller 2000: 123) lo que no parece probable, pues el comercio a larga distancia implicaría elementos de prestigio que habrían sido asociados a las figuras como símbolos de diferenciación social y no es el caso.

³⁰ Entre los tupinambas de Brasil, el corte de cabello es parte del ritual, y cuando éste vuelve a crecer se considera que la muchacha está ya lista para el matrimonio (Belaunde 2016: 14), probablemente evidenciándolo a través de un peinado especial.

cerámica, de forma cilíndrica y con decoración incisa, eran utilizados, según algunos autores, para desflorar a la púber (Belaunde 2016: 18), aunque en realidad, se ataban entre los labios de la vulva, hasta que las heridas de la intervención de la mutilación ritual practicada se curaban³¹. Fueron los mismos informantes shipibo quienes reconocieron como *shibinantes* estos artefactos recuperados en contextos arqueológicos procedentes del sitio del Zapotal (Morales 2002: 59, 2008: 222, 240-247; Morales y Mújica 2016: 94, Fig. 14; Ruiz Urpeque 2016: 168-169). La posibilidad de que las figuras valdivia fueran atadas a alguna parte del cuerpo es sugerente y podría dar sentido a las profundas líneas incisas del tocado, la entrepierna abierta, y en el caso de las de piedra (ver Figura 3b) en la incisión que recorre vertical y horizontalmente la figura, que podría facilitar el atado para ese uso.

En este caso, como apunta Anne Roosevelt (1988: 5, 16) para otras jefaturas tempranas americanas, las figuritas valdivia se habrían fabricado para atender ritos de fertilidad humana, más que de fertilidad agrícola, y se vinculaban con una estrategia demográfica cuya finalidad consistía en la expansión de la economía de sociedades agrícolas sedentarias y su población. Es decir, se elaboraban para gestionar rituales que tenían como propósito el control reproductivo, a través del nuevo contrato matrimonial, ayudar o fomentar el mayor número de hijos, a sostener más mujeres vivas y también para mejorar la salud de estas (Hodge y McDermott 1996: 323-24; Guerrero 2016).

En el contexto del centro ceremonial de Real Alto, las figuras no solo contribuirían a la difusión de la ideología neolítica, el aumento de la natalidad y el papel concreto de la mujer, sino que representarían el cambio del sistema ideológico que lo sustentaba y que se manifestó por un lado en la modificación del rito de iniciación femenina. Este ritual ya existía antes de la fase 3, como evidencian las figuritas de piedra, pero el rito tuvo que variar (como la propia forma de la figura), volviéndose quizá exclusivamente femenino frente a otro anterior de carácter comunal. La finalidad general de todo el proceso ritual era instruir a las jóvenes para asumir las tareas de mantenimiento, pero su objetivo concreto era controlar (por parte del hombre, en el nuevo sistema por mitades de la aldea) la incorporación de “mujeres” adultas al grupo, validar la conversión de niñas³² en mujeres y, por lo tanto, controlar el acceso de posibles esposas y reproductoras para la comunidad, sus relaciones de parentesco, orientar su capacidad (re)productiva, etc.

Por otro lado, debió crearse un modelo estereotipado de mujer que se ajustara a esta nueva ideología, que a su vez necesitaba del ritual como mediador o legitimador. Para el aumento demográfico se hizo preciso modificar también la estructura social y promover los matrimonios no endógamos, como ya señalamos. El acuerdo o la compensación que recibió la mujer fue convertirse en legitimadora y transmisora de linaje, mitificando para ello a los ancestros femeninos³³. El modelo de la “nueva mujer” fue encarnado por aquellas féminas que fueron especialmente productivas, fértiles y trabajadoras capaces de sustentar a muchos a su cargo y que sirvieron de referente para las demás.

¿Por qué rodear con metates el cuerpo de la mujer enterrada en la casa del osario? Además de simbolizar la abundancia agrícola (que podrían haber representado con vasijas llenas de grano, o de otra forma), la elección de estos útiles de trabajo femenino forma parte de una expresión ideológica que sugiere que ella (simbólicamente) era extraordinariamente productiva y que

³¹ En el pasado, además de la clitoridectomía, se practicaba el corte de los labios menores y la retirada del himen con un cuchillo de bambú, que manejaba una anciana. La figurita se colocaba para evitar la unión de los labios durante la cicatrización de las heridas e incluso para dar una forma determinada, que recordaba a una canoa (Ruiz 2016: 169-170). Los hombres se burlaban de las mujeres con clítoris, y este rito no solo se practicaba durante la menarquía (Ruiz 2016: 172).

³² Algunas figuritas con genitales presuntamente masculinos podrían mostrar también la incorporación de mujeres trans en el sistema, como futuras esposas.

³³ En algunos grupos africanos, según Roosevelt (1988: 16): “los linajes se conmemoran con estatuas que simbolizan iconográficamente los roles socialmente aceptados de las mujeres, en particular el tener y criar a los niños. Las niñas son muy valoradas como garantía de la continuación del linaje. En algunos cacicazgos, las fundadoras de linajes femeninos son deificadas, lo que sugiere que la noción de Gimbutas (1982) de las figurillas femeninas como representaciones de ‘la gran Diosa’ puede ser aplicable. Las diosas del linaje a menudo participan en ritos de iniciación y matrimonios, así como en ceremonias funerarias”.

podría sostener o alimentar a muchas bocas o tener muchas manos de obra a su cargo (hijas) que molieran granos en los metates, pues ella sola no podría manejar todos esos útiles. Manos y metates evidencian la construcción de la performatividad de género femenino en torno al trabajo de la molienda y este como representación simbólica del trabajo general doméstico de la mujer.

El distanciamiento de géneros se va haciendo mayor, pues este tipo de rituales de iniciación femenina implican el aislamiento de la joven o la consideración de la sangre de la menstruación como contaminante, lo que tiene una carga ideológica implícita de dominación masculina sobre la mujer impura y peligrosa. En otras culturas posteriores, el rito de iniciación femenina ya no resulta esencial y por lo tanto las figuras, que asumimos que estaban vinculadas con este rito, dejan de fabricarse (al menos de forma masiva) o comparten protagonismo con otras que atenderían ritos de iniciación masculina o de otro tipo. Como sugería Roosevelt (1988: 16), ante la presión demográfica quizá ya no fuera necesario mantener el culto a la fertilidad femenina ni continuar incrementando la población. El foco parece centrarse en otros aspectos como en la guerra, la masculinidad, la virilidad y la exaltación de otros valores (Gutiérrez 2011; Ugalde 2019: 44).

4. Mujeres diversas

Es evidente que hoy en día tenemos dificultades para la identificación de personas transgénero en el registro arqueológico o iconográfico. En este sentido, no existe consenso en relación con la interpretación de las figuras valdivia que muestran un abultamiento en la región genital³⁴ (Figuras 4 y 5). Di Capua (2002) consideraba que se trataba de una hinchazón de la vulva³⁵, consecuencia de los cambios que producía la menarquía, mientras que otros autores asumen que podía representar una "deformación de la vulva"³⁶ (sic), o hernias umbilicales (Lubensky 1991: 27 en García 2016: 94). Es evidente la resistencia a abandonar la idea de que las figuras son femeninas y se buscan estas otras explicaciones para lo que parecen genitales masculinos. Aunque no se distingue el escroto o el pene, estas figuras suelen tener el pecho plano. En algunos casos, se combinan ambos rasgos (pechos y abultamiento genital) lo que llevó a considerarlas bisexuadas, intersexuales o andróginas (Evans y Meggers 1958: 181; Evans *et al.* 1959: 66; García 2016; Becerra 2020: 457) que, por otro lado, también son frecuentes en culturas prehispánicas (Martin 1980: 178; Klein 2001: 191 y ss.; Gutiérrez 2017: 247 y ss.) y en el Neolítico europeo (Bailey 2012: 246).

Si se trata de figuras para el rito de iniciación femenina, y prescindimos de la interpretación binarista de los géneros, estas figuras valdivia con abultamiento genital podrían representar mujeres transgénero atravesando el rito para convertirse en mujeres adultas. Este rito es el que ratificaba la incorporación de nuevas mujeres, cuya finalidad era hacerlas aptas para el matrimonio (en este caso, no tanto para la reproducción, sino para atender tareas de cuidado, producción de alimentos, etc.) como ya advertimos (Gutiérrez 2017). Los cronistas describen con frecuencia mujeres trans formando parte de las familias indígenas y desarrollando los procesos de mantenimiento como el uso del metate para moler el maíz y la fabricación de chicha (cerveza de maíz). La pregunta entonces es ¿desde cuándo se podrían registrar personas trans? ¿Se evidencia esta diversidad a través de las figuras valdivia?

³⁴ De las 398 figuras analizadas por Mariela García (2016: 96, tabla VII) 214 son mujeres (53%) y solo 20 hombres (5%), además de 6 aparentemente bisexuadas; en el resto el sexo no se indica claramente, o bien son asexuadas o, al tratarse de fragmentos, no es posible reseñar este rasgo.

³⁵ Figuritas con la vulva hinchada son descritas también en el área amazónica y Orinoco, así como el clítoris sobredimensionado, por Roosevelt (1988: 12). Quizá (por la fecha del artículo) no se planteó la posibilidad de que representen mujeres trans. En cualquier caso, la autora continúa relacionando estas figuras con el rito de iniciación femenino.

³⁶ Vitrina 1. Exposición *Vida y costumbres de los pobladores del Ecuador Antiguo*. Museo Presley Norton, 2007.



Figura 4. Figura con abultamiento en la zona genital y sin pecho. Cultura Valdivia, Ecuador (3800-1450 a.C.) Museo de América, MAM 1988/02/065. Alt. 11 x Anch. 3,3 cm. Fotografía de Joaquín Otero.



Figura 5. Figura con abultamiento en la zona genital y con pechos insinuados. Cultura Valdivia, Ecuador (3800-1450 a.C.) Museo de América, MAM 1988/02/100. Alt. 6 x Anch. 1,9 cm. Fotografía de Joaquín Otero.

5. Conclusión

La relación entre los géneros no puede resumirse en un único artículo, sin embargo, hemos tratado de esbozar una hipótesis aplicable al caso de la costa del Ecuador, durante el período Formativo Temprano, para tratar de explicar la transformación ideológica que se produjo en torno a la mujer, y que debió basarse en el control de “la producción de nuevas mujeres”. Para ello debió ser necesario articular o reformar el sistema ritual de iniciación a la madurez, el control del matrimonio y el establecimiento del linaje femenino (matrilineal), como forma institucionalizada de dicho control. El inicio de la desigualdad social que se aprecia al final de esta cultura parece sustentarse inicialmente en la desigualdad de género. La vida social y ceremonial de la comunidad (al menos de la parte femenina) debió girar en torno a este acontecimiento ritual, a juzgar por el abundantísimo número de figuritas, pero no hay que dejarse engañar por la apariencia, aunque la mujer adquiriese protagonismo a través del rito de iniciación o del encabezamiento del linaje, se estaba legitimando un sistema de “explotación” que no tendría relación únicamente con la fertilidad agrícola, sino con la fertilidad humana y la apropiación del trabajo y del cuerpo de la mujer.

6. Referencias

Álvarez Libten, Rita. 2008 “La arquitectura doméstica en la sociedad. Sus implicaciones sociales y culturales. El Caso de Real Alto”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época, 1 (1): 122-129.

- Bachofen, Johann Jakob. 1987 (1861). *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Torrejón de Ardoz: Akal.
- Bailey, Douglass W. 2012. "Figurines, Corporeality and the Origins of the Gendered Body", en *Companion to Gender Prehistory*, Diane Bolger, ed., pp. 244-264. Oxford: John Willey.
- Baumann, Peter. 1985. *Valdivia. El descubrimiento de la más antigua cultura de América*. Barcelona: Planeta.
- Beauvoir, Simone de. 1949. *El segundo sexo*. Epublibre. KayleighBCN. https://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/libros/Simone%20de%20Beauvoir%20-%20El%20segundo%20sexo.pdf.
- Becerra Mayor, Thais. 2020. "El sesgo patriarcal en la interpretación historiográfica: Análisis de la Cultura Valdivia", en *II Seminario Internacional. Impacto de las mujeres en la Ciencia. Género y conocimiento*, pp. 453-476. Quito: Escuela Politécnica Nacional.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2016. "Los rituales de pubertad femenina en la Amazonía", en *Woxrexcühiga, el ritual de pubertad en el pueblo ticuna*, pp. 13-44. Lima: Ministerio de Cultura.
- Bischoff, Henning. 2008. "Los llamados 'Milenios oscuros' de la prehistoria costera (5500 a.C.-3500 a.C.) en el suroeste del Ecuador". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época 1 (1): 40-65.
- Blower, David. 2001. *It's all in Stones: Identifying Early Formative Period Transition through the Incised Stone Figurines of Valdivia, Ecuador*. Tesis Doctoral inedita. University of Calgary, Calgary, AB. <http://dx.doi.org/10.11575/PRISM/22261>.
- Butler, Judith. 2008. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castro, Pedro y Trinidad Escoriza. 2004-2005. "Trabajo y sociedad en arqueología. Producciones y relaciones versus orígenes y desigualdades". *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 7: 131-147.
- Castro, Pedro, Trinidad Escoriza, M^a Inés Fregeiro, Joaquim Oltra, Montserrat Otero y Encarna Sanahuja. 2006. *Contra la falsificación del pasado prehistórico. Buscando la realidad de las mujeres y los hombres detrás de los estereotipos*. Madrid: Instituto de la Mujer. <https://w3.ual.es/personal/tescoriz/Investg/Biblio/fals.pdf>.
- Damp, Jonathan E. 1984. "Environmental Variation, Agriculture, and Settlement Processes in Coastal Ecuador (3300-1500 B.C.)". *Current Anthropology* 25 (1): 106-111.
- . 1988. *La primera ocupación Valdivia de Real Alto. Patrones económicos, arquitectónicos e ideológicos*. Guayaquil: ESPOL y Corporación Editora Nacional.
- . 2021. "Los principios de Valdivia: formaciones socioeconómicas del Holoceno Medio", en *Valdivia, una Sociedad Neolítica: nuevos aportes a su conocimiento*, Mary Beatriz Jadán Veriñez, ed., pp. 98-119. Guayaquil: Ediciones UTM, Universidad Técnica de Manabí.
- Damp, Jonathan, Deborah M. Pearsall y Lawrence T. Kaplan. 1987. "La evidencia agrícola en Valdivia temprano". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 7: 49-53.
- Dean, Carolyn. 2001. "Andean Androgyny and the Making of Men", en *Gender in Pre-Hispanic America*, Cecelia F. Klein y Jeffrey Quilter, eds., pp. 143-182. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Delgado Espinoza, Florencio. 2000. "Análisis funcional del conjunto cerámico y cambios de subsistencia de la sociedad Valdivia de la costa del Guayas, Ecuador". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 9: 73-86.
- . 2008. "Explicación del proceso de complejización sociopolítica de la sociedad Valdivia en los valles interiores del sur de Manabí". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época, 1 (1): 102-121.
- Di Capua, Costanza. 2002. "Los figurines de Valdivia. Un ritual de pubertad. Una hipótesis", en *De la imagen al icono. Estudios de arqueología e historia del Ecuador*, pp. 135-182. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Estrada, Emilio. 1980 (1956). "Valdivia. Un sitio arqueológico formativo en la costa de la provincia del Guayas, Ecuador". *Cuadernos Prehispánicos* 8: 113-125.

- Evans, Clifford y Betty J. Meggers. 1958. "Valdivia. An Early Formative Culture of Ecuador". *Archaeology* 11 (3): 175-182
- Evans, Clifford, Betty J. Meggers y Emilio Estrada. 1959. *Cultura Valdivia*. Guayaquil: Museo Víctor Emilio Estrada. Publicación 6.
- García Caputi, Mariela. 2006. *Las figurinas femeninas de Real Alto. Reflejos de los modos de vida Valdivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- . 2008. "La figurilla Valdivia en el sitio de Real Alto: cronología y función". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época 1 (1): 156-169.
- . 2016. *La figurina como reflejo de un modo de vida Valdivia: cronología y uso social de la figurina a través de un método comparativo entre colecciones*. Guayaquil: Ministerio de Cultura y Patrimonio, Escuela Superior Politécnica del Litoral.
- Gimbutas, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Guerrero Perales, M^a Dolores. 2016. "Dar y mantener vida en las representaciones figurativas femeninas de Valdivia (Ecuador). Un análisis crítico". *Raudem. Revista de Estudios de las Mujeres* 4: 116-129.
- Gutiérrez Usillos, Andrés. 2011. *El eje del universo. Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la cultura Jama Coaque del Ecuador prehispánico*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- . 2017. *Trans. Diversidad de Identidades y Roles de Género*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- . 2023 (en prensa). "Pero, ¿si este cacique tiene vulva! De la interpretación binarista a los nuevos relatos en los museos: mujeres de poder, personas transgénero y el reconocimiento de la diversidad", en *Actas del XI Escuela de Arte y Patrimonio "Marcelino Sanz de Sautola". Los bisontes de Altamira los descubrió una mujer. Museos, Arqueología, Patrimonio y Género*. Santander: Universidad Internacional Menéndez y Pelayo y el Museo de Altamira.
- Hernando Gonzalo, Almudena. 2007. "Sexo, género y poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género". *Complutum* 18: 167-174.
- Hill, Betsy. 1972-1974. "A New Chronology of the Valdivia Ceramic Complex from the Coastal Zone of Guayas Province, Ecuador". *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* 10/12: 1-32.
- Hodge McCoid, Catherine y Leroy D. McDermott. 1996. "Toward Decolonizing Gender. Female Vision in the Upper Paleolithic". *American Anthropologist* 98 (2): 319-326.
- Jadán Veriñez, Mary Beatriz, ed. 2021. *Valdivia, una Sociedad Neolítica: nuevos aportes a su conocimiento*. Guayaquil: Ediciones UTM, Universidad Técnica de Manabí.
- Klein, Cecelia F. 2001. "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology", en *Gender in Pre-Hispanic America*, Cecelia F. Klein y Jeffrey Quilter, eds., pp. 183-253. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Klepinger, Linda. 1979. "Paleodemography of the Valdivia III Phase at Real Alto, Ecuador". *American Antiquity* 44 (2): 305-309.
- Lathrap, Donald W., Donald Collier y Helen Chandra. 1980 (1975). *Ancient Ecuador. Culture, Clay and Creativity 3000-300 B.C.* Chicago: Field Museum of Natural History, Museo del Banco del Pacífico.
- Lathrap, Donald W., Jorge Marcos y James A. Zeidler. 1977. "Real Alto: An Ancient Ceremonial Center". *Archaeology* 30 (1): 2-13.
- Lesure, Richard G. 2002. "The Goddess Diffracted. Thinking about the Figurines of Early Villages". *Current Anthropology* 43 (4): 587-610.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica
- Lunnis, Richard M., James A. Zeidler y Juan José Ortiz Aguilú. 2021. "La transición Arcaico Tardío-Valdivia: una reevaluación en base a evidencias de los sitios Salango y Valdivia", en *Valdivia, una Sociedad Neolítica: nuevos aportes a su conocimiento*, Mary Beatriz Jadán Veriñez, ed., pp. 120-158. Guayaquil: Ediciones UTM, Universidad Técnica de Manabí.
- Marcos, Jorge G. 1988. *Real Alto. La historia de un centro ceremonial Valdivia* (2 tomos). Guayaquil: ESPOL y Corporación Editora Nacional.

- . 2005. “Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el Formativo Temprano del antiguo Ecuador”, en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda y Jean-François Bouchard, eds., pp. 105-121. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- . 2006. *10.000 años del Antiguo Ecuador. Historia de sus pueblos a través de su arte y de su ciencia*. Catálogo de exposición. Guayaquil: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo.
- . 2008. “La cronología e investigación de la cerámica Valdivia a los 50 años de su descubrimiento”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época 1 (1): 66-101.
- Marcos, Jorge G. y Mariela García Caputi. 1988. “De la dualidad Fertilidad-virilidad a lo explícitamente femenino o masculino: la relación de las figurinas con los cambios de organización Valdivia”, en *Real Alto. La historia de un centro ceremonial Valdivia*. (2ª parte), Jorge G. Marcos, Apéndice II, pp. 315-332. Guayaquil: ESPOL y Corporación Editora Nacional.
- Martin Montes, Ángel. 1980. “Un torso cerámico bisexual de la cultura Guangala”. *Cuadernos prehispánicos*, 8. *El indio ecuatoriano. Pasado ancestral y problemas de aculturación*, pp. 171-180. Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario Americanista.
- Masvidal, Cristina. 2007. “Bases para una nueva interpretación sobre las mujeres en la Prehistoria”. *Complutum* 18: 49-55.
- Meggers, Betty J. 2008. “Las culturas formativas de la costa del Ecuador: nuevas perspectivas”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época 1 (1): 16-39.
- Meggers, Betty J., Clifford Evans y Emilio Estrada. 1965. *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Morales Chocano, Daniel. 2002. “Contactos entre cocamas y shipibos: un acercamiento arqueológico en la Amazonía peruana”. *Investigaciones Sociales* 10: 47-70.
- . 2008. “Reconstruyendo algunos aspectos socioculturales de artefactos excavados en Bajo Ucayali”. *Amazonía Peruana* 31: 211-249. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi31.56>.
- Morales Chocano, Daniel y Ana Mújica Baquerizo. 2018. “La arqueología y el mito de origen de los shipibo-conibo de la Amazonía peruana”. *Investigaciones Sociales* 22: 85-96.
- Museo Presley Norton. 2007. *Vida y costumbres de los pobladores del Ecuador Antiguo*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Raymond, James Scott, Warren R. DeBoer y Peter G. Roe. 1975. *Cumancaya: A Peruvian Ceramic Tradition*. Calgary: Department of Archaeology, University of Calgary. Occasional Papers 2.
- Roosevelt, Anne C. 1988. “Interpreting Certain Female Images in Prehistoric Art”, en *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Virginia E. Miller, ed., pp. 1-34. Lanham: University Press of America.
- Ruiz Urpeque, Eduardo Arturo. 2016. *Xebijana tsekati: contexto y significado de la clitoridectomía entre los Shipibo-Konibo del Ucayali*. Tesis de Magíster en Estudios Amazónicos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sahlins, Marshall D. 1984. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Stahl, Peter W. 1985. “The Hallucinogenic Basis of Early Valdivia Phase Ceramic Bowl Iconography”. *Journal of Psychoactive Drugs* 17 (2): 105-123.
- Staller, John E. 1999. “El Sitio Valdivia Tardío de La Emerenciana en la Costa Sur del Ecuador y su significación del desarrollo de la complejidad en la costa de Sudamérica- Part-2”. *Cuadernos de Historia y Arqueología* 51-53: 93-179.
- . 2000. “Figurinas Valdivia VII-VIII del sitio San Lorenzo del Mate, provincia del Guayas, y la transición Valdivia-Machalilla”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 9: 99-133.
- Stoher, Karen E. 2008. “Valdivia y el proceso civilizador del Tercer Milenio a.C.”. *Nayra Kunan Pacha. Revista de Arqueología Social* 1 (1): 1-18.
- Stoher, Karen E. y Dolores Piperno. 2000. “La cultura de Las Vegas de los Amantes de Sumpa y el contexto del origen del cultivo de plantas domesticadas”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 9: 51-71.

- Ubelaker, Douglas H. y Erica Bubinak Jones. 2002. "Formative Period Human Remains from Coastal Ecuador: La Emerenciana Site (OOSrSr-42)". *Journal of Washington Academy of Sciences* 88 (2): 59-72.
- 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.
- Wittig, Monique. 2005 (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.
- Zeidler, James. 1984. *Social Space in Valdivia Society: Community Patterning and Domestic Structure at Real Alto, 3000-2000 B.C.* Ph Dissertation. Department of Anthropology. University of Illinois, Urbana-Champaign. University Microfilms International, Ann Arbor.
- . 1991. "Maritime Exchange in the Early Formative Period of Coastal Ecuador: Geopolitical Origins of Uneven Development". *Research in Economic Anthropology* 13: 247-268.
- Zeidler, James y Douglas H. Ubelaker. 2021. "De Vegas a Valdivia: evidencia bioarqueológica de una transición demográfica neolítica en el sitio de Real Alto, costa de Ecuador", en *Valdivia, una Sociedad Neolítica: nuevos aportes a su conocimiento*, Mary Beatriz Jadán Veriñez, ed., pp. 18-63. Guayaquil: Ediciones UTM, Universidad Técnica de Manabí.
- Zevallos Menéndez, Carlos y Olaf Holm. 1960. *Excavaciones arqueológicas en San Pablo: informe preliminar*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas.