

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Artes y Estudios Visuales

**Erotismos y usos sociales en la corporeidad de las mujeres indígenas.**

**Estudio de caso: la representación del cuerpo femenino en la indumentaria y cine de la cultura Kichwa Otavalo**

Vanessa Paola Méndez Montoya

Tutora: Marisol Cárdenas Oñate

Quito, 2022





## Cláusula de cesión de derechos de publicación

Yo, Vanessa Paola Méndez Montoya, autora del trabajo intitulado “Erotismo y usos sociales en la corporeidad de las mujeres indígenas. Estudio de caso: la representación del cuerpo femenino en la indumentaria y cine de la cultura Kichwa Otavalo”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Investigación en Estudios de la Cultura Mención en Artes y Estudios Visuales en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaria General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

30 de septiembre de 2022

Firma:

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Vanessa Paola Méndez Montoya', written over a horizontal line.



## Resumen

Desde una política de resistencia de las mujeres kichwas, se estudia la historia de esta noción, los discursos visuales y eróticas de la imagen que acompañan los procesos de emancipación y exploración del cuerpo femenino indígena. A partir del análisis de las expresiones artísticas de dos mujeres indígenas kichwas: las prácticas reflexivas del bordado y las habilidades textiles con influencias feministas y contemporáneas que sobrepasan las dimensiones culturales propuestas por Hilda Males y el trabajo colaborativo y comunitario que presenta la cineasta Patricia Yallico en sus creaciones audiovisuales que busca generar emociones, compartir sentires y crear narrativas visuales que permitan cuestionar, romper y resistir la heteronormatividad falocéntrica establecida por occidente. Por consiguiente, para entender plenamente el tema del erotismo en las comunidades indígenas contemporáneas es necesario analizar las estrategias que permiten trascender episodios y construcciones coloniales a partir de las cuales se ha desarrollado la vida sociocultural, reflejados en entornos digitales. Por esta razón, se aborda el proceso de colonización occidental, imposición del orden moral a cargo de la iglesia y la transculturación que es el resultado de estos procesos, como también la descolonización y resistencia mediante el empoderamiento colectivo. La investigación analiza las perspectivas del erotismo y el debate de los comportamientos socioculturales, los enfoques tradicionales y la estructuración subjetiva de las mujeres a partir de la exploración de su creatividad en la cultura indígena, de manera dialéctica y dialógica en las diversas posturas del autoconocimiento y autodefinición personal y comunitaria. Según la cosmovisión andina, somos sujetos sociales que formamos parte de un principio cósmico, espacio temporal de armonía en diversas dimensiones donde compartimos prácticas, emociones, sentimientos, vivencias en diversas realidades expresadas en nuestra materialidad corporal. Es decir, cada experiencia se encarna en el cuerpo y lo pone en diálogo con otros cuerpos. Desde las teorías culturales y las estéticas decoloniales se estudia los usos sociales del cuerpo femenino como un espacio de sentidos diversos, ejercicios del poder, transformaciones y reconstrucciones, signos que guardan memorias y registros semióticos y por tanto culturales.

Palabras clave: erotismo, cuerpo, mujeres kichwas, empoderamiento estético: indumentaria, cine, feminismo comunitario



A mi niña interior, gracias por ser fuerte, valiente y permitirnos cruzar este camino.

A mis padres, gracias por darme la libertad, confianza y fortaleza de explorar la vida.

A todas las mujeres kichwas que me permitieron formar parte de sus experiencias y encontrar nuevas formas de aguante y lucha.

A todas las mujeres que fueron parte de este proceso, quienes alentaron y abrazaron como propia esta llama curiosa e investigativa.

A todas las mujeres que continúan resistiendo, limpiando, sanando y buscando nuevas posibilidades.

A todas las mujeres que se encuentran en el largo camino del despertar, gracias por este cúmulo de momentos llenos de encuentros y desencuentros, aprendizajes y desaprendizajes.

En memoria de mi mejor amigo y maestro guía Jhon Catu, te guardo en el corazón.



## Tabla de contenidos

Introducción .....	11
Capítulo primero. Consideraciones sobre erotismo .....	15
1. Contextualizaciones generales.....	15
Capítulo segundo. Colonización y decolonialidad andina .....	27
1. Colonización del erotismo y la sexualidad .....	27
Capítulo tercero. Erotismo como prácticas de resistencia y re/existencia .....	35
1. Indisciplinamiento de lo erótico .....	35
2. Erotismo como práctica ritual de emancipación.....	41
3. Corporeidad, corporalidad y los cuerpos de las mujeres indígenas.....	48
4. Usos sociales del cuerpo de las mujeres indígenas.....	51
Capítulo cuarto. Erotismo y pensamiento andino .....	57
1. Erotismo en el universo femenino kichwa .....	57
2. Sexualidad andina y sexualidad sagrada .....	64
2.1 Reconocimiento del placer.....	71
Capítulo quinto. Análisis: Indumentaria, cine y erotismo.....	77
1. Indumentaria y erotismo.....	77
1.1 Análisis de la indumentaria de Hilda Males .....	78
1.2 Hilos decoloniales finales en Hilda Males.....	91
2. El Cine un espacio emergente para el autoerotismo de mujeres indígenas .....	98
2.1 Análisis del cine erótico de Patricia Yallico .....	99
Conclusiones .....	107
Obras citadas .....	111



## Introducción

La presente investigación propone reflexionar de manera esencial un cúmulo de incertidumbres que atraviesan las expresiones, sentires, pensamientos y el rol que se otorga al cuerpo de las mujeres indígenas, cuya problemática central se ve reflejada en la dependencia androcéntrica y folklorizada de su propia cultura. Este documento pretende constituir un análisis del erotismo, que ha sido poco emprendido bajo este panorama psico-afectivo y abordarlo a partir de estudios culturales, epistemológicos e interdisciplinarios del cuerpo, en función a su entorno social, cultural y tradicional. Con el objetivo de explorar dichas percepciones sensitivas a través de lo erótico y reconocer el universo de los sentidos que se abordan en las autorepresentaciones de la corporeidad, cosificación y estereotipo del cuerpo de las mujeres indígenas. Para lo cual, se ha tomado en cuenta, la autopercepción física, emocional y espiritual del propio ser/individuo, que involucra al cuerpo como medio principal de reconocimiento, interpretación, exteriorización y experimentación de sensaciones, los cuales, están encaminados desde un sentir alternativo y subjetivo acompañado de cuestionamientos y deconstrucciones que permiten entretejer el empoderamiento personal y político.

Con esta finalidad, la presente indagación está basada en un proceso de búsqueda y convivencia que ha permitido recopilar una serie de pensamientos, anécdotas e información fundadas en conversaciones informales y amistosas. Además, se han realizado entrevistas presenciales y virtuales por los limitantes de la pandemia (Covid 2019), a mujeres de la provincia de Imbabura, para hilar un conjunto de datos que nos acercan al entendimiento de estos procesos. Las referencias bibliográficas internas sobre la exploración erótica son escasas, además de la inexistencia del término erotismo dentro del vocabulario kichwa. Sin embargo, todas estas características se desenvuelven en un imaginario cultural amplio que es fortalecido por el pensamiento andino y abarca la sabiduría y espiritualidad vinculada con la Pachamama. De esta manera, el presente trabajo enfatiza en la exteriorización del erotismo desde el mundo andino y, por lo tanto, se ha considerado oportuno brindar una aproximación que conlleva entretejer diálogos y evidenciar procesos, que han acercado a las mujeres indígenas a un tratamiento de subjetivación. Este es un comienzo que puede generar futuras profundizaciones que contengan el erotismo como tema referencial de transformación social.

Asimismo, se examinan las configuraciones del cuerpo castigado y condenado por ideologías heteronormativas, disputas religiosas y patriarcales que regulan el orden social mediante binarismos e imaginarios establecidos, cuyos valores hereditarios fueron otorgados e instaurados desde la época colonial, para imponer dominios conservadores y hegemónicos sobre los cuerpos, especialmente femeninos e indígenas. Esto se puede ver reflejado en las connotaciones laicas y contextuales que organizan la vida cotidiana. Esta regularización preceptiva ha ocasionado que el cuerpo sea despojado de los lenguajes naturales y emocionales. Dichos procesos han generado tensiones en las conductas eróticas que salen de la frontera aceptada, pues suelen ser censuradas y estigmatizadas para legalizar los comportamientos permitidos o consentidos moralmente.

Para este estudio es menester reconocer a los pueblos, nacionalidades y miembros de las comunidades indígenas, como sujetos y no como objetos. Ya que, producto de la colonización se ha implementado la percepción de “estudiar” los modos de vida, construcciones culturales y sus diversas apreciaciones, como objetos de investigación, que omiten las subjetividades vivas en torno a su cosmovisión y a su propia autodefinición. De esta manera, se pretende romper esta visión colonial y reconocer la dialéctica y dialógica andina en su propia esencia.

Adicionalmente, se presume que la inserción de la doctrina judeo-cristiana, con la representación de la iglesia católica y evangélica, acompañada de los problemas socioeconómicos, fueron los detonantes que expandieron el entendimiento espiritual de los pueblos andinos. Ya que se interpone en su lenguaje la definición del *pecado* y muchas familias kichwas otavalo fueron orilladas a migrar, al ser este un factor importante en la transformación e idiosincrasia de la cultura. Pues, todos los elementos y símbolos que se introdujeron en estas apreciaciones occidentales, han ocasionado que la corporalidad y las vivencias sociales tengan procesos diferentes a los saberes heredados del mundo andino. Sin embargo, es necesario enfatizar que dichas vivencias no niegan, ni ocultan la identidad natal. Con este enfoque, se aborda la investigación desde una mirada inherentemente femenina y comunitaria, a partir de la concepción de un: nosotras y nosotros, cuyo contexto situado permite repensar las estructuras patriarcales dominantes y generar grietas en la imponente mirada eurocéntrica, codificadora de prácticas sociales, que insiste en blanquear y enajenar el mundo andino.

Lo antes mencionado, permite debatir el lugar que ocupa el cuerpo de las mujeres indígenas en el estereotipo cultural, en lo que se refiere al orden patriarcal y de subordinación, a partir de la mirada masculina que materializa y ancestraliza un cuerpo

vivo, que excluye un sentir femenino. De este modo, se concibe la figura de las mujeres indígenas, como modelo simbólico de tradición y cultura, así otorga poder sobre las configuraciones representativas del mismo, aspectos que privilegian al poder hegemónico, cultural y religioso, que niega la existencia de un espacio sagrado, en relación con la naturaleza que representa un campo de interacciones comunicativas con el entorno. Se ha constituido el cuerpo indígena, como un medio de consumo folklórico, que ha codificado los modos de ser visto, de ser vestido y los modos de ser concebidos.

Las líneas de investigación en las que se ha desarrollado el presente estudio, proponen un análisis de manera transversal, con especial énfasis en los estudios culturales de la visualidad, con respecto a las autorepresentaciones del cuerpo que permiten ahondar en los regímenes, usos, modelos y prácticas visuales, como la mirada, el cuerpo, la feminidad, las representaciones y los sentires, que convergen en prácticas socioculturales y tradicionales simbólicas, en torno a las rupturas marcadas por la subjetivación y resistencia. De modo que el erotismo, ha sido consolidado como una utilización social del cuerpo, que, a modo de resistencia, ha logrado conmocionar una postura guardada, satanizada y ocultada del disfrute del cuerpo. Así pues, se ha inclinado la presente investigación en torno a la interrogante: ¿Qué lugar ocupa el erotismo dentro de la cosmovisión andina, desde la representación integral corporal y emocional, puntualmente en el área de la indumentaria y el cine, los cuales tienen como protagonistas a las mujeres indígenas contemporáneas de la cultura Kichwa Otavalo?.

El presente estudio comprende cuatro capítulos que pretenden acercarse a las representaciones de las mujeres y connotaciones del erotismo en el mundo andino. Por consiguiente, se ha estructurado de la siguiente forma: El primer capítulo, se enfoca en las consideraciones generales del entendimiento de lo erótico y en este primer apartado se desarrolla una red de conceptos teóricos donde se ahonda contextualmente la categoría del erotismo, desde diversas posturas, corrientes investigativas, lo cual nos permite generar aproximaciones del erotismo, el cuerpo, la sexualidad y el placer, desde una mirada andina. El segundo capítulo abordó las consideraciones sobre los procesos de colonización y decolonialidad andina, realizando un barrido de las nociones reflexivas sobre: 1) Colonización del erotismo y la sexualidad, en el cual se aborda nociones que dan pauta a procesos de resistencia y prácticas sociales de colonialidad.

El tercer capítulo, explora aspectos como: 1) Erotismo como práctica ritual de resistencia y emancipación, 2) Indisiciplinamiento de lo erótico, 3) Sexualidad andina y sexualidad sagrada, 4) Corporeidad, corporalidad y los cuerpos de las mujeres indígenas,

5) Usos sociales del cuerpo de las mujeres indígenas, en este espacio se brinda una reflexión de la lucha de las nacionales kichwas en pro del desarrollo, reapropiaciones territoriales y corporales a manos de mujeres indígenas. Además de ahondar en configuraciones corporales, prácticas y eróticas de los feminismos comunitarios. El cuarto capítulo aborda las posturas del erotismo en el pensamiento andino, como los siguientes apartados: 1) Erotismo en el universo femenino kichwa y 2) Reconocimiento del placer, dichas nociones permitieron ahondar y aprender sobre el reconocimiento y descubrir de las comunidades indígenas, desde la mirada de mujeres indígenas. El quinto capítulo comprende dos estudios de caso, con dos mujeres kichwas que, desde su sentir revolucionario, cuestionante y reivindicativo construyen fuerzas creativas que les han permitido abrir caminos en procesos subversivos y artísticos. Encontrando el análisis de: 1) Indumentaria de Hilda Males y 2) Cine de Patricia Yallico, estas nociones han permitido aterrizar las posturas y prácticas de resistencia que idealizan un empoderamiento del cuerpo de las mujeres indígenas, en función a su uso y prácticas sociales. El mismo que se ve reflejado a través de un espacio artístico y por ende rompe con las construcciones sociales conservadoras que han mantenido inmunizado la corporalidad femenina y sus sentires. Es así que mediante la indumentaria y proyectos audiovisuales se ha logrado reestructurar y transformar el rol estereotipado femenino dentro de la cultura Kichwa Otavalo.

Finalmente, la metodología empleada en la investigación es etnohistórico y cualitativa que pone en diálogo con prácticas de campo participativas y etnográficas. Además, el presente estudio es el resultado de diversas interrogantes, sobre la posición subalterna de las mujeres a nivel social, especialmente entre los marcos limitantes del cuerpo y la búsqueda de voces femeninas como fuentes de información principal y su presencia activa en la ritualidad andina, pudieron ser respondidas gracias a la luz de mujeres indígenas del cantón Otavalo y Cotacachi, quienes fueron colaboradoras, amigas y compañeras en este proceso de entendimiento ancestral, bajo sus referentes propios a través de su cosmovisión. Como conclusión de esta investigación se aprecian los procesos de transformación cultural basada en estrategias contemporáneas de asimilación, reconocimiento, autodefinition y continuidad de prácticas ancestrales. Se asume al erotismo como herramienta de poder político que nos acerca a la exploración trans-essentialista del sentipensar, para la construcción de sentidos propios.

## Capítulo primero

### Consideraciones sobre erotismo

Lo erótico es un lugar ubicado entre los comienzos de nuestro sentido de “yo” y el caos de nuestros sentimientos más fuertes. Es un sentido interno de satisfacción al que, una vez que lo hemos experimentado, sabemos [a lo] que podemos aspirar. (Lorde [1978] 2016, 11)

#### 1. Contextualizaciones generales

La categoría erotismo se ha abordado en investigaciones teóricas, literarias, analíticas, psicológicas, y otras que han permitido ubicarnos en tiempo y espacio desde perspectivas diversas y complejas. El erotismo es el resultado de cimientos hegemónicos, que subyacen en el entendimiento e imaginario de todas las construcciones sociales. Por ende, se lo ha relacionado directamente con el cuerpo, la sexualidad, la genitalidad, el deseo, el amor sensual y los placeres que por consonancia omite su vínculo con la psique, las emociones y las configuraciones sentimentales. No obstante, existen varias conjeturas frente a este argumento, las cuales reflexionan sobre la importancia del erotismo en los modelos de organizaciones socioculturales, políticas y económicas. En este contexto, se considera indispensable entretelar una malla conceptual de diversos autores, autoras, y en general nociones que nos acercan a plurales miradas teóricas que rodean el tema de lo erótico. De esta manera, se parte de una exploración general de orden etimológico y socio histórico que atraviesa dimensiones feministas encaminadas al abordaje del erotismo desde propuestas comunitarias. Con todo ello se aspira la construcción del estudio metodológico desde múltiples dimensiones de sentido.

En primera instancia, el dictamen de la RAE - Real Academia Española (2021), como organismo oficial del lenguaje castellano, en su última actualización precisa el término erotismo (*Del gr. ἔρωξ, ἔρωτος érōs, érōtos 'amor sexual' e -ismo.*) acorde dos definiciones: “1. m. Lo que excita el placer sexual y la 2. m. Cualidad de ciertos hechos y situaciones que estimulan la sensualidad” (RAE 2021). Sin duda, las nombradas consideraciones connotan al erotismo un significado de despertar físico, carnal y de goce propiamente sexual, que de alguna manera se ubican cercanos a dogmas de expresión occidental. Su definición enfatiza como eje central la provocación, evocaciones de

éxtasis, excitaciones canónicas y actos propiamente carnales, que se ven reflejadas en representaciones de la vida cotidiana y además se encuentran en textos de muchas prácticas artísticas, como la pintura y la literatura, por mencionar algunas.

Una de las nociones más emblemáticas que se articula a la explicación de los fenómenos circunstanciales quiméricos es la etimología histórica griega del *Eros*. Según Juan Grajeda (2014, párr. 7), el origen mitológico se relaciona con la deidad del amor erótico, cuya labor retrata la fundación y equilibrio del deseo a partir del conjunto de habilidades netamente sexuales. Estas acciones naturales están alineadas generalmente con la procreación y la fertilidad, pero también recaen en los impulsos y órdenes cósmicos propios del ser humano. Además, están relacionados a estados sentimentales, emocionales y demás impresiones afectivas, que conforman esta individualidad. Por lo tanto, se reconoce a los actos de amor y deseo sexual como un monotema, causado por la conciencia reproductiva animal que permite vincularse o expresarse mediante canales comunicativos tangibles, ante lo espiritual y lo carnal.

El entendimiento de la cultura griega aprecia el erotismo como una forma de expresión que permite exteriorizar acciones conscientes e inconscientes que se ven reflejadas en varias representaciones. Por ejemplo, tenemos a la *Venus de Laussel*, cuya obra fue grabada en los muros de una cueva desde hace veinticinco mil años, así como las Venus primitivas, representaciones de los paleolíticos y descubiertas en Francia, como muestra de sus habilidades en la creación de particulares figuraciones del cuerpo humano, y por supuesto como sinónimo de belleza y esbeltez que se vieron plasmados en varias personificaciones de diosas y dioses. Así también, encontramos la conocida escultura de *Artemisa de Éfeso*, con su pecho múltiple que a pesar de mantener algunos significados se considera símbolo de la feminidad, la virginidad y la fertilidad. Estas manifestaciones definen el contexto de la cultura griega, cuyas expresiones de lo erótico se conectan directamente con el arte, que involucra de manera transversal aspectos propios de externalización, a través del cuerpo, el placer y el disfrute, esta suerte de formulación estética y de gozo han “circunnavegado el imaginario colectivo de todas las civilizaciones antiguas y modernas” (Grajeda 2014, párr. 3).

En este orden, el filósofo griego Platón, aporta en su memorable diálogo *El Banquete* (385-370 a.C.), una concepción del *Eros* diferente al relato mitológico existente hasta ese momento, la cual estaba inclinada a la unión de opuestos dialécticos y fronteras mutables. Si bien *Eros* era considerado un *dios puramente pasional* y orientado al *amor carnal*, también se lo reconoce como el hijo de Poros y Penia, quiénes representan la

unión entre la abundancia y la carencia respectivamente. Estos límites entre la necesidad y la saciedad enfocan la existencia de *Eros* en una dimensión simbólica que da un giro a su existencia y se transmuta a una figura con mayor peso espiritual (Grajeda 2014, párr. 6). En consecuencia, el filósofo Platón reconoce al *Eros* como un médium entre la divinidad y el ser humano, para distinguirlo como agente del amor y la sabiduría.

A pesar de que existen varias narraciones mitológicas sobre la concepción de Eros, se ha elegido ésta por su conexión directa con un viaje íntimo que parte de la oscuridad individual y nos interpela al campo de lo subjetivo, el amor propio, la fuerza creadora y resurgir del caos,<sup>1</sup> nociones características del Eros que abordaremos en la presente investigación. Estas posturas mitológicas, buscan descubrir un sentido común en los procesos de bienestar integral, que simboliza los diversos procesos que juega lo erótico en el acompañamiento individual y colectivo. El erotismo compone así también una serie de particularidades en referencia al entorno social y cognitivo, mediante las cuáles se desarrollan condiciones a partir de estímulos y reconocimientos socioculturales de la belleza, la sabiduría, las relaciones afectivas y sexuales.

Con respecto al eros, Sigmund Freud (1981), brinda sus aportes desde el psicoanálisis, y lo considera como una *gran fuerza que preserva la vida*. En esta idea, postula un mosaico de energías que se expanden a través de la concordancia física y psíquica, dentro del ser humano. Este tejido se encamina a la naturaleza del amor, vinculada a la libidinosidad y los afanes del alma, como también al apetito sexual y el deseo físico. Freud mantiene como objetivo común la inspiración mutua en la búsqueda de la luz, de “*la verdad y del bien*”. Es importante mencionar que Freud expone las *pulsiones de vida*, como aquellos actos que deben permanecer en constante control y pretender ser favorables para la sociedad. Esta energía libidinal, es comparada con instintos y apetitos animales que obstaculizan respetar los términos sociales jerárquicos, para el bien general (Álvarez and Gutiérrez 1995, 24). Para algunos teóricos este pensamiento se alinea a un orden canónico conservador de la represión sexual, heterosexual y monógama, que figura al ser humano como herramienta de procreación y producción. La perspectiva freudiana precisa regímenes históricos de poder que se

---

<sup>1</sup> El caos es entendido metafóricamente desde las obras platónicas y especialmente desde la cultura griega, como el espacio oscuro, oculto y desconocido, que da paso al ejercicio de la creación en concordancia con el orden. Dicha representación expresa la fuente energética que da oportunidad a nuevas existencias, nuevos modos y por ende altera los resultados finales. De esta manera, también algunas propuestas teóricas femeninas que revisaremos más adelante, abordan la importancia de este espacio, donde se expresa la dualidad femenina (el caos) y masculina (el orden) en el desarrollo de espacios y expresiones creativas, como fuerza de vida.

encuentran normalizados de manera inconsciente a partir de sus clasificaciones y prohibiciones sociales, que tiene como finalidad la construcción de sociedades disciplinadas y subordinadas.

Por otro lado, el filósofo Herbert Marcuse (1983), desde sus precedentes marxistas plantea rescatar la categoría erotismo del sometimiento falocéntrico. Para él, esta represión del erotismo y lo sexual tiene una función práctica en los sistemas estructurales dominantes que corresponden a la explotación social, que se ven representados en las relaciones sexoafectivas que posteriormente se las definiría como clase, raza y género. Por ello, en su texto *Eros y Civilización*, abre un referente crítico a la teoría freudiana que denuncia la organización dominante de la sexualidad *desde un punto de vista psicológico, pero también político*, donde menciona que la *desexualización* de las *zonas erógenas* del cuerpo humano, refuerzan simplemente la *genitalización* y toma al *cuerpo libre* como instrumento y fuerza de trabajo (Schaufler 2013, 6). Por ello plantea, que la abolición de dicha realidad genera frustración e individualidad, al permitir un disfrute completo del cuerpo, que reactiva el erotismo y los placeres. “El cuerpo en su totalidad llegaría a ser [...] un instrumento de placer una cosa para gozarla” (Marcuse 1983, 186). Dicho desborde produciría la disgregación de las estructuras patriarcales y conservadoras. Si bien es cierto que Freud y Marcuse definen al erotismo como una energía imprescindible que a su vez representa un mecanismo de enajenamiento que favorece y desvanece a los individuos acorde las estipulaciones del sistema, también representa un camino de resistencia y agrietamiento colectivo ante los problemas de organización social.

Otro autor clave en este estudio es Michael Foucault (1977), quien reflexiona de maneras diversas los aprendizajes y reconocimientos entre erotismo, sexo y sexualidad. Estos discursos foucaultianos han aportado en el comportamiento y transgresión de los sujetos en las últimas décadas, pues ha permitido romper las barreras de experiencias y prácticas sexuales cotidianas. De este modo, Foucault en su colección de textos: *La Historia de la Sexualidad*, sitúa la realidad del erotismo en un principio de *poder, saber y sexualidad*, mediante el cual, el autor permite entender las transformaciones que han negado y reprimido la sexualidad humana; y cómo el poder, planteado desde una normatividad, parte de pequeñas actitudes básicas del ser humano que acceden a ser controladas. Dichos eventos se expresan en una serie de ejercicios del *micropoder sobre el cuerpo*, que no establecen conductas de rechazo al ser un acontecimiento natural en los aspectos políticos de nuestras relaciones sociales, por ende, toda actitud, comportamiento,

forma de pensar y demás conducta que se aleje o separe de este “entendimiento común”, integra una anormalidad.

Como bien sabemos, las teorías de Foucault nos explican sobre la sexualidad como el principal tabú del objeto. Así manifiesta que: “Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de trasgresión deliberada” (14). Sin embargo, hablar de cuerpo y sexualidad desde este punto, también supone un espacio permitido del poder, denominado transposición, donde su capacidad global de control ha llegado porque mantiene firme y conoce sus posibilidades institucionales de regularización. Este discurso rodea una constitución, cuya prioridad pretende tomar el dominio de los comportamientos sociales. Por ello, el desarrollo de la *tecnología política de la vida* que plantea Foucault responde a dos vértices: el primero hilvana el disciplinamiento del cuerpo, el cual debe estar adiestrado, intensificado y presentar una estable distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías; el segundo recae en la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce (87). Dichas instancias participan en la vigilancia permanente de cuerpos sociales, para disciplinar y regularizar las poblaciones. Sin embargo, existen grietas que permiten explorar el erotismo de manera alternativa, dónde sus lenguajes y hablas encuentran posibilidades de existencia, por ejemplo, en las múltiples expresiones artísticas y argumentaciones estéticas que mantienen activa la presencia de lo erótico en sus manifestaciones de la visualidad.

Estas consideraciones nos acercan a una perspectiva alternativa de abordar el estudio del erotismo, que rinde importancia a los discursos subjetivos, pero también evidencia un proceso de transgresión y reconstrucción de las posiciones del sujeto. El espacio de lo erótico camina a la reflexión de las estructuras sociales y modelos culturales que permiten analizar la identidad y las relaciones intrínsecas entre sí. Estas impresiones del erotismo son reformuladas con mayor precisión en el siglo XX, desde los inicios del feminismo, donde autoras activistas como Simone De Beauvoir (1949), lograron desestabilizar controversialmente el rol tradicional de las mujeres de aquella época y quien gracias a su valioso trabajo replantea las condiciones e imaginarios sociales de la concepción femenina y resignifica el concepto de "ser mujer". En su texto: *El segundo sexo*, si bien no ahonda esta categoría directamente, involucra de manera crítica y psicoanalítica la relación entre erotismo y posiciones de la mujer. Si bien su discurso estuvo basado en reconocer al erotismo, como parte de la genitalidad del individuo; sin

embargo, cuestiona y refuta la postura conservadora y su enfoque encaminado hacia la reproducción. Su visión disruptiva de los discursos de la época, los preceptos morales y la actividad de procreación, dieron pauta a los trabajos de George Bataille (1997), como veremos más adelante.

De esta manera, Simone De Beauvoir (1949), encuentra en el erotismo un camino de transgresión que tiene raíz en la individualidad, en donde se generan nuevas formas de percibir y explorar lo universal. Manifiesta que: “el erotismo implica una reivindicación del instante contra el tiempo, del individuo contra la colectividad; afirma la separación contra la comunicación; es rebelde a toda reglamentación; contiene un principio hostil a la sociedad” (230). Esta postura evidencia lo erótico como fuerza de caos que va contracorriente ante los legados patriarcales, cuyo valor epistemológico y político plantea un naciente enfoque que brinda luz y transformación de las estructuras sociales. Además, menciona que la autonomía e independencia de las mujeres es un acto complejo, que conlleva corrupciones y arbitrariedades masculinas que limitan el destino femenino y permiten explorar una emancipación vacía. Esta autora considera importante comprender al individuo como el conjunto de decisiones y responsabilidades que se presentan en la construcción de su propia vida. Dice De Beauvoir:

Siendo la mujer un objeto pasivo tanto para el amante como para sí misma, hay en su erotismo una indiscriminación primitiva. En un movimiento complejo, la mujer ve la glorificación de su cuerpo a través del homenaje de los varones a quienes ese cuerpo está destinado; y sería simplificar las cosas decir que quiere ser bella con el fin de agradar, o que trata de agradar para asegurarse de que es bella: en la soledad de su cuarto, en los salones donde procura atraer las miradas, ella no separa el deseo del hombre del amor que siente por sí misma. (De Beauvoir 1949, 332-333)

Bajo estas referencias, el pensamiento del filósofo George Bataille, nos da luz para entender nuevas interpretaciones y varias particularidades filosóficas sobre el erotismo. En su texto: *El erotismo* (1997) entiende este término como las múltiples formas de *continuidad y discontinuidad* que presenta el ser humano en su vida interna, aspectos que se relacionan con la individualidad de cada sujeto, encadenada a un proceso múltiple de emocionalidades. De esta manera, el autor apunta a tomar en cuenta las dimensiones simbólicas que contemplan una realidad y estimulación de sensaciones, sentires e imaginarios que parte de un entorno intrínseco hacia un proceso dialéctico de exteriorización. Estos fragmentos transgreden la totalidad de las disposiciones sociales y los centran en un proceso de vida y muerte, enfocados en los vínculos de conocimiento y profundizaciones de la sexualidad humana. Así Bataille, en su mencionado texto expone

que: “La operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento [...] como principio de una destrucción de la estructura” (Bataille 1997, 22).

Es decir, el erotismo según las descripciones que plantea Bataille, se compone de elementos ontológicos que permite al *ser: buscarse, encontrarse, contemplarse, disolverse y dispersarse*. Todas estas percepciones acceden a experimentar y relacionarse de manera profunda al sujeto consigo mismo, de maneras no establecidas o desnaturalizadas. Esta dimensión del erotismo se inclina mucho más por un acto recóndito y por ende un desarrollo psíquico, que deja por fuera el hecho mismo de procreación. Así mismo, el interés de George Bataille recae en cuestionar la condición precaria que atraviesan las mujeres con respecto a los hombres, donde ha sido mayormente afectada, invisibilizada, desplazada y dependiente subordinadamente de un sujeto de derechos asumidos socialmente con jerarquía superior desde la visión patriarcal, ya sea este su padre, su esposo o sus hijos; a tal punto, de autodefinirse bajo los condicionamientos sociales y la validación falocéntrica. Dentro del amplio paraguas de los feminismos, es indispensable mencionar autoras contemporáneas que han abordado este tema de manera crítica. Audre Lorde, bell hooks y tantas representantes de las teorías queer, brindan una mirada alternativa al eje dominante al reivindicar nuevas concepciones de lo erótico a través del empoderamiento de nuestras decisiones, sentimientos, emociones, creatividad, ejercidas por los sujetos diversos.

La filósofa, escritora de origen caribeño-norteamericano, poeta, activista y pionera del feminismo negro, Audre Lorde (1978), comparte como principio combativo y legitimizador, su obra: *Lo erótico como poder*, la cual, a manera de ensayo, cuestiona las infinitas capacidades sensitivas que forman parte de la cotidianidad y han sido inhabilitadas para el ser humano a lo largo de la historia. Dichas características hablan del gozo, el reconocimiento de emociones, los actos participativos y de conexión con otros. Lorde acentúa mediante el erotismo, la fortaleza femenina como el componente clave del poder invisibilizado, pero conforma un espacio sumamente poderoso, que se encontraba camuflado y negado, especialmente para las mujeres. Para ella la, el ejercicio de la opresión, violencia y engaños nos ha hecho creer que estamos mejor sin esta *fuerza de poder*, por ello el reconocimiento de lo erótico ha sido anulado de manera inconsciente en algunos casos y ha creado un sistema de desconfianza, a causa de los procesos sociales de orden heteronormativo y androcéntrico. Lorde define lo erótico como “el recurso dentro de cada una de nosotras que descansa en un nivel profundamente femenino y

espiritual, firmemente enraizado en el poder de sentimientos no expresados o no reconocidos” (Lorde [1978] 2016, 11). Su propuesta es inspiradora y sugestiva ahonda en las maneras de entender el erotismo como una herramienta de poder que aclara la producción de conocimientos y actos políticos femeninos que nos acercan a una sabiduría interna. De este modo, entiende el erotismo como un espacio que debe ser identificado y solo al despertarlo y experimentarlo podremos reconocerlo, por ello Lorde afirma que:

Lo erótico es un lugar ubicado entre los comienzos de nuestro sentido de “yo” y el caos de nuestros sentimientos más fuertes. Es un sentido interno de satisfacción al que, una vez que lo hemos experimentado, sabemos que podemos aspirar. Porque habiendo experimentado la totalidad de esta profundidad de sentimientos y reconocido su poder, por un sentido de auto-respeto, no podemos exigir menos de nosotras mismas. (12)

Sin duda, la obra de Lorde nos acoge en un círculo de conexión femenina, que parte de la experiencia vivida y atravesada por ella misma, que más tarde decide compartirla con todxs. Al partir de la idea de entender, conocer e identificarnos con lo erótico, como fuente de poder que permite mostrar independencia de los binarismos y normas de control, pues es un acto de resistencia, poder y empoderamiento femenino. Lorde abarca una dimensión colectiva de sentir y pensar al mismo tiempo, que posibilita aprender, pero también actuar, para generar grietas sociales, culturales y políticas. En este sentido, menciona que “una vez que empezamos a sentir profundamente todos los aspectos de nuestras vidas, empezamos a exigir de nosotras mismas, y de todas las actividades de nuestras vidas, que estén de acuerdo con ese goce del que estamos conscientes de ser capaces” (14).

Este valor de reminiscencia ilumina las acciones humanas desde las necesidades internas y opera hacia un bienestar propio, que evade otros *estados del ser* que no forman parte de una naturaleza estable, “tales como la resignación, la desesperación, la auto-destrucción, la depresión, la auto-negación” (16). El descubrimiento de lo erótico también es el descubrimiento de nuestras propias capacidades, que a su vez representa el espacio mediante el cual podemos edificar y construir un modo de vida consciente, acorde nuestros intereses individuales y colectivos. Desde nuestro punto de inflexión, el pensamiento de Lorde se acerca de manera directa al desarrollo de la presente investigación, en cuanto al proceso de autoconocimiento e identificación social y cultural. Además, es una herramienta epistémica vinculada a la deconstrucción de las lógicas coloniales y reproducciones patriarcales que han colonizado el ser y el saber; que da

espacio a otros modos de *sentipensar*<sup>2</sup> y actuar. Así, esta emblemática escritora nos enseña que la política y el erotismo caminan de la mano.

Por lo señalado anteriormente, las dimensiones de lo erótico se encuentran invisibilizadas y son tomadas como sucesos que deben pasar desapercibidos o simplemente no deben ser tratados. Sin embargo, mediante estas posturas de cuestionamiento sobre el olvido y al apuntar a su re-encuentro, la reconocida académica y afrofeminista estadounidense bell hooks, aborda lo erótico dentro de las estructuras educativas. En su obra: *Eros, erotismo y proceso pedagógico* (1994), posiciona el tema del erotismo a través del aula de clases y enfatiza en la *determinación por borrar el cuerpo*, dentro de la institucionalidad educativa y se atreve a subvertir esta división entre mente/cuerpo. En este sentido, menciona que “para comprender el lugar del eros y el erotismo en el aula debemos dejar de pensar esas fuerzas sólo en términos sexuales, aunque esa dimensión no debe ser negada” (hooks 1994, 6). Además, es importante preocuparse por la energía con la que se transmite la información y el fortalecimiento de los vínculos individuales y colectivos, al admitirse como seres “*enteros*” y no como “*espíritus descorporizados*”.

Esta filósofa nos permite reflexionar sobre la negación de los aspectos eróticos, y como estos representan posturas represivas duales propias del eurocentrismo que son encaminadas al olvido y luego a una desesperada estación de reencuentro con nosotras mismas. Estos aprendizajes trascienden las aulas de clase, son reflejados también en la vida social cotidiana y abarcan otros espacios comunes, como lo laboral, lo personal y lo emocional. Reprimir y negar nos limita a expresar nuestra magia interna y por ende bloquea la fluidez de conocimientos compartidos. Finalmente, hooks, motiva a renovar nuestros actos y expresiones de manera apasionada, en un ejercicio de “darlo todo” y concebir lo erótico como la fuerza motriz que potencia y alcanza un bienestar y realización empoderada, esta transformación de conciencia nos acerca a un autoconocimiento.

Otro aporte importante, sobre lo erótico lo encontramos con Judith Butler, quien es un referente clave de reflexión en torno a las relaciones de hegemonía, plusvalía y economía capitalista, ha brindado grandes aportes en el espectro de las teorías queer e ideologías de género. En su teoría performativa nos permite entender que el erotismo es

---

<sup>2</sup> La categoría *sentipensar* ha sido desarrollada por varios teóricos que comparten su entendimiento compacto entre el pensamiento, la razón y las emociones que interactúan de manera transversal en la realidad sociocultural.

un espacio arbitrario y consciente que rompe con las imposiciones coloniales del entendimiento sexual. Se considera, un productor de efectos sociales que impregnan características en cuanto la funcionalidad y construcción del sujeto - agente y los aportes que este puede desempeñar. Dicho pensamiento descompone los esquemas hegemónicos al situar su interés en fundamentos que desnaturalizan el cuerpo normativo y el orden sexual moderno. Las nuevas perspectivas del erotismo tienen posturas ontológicas que permiten identificarlo con la definición y construcción propia de la identidad, al dejar de lado posturas falocéntricas de superioridad y rechazar o anular la posición erótica femenina.

Por mucho tiempo se ha posicionado el entendimiento de lo erótico como un equivalente a la pornografía, lo cual ha puesto en tela de juicio una realidad que presenta enfoques diferenciadores abismales. Por un lado, lo erótico como lo hemos revisado con posturas alternativas, representa la energía empleada en momentos de transformación, resistencia y re-existencia, mientras que lo pornográfico supone un espacio mucho más cercano a compensaciones masculinas y deseos propiamente sexuales. Estos puntos de tensión se han visto expuestos en varias teorías feministas que reflexionan sobre su relación desde los años setentas y son expuestas como privilegios patriarcales. De este modo, Gayle Rubin (1989, 54) antropóloga cultural y feminista, en su texto: *Notas para una teoría radical de la sexualidad*, menciona que:

No es por accidente que la pornografía y las perversiones hayan sido consideradas aspectos de dominio masculino. En la industria del sexo, las mujeres han sido excluidas de la mayor parte de la producción y consumo, y se les ha permitido participar principalmente como trabajadoras. Para poder participar en las “perversiones” las mujeres han tenido que vencer limitaciones importantes a su movilidad social, sus recursos económicos y sus libertades sexuales.

De alguna manera en esta categoría se resaltan las fronteras discriminatorias hacia los enfoques que salgan de la norma patriarcal, por ejemplo, las conductas sexuales alternativas, las sexualidades diversas, lxs trabajadorxs sexuales y sus derechos laborales, actrices porno y demás sujetos que se ven alejados de las posturas hegemónicas establecidas. Dentro de la crítica feminista antipornografía, la filósofa y política italiana Michela Marzano, asegura en contraposición a la pornografía que: “el erotismo aborda los aspectos oscuros de la sexualidad, relacionados a la interioridad, la región insondable de lo íntimo. Esta región define al erotismo como un misterio, al ser interpelado desde lo inenarrable, la relación con el cuerpo, el deseo, con una misma y con otros” (Schaufler

2020, 7). Aunque este punto de comparación entre lo erótico y la pornografía suponen actos propios del ser humano que tienen en común elementos de disfrute, también representan cada uno de ellos otras cumbres netamente opuestas. Estas dialécticas comprenden procesos complejos que abarcan la posmodernidad y procesos de intimidad que presentan lo erótico como un terreno fuera de la percepción netamente sexual, al promover su propio reconocimiento mediante actos intangibles que estimulan y rompen los límites de la complacencia física y profundizan el gozo integral del ser humano. Si bien es cierto estos campos son espacios interesantes a tratar, no se los analizará a profundidad y se apuntará propiamente al interés del presente estudio.

A raíz de esta contextualización y de tejidos teóricos recopilados anteriormente se evidencia una cosmovisión racionalista a partir de la colonización de su significado etimológico. Es decir, presenciemos un recorrido del conocimiento de lo erótico, que parte de posturas contaminadas de normas occidentales donde su principal enfoque es el tema sexual y pornográfico. Pero como lo hemos revisado, existen también otras posturas más alternativas, tales como las de algunos mitos griegos, las teorías batailleras y otras más feministas como las de Lorde, hooks, Butler, quienes encaminan su mirada a otras relaciones entre poder, cuerpo y sexualidad.

Desde posiciones de la interculturalidad crítica decolonial, el erotismo puede ser planteado como un medio político que permite resistir y transformar procesos sociales, como lo revisaremos más adelante. Es así que se reflexiona de manera alternativa, desde una consideración subjetiva, la cual depende netamente de los procesos de interiorización de los sujetos diversos en su contexto social. Por ello, no abarca simplemente una esencialidad sexual, que otorga protagonismo únicamente a los órganos genitales femeninos y masculinos, al excluir las alteridades. De este modo, a pesar de que el erotismo supone de manera transversal la presencia del cuerpo, también se refiere a una posición alternativa del no cuerpo, donde la sensibilidad del *ser* pueda sobrepasar el acto sexual, reproductivo y de penetración. Se debe tomar en cuenta que el erotismo implica el despertar de los sentidos en búsqueda del placer, donde el instinto es palpable y reflexivo. De esta manera, según la recopilación teórica de la presente investigación, entendemos entonces el erotismo como un acto ritual que comparte expresiones, afectos, realidades que transmutan y se vivifican cíclicamente, ya que dichas prácticas implican procesos creativos, de imaginación, autoconciencia y auto y hetero reconocimiento. En este sentido:

Podríamos pensar al erotismo como una dispersión de goces sensoriales y naturales no articulados, que se ponen en juego ante estímulos específicos, o que se pueden componer articuladamente conteniendo ciertos márgenes de sentido. Probablemente, no haya una sola respuesta, aunque, la segunda posibilidad es la que permite comprender los modos de enunciación del erotismo en la realización del deseo, la atracción a través de códigos determinados, y en sus relaciones con los parámetros eróticos de una época. (Iacub 2015, 92)

El erotismo, visto desde una postura transdisciplinaria de sentidos complejos, alternativos y desde un marco interpretativo interseccional, trasciende los conocimientos occidentales, la mirada del cuerpo y conecta directamente con las experiencias y aprendizajes personales y colectivos. Además de estar entretelado con las relaciones interpersonales, los lazos sociales que profundizan en las dimensiones integrales del ser. El erotismo es el fruto de diversas prácticas sociales que han logrado brindar significados a las actividades humanas, definiciones sociales y autodefiniciones (Weeks 1998, 29). El valor autónomo que representa el erotismo interviene en el desarrollo de las capacidades, experiencias emocionales, bienestar físico - mental y en la correlación placentera que se puede potencializar a partir de una conciencia de sí mismo y el reconocimiento hacia otros/as/es. Además de ser psicosocialmente una parte fundamental en los procesos de construcción de identidad del ser humano, intenta responder a interrogantes como ¿Quiénes queremos ser? y ¿Cómo queremos vivir?, para dejar fuera los guiones sexuales heteronormalizados, que dan importancia a erradicar las violencias y discriminaciones que se posicionan en el cuerpo.

Finalmente, el entendimiento de lo erótico es un fenómeno histórico sexuado, que socioculturalmente ha sido expuesto a un centenar de represiones y diversos tipos de control, como producto de actos colonizadores, cosmovisiones hegemónicas, entre otras filosofías morales y religiosas; pues, comprender el erotismo desde esta fuerza, aporta una base epistemológica que abraza el viaje interno. Este apasionado camino, con énfasis feminista, comunitario y colectivo, une las fronteras teóricas y prácticas que dinámicamente producen transformaciones. Así pues, se alinea a la filosofía de Audre Lorde la cual reclama *nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas*, se puede añadir también nuestros sentimientos, nuestras emociones y nuestra inteligencia emocional que se ve reflejado en las prácticas sociales, culturales, visuales y espirituales. Esta búsqueda, entre lo público y lo privado, nos reafirma las posibilidades dialógicas del *sentipensar* como estímulos íntimos y sociales.

## Capítulo segundo

### Colonización y decolonialidad andina

La descolonización de los cuerpos y la sexualidad implica abrir el corazón para hablar, dialogar y gritar, si es preciso, sobre nuestros conocimientos, la cosmovisión maya, la historia indígena, el pasado y la memoria de las y los ancestros y la fuerza para luchar contra todo atropello sobre nuestros cuerpos y nuestros territorios. (Chirix 2019, 156)

#### 1. Colonización del erotismo y la sexualidad

El régimen colonizador llegó a los Andes con fines dominantes, cuya invasión produjo un proceso vigoroso de disgregación e interrupción de las formas de vida y el sistema social de las comunidades ancestrales de América Latina. De esta manera, Inkarrí Kowii, investigador kichwa otavalo, nos comparte que:

El sistema colonial estuvo orientado a lograr la dominación ideológica y económica de los diferentes pueblos, principalmente en la región Sierra [ecuatoriana], donde a través de ciertas instituciones se modificaron los patrones económicos, culturales y religiosos de los pueblos y su territorialidad. (Kowii 2014, 9)

Durante este proceso se reflejaron cambios abruptos de las concepciones innatas de la comunidad en los Andes y la interpretación de su realidad y la percepción de sí mismos dio un gran giro. Este desarrollo de poder representó una transformación que: “fue sin lugar a dudas traumática para los pobladores andinos. [...] significó el fin de las formaciones políticas como el Tawantinsuyo, y el pase a una nueva forma de organización política, insospechadamente cruel y avasalladora” (Armas 2001, 684). Además, se proyectó alinear los pensamientos andinos, nativos, tradicionales y sus propios procesos de formación con las corrientes occidentales europeas que fueron implementadas de manera vehemente. Esto dio como resultado la “desestructuración cultural sistemática de pueblos e individuos” (684), que asignó nuevos patrones en el entendimiento colectivo. En este contexto:

El discurso sobre la sexualidad que trajeron los españoles al mundo andino era uno que se había construido a lo largo de siglos [...] Un discurso profundamente religioso, en tanto la Iglesia había tenido un rol descollante en su formulación, donde el sexo era visto estrictamente como un vehículo para la reproducción humana, y sobre el cual no podía haber placer ni recreaciones. Por supuesto, era un sexo que solo se concebía dentro del

matrimonio y por mecanismos sumamente tradicionales. Así, el sexo fuera del matrimonio era condenado por las leyes de la Iglesia, como también lo era el sexo dentro del matrimonio hecho sin fines reproductivos y, es más, no efectuado de una manera natural. (691)

Estos argumentos legales y religiosos, generalmente prohibitivos pretendían tener el poder de controlar, juzgar y sancionar el espacio que abarcaba el erotismo, la sexualidad y también el cuerpo en el desarrollo de sus actividades de expresión social y cultural andina. En este sentido, todos sus alegatos presentaban especial énfasis en el dominio del cuerpo femenino que era el centro de restricciones, basado en el pecado, la maldad y características de inferioridad. Por ejemplo, estas expresiones recaen en lo que Foucault menciona como mecanismos de control en aspecto de salud, sexualidad, seguridad, religión, por mencionar algunos, que configuran la producción de subjetividades e integran un control absoluto de las formas de vida. Así pues, Manuela Picq, menciona que “la sexualidad fue una herramienta para criminalizar a los nativos, enmarcarlos como perversos y validar la violencia europea contra el ‘otro’ no cristiano, etiquetado como salvaje, hereje y sodomita” (Picq 2020, 16). Las prácticas sexuales y eróticas indígenas tuvieron especial persecución y fueron desplazadas y mortificadas de forma inaudita. Por ende, esta moral cristiana determinó castigar, borrar y destruir cualquier marca de tradición y orden andino.

Estos sesgos calaron profundo y además de condenar, también esclavizaron su propio territorio, interrumpió la conexión simbólica cuerpo - espacio de la sociedad andina y logró invisibilizar creencias, saberes, costumbres heredadas hasta la época prehispánica. De tal manera, estos misioneros colonizadores lograron alterar las raíces de las antiguas percepciones del cuerpo y el cosmos (Marcos 2011, 119). Estas acciones, dejaron afectaciones estructurales en el pensamiento andino, en la identidad, en el territorio y la corporalidad. Por consiguiente, este proceso genocida de conquista espiritual, psicológica y física convocaba a un desplazamiento de la autenticidad y principios de los indígenas, “esta negación del ser indígena alteró la forma en que los indios se percibían a sí mismos, así como sus formas de concebir el mundo, la tierra, el suelo, el sol y hasta el espacio y el tiempo y las fuerzas cósmicas” (123). Este acto representaría una pérdida simbólica que consigue invertir la fluidez ritualizada de la percepción propia de la vida y por ello amparar nuevas idiosincrasias con un instinto de autocuidado y supervivencia frente a este nuevo contexto.

En el Nuevo Mundo, la iglesia junto a sus dogmas religiosos, moralistas y conservadores, fueron los culpables de las pérdidas ocasionadas y el desvanecimiento de todas las prácticas eróticas de las comunidades andinas, al ser desaprobadas e imponer sus ideales de cristianización, dominio, control y sumisión, como lo hemos mencionado. El erotismo fue despreciado por agentes hegemónicos y transformado en un principio consagrado que se deriva al entendimiento del pecado, cuya noción era inexistente en el universo indígena, y así lo erótico perdió su valor esencial al ser enfocado a ideales judeocristianos. El pensamiento andino no encontraba sentido en el rechazo de las concepciones cristianas, pues su entendimiento del erotismo salía de orientaciones negativas. Así pues:

Mientras el occidente cristiano consideraba al sexo vergonzoso y pecaminoso y dedicaba mucha energía a su represión, las antiguas culturas de América lo ubicaban en el centro de sus ritos religiosos. La experiencia orgásmica unía a los humanos con los dioses, como lo evidencian varias representaciones artísticas, pictóricas y figuras de cerámicas. A pesar de la destrucción selectiva de objetos con explícito contenido sexual por los misioneros católicos, muchos han sido preservados. La variedad de las posiciones sexuales exhibidas en estas figurillas de terracota, pinturas y bajorrelieves dan testimonio de un registro erótico muy amplio. (Marcos 2011, 130-131)

Por otro lado, también la lujuria fue denominada como falta grave y comportamiento bárbaro por parte de las mujeres y los hombres ante las autoridades eclesiásticas, ya que, con la cristiandad, se produjo una desconexión o dislocación de sus propias creencias y cosmovisiones, al ser reemplazadas por una conciencia de impureza y culpabilidad en las y los indígenas. De esta manera, se arrebatan las dimensiones sagradas en las prácticas eróticas y se transforman en otras realidades morales.

Estas pérdidas no corresponden únicamente a aspectos psíquicos, emocionales, corporales o al sistema de creencias estructurado, las mismas también atravesaron la integridad humana y fueron afectadas a nivel material e intelectual. Ya que, además se eliminó material lleno de sabiduría cósmica y gran parte de escritos que guardaban sus experiencias sociales, culturales y eróticas de las comunidades andinas y otras. Los colonizadores en su llegada al Abya Yala,<sup>3</sup> encontraron diversas prácticas locales que fueron trasladadas a entendimientos cristianos y occidentales, por ello eran satanizadas como procesos antinaturales. Por ello, las traducciones que compartían los delegados españoles no siempre eran fidedignas a los documentos originales y generalmente estaban

---

<sup>3</sup> Denominación andina que refiere la totalidad del continente americano

alineadas a sus propios intereses y creencias coloniales. Así pues, algunos textos importantes fueron alterados y omitieron temas sexuales y eróticos del universo indígena de la época. Muchos de estos términos fueron censurados y ocasionaron la distorsión de los fragmentos inéditos, con la intención de ser invisibilizados. Sin embargo, a pesar de estas ambiciones ideológicas centralizadas se logra preservar y encontrar evidencias de la postura del cuerpo y del placer en el mundo andino.

Por otro lado, es importante mencionar que el conjunto de normativas religiosas impuestas por los colonizadores, tenían un fuerte punto de contradicción, pues en la práctica los mismos españoles no cumplían con los estatutos que impartían; si bien los actos sexuales eran sancionados y negados para los indígenas, eran ejercidos y practicados violentamente por los españoles. La mentalidad de los indígenas no lograba comprender la irracionalidad ambivalente del comportamiento de los colonizadores, pues dentro su probidad cristiana y su discurso hipócrita sobre evitar el sexo sin tener una finalidad gestante que se entendía como un acto repulsivo digno de castigo, eran ellos mismos quienes rompían estos lineamientos con miembros de su propio estatuto y además en un acto impetuoso violaban forzosamente a las mujeres indígenas. Así pues:

Considerando la moralidad sexual que los misioneros pretendían imponer a los indios, los abusos sexuales perpetrados por los españoles aparecen todavía más escandalosos. Los conquistadores españoles consideraban que el “derecho de usar” sexualmente a todas las indias de su territorio era parte de su botín. En base a este “derecho” los terratenientes reclamaban el privilegio de violar todas las mujeres vírgenes en sus plantaciones. [...] Al sumar estos actos de contradicción que se ramificaron en el día a día, los indígenas intentaban dar burla y refutar ante tal contrariedad, por lo que en pequeños actos de resistencia expresan su rechazo a este absurdo ejercicio y plantean estrategias que permiten escapar del control de sus actos y placeres. (Marcos 2011, 129)

De tal manera, se produjeron sublevaciones periódicas a lo largo de la época colonial, que tenían el objetivo de terminar con este periodo de dominación. Sin embargo, la iglesia tuvo mayor impacto, especialmente por el uso de técnicas violentas, invasivas y agresivas, que se encargaron de las nuevas configuraciones sociales, al tener como soporte institucional el dominio y control, con primordial énfasis en el uso y autoridad sobre el cuerpo. Por consiguiente:

Lo católico atravesaba también la legislación civil en materia de sexualidad, siendo la Iglesia la que determinaba cómo debía vivirse esa sexualidad, lo que era lícito, y con quién y en qué condiciones. La Iglesia reguló el espacio de lo íntimo; y de lo público también, en tanto el pecado sexual tenía esa connotación. (Armas 2001, 692)

Adicionalmente, otros métodos de control en este periodo colonizador eran los denominados *confesionarios*,<sup>4</sup> los cuales estaban provistos para controlar las conciencias, como procedimientos de verificación, vigilancia y obviamente de la sumisión de hombres y mujeres indígenas. Pues se pensaba que esta era la manera más adecuada de evidenciar y al mismo tiempo dictaminar sus reglas e ideologías. El tema de la sexualidad y erotismo indígena era lo más controversial de la época y tomaba mayor amplitud en estos espacios colonizadores. Este proceso resultaba complejo de entender para los indígenas evangelizados por su inexistente comprensión del pecado y al asignarles la condición de sujeto pecador, debían por tanto necesitar del perdón para continuar con su vida. Estos mecanismos de usurpación son ejercicios que nos recuerdan a experimentos de laboratorio, esta vez con seres humanos, al ser visualizados como seres sin alma. En alusión a este punto Silvia Marcos, ilustra un extracto de las preguntas encontradas en el *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana de Fray Alonso de Molina (1565)*, el cual se considera actualmente el primer confesionario bilingüe:

Dime hijo mío.

¿Te acostaste con una mujer que no era la tuya?

¿Cuántas veces?

¿Y te acostaste con tu mujer por el canal apropiado?

¿O la tomaste por el canal trasero cometiendo así el pecado (de sodomía) nefasto?

¿Cuántas veces?

¿Te acostaste con tu mujer cuando tenía su mes?

¿Cuántas veces?

¿Te acostaste con tu mujer evitando la procreación de hijos? [...]

¿Caíste en el pecado abominable de sodomía teniendo que ver con otro hombre? ¿Cuántas veces? ¿Has hecho algo impropio y sucio contigo mismo o con otro hombre? ¿Cuántas veces? (Marcos 2011, 127)

La formulación de las preguntas citadas anteriormente, amenazaban la individualidad en particular de hombres indígenas, además atravesaban las finas fibras de subjetividad y decisiones propias, pues la intención de la supremacía religiosa era encontrar una cura a dichos comportamientos que alteraban sus binarismos y dogmas perfectos que presentaban supremacía androcéntrica sobre las mujeres. Las personas que no lograban obedecer y encajar en estas prácticas de dominio, eran sometidas obligatoriamente a métodos crueles a niveles patológicos y torturas físicas. Este acto de “normatividad”, incluía una guía de posiciones, lugares, maneras de explorar su

---

<sup>4</sup> “Los confesionarios analizados servían para administrar el sacramento de la penitencia a indígenas evangelizados. [...] Las preguntas del confesionario dirigido al penitente están elaboradas con base en los diez mandamientos, siguiendo una tradición medieval.” (Loera 2015, párr.3)

sexualidad e implementación de géneros binarios y principalmente codiciaba un propósito de fuerza de producción, lo que Foucault llamaría tener una “sexualidad cuidadosamente encerrada, que la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora” (Foucault 1977, 9). Es decir, finalmente su interés primordial era el sometimiento de los cuerpos para actividades procreadoras.

Por otro lado, las construcciones figurativas y prejuicios conservadores que los entes occidentales mantenían de las mujeres eran realmente denigrantes y discriminatorias. Se creía que la figura femenina era sinónimo de lujuria, brujería, bajas pasiones, pecados y por ello representante de la oscuridad, lo maligno e incorrecto. Dado lo cual, se entendía bajo sus propias creencias y vivencias europeas que las mujeres eran los únicos seres que condicionaban en pecado a los hombres. Por ello, el intento de la moral cristiana y eminentemente patriarcal que tuvo como soporte transformar y controlar lo innatural, los condujo a inferiorizar, denigrar y culpar a las mujeres, por las condiciones y realidades que atravesaban en aquella época. Es así que:

Tal moral, hecha desde la perspectiva masculina y en una óptica de buscar la santidad en el mundo, convertía a la mujer en el engendro del mal, criatura peligrosa, porque el Demonio se valía de ella para apartar al hombre de Dios, de la Santidad. Ya que la mujer era fuente de lujuria, había que neutralizar. Para ello, era conveniente someterla a la autoridad del varón. (Armas 2001, 695)

Según Armas, esta sumisión y sometimiento simbólico de la figura femenina, representó instancias arbitrarias de orden clerical y masculina que ya atravesaba Europa en aquella época e intentaron replicar dicho sistema en la cosmovisión de los Andes. Lamentablemente, las mujeres al ser vistas como objeto de maldad no podían presentar excusas y debían tolerar cualquier acto violento, inadecuado o insensato de parte de las autoridades religiosas, ya que terminaban por culpabilizar a las mujeres por sus propias perversiones. De este modo que:

el confesar mujeres fue un canal normal para caer <<en las tentaciones>> del Demonio: los delitos de <<Solicitudión>>. Es decir, de solicitar a las confesantes a actos <<deshonestos>>. Como controladores de la voluntad de sus víctimas, podían disponer libremente de ellas. [...] En el Convento de Santa Clara, en Lima, en el siglo XVII, un confesor de monjas le dijo a una jovencita que se resistía a sus besos, que <<el confesor tenía licencia para ello>>. Y otro, en el convento de San Agustín, le decía a su confesante, que las caricias que le daba no eran más que fruto del <<amor de Dios>>, y lo probaba, besándole por todas partes de su cuerpo, en sus nalgas y en sus senos [...]. Mientras el jesuita Ramírez de Olivos se tomaba excesivas confianzas con sus penitentes, y les hacía decir <<taita mío de mi vida>>, <<Panchito mío!, te quiero con toda mi alma!>> y a una, a quien llamaba <<mi rapunzuela>>, le hacía levantar las faldas para conocer su sexo. (Armas 2001, 695-696)

Como muestra a ello, es claro evidenciar la tiranía y autoridad que mantenían los sacerdotes, quienes abusaban de su condición “divina” y “salvadora” para manipular, distorsionar sus propios mandatos, acorde a sus intereses egoístas y subyugar a estas mujeres. Muchas veces su condición en la sociedad colonial dependía de la validación sacerdotal para ser reconocida como una mujer aceptable, digna de matrimonio, supervivencia o simplemente por una necesidad de recursos básicos. Este contexto represivo y despótico, negaba la veracidad de las comunidades andinas y por ello estas normas toman poder en el pensamiento de los hombres y mujeres que terminaron institucionalizados. Esta naciente ideología persuadió directamente en el “correcto comportamiento” y se edificó una sociedad “de bien”, regulada constantemente de manera vertical con valores religiosos.

De tal manera, el artículo *Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya* de Emma Chirix García, nos invita a conocer su pensamiento como mujer maya y desde su lugar de enunciación indígena y feminista sobre el repensar y el autorreconocimiento del cuerpo de las mujeres indígenas. A partir de ello, se enfrenta a todas las relaciones de poder y dominación que han transcurrido desde la época de la colonización y a su vez desafía los conocimientos occidentales que han definido los modos de vida y con especial énfasis en el control subversivo del cuerpo femenino. Ante dichas afirmaciones Chirix García, menciona que los intereses eurocéntricos se empeñan en *blanquear, asimilar y enajenar* no solo la corporalidad femenina sino también las mentes de todas y todos los habitantes indígenas (Chirix 2019, 139) y enmarcarlos ante cánones conservadores, religiosos y moralmente aceptados.

De este modo las formas de vida en el Abya Yala estaban compuestas por estructuras horizontales y filosofías integradoras que celebraban el erotismo y la diversidad sexual desde tiempos precolombinos. Dado este entendimiento, innatural para el mundo occidental, se representaban las fuerzas creativas al fusionar lo femenino y masculino en un dualismo propio del pensamiento andino. Es así que la visión colonizadora buscó interrumpir las relaciones políticas, sociales, culturales y por ende íntimas de los pueblos indígenas (Picq 2020, 16 - 18). Dichas rupturas estaban ligadas a la incapacidad conciliadora de reconocer otras concepciones del mundo, además de lo inexplicable que resultaba comprometer su conocimiento “supremo” con la sabiduría del otro, acto que criminaliza la alteridad. Así pues:

El resurgimiento de las sexualidades indígenas no tiene que ver con el sexo o el cuerpo, sino con procesos más profundos de libre determinación. Descolonizar las sexualidades indígenas significa habilitar mundos y formas de vida indígenas, cosmovivencias intraducibles. Simpson (2017) ve este proceso decolonial interno como un rechazo de la autoridad, dominación y heteropatriarcado coloniales, un rechazo que genera la libre determinación: un rechazo generativo. (Picq 2020, 27)

Por ello, descolonizar las prácticas sexuales y eróticas indígenas, supone un proceso fundamental para la libre exploración y un acto de regresión al pensamiento originario, ya que, involucra procesos epistemológicos y tejidos sociales que sobrepasan los latidos corporales. Sin embargo, la corriente colonizadora sigue muy presente en la posmodernidad, se mantiene firme mediante nuevas formas de control patriarcal, entre ellos, visiones establecidas binariamente de sexo y género. Además, ha generado diversos planteamientos de abordar el erotismo y la sexualidad, que permiten cuestionar y contraponer dichas situaciones. Así para: “la posición religiosa, entre lo moral y lo inmoral, lo permitido y lo prohibido; para la posición científica: lo normal y lo anormal, lo correcto y lo incorrecto, lo sano y lo patológico” (Schaufler 2014, 206). Al ser evidenciado como una postura antagónica binaria, se olvida de los principios de complementariedad de las culturas ancestrales. Adicionalmente, la globalización y el capitalismo, aporta en la desviación esencial de lo erótico, que a su vez responde a construcciones y determinantes de la falocracia, cuya inclinación se encuentra presente y practicada en las reproducciones y comportamientos sociales.

## Capítulo tercero

### Erotismo como prácticas de resistencia y re/existencia

Por la libertad de nuestro pueblo:  
 Seamos  
 de un sentimiento sólido  
 y solidario  
 de un pensamiento profundo  
 y unido  
 de todas las manos juntas  
 en una sola mano  
 de una sola palabra  
 debemos ser  
 si queremos merecer  
 ser Kichua Runas.  
 ¡karajo! (Ariruma Kowii)

#### 1. Indisciplinamiento de lo erótico

Un indicador conveniente en la imposición de leyes, reglas y normas socioculturales constituye un conjunto de dicotomías que dan forma a diversos intereses que se conciben como correctos e incorrectos, buenos o malos, puros e impuros, por mencionar algunos, los cuales provienen del pensamiento heteronormativo occidental. Este enfoque desvincula, inferioriza e invisibiliza las diversidades y desigualdades reales que son atravesadas en la sociedad y se refieren únicamente a los preceptos patriarcales instaurados, como único punto de reflexión. Dado lo cual, por un lado, tenemos el orden, la racionalidad y la normativa; mientras que, por otro lado, están las transgresiones, los cuestionamientos, las discusiones, la otredad, lo empírico, la intuición y la subjetividad. Nuestra realidad social, atraviesa un fuerte golpe de simulación que se enfoca en guardar una apariencia de la llamada *normalidad*, que lo integra ciegamente a una sociedad común. Esta posición no privilegiada, impide el desarrollo de actos creativos que evita generar acciones políticas y críticas de irrupción que oscurece, disimula y aún peor abandona la palabra propia.

Esta contextualización de la norma comprende la regularización de los procederes humanos y modos de convivencia colectivos que se han construido en las experiencias vividas basadas en el disciplinamiento. Es decir, la impetuosidad del control, presencia las secuelas de sometimiento que hemos atravesado a partir de los procesos de

colonización, necesarios en la fragmentación y el debate de las complejas estructuras sociales que trenzamos diariamente. Esta metamorfosis engloba la historia colonial de las colectividades, procesos androcéntricos, divisiones raciales socioeconómicas, reivindicaciones y democracias neoliberales. Pues, en nombre de *la moral* se ha reprobado y desacreditado: “los sentidos, la sensibilidad, la sensualidad, el gozo, [y] toda emoción ‘inadecuada’” (Covián 2018, 93). Dicha represión se ha instaurado en lo profundo del organismo celular de los seres humanos y se refleja en actos sociales que actualmente continúan en constante reproducción, también presente en la diversa racialidad de las mujeres y géneros. Estas inferencias de insensibilidad las encontramos normalizadas desde el seno familiar y en contextos socioculturales que nos orilla al desconocimiento de uno mismo y en consecuencia el desconocimiento del otro. Entonces:

A pesar de que, en las últimas seis o siete décadas la divulgación de temas sexuales de salud sexual ha contribuido a derribar [tabúes] y a transgredir límites en la búsqueda de recuperar aquello por tanto tiempo perdido: el poder personal sobre sí mismo y la ansiada libertad de ser, [...] no puede llevarse a cabo si el erotismo está cargado de barreras y demandas de control. (Covián 2018, 94)

Sin duda alguna las fuentes de poder cautivan la exploración de goce y placer humano, por ello el erotismo y la sexualidad habitan un espacio periférico y marginal, conectado a las contingencias históricas. Por ello, conocer y apropiarse del pasado representa una pauta importante para dar forma a un futuro decolonial y desestabilizador *per se*. Así, el erotismo y la sexualidad son fundamentos políticos con gran peso sociocultural, tal como lo entendemos en los modelos referidos de los regímenes coloniales, pues “las sexualidades indígenas no era sólo un acto de evangelización, sino que servía para profundizar el despojo político” (Picq 2020, 24). Esta postura de control sobre lo erótico representa un profundo vacío sistemático de reconocimiento, pues habitar un cuerpo se ha convertido en un acto banal de sobrevivencia, con una rica intervención mediática que causa desconexiones e inconformidades propias y anhelan físicos y apariencias que engloban materialidad reprimida y consumista.

Esta conservación dominante sobre los cuerpos y especialmente el control administrativo del erotismo y la sexualidad, ha evolucionado acorde los cambios generacionales y las posturas represivas que van a domar las áreas despiertas y pacificar las rebeliones producidas por los mismos. Es decir, aparentemente los controversiales temas tabúes o concentraciones invisibilizadas, giran en torno a un tiempo-espacio que trasciende estas épocas coexistentes. Para ilustrar esta idea, podemos tomar brevemente

como ejemplo la *revolución sexual* de los años sesenta;<sup>5</sup> cuya finalidad comprendía un nuevo entendimiento del sexo, la igualdad de género y la concepción del multiorgasmo femenino, estas normas sexuales se evidenciaban en la libertad sexual y la reivindicación de la sexualidad como espacio integral en los derechos humanos. A pesar de que se empieza a cuestionar la institucionalidad de los roles de género, aún es sentencia e invisibiliza la exploración sexual, especialmente femenina y compenetra en una demanda idealista de un cuerpo canónicamente deseable, netamente visualizado como objeto propiamente de consumo.

Por otro lado, a través de estudios como el de Sylvia Covián se menciona que dichas presiones sociales también recaen en las figuras masculinas, pues ponen en tela de juicio su hombría por el tamaño de su órgano reproductor, el tiempo que duran en el acto sexual y demás intereses no siempre bien valorados. Así pues, “después de tanta represión e ignorancia, transgredir los límites fue un camino necesario y justo para buscar nuevas respuestas, nuevo conocimiento, y, sobre todo, para dar luz verde al individuo, para explorarse” (Covián 2018, 94). Desde esta postura de transgresión, retomar el conjunto de prácticas y saberes que fueron satanizados en el mundo andino y preservar el contacto directo con la intimidad del *ser*, además de la emotividad, sensibilidad y caos interno que supone por sí mismo un desarrollo natural y por ende un acto de resistencia.

Por ello, “el conocimiento del erotismo, del deseo, es el mayor peligro, el mayor tabú, la gran prohibición” (93). Sin duda, no existe algo más grande que asuste a un sistema que las mujeres poderosas, esto es sinónimo de peligro y claramente este fenómeno histórico se vio presente en la llamada “Caza de Brujas” del siglo XV. En este contexto, el entendimiento sobre lo erótico fue un poder negado y oculto durante mucho tiempo, especialmente para las mujeres por su gran fuerza de caos y creación. En este sentido, desarrollar la conciencia y el poder que brinda lo erótico no solo como expresión corporal sino también como actividades diarias, tan simples como: escribir, pintar, tejer, bordar, leer, sacar fotografías, tomar una cerveza, pero también las experiencias, los aprendizajes cotidianos, el compartir momentos, las conexiones fraternales, los métodos para resolver problemas y además los saberes intuitivos femeninos, todo ello nos permite

---

<sup>5</sup> Los años sesenta representaron momentos de gran tráfago político y social, simbolizando un acto emblemático para los y las jóvenes de aquella época, pues fueron asumidos por primera vez como sujetos políticos, donde varios grupos radicales cuestionaron la democracia patriarcal y capitalista, para trastocar la forma de pensar, vivir y redefinir la sexualidad. Las mujeres criticaron el sometimiento, mercantilización y cosificación de los cuerpos femeninos, además de la doble moral sexual y sometieron a crítica conceptos como “lo natural” y “lo normal”. Sin duda esta lucha social, desde una mirada feminista, marcó un antes y un después de las concepciones sexuales. (De Miguel 2015)

reflejar y tratar un espacio profundo del propio ser. Este descubrimiento y reconexión logra empoderar la fuerza mágica y creadora femenina, así entendemos que:

(...) reconocer el poder de lo erótico en nuestras vidas nos puede dar la energía para procurar obtener cambios genuinos en nuestro mundo, en lugar de solamente esperar un cambio de personajes en el mismo cansador drama. Y esto es así no solamente porque tocamos nuestra más profunda fuente creativa sino porque hacemos lo que es femenino y autoafirmativo frente a una sociedad racista, patriarcal y anti-erótica. (Lorde [1978] 2016, 17)

De tal manera, la energía erótica femenina supone un espacio de resistencia, lucha y transformaciones, mediante la cual podemos empoderar nuestro ser interno y colectivo. Por ello como lo mencionaba Audre Lorde lo erótico es poder, es ese poder profundo y femenino que actúa como arma potente de gozo, de placer, de deseo que parte de un proceso interno hacia una revolución comunitaria. Este ideal, sobrepasa las barreras científicas, lógicas y racionales, acentuándose en valores holísticos y espirituales que mueven conciencias, saberes y conocimientos. Entonces, el erotismo de carácter alternativo pretende caminar seguro en todas las diversas prácticas y expresiones femeninas que conllevan un compartir profundo, cíclico y dialéctico, mediante el cual podemos transformar, crecer y despertar grados de conciencia e innovar nuestras destrezas.

Como bien conocemos, históricamente a las mujeres nos han negado y juzgado la posibilidad de libertad e independencia, pues en el imaginario patriarcal la “mujer ideal” es identificada como sumisa, cuidadora, servicial, prudente que evita el enfrentamiento o las disputas y lo soportan todo, un mal trato, una mala vida, el cansancio diario, en nombre del amor y el prójimo. Sin duda, dichos episodios sacralizados son producto de la herencia colonial, pero también son el resultado de una herencia generacional que viene desde un linaje materno. De modo que, de manera inconsciente se genera un falso yo, cuya máscara respeta los lineamientos sociales establecidos para esta construcción de la figura femenina, netamente obediente. Romper con las heridas coloniales e instintos patriarcales de sometimiento, sufrimiento, dolor, vergüenza, abandono y silencio, es el acto más radical de resistencia. Por ende, las nuevas generaciones son protagonistas del deseo incesante de transformar y sanar las heridas sociales, pero además integran los estímulos graduales de un despertar femenino que se fortalece y reafirma desde el análisis, la conciencia y la sororidad, como afirmación debilitante del patriarcado.

En este sentido, conocer el erotismo desde una mirada feminista, comunitaria y alternativa comprende un proceso transitorio hacia el empoderamiento personal y colectivo que posibilita la resignificación de su concepto y cuyas prácticas subversivas permiten la apropiación de su carácter natural y humano, especialmente de quienes fueron excluidos/excluidas durante años. Por tal motivo se propone que el erotismo alternativo es el proceso de transformación y metamorfosis que representa la consolidación estratégica y provechosa en el libre desarrollo de los imaginarios sociales, creaciones emergentes, expresiones socioculturales y potencialidades afectivas, a partir de los cambios estructurales de las relaciones personales, interpersonales y comunitarias. El erotismo como proceso de resistencia comparte un circuito dialógico de contenciones, intercambios y aprendizajes multidireccionales, basados en la memoria, experiencias y actos representativos de las mujeres kichwas. Es así que, vivir lo erótico en las comunidades y pueblos andinos, los podemos apreciar en sus expresiones culturales como bordados, prácticas artísticas, digitales y audiovisuales que entretengan metodologías resistentes y re-existent.

De tal manera, las manifestaciones sociales indígenas han posibilitado realizar un encuentro histórico hilvanado por mujeres que comparten procesos continuos y rupturas mediante sus experiencias eróticas de orden social. En este sentido Patricia Yallico, bajo un contexto político frente a las posibles candidaturas a la presidencia de la CONAIE, expone la ausencia de mujeres en cargos importantes y a la vez propone feminizar todo, en el sentido de impulsar el poder de la energía femenina propia de las warmis, enfocando su interés en las realidades y necesidades propias (Yallico 2021, párr. 3-4). Esta importante reflexión compartida desde una lectura situada, femenina, kichwas e indígena, exterioriza la fuerza erótica, el fuego interno, el caos de destruir y construir nuevas miradas, nuevas concepciones y en un acto de poner el cuerpo presenta su accionar resistente. La voz poderosa que nos comparte Yallico en el siguiente párrafo, moviliza de manera profunda e íntima una invitación a explorar las fortalezas femeninas y actuar desde esta resistencia creativa, así se manifiesta que:

El accionar de las mujeres no gira alrededor de ningún pene, el objetivo es sostener e impulsar una corriente política radical que destruya el actual sistema depredador y criminal en el que vivimos. Romper rancias costumbres machistas y patriarcales incrustadas en los pueblos indígenas y campesinos. [...] Las Mujeres no necesitamos que ningún patrón o seudo compañero avale nuestro accionar ni antes, ni ahora, ni después. Lo que buscamos son compañeros reales que acompañen, que sugieran sin imponer. Y en ese desafío estamos muchas y muchas más se sumarán a esta invitación a crear algo nuevo, distinto, genuino y legítimo. Las esperamos a todas las locas, brujas, putas, ovejas

negras que no le tengan miedo a construir y a tejer lo diferente y revolucionario. (Yallico 2021, párr. 6)

Sin duda estas palabras contemplan una postura política de lucha frente a los derechos de las mujeres indígenas, también ampliamente diversas. Estas fibras feministas, creadoras y dinámicas que provienen de la constante lucha y reivindicación de las mujeres en los ámbitos sociopolíticos, es importante para un acompañamiento legítimo de las diversas formas de expresiones sociales. Con este enfoque algunas/os colectivas/vos y grupos feministas comunitarios han decidido compartir producciones vivas que acompañan la memoria y un proceso de sanar colectivamente. Esta idea se enfoca en visibilizar las otras formas de vivir la interculturalidad y acompañar los procesos necesarios para el fortalecimiento de la vida y el bienestar colectivo. En este sentido, el acto de contar nuestras propias historias burbujea riquezas y aprendizajes diversos que deben ser transmitidos en búsqueda de conexiones propias y colectividades constructivas para un contexto legítimo. El movimiento indígena ha tenido un gran impacto político en las decisiones estatales ecuatorianas de los últimos años, sin embargo, es importante mencionar que los procesos de resistencia de los pueblos y comunidades kichwas tienen un peso histórico que se ven involucrados en ámbitos sociales, políticos, culturales, educativos y económicos. De tal manera Catherine Walsh, menciona que estos procesos generan acciones críticas *serpentinadas* en búsqueda de cambios socioculturales, por ello menciona que:

Para algunos movimientos, comunidades e intelectuales indígenas y afrodescendientes, especialmente de la región andina, la caracterización es de momentos simultáneos de avance y retroceso, momentos todavía concebidos - en el horizonte actual y de larga duración - como luchas de descolonización, luchas que aún requieren el aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje, la acción, creación e intervención. (Walsh 2013, 24)

Por supuesto, los actos resistentes liderados por mujeres han tenido la sabiduría andina de primar por el bienestar de la comunidad y el cuidado de la tierra. Así, las luchas de las comunidades indígenas contemplan aspectos que van más allá de ámbitos sociales y económicos que sin duda son elementos indispensables en los procesos reivindicativos de lucha. Sin embargo, el mayor enfoque de resistencia está en aspectos políticos de cuidado y reapropiación de la tierra, cuya conexión como lo revisamos anteriormente, supone un lazo fraterno de vida cotidiana, a partir del cual emana su espiritualidad. Además, es importante poner interés y evitar suprimir las necesidades íntimas y negar la valía del autocuidado, pues si yo puedo gozar de mí, también puedo gozar del otro, esta

omisión de lo propio provoca afectaciones corporales, mentales y emocionales. De este modo, examinar todas estas áreas permite abordar la facultad de auto representación y auto reconocimiento al implicar la posibilidad de agrietar las concepciones intrínsecas culturales y folklorizadas, esto implica estar conscientes y presentes de sus deberes y derechos. Dichos actos de resistencia desencadenan “la articulación de los poderes sociales, de sus lógicas de dominio y producción, como de las maneras de resistencia de los individuos a ser normalizados a ejercer la “reclamación” de sus derechos” (Polo 2008, 154).

La necesidad de ruptura estimula los sentidos y percepciones radicales de la vida, cuya traducción directa desemboca a un empoderamiento analítico y cuestionante de las irregularidades ruidosas del contexto social. Si bien las heridas coloniales, mecanismos de control y regularización de los cuerpos han impregnado nuestro entendimiento durante muchos siglos, la exploración decolonial contrapone la fluidez de comportamientos y usos sociales de lo erótico como antídoto vigoroso en la construcción de nuevas subjetividades y como traducción del verdadero goce, disfrute y el desempeño del oficio de vivir. Desde el feminismo comunitario Julieta Paredes (2010), los movimientos, propuestas y organizaciones políticas contemplan “construir un cuerpo social, un cuerpo común que lucha por vivir y vivir bien. Si algo tiene vida se mueve, si algo se mueve tiene vida” (112), por ello estas acciones políticas posibilita a las mujeres de una comunidad a fortalecer el descubrimiento de elementos para hilvanar estrategias a favor de los suyos. Así pues, el erotismo es un espacio de construcción sociocultural de resistencia que contrapone su peso ante los hábitos, prácticas y comportamientos sociopolíticos, pero también es un motor de contención, fortaleza e inspiración para nosotras las mujeres que involucra una dimensión colectiva y conjunta. De esta manera, se puede visualizar que la fuerza erótica no supone un sitio netamente solitario, ya que lo erótico también responde a caracteres colectivos que resuenan y entretajan comprensiones compartidas, así su significado dota de poder al incluir la oportunidad estimuladora y reivindicativa de lo subjetivo que es también comunitario.

## **2. Erotismo como práctica ritual de emancipación**

En el presente apartado se resalta la concepción del erotismo bajo una perspectiva alternativa, andina, cuyo lugar de enunciación transversal se refleja en discursos visuales que conciben la personificación del amor propio y colectivo, el poder de creación, la

armonía, el equilibrio y el bienestar. Así se entiende lo erótico como la afirmación de la fuente vital, fortalecida y reconocida, cuyos conocimientos y usos nos ahondan en un espacio seguro de contención, para explorar lugares de emancipación, cuidado colectivo, autocuidado, reconocimiento y autoconocimiento profundo, principalmente en el campo de lo femenino. Por ende, como propuesta de exploración se configuran de manera transdisciplinaria los métodos de argumentación desde la semiótica visual metafórica que permite desarrollar un análisis de las producciones digitales y la cultura de las visualidades kichwa - andinas. De manera general se muestra un corpus de las representaciones transculturales de la corporalidad alternativa de mujeres en el mundo andino. Esta energía transgresora se encuentra palpable en la construcción tradicional y folklórica de las mujeres kichwas en función del empoderamiento del cuerpo. Así el campo cognitivo genera interacciones comunicativas visuales en las esferas sociales, culturales, religiosas que pone en diálogo las diversas representaciones de lo erótico, sus usos sociales y las corporalidades femeninas. Dicho horizonte vincula directamente el uso de lo erótico y lo articula a narrativas visuales del cuerpo que exploran líneas investigativas de la epistemología<sup>6</sup> andina desde posturas decoloniales como la de interculturalidad estética (Cárdenas Oñate 2019) que propone la categoría de *erotismo metafórico* (Cárdenas Oñate 2011, 167) el cual esta autora lo ubica en el espacio intersticial del ritual donde dialogan tradición, modernidad y contemporaneidad o actualmente en la época digital: "la creación plástica despliega un giro estético que se diferencia del arte expositivo de galerías, así como de la creación artesanal gestando a través del pincel ritual posibilidades extra-estéticas mediante la funcionalidad pedagógica de alfabetización ritual, cuyo valor de memorización y transmisión opera a través de la representación icónica" (Cárdenas Oñate 2011, 162-163). Desde su propuesta de modelo metafórico vamos a desarrollar una mirada interpretativa al corpus de estudio. Esto es, algunas fotografías sobre el trabajo creativo de diseño de indumentaria indígena de Hilda Males y un breve acercamiento a un cortometraje de la cineasta indígena Patricia Yallico, miembro del grupo de cine alternativo Alpayana. Con este estudio se ven reflejados en la indumentaria y narrativas audiovisuales como el cine.

Sin embargo, para poder aplicar el análisis primeramente se abordará algunas dimensiones claves para el acceso a la representación de las mujeres indígenas desde las propuestas artísticas como se muestra en el gráfico que sintetiza los ejes de este tejido y

---

<sup>6</sup> Entendido como las diversas formas de conocimiento, especialmente del mundo andino.

que son los que permiten el acercamiento al trabajo interpretativo. En este sentido, las conversaciones, entrevistas y trabajo participativo con las comunidades de interés se tornan fundamental para la construcción de sentidos y significados.

El erotismo y la sexualidad practicada en los pueblos originarios del Abya Yala resulta ser un espacio poroso lleno de carencias y olvidos socio histórico - culturales que han sido limitados, colonizados y alejados del gozo y la exploración libre y necesaria. Pues se ha borrado conocimiento milenario que sin duda es demasiado valioso y cuyos vacíos en la historia de la humanidad ha provocado desconexión con nuestra ancestralidad. Desde un aspecto académico y/o teórico, la mirada de lo erótico es un asunto del que se conoce escasamente, pues existen limitadas fuentes investigativas sobre este tema y aún es considerado un tabú del objeto como lo mencionaba Foucault. Sin embargo, en el intento de recopilar información se ha podido generar y entretrejer conceptualizaciones generales que abordan rasgos característicos, especialmente con énfasis culturales y arqueológicos. Si bien es cierto las comunidades andinas poseen un gran vínculo intrínseco con la tierra que se definieron desde épocas preincas y han fortalecido el desarrollo de la vida y peculiaridades están presentes en el acompañamiento de una serie de costumbres, tradiciones, saberes y sabiduría ancestral que perduran hasta tiempos más contemporáneos.

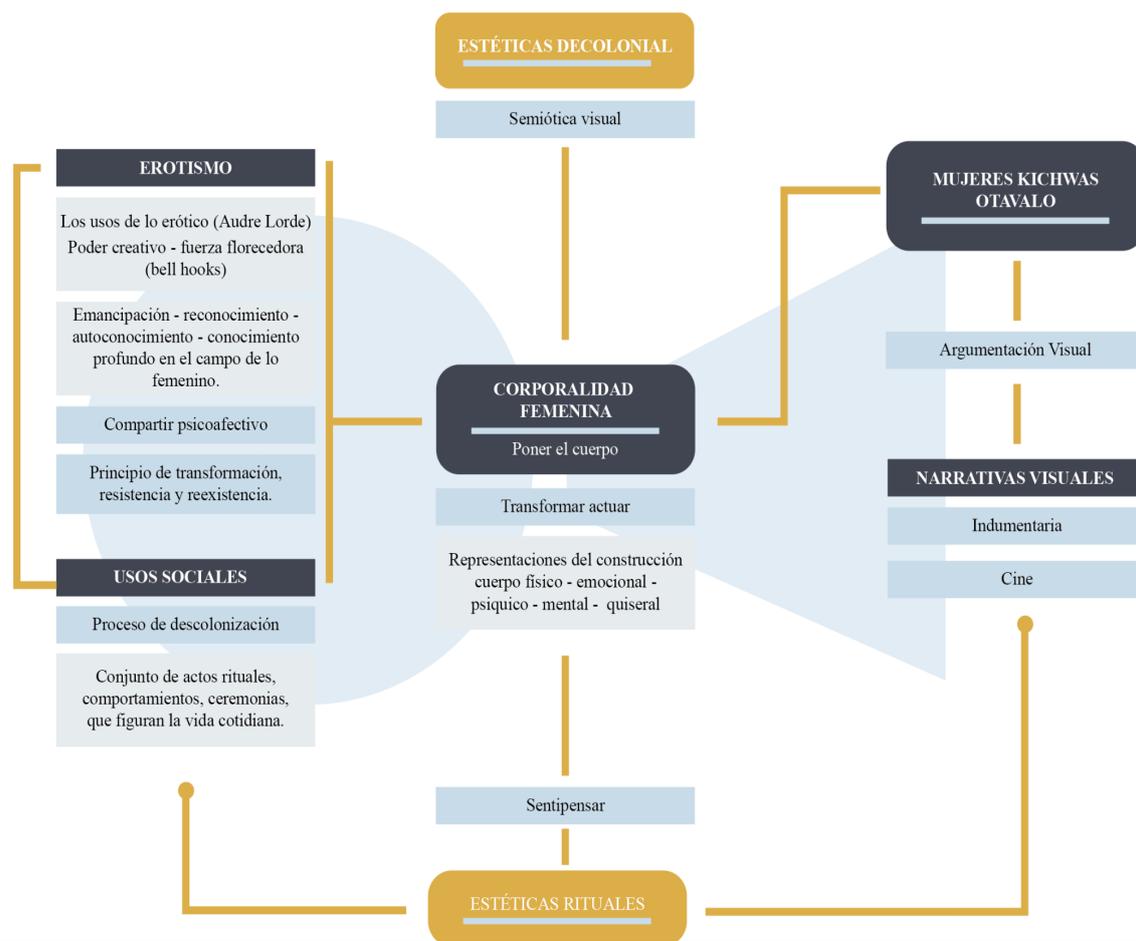


Figura 1. Esquema de explicación capitular y rutas analíticas de la investigación. Sistematización de autores: Audre Lorde (1978), bell hooks (1994) y Marisol Cárdenas (2018). Elaboración propia

En este sentido, el pensamiento andino presenta modelos extraordinarios de concebir la existencia que profundiza en los elementos naturales, duales y recíprocos que convergen entre las deidades, tiempos, lugares y espacios que involucran especialmente las esferas del masculino y del femenino. El universo andino es entendido como una corriente colectiva diversa, variable, multicultural, multiétnica y biodiversa que es reconocida como *pariverso*,<sup>7</sup> pues su comprensión se basa a partir de la totalidad de saberes, creencias y manifestaciones que dan sentido a conocimientos rituales que naturalizan las formas de vida de los seres humanos. De esta manera su composición está formada por elementos cósmicos que se vinculan directamente a procesos cíclicos en representación de la fuerza como fuente de vida, la cual compromete la existencia humana

<sup>7</sup> Desde la mirada andina, el pariverso representa la fuerza creadora. En Los Andes no se reconoce el significado de universo (que viene de Uno; una versión de la existencia) sino que todo es dual y par y por lo tanto como una aproximación en la traducción al español se reconoce como pariverso, lo que en lengua kichwa sería pachantin. (CODENPE 2011, 35)

y todas sus dimensiones como los integrantes de un mismo cuerpo, conocido como Pachamama.<sup>8</sup> Es decir, todos los elementos vivos e inertes que se encuentran presentes en el plano terreno-espacial forman parte de este común denominador y percibimos el concepto de que todos nacemos de la tierra y todos regresamos a ella en algún momento. Esta integridad ha permitido concebir a “lo andino” como una *categoría cultural* propia de los diversos pueblos originarios que han desarrollado esta rica filosofía en “expresiones culturales [y en] sus propias formas de organización, sus lenguas, tradiciones, etc.” (Torres 2015, 11). Todas estas concentraciones conjuntas posibilitan hablar de la cultura andina.

Actualmente las comunidades andinas cubren el 8% del territorio latinoamericano,<sup>9</sup> entre las regiones de: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile, estos países componen poblaciones indígenas originarios en su mayoría del imperio inca, cuya virtud y cosmovisión han formado parte de sus procesos espirituales, sociales, afectivos y políticos. Particularmente, los pueblos indígenas originarios del Ecuador, especialmente la nacionalidad kichwa otavalo ubicada al norte del país en el área de Imbabura y parte de Cayambe, fueron asentamientos anteriores al imperio inca que en la actualidad mantienen parte de su comunión y creencias originarias. Si bien, se produjo un sincretismo donde “La religión indígena que subsiste es la propia de las antiguas culturas que fueron dominadas por los incas; éstos impusieron su religión sobre las religiones locales sin destruirlas, luego la Religión Cristiana trató de suplantar a sus Dioses, que no han desaparecido” (De la Torre 1999, 30). Este acto de resistencia ha permitido el desarrollo de las comunidades andinas en el mantenimiento y compromiso de sus creencias naturales que persisten de manera colectiva. Así también es importante destacar que:

La presencia del incario no tuvo una larga duración debido a la llegada de los españoles, cerca de setenta años; sin embargo, las políticas culturales, políticas y religiosas, se habían expandido rápidamente debido a la eficacia de la organización del Tahuantinsuyo; además, la práctica de los mitimaes (grupos culturales enteros trasladados de un lado a otro) habría ayudado a la aceleración de estos procesos. (Kowii 2014, 137)

---

<sup>8</sup> La Pachamama es entendida como la deidad protectora, proveniente de pueblos originarios, cuya traducción al español es Madre Tierra. Se entiende como el espacio al cual pertenecemos como uno solo, somos parte de ella. Pachamama es la naturaleza, no tiene ubicación espacial, no tiene morada porque es la vida misma. (Zaffaroni 2011, 117 -118)

<sup>9</sup> Según el censo del año 2010: Existen más de 800 pueblos indígenas, con una población cercana a los 45 millones de personas en América Latina. (CELADE 2014, 8)

Pese a las uniones y sincretismos culturales surgidos en estos procesos coloniales, se ha logrado sostener la cosmovisión, saberes, registro de creencias y modos de vida presentes en su acto de supervivencia, fuerza creativa y elementos naturales. Este conocimiento milenario, se considera una guía para el desarrollo de nuevas culturas y por ende la base de sus prácticas holísticas del día a día. Aun así, estas transformaciones consiguieron mantener viva el linaje ancestral de los pueblos kichwas y se encuentra en constante tránsito y herencia.

En este sentido, el mundo andino está compuesto por la totalidad de responsabilidades, saberes y habilidades que están intrínsecamente relacionados con la sacralidad de la naturaleza. De este modo, el cosmos espiritual andino es una superficie equivalente que contiene lo femenino y masculino en un mismo espacio y es definido por sus acciones ontológicas, este principio accede primar fundamentalmente ante las necesidades y continuidades de la vida espiritual y material. Dichos vínculos están ligados a la corporeidad, de la cual abordaremos más adelante. Además, representa *la fuerza de una cultura profunda y poderosa*, que hasta la actualidad simboliza un mundo misterioso, sapiente e interesante. De nuevo Luz Maria de la Torre (1999, 11), socióloga e indígena kichwa otavalo, nos ofrece una mirada situada del pensamiento andino, el cual:

Profundizó en la sabiduría: constituyó muchos sistemas de pensamiento. Tiene principios básicos que no se los podrá borrar nunca, y son parte del patrimonio cultural universal de la humanidad, de todo nuestro planeta y tiene muchas otras manifestaciones secundarias que son las que necesariamente han tenido que renovarse.

A partir de este principio andino, la sexualidad y en especial el reconocimiento directo de la categoría del erotismo, presentan connotaciones históricas, culturales y por ende sociales que provienen de características generalizadas de pueblos y comunidades indígenas en América Latina. Por ello, estudios iconográficos, jeroglíficos, esculturas y pinturas rupestres y más expresiones han demostrado la importancia de lo erótico y su presencia símil en el arte. Además de encontrarse visible en mitos, cánticos, poemas, esculturas, narrativas y ritualidades que han sido preservados naturalmente mediante prácticas sociales, culturales y artísticas. Sin embargo, estas expresiones perdieron prominencia luego de la conquista española, donde en un acto de desventaja las comunidades indígenas fueron sumidas a un silencio subordinado por las imposiciones de la cristianización que develan una falsa creencia sobre el descubrimiento del cuerpo, al ser relacionado únicamente a prácticas ocultas y destinadas a temas de procreación, da como resultado un desplazamiento de sus creencias originarias.

Bajo estos principios, podemos afirmar que la cosmovisión andina reconoce a la sexualidad y al erotismo como un componente ubicuo que engloba todas las etapas de vida del ser humano, además de cada uno de sus ciclos y energías naturales. Si bien es cierto no se encuentra un vocablo o traducción kichwa que defina específicamente el tema de lo erótico, se lo puede sobreentender como la acción de intimidad y la conexión placentera denominada *yumana*,<sup>10</sup> cuya interpretación define un acto placentero que abraza lo erótico y se alinea al sentimiento de pertenencia y armonía con la Pachamama. Pues, la conexión parte del equilibrio del ecosistema y el propio ser, en una atmósfera absorbente de intenciones duales que beneficia el común social. Además, observamos que en el pariverso andino “todo es sexuado, todo lo que se encuentra y se produce en la pacha tiene su par complementario, que al mismo tiempo es contrapuesto” (Torres 2015, 55). Entonces hablar de erotismo, desde una visión andina comprende una continuidad directa con la tierra y el cosmos que se encuentran interconectados a todos los elementos coexistentes de la naturaleza con un patronaje innato del femenino y del masculino que transfigura al sexo a una connotación vivencial y sagrada.

De esta manera, podemos entender que el erotismo andino es una representación psicocognitiva de interacción, enfocada en la conexión energética interna de cada ser que además se puede relacionar con un cuerpo o ente externo, cuya vibración siempre será compatible con el otro; ya sea una persona, un objeto, un ser viviente o un espacio material. Es decir, el discurso se inserta desde el mismo cuerpo en diálogo con otros cuerpos. Así el erotismo, en reconocimiento del cuerpo, sobrepasa las dimensiones sexuales y cubre una perspectiva universal que parte de esta posición central, vinculada directamente desde la raíz del ser y se expande a la misma intensidad hacia el cosmos. Por ello, la *pacha* cuyo significado kichwa es madre mundo/ naturaleza/ tierra/ tiempo-espacio (33), otorga sentido a las formas de cosmovivencia de los indígenas y esta relación brinda un significado de pertenencia; ser parte del Abya Yala. Además de estar ligado directamente con lo sagrado y la divinidad, por ello el erotismo cumple un rol simbólico en la ritualidad del orden sacro en el mundo andino.

La investigación realizada por Eveline Sigl (2012), sobre la conexión entre: danza, sexualidad y erotismo del altiplano boliviano, podemos encontrar varias representaciones y concepciones que forman parte de la sacralidad andina, que están íntimamente ligadas

---

<sup>10</sup> Según Shayana Vinuesa joven kichwa Otavalo, nos explica que el término “Yumana” es la traducción kichwa que representa mejor lo erótico, al ser la definición de la conexión en intimidad, hacer el amor o sentir placer.

a lo erótico. De tal manera, se menciona que el erotismo andino integra fuerzas energéticas de humor, alegría y compañerismo, que se ven reflejadas a través de sus actividades cotidianas y fenómenos naturales. Claramente estas están enfocadas en los ciclos agrícolas, como también en los ciclos y procesos naturales que atraviesa el ser humano. Estos procesos forman parte de varios elementos propios de la cosmovisión andina que en especial hace hincapié en el humor como agente transformador (Sigl 2012). Dicha idea nos permite reflexionar dos puntos claves; en primera instancia la conexión directa de la sensualidad, el deseo y por ende el erotismo dentro de los componentes naturales y como segundo punto la presencia directa y el deseo reivindicativo de transformación y resistencia de pueblos y comunidades indígenas de América Latina. Estos ideales de cambio se han visto reflejados en sus manifestaciones culturales desde un acto mental, físico y espiritual, contra las hegemonías coloniales. Sin embargo, el reto se encuentra en evitar poner en términos occidentales, todas las expresiones y entendimientos andinos.

Dentro de las comunidades indígenas, el erotismo es un punto retórico del lenguaje cotidiano, cuyo tacto refleja aspectos íntimos culturales que definen y describen conceptos fundamentales de su pensamiento y formas de actuar. Es así que el erotismo se encuentra presente en todas las esferas de la vida indígena, como: mitos, poesía, leyendas, rituales, cánticos, metáforas y actualmente en bromas de camaradería propios de las comunidades, donde el cuerpo cumple un rol protagónico en relación con otros. Pues el contenido sexual desarrolla un registro de las expresiones diarias que se ha logrado mantener a causa de su inocencia y picantería. Según registros post coloniales, los cánticos, poemas, manuscritos y demás impresiones físicas y orales, se han registrado innumerables metáforas que juegan con el deseo y libre exploración del cuerpo, como placeres aceptados del ser humano. Adicionalmente, los cantos y ritualidades eróticas representan los deseos expresados especialmente por las mujeres, pues la energía femenina posee el poder de crear y dirigir esta fuerza del cosmos, el cual se exterioriza a través de símbolos y expresiones creativas en el tejido social.

### **3. Corporeidad, corporalidad y los cuerpos de las mujeres indígenas**

Hablar de erotismo como fuerza creadora, presenta también la oportunidad de hilvanar pensares y sentires desembocados en los cuerpos, al visualizarlos como lienzos y soportes de varias conjeturas y expresiones artísticas que permiten reforzar su presencia

como medios de comunicación visual. Por ello los cuerpos comprenden un espacio diverso que compromete múltiples factores socioculturales y teóricos que lo atraviesan y lo describen como un componente tangible, material y territorial. Ya que, este representa puntos y canales energéticos que permiten guardar memorias, saberes, sentimientos, emociones, dolores y alegrías que se almacenan y nos acompañan de manera cotidiana. De este modo, conlleva un conjunto de interpretaciones dependientes de procesos históricos, ideológicos, imaginarios sociales y mapeos contextuales.

En cuanto al pensamiento andino, los cuerpos entran en juego con las conexiones rituales, espirituales e inmateriales internas que se reflejan posteriormente hacia lo externo, este acto dinámico resuena con la pertenencia propia del ser humano a la naturaleza. Así pues, se visualiza la siguiente representación: “El flujo y reflujo entre el universo y el cuerpo, entre la dualidad cósmica y los cuerpos de las mujeres y hombres, vibraban y volvían a refluir en dirección opuesta desde lo femenino y lo masculino y de esa dualidad hacia el cosmos (Marcos 2011, 101). Performativamente este *continuum* multidireccional encierra un proceso cíclico de constante fluidez y retorno como práctica ritual holística que activa de manera conjunta lo tangible e intangible.

Por otro lado, los cuerpos abordan procesos políticos y tensiones socioculturales de poder que durante mucho tiempo han permeado en el control y limitación del mismo, hasta el punto de mostrarnos desconectados y desconocer nuestros propios cuerpos. Así los estudios culturales recorren transversalmente las prácticas y manifestaciones abordadas desde la complejidad estética e ideológica sobre el cuerpo, con el objetivo de articular y legitimar condiciones y posibilidades que permitan transformar y resistir las configuraciones de poder. Como nos expresa Stuart Hall: “Hemos trabajado sobre nosotros mismos, como lienzos de las representaciones, cuyas figuraciones han involucrado prácticas de glorificar el poder como ente de control sobre el disciplinamiento del cuerpo y por ende limita las formas de ocupar un espacio social propio y colectivo” (Hall 2013, 292). De esta manera la normatividad y los cánones de belleza impuestos por la hegemonía y la colonialidad nos han alejado de las eróticas y sentires propios. Sin embargo, en las culturas ancestrales, aún podemos encontrar algunas grietas donde se cuelan formas de resistencias a través del cuerpo creativo.

A partir de principios fenomenológicos, la corporeidad representa los hechos y formas corporales mediante los cuales el cuerpo integra las diversas percepciones centradas en los sujetos, además de las herramientas que esta desarrolla en la presentación y comunicación hacia el mundo. Por ende, la corporeidad considera que el cuerpo es el

espacio físico mediante el cual podemos conectar con otros cuerpos, en los procesos de aprendizaje, experiencia, saberes y demás información almacenada en el mismo. Para Zubiri la corporeidad es definida como “la vivenciación del hacer, sentir, pensar y querer” (Zubiri 1986, 40), estos datos implican una integridad que refleja experiencias sociales e históricas individuales que interactúan con nuestros entornos colectivos. De esta manera la corporeidad representa los puntos energéticos que permiten transmitir comunicaciones y conexiones permanentes entre las realidades internas y externas que convergen simultáneamente entre lo físico y espiritual.

En este sentido, se presenta a la corporeidad como un espacio de transformaciones y construcciones subjetivas que implica un sistema de acciones, experiencias, sentires, creencias, deseos y búsquedas en la edificación del mismo, al constituirse como individuo y miembro colectivo. En referencia a ello “la subjetividad desde lo social se construye y deconstruye permanentemente, moldea nuestros cuerpos, mentes y relaciones sociales” (Briuoli 2007, 83). Por ello, la corporeidad abarca el proceso que transita la reconstrucción, transformación física y energética, así también la apropiación de los modos enunciativos y autónomos de reconocimiento del cuerpo.

Por otro lado, la noción de corporalidad también es entendida como un proceso de construcción y tejidos diversos que implican recursos e intercambios netamente sociales. Además, cubre las formas de asimilar el cuerpo bajo deducciones que dependen de los contextos sociales, brechas generacionales, relaciones culturales e ideologías que se encuentran presentes en los elementos de autodefinición. Por ende, esta configuración está condicionada a categorías culturales, sociales, políticas y económicas que dibujan realidades por las que cruzan informaciones imponentes de control. Estas concepciones ponen en diálogo el cuerpo en contraste y acción con otros cuerpos bajo una mirada sociocultural.

Si bien, estas dos concepciones complementan una totalidad que adquiere valor subjetivo y social estas se ciñen en contextos sociales contemporáneos. Así pues, las categorías de corporeidad y corporalidad tienen una hibris y mapeo conceptual común denominada cuerpo que desde una mirada andina “era concebida como el nexo de las relaciones entre los humanos y el universo. El cuerpo no se podía desincrustar de la trama cósmica dentro de la cual todas las actividades humanas adquirirían su significado” (Marcos 2011, 100). Por ello, desde la cosmovisión andina, estas posturas se encuentran íntimamente ligadas a las representaciones simbólicas enfocadas en una dualidad y paralelismo complementario de su cultura. La evidencia del equilibrio y coherencia mutua

se encuentran visibles en todos los elementos de la naturaleza, por tanto, tenemos aspectos duales que forman parte de un temple íntegro de intercambio e interacción continua entre opuestos complementarios.

#### **4. Usos sociales del cuerpo de las mujeres indígenas**

Los estudios profundos del cuerpo engranan sin duda un cúmulo de información histórica que evidencia el control y dominio violento hacia los mismos, lo que Foucault denominaba un campo para el ejercicio del poder. Estos mecanismos han estado invadidos por olas de crueldad genocidas que han impuesto un canon corporal occidental binario, masculino, blanco, simétrico y perfecto para caracterizar a los mismos. La historia y realidad de los cuerpos, la corporeidad, la corporalidad, el erotismo y la sexualidad ha sido desplazada a causa de los procesos coloniales, hegemónicos y patriarcales que incrustaron valores conservadores e intentan invisibilizar los sentires del pueblo andino. De esta manera los estereotipos sociales basados en el canon eurocéntrico han logrado omitir a las mujeres indígenas, cuyo protagonismo recae en la folklorización de sus cuerpos, lo cual evidencia simplemente una simbología femenina como transmisor de su cultura. Sin embargo, es importante recordar que para muchas culturas de la Abya Yala como de la zona mesoamericana, el cuerpo de las mujeres no solo se venera y reconoce por sus capacidades reproductivas, sino también eran ya consideradas como “sujeto de deseo” (Lacqueur 1990, 113).

Este conjunto de prácticas heteronormativas posicionadas socialmente evitó exteriorizar un verdadero disfrute de los cuerpos acorde el pensamiento andino, el cual es comprendido como parte de un espacio sagrado en representación de la energía viva y la naturaleza divina. Estos aspectos sobrepasan las inflexiones de la piel, la composición de órganos y apuestan por un componente vivo con múltiples dimensiones que vinculan una imagen de nuestras virtudes, intimidades, emociones contenidas y generalmente reprimidas, pero también nos recuerdan que somos seres sensibles, sintientes y mutables. Durante décadas hemos omitido y deprimido las fisonomías emocionales e ignorado un *sentipensar* consciente, por lo tanto, como resultado de estas represiones inexploradas surgen también los desbalances y enfermedades en los propios cuerpos. En base a los saberes ancestrales, el acto de escuchar nuestros cuerpos implica un cúmulo de aprendizajes que de manera intrínseca abrazan el interior del ser para luego poder exteriorizarse, ya que nosotros mismos somos capaces de auto sanarnos, limpiarnos,

desintoxicarnos y purificarnos. Bajo esta mirada andina Silvia Marcos manifiesta que “el cuerpo está abierto a todas las dimensiones del cosmos y el cosmos a las influencias humanas, un cuerpo que incorpora sin cesar entidades sólidas y fluidas a sus ‘jugos’ en flujo, que las absorbe y las emite juntas con emancipaciones volátiles” (Marcos 2011, 101).

Es por ello que la mirada andina siempre apunta a una dualidad compartida, conexiones conjuntas y modelos creados para la transformación donde reconocer la diversidad de los cuerpos supone también una libre determinación y pensar de forma analítica los sistemas coloniales del mismo. Así pues, las configuraciones de los cuerpos continúan con una matriz lineal de sucesos históricos que son hitos emblemáticos en la construcción de las realidades sociales, colectivas e individuales. Sin duda, los regímenes coloniales que han recaído sobre los cuerpos representan también la opresión social, cultural y sexual más grande de la historia, el cual al ser tratado bajo dimensiones críticas permitirán intencionar una decolonialidad de los mismos.

Este sistema basado en la violencia simbólica implica actos comunes y cotidianos que interfieren en las relaciones subjetivas para diferenciar los tipos de cuerpos: femeninos y masculinos, mediante los cuales se ejecutan modos de vida que están ligados a diversas formas de existencia y esencia. En este principio, los modelos normados y cánones occidentales de los cuerpos han sido una estructura concebida de la belleza desde la época grecorromana, pues desde esta postura se han presentado diversas concepciones con estándares irreales e inalcanzables, especialmente para nuestro entorno latinoamericano cuya complejidad anatómica, física y emocional discrepan totalmente de los ideales europeos. Esta mirada falocéntrica ha perseguido, acorralado, maltratado la diversidad de los cuerpos de las mujeres durante décadas. Puesto que, las normas de comportamiento, socialmente establecidas que prevalecen bajo diferentes designios son prácticas figurativas en el ejercicio de construir cuerpos y están basados en un modelo establecido para reproducirlos bajo interés del propio sistema. De este modo:

El cuerpo, como hemos dicho, nunca ha dejado de ser observado, controlado, exaltado, vilipendiado, decorado, agredido, perseguido, temido e imaginado. No solo es el lugar donde somos naturaleza o devenir, sino, que, además, hemos escrito sobre él, lo hemos representado, pintado y ‘educado’ a sus fuerzas, en este sentido, podemos decir que el cuerpo encarna la historia que trasciende lo natural por que ha inventado la mirada, el goce erótico y la muerte, esto hace que el cuerpo sea un lugar de objetivación de los valores sociales. (Polo 2008, 157)

Por ello, las dimensiones socioculturales de entender el cuerpo comprometen dispositivos de construcción política, compuestos por imaginarios culturales y conceptualizaciones estéticas que forman parte de las estrategias de apropiación, pero también de resignificación. Las disposiciones racistas y clasistas sobre la belleza, heredadas desde la colonia, se encuentran fuertemente arraigadas en los espectros colectivos cuyos lineamientos rechazan todo tipo de cuerpo/forma distinta a cánones europeos, a pesar de que el porcentaje de complejiones y rasgos mestizos a nivel mundial es mucho mayor y socialmente poco aceptado. Este componente nos permite cuestionar la lucha colonial y agrietar espacios en los que se involucre diversos imaginarios que inserten la diversidad corporal femenina y rechacen toda expresión de racismo que sobrepasa las fronteras étnicas de la belleza y promueven estándares irreales del mismo, expuestos actualmente por redes sociales y medios de comunicación masiva.

En este sentido, la representación de los cuerpos de las mujeres, especialmente en los pueblos indígenas, ha estado cargado de intereses culturales, patriarcales, tradicionales e imaginarios simbólicos y colonizados. Consecuentemente, el invisibilizar estas formas de poder y dominio a los que se han encarado las mujeres en general, produce que los cuerpos femeninos, en este caso de mujeres indígenas, permanezcan en un estado de encarcelamiento y censura negativa, que cohibe asimilar la esencia del mismo y reconocerlo como propio. De acuerdo con ello, las características del cuerpo de las mujeres indígenas se han reducido a contener una carga cultural impregnada, donde la colonialidad del ver utiliza el concepto la de imagen-archivo para “acentuar la capacidad catalizadora y condensadora de ciertas imágenes” (Barriandos 2011, 27), es decir las imágenes - archivo son uniones icónicas de las diversas asociaciones ajustadas a los imaginarios culturales. Por lo cual, es claro afirmar que la corporalidad de las mujeres indígenas connota simbolismos tradicionales que omiten la genitalidad del cuerpo.

En relación con ello, se asume una visión viva del cuerpo femenino a través de cosmovisión andina que implica características holísticas en la articulación entre mente y organismo, para dotarlos de una caracterización de los elementos de la naturaleza, donde agua/tierra evoca al cuerpo femenino y aire/fuego al cuerpo masculino. Por lo cual es reconocido como un espacio de impresiones diversas, transformaciones, construcciones, revelaciones, resistencias que guarda una memoria, marcas, heridas, dolores, miedos, placeres, etc. Por ende, los cuerpos son los principales conectores con el entorno,

mediante el cual podemos exteriorizar y sobre todo materializar un sentir que se ve reflejado de manera no verbal en la piel, en las prendas de vestir y en general en las configuraciones y construcciones corporales.

En este contexto, la descolonización de los cuerpos ha significado un proceso de transgresión que se encuentra en constante transformación y movimiento, visualizado en las diferentes prácticas sociales. Por lo cual, el pensamiento andino se ha logrado entretejer a través de las relaciones, prácticas y acciones que permiten comprender y legitimar las percepciones sobre el cuerpo. Ya que, según Chirix García dentro de los saberes ancestrales se concibe a la persona como una unidad que se mantiene en constante interrelación consigo misma y con todo lo que le rodea (Chirix 2019, 148). Por ello, la autora, nos menciona que en México y Argentina como acto de resistencia las comunidades indígenas mayas, han generado espacios que han permitido descubrir y apreciar los *cuerpos, los olores y la desnudez*, donde el tema de la sexualidad y el erotismo pasó de ser una problemática tabú y clandestina a ser un lugar de legitimación y bienestar personal. Lo cual representa una auténtica reconexión con la abundancia y descubrimiento del cuerpo y el vínculo directo con los propios sentires, gozos y placeres que alimentan a la fuerza creadora.

Descolonizar la mirada del cuerpo comprende un desengancharse de la matriz colonial de poder en todas sus áreas y asume un conjunto de proyectos emergentes desde una concepción natural a partir de la individualidad hacia lo colectivo. Pues el plano de la descolonización engloba un autorreconocimiento, sentir, pensar y finalmente ser. Por ello, “la decolonialidad comienza por la liberación de los sujetos reprimidos y marginados por el racismo y el patriarcado, así como por los valores imperiales sustentados por la teología cristiana [...] cuando estos proyectos no se presentan a sí mismos como una opción, sino como la única opción” (Gómez 2012, 13). Así pues, la decolonización del ser comprende un conjunto de dimensiones basadas en las experiencias coloniales acumuladas históricamente que fijan un punto clave de impulso al surgimiento de prácticas alternativas ante la modernidad. Es decir, se compone de diversas realidades sentipensantes y expresiones eróticas en la creación de transformaciones basadas en la supervivencia, resistencia, re-existencia y su relación del ser ante la realidad. Por lo cual

es importante recalcar que los cuerpos son semiósferas<sup>11</sup> (Lotman 1996) vivas, sintientes y simbólicas de engranaje, almacenamiento y contención de todos diversos procesos, así pues:

El cuerpo sitio y eje de sufrimiento, pero también de delicias y placeres, el cuerpo dual de las mujeres y de los hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio de todo “estar en el mundo”, fusionado con su ambiente, pero también con los orígenes del cosmos, este cuerpo, femenino y masculino, se vislumbra aún, ya avanzada la colonización, en poemas épicos, canticos, narraciones y metáforas. Aunque sea en forma fragmentaria, bajo la forma de vestigios, pero también de pervivencia y de refuncionalización, se puede comenzar a descubrir ese universo encarnado que escapa a la narrativa dominante que afirma la superioridad del espíritu sobre la carne. (Marcos 2011, 117)

Bajo esta perspectiva podemos mencionar que el cuerpo, ha sido una representación de acontecimientos que han marcado el hilo conductor de su concepción ante las construcciones y configuraciones sociales y patriarcales que han convertido a la corporalidad en un hecho comprimido. De este modo, todas las expresiones que puedan surgir a modo de resistencia comprometen su vínculo con la ancestralidad sagrada que intentan agrietar y promover las luchas desde el mismo cuerpo, cuyos procesos decoloniales conllevan nuevas configuraciones rebeldes de vivir la cultura y la tradición desde las propias experiencias subjetivas reales y femeninas. Por ello, las pedagogías decoloniales han enmarcado un lugar de enfoque diverso, cuyos actos de promoción implican la deconstrucción colectiva de la mirada, mediante el acto de ejercer modelos teóricos que permitan resistir dicha dominación simbólica. Por ende, no hay duda en concebir que el cuerpo es un refugio dinámico y cíclico de resistencia, acción, catarsis y transformación, como modelo descolonizador. Es importante asociar la resignificación de las corporalidades como la fuerza erótica creadora en la recuperación del lugar que ocupan los cuerpos en las representaciones y expresiones socioculturales, artísticas y vivenciales, al desarrollar sus conexiones, saberes, memorias y placeres. En este sentido Pedro Pablo Gómez, manifiesta que:

Si la *colonialidad* es una estructura para la organización y el manejo de las poblaciones y de los recursos de la tierra, del mar y del cielo, la *decolonialidad* refiere a los procesos mediante los cuales quienes no aceptan ser dominados y controlados no solo trabajan para desprenderse de la colonialidad, sino también para construir organizaciones sociales, locales y planetarias no manejables y controlables por esa matriz. (Gómez 2012, 08)

---

<sup>11</sup> Lotman desarrolla el concepto de semiosfera como un continuum de sistemas semióticos que participan en modelos que explican el mundo (Lotman 1996, 25).

En este sentido, los estudios culturales permiten recorrer transversalmente las prácticas y relaciones sociales que abarcan la complejidad manifestada en las normas estéticas e ideológicas que atraviesan el pensamiento crítico. La diversidad de enfoques y perspectivas que se ha podido recopilar en las líneas anteriores, permiten vislumbrar la importancia que percibe el erotismo en los procesos transformadores culturales. Ya que al ser un tema cargado de metodologías socio políticas, permite visualizar la autonomía femenina que se encuentra en constante construcción, reivindicación y cambios del imaginario y a su vez reestructurar los ideales del cuerpo y el uso que se presenta del mismo. A pesar de la carga digitalizada y virtual de la época actual, se encuentra muy presente la preocupación sociocultural por las transformaciones, el desarrollo de conciencia, cambios más utópicos en búsqueda de un constante equilibrio y equidad en lo social y psicoemocional.

Consecuentemente, este proceso decolonial que denotan las nuevas resignificaciones simbólicas aborda un área íntima de desaprender y reaprender el *acto de ver*, continuamente. Esta reeducación estimula los procesos críticos de cuestionar todo lo que percibe nuestro ser, especialmente lo que se aprehende por nuestros sentidos. Por ello, es importante actuar en base a la resistencia a la colonialidad del ver e incorporar estrategias audiovisuales como el cine o prácticas cotidianas como la indumentaria y el bordado que permitan visibilizar diversidades y otredades que han sido rechazadas, denigradas y normadas por ejes heteronormativos, como lo revisaremos en próximos capítulos. Sin duda, generar grietas y *pliegues* (Deleuze 1989) ante dichos actos violentos, también engloba un proceso de resignificación de la visualidad.

Así también “descolonizar implica recuperar el pasado y la historia de las mujeres [...] es buscar las desesperanzas de sus cuerpos, las causas de la explotación y de las opresiones [...] Estas imposiciones ya no deben ser toleradas porque han tocado y herido nuestros cuerpos, mentes y espíritus” (Chirix 2019, 156). De este modo, descolonizar las formas de interpretar las realidades sociales, compone una crítica continua de las prácticas de blanqueamiento, la anulación de las identidades diversas, los imaginarios sobre los cuerpos y roles de género. Además de reconstruir el pensamiento y entender la diversidad de conocimientos y saberes ancestrales que borran el yugo colonial.

## Capítulo cuarto

### Erotismo y pensamiento andino

En la naturaleza, no solo la mujer es femenina, sino las variadas actividades, fenómenos y presencias; así hay tiempos y épocas femeninas, lugares cargados de feminidad o de masculinidad  
(De la Torre 1999, 22)

#### 1. Erotismo en el universo femenino kichwa

En las culturas indígenas, cada espacio y tiempo suponen un lugar sagrado de deleite y diversidad. Y como lo hemos revisado anteriormente, los estragos culturales, sociales, políticos y psicológicos que arrastran las comunidades kichwas y en general de América Latina, han producido transformaciones simbólicas a lo largo de su historia. No se puede dejar de mencionar que, si bien el pueblo kichwa se reconoce como una etnia que mantiene costumbres y tradiciones ancestrales, hay que señalar que también ha sido atravesado por los procesos de *colonialidad del ser* (Maldonado Torres 2007), como lo fue la histórica evangelización que hasta la actualidad y con otros dogmas se observa en los resultados de ciertos fenómenos que han logrado penetrar sus creencias y transformarlas acorde a sus normativas religiosas.<sup>12</sup> Así por ejemplo, en ciertas doctrinas religiosas neocoloniales, el hecho de no consumir bebidas alcohólicas muchas veces implica la falta de asistencia a ciertos ritos y ceremonias ancestrales, los principios de mirada religiosa también afectan los modos de vestimenta de las mujeres, entre otros. Por tanto, uno de los factores externos que mayor peso ha tenido dentro de las comunidades indígenas, desde inicios del siglo XX, ha sido su cohesión con las instituciones religiosas.

Por ende, mediante este proceso histórico y evangelizador, Fermín H. Sandoval (2010), nos comparte que la ciudad de Otavalo ha sido durante mucho tiempo un espacio de proselitismo religioso. Mediante un indicio realizado en el año 2003, como parte de un proyecto investigativo, se reconoce la existencia de alrededor de 42 grupos creyentes que conforman iglesias con “distintas determinaciones, flujos, formaciones históricas, líderes

---

<sup>12</sup> Como explica Fermín H. Sandoval, las creencias religiosas en Ecuador son el resultado de factores externos y sobretodo un proceso histórico que los expone en cinco momentos: 1) la difusión e introducción de la biblia en la cristianización, 2) la emancipación y la formación de los estados influenciados por ideologías liberales, 3) los saberes propios de las comunidades indígenas y su intento por adentrarse a lo nativo, 4) las experiencias espontáneas del culto, basadas en la acción del espíritu y 5) las técnicas y medios de comunicación. (Sandoval 2010, 55)

autóctonos, doctrinas y prácticas morales” (Sandoval 2010, 61). Sin duda, estas intervenciones devotas que acompañan a las comunidades kichwas tras varias décadas, han engendrado intrínsecamente diversas modificaciones en su identidad ancestral, lo que se ha visto traducido en la visualidad de sus prácticas cotidianas íntimas y colectivas, suscitadas por las denominadas iglesias cristianas.

Amerita señalar que la comunidad de Otavalo “se ha convertido en un lugar donde opera gran cantidad de iglesias evangélicas y pentecostales con una participación importante de la población indígena” (Vercoutère 2022, 23). Estas vertientes han reformulado los modelos étnico-culturales, como procesos de hibridación identitaria, en función a la actual población kichwa. Así, se ven representadas por sus expresiones sociales, culturales y políticas. Por ello, esta hibridación cultural, como lo manifiesta García Canclini (1989), configura un recurso clave que constituye un agenciamiento y negociación de la identidad con respecto a la modernidad. En tanto, estos sesgos religiosos han sido conservados por dichas comunidades y se percibe un acondicionamiento de hombres y mujeres a creencias y dogmas cristianos que promueven sociedades de carácter patriarcal y conservador. Este desempeño vulnera el espacio de lo femenino y sitúa al cuerpo de las mujeres en el campo de la producción.

En este contexto, es cuestionante palpar el panorama de conversión de imaginarios y prácticas por las que ha atravesado el pueblo kichwa-otavalo. Si bien, las formas de vida que se reproducen dentro de las comunidades kichwas son evidentemente distintas a los estilos occidentales, los componentes de la modernidad que también han sido incorporados en las comunidades han modificado sus comportamientos en relación a su entorno. En este caso, se plantean roles que giran en torno a su respectiva funcionalidad creacional o también denominado derechos de existencia. Si analizamos los modos de visualizar los estereotipos de género planteados por Luz María de la Torre, encontramos que desde la creación del universo la figura femenina es dueña de todo lo visible, al ser responsable de dar y cuidar la vida, enfocado en plantas, animales y temas de procreación; mientras tanto el hombre está a cargo de todo lo invisible y es el portador de la creatividad, la respuesta y el abastecimiento. Esta visión determina particularidades que dejan de lado el derecho a las posibilidades de la alteridad, pues este enfoque incentiva a que cada uno de los individuos sean formados acorde a este propósito de vida. Por ende, encontramos que, desde sus primeras etapas de la infancia, los niños y niñas kichwas son involucrados en actividades que cumplan con dichos objetivos.

Así pues, Luz María comparte que “Desde muy pequeñas, las mujeres andinas se ven encontradas con una realidad a veces hasta brutal. Ellas no tienen muñecas y juguetes, tienen una representación de la vida a la que comienzan a jugar, pero con responsabilidad de resultados que todos esperan” (De la Torre 1999, 36). Las niñas se encargan de actividades y tareas domésticas como: traer leña, cuidar animales, preparar alimentos y demás acciones cotidianas que cumplirán de manera continua toda la vida como sinónimo de aprendizaje y sabiduría profunda de la naturaleza. Estas formas de vida han influenciado en los límites de la realidad personal y corporal que exploran sus propias necesidades, pero “los conceptos de seguridad y placer pasan a segundo plano” (35). Alineado a este pensamiento, las actividades femeninas no solo recaen en las tareas de cuidado del hogar, también representan un proceso de permanencia en el orden del desarrollo en la propia familia, que posteriormente se verá reflejada en sus comunidades de pertenencia. Sin embargo, actualmente nos encontramos con mujeres kichwas que han atravesado estas fronteras al desempeñar actividades que antiguamente estaban cargadas de estereotipos masculinos.

De esta manera, dicha responsabilidad femenina, crea y fortalece la conexión con el cosmos y por ello brinda resultados emancipadores que vigorizan su existencia. Entonces, mediante esta visión, se considera que las mujeres somos las portadoras de la historia y almacenamos la memoria individual y colectiva, destellada “desde lo más profundo de su cuerpo, y se alimentan de lo mejor de la sensibilidad de su alma. Mujer, madre, permanencia y continuidad, ese gran continuo vital del COSMOS FEMENINO EN LA CONCEPCIÓN ANDINA” (36; las mayúsculas son de la autora). Es decir, el universo femenino posee la luz necesaria de transformación correspondiente en cada ciclo, que brindará empatía, organización y fortalecimientos en los organismos y estructuras de su propia vida y la de su comunidad. En este sentido, es importante entender que la concepción del universo femenino cumple un rol indispensable en las construcciones culturales y tradicionales de los pueblos andinos, donde la representación femenina es símbolo de complementariedad, dualidad y espiritualidad que se encuentran en constante movimiento. De esta manera, encontramos que:

la deidad femenina ocupa un lugar muy especial en nuestra cosmovisión, en nuestra tierra ecuatoriana, quizá se haya perdido un poco este comportamiento, pero se ha sincretizado en el desarrollo desmesurado del apareamiento de tantas vírgenes Marías, que es únicamente la representación de nuestra Pachamama, sostenedora de la vida, y de la existencia toda. Pachamama es un concepto más profundo que una simple maternidad, sino es la dueña del “Espacio-tiempo”, concepto básico de nuestra cultura, esta unidad

conceptual trastorna toda la conceptualidad filosófica y nos introduce a la realidad superior de la comprensión de una totalidad de la creación y a una comprensión de los mecanismos de la existencia de nuestro universo un pensamiento de la física moderno, que nosotros la vivimos en la cotidianidad hace miles de años. (De la Torre 1999, 31)

Con respecto a ello, la visión andina aborda una perspectiva epistemológica que atraviesa transversalmente los espacios y prácticas culturales, por ende, entreteteje la complementariedad de lo femenino con lo masculino y por ello el erotismo, que a su vez se encuentran presente en todas estas dimensiones y prácticas. Esta identidad femenina, nos da paso a la construcción de los modos de percibir la vida en el mundo andino, pues la mujer kichwa, acorde sus patrones heredados ha concebido una existencia de mujer medicina, sanadora o cuidadora de la vida, cuyo principal enfoque es el bienestar colectivo y en ciertas ocasiones se invisibiliza su propio deseo y poner en secreto su derecho erótico-sexual. En relación a ello, es claro evidenciar que el erotismo y la sensualidad se encuentran presentes y juegan un papel importante en los procesos sociales diarios de las comunidades indígenas. El lenguaje erótico que manejan dichas comunidades es diverso y este tipo de escenas se aprecian en toda su concepción del mundo y especialmente en actividades de su vida social, tales como las mingas, cosechas, fiestas particulares y comunitarias. Además de los relatos, poesía, música, literatura, mitos e incluso es tema de conversación en cuanto saberes de plantas medicinales<sup>13</sup>. Generalmente se habla con picantería<sup>14</sup>, risas, a modo de broma y en dobles sentidos, sobre sus deseos y placeres de carácter erótico. Sin embargo, es importante recalcar que dichas prácticas aún contienen un alto índice de recelo y vergüenza. A pesar de encontrarse en un espacio de confianza, entre amigos y amigas íntimas, estas experiencias son más naturales en hombres, no obstante, a las mujeres indígenas aún les cuesta tratar estos temas libremente y lo camuflan con ciertas temáticas al hacer analogías con otros elementos.

Así pues, algunas comunidades kichwas todavía contemplan en la actualidad, que el matrimonio es el vínculo directo y de única conexión entre parejas, la cual se mantiene desde los órdenes: católico, moral y social. Desde esta mirada, se concibe que todas las mujeres deben llegar vírgenes hasta el día de sus nupcias. El tema de la virginidad es un

---

<sup>13</sup> Por ejemplo, se conocen varios productos y tubérculos que ayudan a controlar el líbido, como la *mashua* y otros que ayudan a recuperar la vitalidad como la *macca*. Así Almeida menciona que: “Los incas sabían que la papa (en especial la *mashua*) tiene propiedades inhibitoras de la libido sexual, por esta razón a los soldados les obligaban a llevar grandes cantidades de chuño (papa deshidratada) en las campañas militares, con el fin de evitar violaciones.” (Almeida 2014, 131)

<sup>14</sup> Forma coloquial como se denomina al uso de terminología erótica en conversaciones cotidianas.

valor establecido desde la época colonial por la iglesia católica, instaurado por frailes y sacerdotes colonizadores, impropio del mundo andino. Un claro ejemplo es la muestra del filósofo católico Santo Tomás que comparte su pensamiento sobre las incriminaciones dedicadas al género femenino:

En el caso de las mujeres era aún más radical. Condenadas por la Biblia a ser las portadoras del pecado original, las mujeres fueron a la vez encarnación de la tentación, símbolo de pureza y honor familiar. Jugaban un papel doble en la sociedad colonial, relacionado con su posición ante el matrimonio. O bien hacían parte de él y se comportan como mujeres de familia, o no. La virgen, o madre era la representación del honor, uno de los mayores valores de la sociedad colonial. (Giraldo 2001, 28)

Por ende, es claro que todas las prohibiciones han sido dedicadas para las mujeres, al ser consideradas como autoras del “pecado” y por tanto merecedoras de castigo, el cual autoriza aceptar pasivamente que se debe sufrir/aguantar/lidiar con los dolores reflejados bíblicamente a la hora del parto y por tanto también prácticas sexuales machistas como violencias de género, de todo tipo. Además, ha sido negado el disfrute, el placer sexual y lo erótico. Este indicio, aún es una preocupación importante en las concepciones sociales de las comunidades indígenas en la actualidad, ya que, la virginidad es una carga tradicional por la que atravesamos las mujeres y las mujeres indígenas más por estar doblemente discriminadas, por etnia y por género. Así entonces, su libertad es cooptada pues recae en acusaciones, juicios de valor y críticas que intentan denigrar y humillar las decisiones que el patriarcado expresado en sus prácticas cotidianas ejerce sobre sus cuerpos. Este marcado estereotipo es bastante acentuado por la discriminación social del “buen nombre y honor de una familia”, por estos hechos se obliga a contraer matrimonio a jóvenes, que estadísticamente fracasan al poco tiempo, especialmente en la existencia de un embarazo de por medio. Incluso el tema de los divorcios en la comunidad al ser actos sociales que rompen las normas conservadoras establecidas.

Por ello, el concepto que mantiene la cosmovisión andina sobre el erotismo contempla un proceso hereditario de enseñanzas y aprendizajes que se enfocan concretamente en la sabiduría y poder de reciprocidad. En las familias kichwas el matrimonio o *sawari* responde a un conjunto de actos rituales, espirituales, tradicionales y diversas prácticas que representan la identidad cultural y es en sí mismo un acto simbólico para la comunidad. Este acontecimiento está acompañado por mecanismos que convergen en lo etario, intereses familiares, económicos, sociales, etc., que han perdurado por generaciones. Así, estas variables son importantes en el entendimiento de las

construcciones sociales, actualmente sincretizadas y dependientes de los valores familiares, comunales y territoriales. Este protocolo simbólico también ha sido aculturizado y actualmente existen varias mixturas entre el matrimonios occidental e indígena, lo cual se ve traducido en diferentes estilos de erotismo.

Por otro lado, las mujeres kichwas de entre 13 y 15 años muchas veces ya son madres primerizas en la provincia de Imbabura, problemática que se comparte con mujeres afroecuatorianas y algunas mestizas. Sin embargo, este dato está basado en las concepciones en las que se enfrentan las y los jóvenes indígenas quienes desarrollan sus conocimientos, tradiciones y habilidades socioculturales heredadas por sus padres. Así pues: “tanto el hombre, como la mujer de las zonas rurales, entre 13 y 15 años de edad, ya disponen algunos semovientes (yunta, cerdos, ovejas, vacas, caballos, aves etc.) y herramientas destinadas a la labranza de la tierra y a los textiles. Esta es una de las razones que motiva al hombre a buscar una esposa” (Benítez et al. 2019, 35). Dicho antecedente justifica de manera ideológica y biológicamente que las y los jóvenes kichwas se encuentran listos y en la edad propicia para el matrimonio, sin embargo, es preciso cuestionar enfoques y aspecto reproductivo, pero también fortalecer aspectos del crecimiento emocional, social y económico que en esa edad todavía está en ciernes.

A pesar de que cada generación representa un sinnúmero de hechos sociales particulares, tales como memorias, experiencias, caracteres identitarios y demás dimensiones que modifican su comportamiento y dicha problemática se continúa reproduciendo en sectores decididamente tradicionalistas. Y aquí se involucra todo su linaje femenino, desde sus abuelas, madres, hijas y posteriormente de nietas que comparten sus creencias. No obstante, dicha proyección es cuestionada por la experiencia de otras mujeres que vivieron violación de sus derechos dentro del matrimonio. Por ello, el acto de casarse a edad temprana actualmente es un hecho bastante discutido, especialmente por inferencias religiosas, pues se mantiene un modelo de vida donde se conduce únicamente a las mujeres al casamiento y a la atención del hogar.

Desde otro punto, existen un determinado número de mujeres que han tenido la oportunidad de romper con las normas sociales y culturales establecidas para el género y encontrar otros espacios en los cuáles se pueden desarrollar: personal, profesional y económicamente. Estas posibilidades y privilegios dotan a las y los jóvenes indígenas de nuevas perspectivas de concebir la vida, generalmente al emigrar de su lugar natal y explorar otras realidades. Sin duda alguna, las actuales generaciones de entre 24 y 28 años son mujeres indígenas kichwas con títulos profesionales que se han formado en base a las

necesidades e intereses de su comunidad. Este camino de formación, saberes femeninos, aprendizajes y desaprendizajes ha permitido a las mujeres kichwa otavalo reivindicar la constante lucha femenina por la equidad desde su diversidad y palparse visibles en espacios de acción, política, social, cultural y participativas, como también en expresiones artísticas, cine, fotografía, indumentaria, bordados y demás manifestaciones que permiten explorar actos eróticos de acompañamiento, bienestar y creatividad colectiva.

A pesar de estos principios de exploración feminista, aún existen mujeres a nivel rural que no presentan privilegios sociales, mujeres con recursos limitados que ven como único medio de superación continuar con un legado familiar y negar sus ambiciones personales. Sin embargo, esta ambivalencia visualiza de forma colectiva la representación de las mujeres dentro del pueblo Otavalo, al ser un componente clave en los procesos de formación, adhesión, organización y armonía de una comunidad. De esta manera Shayana Vinueza (2022; entrevista personal), mujer kichwas Otavalo de 28 años nos cuenta que: “ser mujer kichwa significa no estar sola, es decir pertenecer a una colectividad tener una herencia cultural importante y ser mujer kichwa comprende desde luego asumir importantes desafíos estructurales dentro de la sociedad y como mujeres somos complemento para el equilibrio del todo”. Por ello, es importante destacar que el liderazgo femenino ha sido fundamental y propicio para continuar con la paridad del mundo andino al generar espacios de unidad, acompañamiento y contención. A pesar de que los sistemas patriarcales-coloniales están arraigados y marcados fuertemente en el ámbito sociocultural de las comunidades de todo el mundo, las mujeres kichwas han logrado crear oportunidades de integración para el bien común.

En consecuencia, estas vivencias compartidas se ven reflejadas en los discursos simbólicos que representan actualmente las mujeres kichwas, ya que son el reflejo de un “querer ser” aspiracional que conlleva un linaje evitativo de sumisión y represión. Así, bajo esta mirada, se puede comprender la visión misma del erotismo alternativo, representado como el sentir que sobrepasa las barreras de una corporeidad inmóvil y abraza febrilmente el despertar de cada una y formar parte de lo universal colectivo. Es decir, reconocer un sentir propio del ser, pertenecer a uno mismo y ser de uno mismo en comunidad. Valorando este pensamiento observamos como la colonización nos cobijó de miedos, inseguridades y desconfianzas que nos obligó a permanecer inmunes, dormidas, tranquilas, dentro de la llamada “normalidad”, al seguir patrones y arquetipos establecidos que permanecen bajo la sombra. Pero generacionalmente se ha despertado la llama de conectar nuevamente con esta memoria comunal.

Por otro lado, actualmente la interseccionalidad comunidad-feminismo ha abierto el camino a lo que se conoce como feminismos comunitarios, cuyas bases ideológicas y revolucionarias nacen desde el pensamiento andino en pro del bienestar común de las mujeres originarias. Esta corriente se suma a la construcción de un pensamiento indígena alineado a vértices políticos, culturales, sociales y económicos, con el propósito de recuperar la conexión, los derechos y la autonomía del cuerpo y de la tierra. Es así que el feminismo comunitario es una perspectiva alternativa alineada al entendimiento de la colectividad propia de las cosmovisiones ancestrales que están alineadas también con los principios decoloniales de la llamada Epistemología del Sur. Por ello esta categoría implica un designio situado a partir de mujeres indígenas y los diversos procesos reivindicativos. De este modo la escritora boliviana aymara Julia Paredes, sustenta que: “Nuestro feminismo es despatriarcalizador, por tanto, es descolonizador, desheterosexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista” (Paredes 2010, 120).

Como lo menciona Audre Lorde, la sociedad occidental ha invisibilizado los deseos femeninos y por ello, la visión de lo erótico como fuente de poder y narrativa ancestral que ha sido condicionada y normada por sistemas opresores que desconfiguraron las fuentes integrales propias de cada cultura. Por tanto, es casi obligatorio descolonizar dichos procesos y arquetipos canónicos que recaen en el pensamiento, la corporalidad, las percepciones del deseo, la belleza y el gozo.

El camino hacia lo erótico es un espacio preceptivo, íntimo y colectivo, donde se comparten sentires, emociones, sinceridades que marcan puntos específicos en los ciclos de vida y además permiten aprender de una misma, sanar, acompañarnos y fluir en conexión con lxs otrxs, con personas, seres existentes y la naturaleza. Así pues, hilvanar el conjunto de realidades, experiencias y condiciones que mapean una vivencia propia y colectiva es el reconocimiento de un erotismo alternativo compartido que unifica los sentires femeninos para apuntarlos a un proceso de resistencia, *re-existencia*, desde los latidos de todos nuestros cuerpos que sobrepasan lo territorial y lo geográfico. Además de ser una invitación a desarrollar estas fibras que nos destruyen y así también nos reconstruyen.

## **2. Sexualidad andina y sexualidad sagrada**

La sexualidad en el mundo andino es entendida como una poderosa manifestación cultural que está eminentemente trenzada con el paso frecuente y habitual de la vida. Se

encuentra marcada por grandes rasgos y características compartidas de vivencias, sentires, comportamientos e historia de hombres y mujeres del Abya Yala. Según registros arqueológicos desde épocas preincaicas se han encontrado vestigios que acompañan y certifican este simbolismo propio del pensamiento de los Andes, cuyas representaciones hacen hincapié en las energías paralelas y duales,<sup>15</sup> también de un sagrado masculino y un sagrado femenino, inspirados en la vida, la muerte, la fecundidad y la fertilidad que engloban de manera integral el cuerpo universal. Los escritos y crónicas españolas sustentan la esencialidad de la sexualidad andina, la cual estaba figurada en actividades diarias, como: siembras, cosechas, tejidos, danzas, cánticos y ritualidades. Dichos actos han forjado la mentalidad andina y cuyas creencias cosmogónicas reflejan una visión innata de apreciación por la existencia humana.

En referencia al entendimiento andino Rafael Polo, manifiesta que la sexualidad está “indisolublemente asociada al campo de la vida cotidiana, las nociones y conceptos desde los cuales nos relacionamos con los otros, con el cuerpo, con la política, con los imaginarios sociales y de la nación” (Polo 2008, 153). Estos elementos se ven reflejados en los espacios asignados por las estructuras y prácticas sociales. Así, las relaciones colectivas de los pueblos andinos nos encaminan al espectro que vincula su sexualidad a través de los diversos sistemas que rigen los recursos naturales y la conexión con la tierra, pues tanto hombres y mujeres andinos representan hilos diferenciadores de género, pero comparten la trama de intereses que son complementarios e interdependientes. Ciertamente, este equilibrio se ve manifestado en sus tareas diarias y en el proceso organizado de mantener la vida comunitaria a flote, por tanto, gran parte de las manifestaciones comunales del pensamiento andino, contienen fibras paralelas, semejantes, recíprocas y de carácter transparente que entonan sus existencias en sintonía con estas ideas ancestrales que los rigen.

Bajo esta conciencia, las sociedades andinas han estructurado un patrón de existencia que está basado en deidades y supremacías vistas directamente en la naturaleza, cuya relación involucra la dependencia y pertenencia a este mismo espacio. Así se considera que todos somos hijos de la Pachamama y por ello, todos pertenecemos a un solo cuerpo universal. De este modo, según registros investigativos se evidencian

---

<sup>15</sup> La idea de la dualidad influyó de manera excepcional en la lengua quechwa, y se la encuentra en varios conceptos: la simetría (kuska), lo complementario (pituy), lo recíproco (ayñi), lo paralelo (yanantin), lo simultáneo (masantin), lo coincidente (tinkuy), lo divergente (pallkay), que son importantes en el pensamiento. (Almeida 2014, 24)

expresiones que contemplan el buen trato de las comunidades, refiriéndose unos a otros como “hermanos” o “gemelos”,<sup>16</sup> al involucrar también elementos cósmicos, como respuesta a la mencionada constitución de cohabitar de una misma energía. Desde luego, en épocas de la invasión española estas expresiones sirvieron para tergiversar sus comportamientos y fueron asumidos por los conquistadores como idolatrías y actos de incesto, al confundir sus vínculos afectivos con actos carnales, que más tarde fueron considerados como acciones “perniciosas” y “bárbaras” (Aliaga 1992, 335 - 340). Estas concepciones andinas que prioriza el equilibrio como canal principal de conexión y bienestar común, no fueron respetadas por los colonizadores.

En este marco, los códigos y comportamientos que se establecieron como costumbres y saberes andinos están trenzados “íntimamente con su concepción de la naturaleza y del mundo que lo rodea” (343). Con esta perspectiva el ser humano acerca su proceder en el área terrenal y es el reflejo del cosmos. Todos estas prácticas sociales, corporales, espirituales y emocionales expresan la inclusión de las dimensiones energéticas propias de la cosmovisión de los Andes. Además, permite conocer diversas analogías que se conectan en las explicaciones de un bagaje cultural propio de hombres y mujeres que dan significado a su relación con los otros.

Entonces, la sexualidad y el erotismo andino tienen una carga de sacralidad integral que se encuentra definida por su vínculo con las deidades naturales y estas acompañan sus acontecimientos personales y a su vez define la vida en los Andes. Por ejemplo, se conecta la energía empleada en los trabajos relacionados con la tierra y sus ciclos de fertilidad con aspectos propiamente personales e íntimos. Dicha creencia juega en relación a los procesos cíclicos que se evidencian a modo de productos que provienen del cuerpo y de la tierra. A modo de ejemplo: la acción de sembrar representa metafóricamente la expresión de “embarazar la tierra” el cuál presenta un entendimiento sexual, que recae en el acto de cubrir, guardar, proteger y nutrir la semilla, situada en la raíz del cuerpo femenino y el cuerpo de la tierra, para el desarrollo y crecimiento de la vida (Carrasco y Gavilán 2009, 10). La concepción de fertilidad y reproducción es un acto generoso, abundante de ritualidad y producción de sentidos propio de los Andes. Este conocimiento proviene de las deidades espirituales que han dotado de principios y

---

<sup>16</sup> Como lo hemos revisado, la dualidad en el mundo andino se encuentra presente en toda su configuración simbólica, basado en un sistema bilateral presente en sus relaciones sociales, familiares y colectivas. De esta manera Ileana Almeida, menciona que la concepción de los gemelos es un paradigma en la conciencia dual de la cultura quechua que busca encajar en un acto de complementariedad, basado en la búsqueda de un ser semejante a sí mismo. (Almeida 2019, párr. 2-6)

misiones a lo femenino y masculino en la creación del universo. Es decir, esta sincronía con las deidades andinas ha definido las funciones que cada mujer y hombre debe caminar para cumplir su ciclo vital.

En este sentido, Luz María de la Torre nos comparte el cuento “Hombre y la Mujer” que fue heredado de sus antepasados como parte de su memoria oral y dicha narración refiere a la creación del ser humano, tanto a hombres y a mujeres, por parte del Gran Espíritu Ordenador: PACHACAMAC, el cuál desde la totalidad universal preparó una entrevista para ambos y así ofrecerles el propósito de su existencia, respectivamente.

Antes que el alba iniciara la entrada al nuevo día, la mujer se levantó y dejó al hombre que siga durmiendo [...] Por ello la mujer siempre se levanta más rápido que el hombre, en la vida, hasta ahora.

Ella se presentó delante del Ordenador Universal y le dijo que ya estaba preparada para que le indique lo que debía hacer en esta vida, la misión que le correspondía hacer, cuál iba a ser su destino. (De la Torre 1999, 14)

El creador llevó a la mujer a explorar el amplio universo natural, quien se sintió maravillada por la creación y la vida, se mostraba gozosa, admirada e interesada en mantener el continuum y sustento de la existencia. Entonces, la mujer extendió su petición firmemente al solicitar que:

Deseo que los dominios femeninos sean en todo lo que yo he visto, porque no puedo dejar nada que mis ojos han descubierto que no lo pueda tener, cuidarlo y observarlo diariamente.

Hatun Pachacamac, viendo la mirada segura de una mujer que pedía ser la cuidadora y defensora de la vida por él creada, asintió al pedido de la mujer y todo lo que se pueda mirar le fue entregado a la mujer. (15)

Así pues, quedó en manos femeninas el cuidado, la creación y procreación de la vida, además de otras características representativas como el cariño, el amor, el sacrificio, la sanación, la belleza, la armonía, el equilibrio, el mundo visible y el presente. Al concluir que: “Todo el Universo que se vea es femenino” (16). Posteriormente, el hombre llegó a la presencia del creador quien lo puso al tanto de su decisión y le entregó en sus manos el “mundo de lo invisible”, al manifestar que:

Todo lo que no existe, todo lo que es invisible es tu campo, todo lo que no se ve, lo que está oculto a la mirada normal de luces y formas. [...] Si descubres el misterio de lo invisible te transformarás en un gran mago, que de lo invisible aparecerá, por tu arte, en lo visible y cumplirás el deseo entonces de la vida y de la mujer, porque ella tiene la necesidad y tú debes tener la respuesta. (17)

Las tareas encomendadas al hombre abrazaban un campo misterioso de transformación y conocimientos, que si era descuidado podría llegar a ser un espacio

estéril o inservible que motiva su energía en proveer, servir y gobernar el porvenir. Al reconocer estos espacios, su entendimiento lo encaminará a la sabiduría y autoridad.

De los tiempos te doy el futuro, que todavía no existe y el pasado que ya no es presente, porque la mujer escogió el presente. Proyectamos tus acciones para que la vida de la mujer y sus frutos vivan con seguridad, en el devenir de los tiempos. Además, todo lo que busques y encuentres no será tuyo. Si quieres seguir siendo hombre digno, hijo de Pachacamac, todo lo que obtengas tendrás que repartirlo, es de los tuyos, mientras más repartas, te volverás más fuerte. (18)<sup>17</sup>

Esta maravillosa narración plasmada por una mujer indígena Kichwa Otavalo, nos acerca al imaginario andino y su conexión íntima con las deidades que potencian la vida natural e hilvanan significados duales y paralelos que alimentan el espíritu. Además de sintetizar las interacciones sociales y comunitarias que cumplen a modo de roles: hombres y mujeres indígenas, para prevalecer su existencia. Este equilibrio se ha consentido esencialmente como un modelo organizado y soporte del crecimiento personal y comunitario. De esta manera se ha normado, con accesibilidad y complementariedad, el trabajo, las actividades y las relaciones sociales diarias. Claramente esta descendencia sacralizada de los roles establecidos en la creación del universo marca una cosmovisión donde lo espiritual representa las condiciones reflejadas por sus dioses.

Por tanto, la sexualidad en los Andes sobrepasa el imaginario occidental de género e involucra tanto a hombres como mujeres sin discriminación alguna, en su participación colectiva y como un espacio de encuentro compartido. Además, como apreciamos en la narración anterior, el mundo andino presenta en gran medida significantes inclinados a lo femenino. No obstante, siempre se busca la “intervención de un elemento masculino para lograr el pleno equilibrio en el mundo” (Armas 2001, 677). En consecuencia, se creía que esta armonía complementaria unificó y fortaleció los desarrollos sociales que como lo hemos revisado, se encuentran basados fuertemente en la sacralidad de sus ritos y creencias.

En este aspecto, es importante recalcar que el principio de dualidad, propio de la cosmovisión andina, es un pilar fibroso representativo de la fuerza y paralelismo del funcionamiento universal. Cuyas energías pueden ser opuestas, distintas, diversas, pero terminan siendo complementarias. De este modo, al ser un aspecto primordial, su presencia debe ser fortalecida mediante entretejidos, relaciones y aprendizajes socioculturales que consoliden los saberes milenarios con nuestras prácticas y

---

<sup>17</sup> Adaptación mía del cuento “Hombre y la Mujer” de Luz Maria de la Torre, pág. 13- 19.

producciones cotidianas. Estos aspectos que se encuentran impresos en la complementariedad de género, sugieren ser la base fundamental para la interacción humana y la reproducción cultural (Horswell 2010, 40). Es entonces, esta dualidad quien permite acompañar y movilizar de manera múltiple, otros vínculos y otras posibilidades.

Si bien es cierto, estos principios sobre el pensamiento y la sexualidad nos permiten acercarnos a las categorías andinas de reconocimiento y autoconocimiento que a pesar de las diversas alteraciones e interpretaciones coloniales por las que atravesó la cosmovisión andina, aún se mantiene los enfoques primarios. En las diversas evoluciones sociales se ha definido la conexión con la naturaleza y por ello han sido reemplazadas con concepciones evangelizadoras y religiosas que transmutaban en los procesos de transculturización. De tal manera, la etapa de colonización marcó vigorosamente todas las áreas del territorio: material, corporal e intelectual que contaminó a hombres, mujeres, niños, comunidades, pueblos y nacionalidades que hasta la actualidad se encuentran subyugados de cristiandad. Se alteró el entendimiento natural de lo sagrado y se antepuso las concepciones de lo *bendito*, desde una perspectiva moral judeo cristiana que dejó fuera cualquier otro acto que más tarde se lo entendería como *profano*. Sin duda, las concepciones de lo sagrado y lo no sagrado, son connotaciones variadas de acuerdo a las creencias, ideologías y saberes de cada individuo que se desarrollan en función a sus procesos y entornos culturales que expresan el diálogo entre sus elementos que permiten una continuidad.

A pesar de los procesos y estructuras sociales que intentaron “corregir” su percepción de la sexualidad en los Andes, esta mirada andina prevaleció en varias comunidades indígenas, cuya prevalencia evidencia otros modos de concepción de género y erotismo, claramente muy diferentes a los modelos europeos. Muchas de las normas sexuales y otras que regían la sociedad indígena antes de la conquista pueden encontrarse, como lo hemos mencionado, en las memorias de sus rituales. Adicionalmente, los comportamientos sexuales dotaban de responsabilidad equitativa entre mujeres y hombres (Marcos 2011, 124-125). Como hemos visto en estos relatos, para ellos la experiencia sagrada del erotismo conecta con las fuerzas universales y se refleja en todos los procesos y experiencias internas. Por ello, se basa en acontecimientos individuales y personales que se aíslan de una dependencia externa y es empapado por una ola de sacralidad sobrehumana y conexión espiritual con nuestra propia idiosincrasia. Por tal motivo:

La sexualidad - que entró en conflicto con la ideología de los conquistadores de Mesoamérica - no puede ser definida en términos contemporáneos. Lo cierto es que conllevaba un sentido de lo sexual y erótico, de la sensualidad en sus dimensiones vitales y sagradas en flagrante contraste con la visión oscura, fuente de vergüenza íntima, de la sexualidad propia del catolicismo del siglo XVI. Pero tampoco se debe confundir estas prácticas eróticas con las ideas contemporáneas de sexualidad liberada. (Marcos 2011, 136)

Sin duda, la sexualidad andina, la sexualidad sagrada y por ende el tránsito hacia el erotismo místico,<sup>18</sup> busca una comunión consciente que parte de una individualidad. Es decir, al aceptar, valorar y al reconocer lo propio podemos liberar, estimar e interiorizarnos en el otro. Desde esta alteridad, la sexualidad integra el pensamiento, las emociones, los afectos y experiencias particulares. La sexualidad sagrada posee un panorama claramente femenino de gran importancia que se revela a través de deidades y elementos de la naturaleza que convergen en la capacidad sanadora, multiplicadora y energía creadora. Contrario a los ideales judeocristianos que enaltecen el universo simbólico masculino, especialmente visto en la santísima trinidad, un dios hombre figurado en tres deidades masculinas: padre, hijo y espíritu, además de entenderlo bajo una mirada occidental de libertinaje y culpa.

En un estudio realizado por Fernando Armas Asin (2001), se analiza la transformación de los Andes en los siglos XVI y XVII, donde se enfatiza sobre la sexualidad andina y los procesos de implantación de la sociedad colonial, a partir de esta distinción nos comparte la visión que mantenían los indígenas sobre la sexualidad que evocaba directamente a un proceso de formación empírica y de sentidos, que permitían conocer y conocerse. De tal manera, el autor expone que “un adolescente podía descubrir poco a poco lo sutil e importante de ese concepto en sus encuentros sentimentales, varios y diversos” (Armas 2001, 679). Al ser un tránsito indispensable en la juventud para su propia reafirmación y reconocimiento. Por ello, el tema de la virginidad comprendió un enfoque distinto al convencional occidental y, al contrario, era mal visto dentro de las comunidades andinas. Así pues:

Una mujer que no tuviera relaciones sexuales era una mujer que no era estimada por sus similares masculinos. <<Otro indio, habiéndose casado, no podía ver a su mujer y la maltrataba, porque dijo que era de mala condición pues nadie la había querido ni conocido antes de casarse>>. Bajo ese mismo concepto, cuando hombre y mujer decidían formar una unidad doméstica, su rol integrador quedaba asegurado. Habían llegado al final de un proceso de tránsito que lo sellaba el ritual de unión de pareja estable, que era también la

---

<sup>18</sup> Bataille, desarrolla la idea de erotismo místico, cuyo estado simbólico representa el éxtasis y las prácticas liberadoras que tienen como único objetivo una experiencia interna.

adulterio sexual. La fidelidad no era sino el hecho de que ambos habían alcanzado un equilibrio permanente. La complementariedad quedaba consolidada. (679)

En suma, Armas nos permite entender que la mentalidad andina supone una diversidad en los procesos de concepción y estimulación que involucra los sentidos y las representaciones existentes previas a la colonia. Por ende, la sexualidad andina presenta un control firme del autoconocimiento y el saber propio que transgrede el orden colonizador. Al ser un derecho y un espacio sagrado para los seres humanos que otorga libertad y cognición milenaria, paralela a la mencionada comunión cósmica que edifica una emancipación y acercamiento a la esencia del ser, sin cosificar la realidad humana. Es decir, la visión andina propone una aproximación sacra, entre lo humano y lo divino, mediante la comunión, los saberes, el aprendizaje y la complementariedad que se podía explorar a través del cuerpo, lo erótico y la sexualidad, como prácticas naturales dentro de las estructuras sociales y colectivas. Sin embargo, las imposiciones del mundo europeo intentaron dominar este eje y potenciar la sexualidad y el disfrute del propio cuerpo para convertir en litigios pecaminosos, ocultos y tabúes, cuyas prácticas se orillaron a la marginalidad de los espacios comunitarios.

## **2.1 Reconocimiento del placer**

En el mundo andino, la búsqueda del placer se impone ante un figurativo natural y propio en función de su individualidad y deseo. Claramente existieron normas sexuales que componían el comportamiento de hombres y mujeres indígenas, cuyas líneas no abrazaban un absolutismo radical del sentir. Es decir, se daba prioridad a las decisiones de conexión energética y por ende a sus respectivas responsabilidades, pero no siempre primaba el vínculo directo y eterno con un segundo ser. En este sentido, investigadores como Gruzinski (1987) afirman que el matrimonio era firme y por ende no indisoluble. Sin embargo, el reconocido antropólogo mexicano Alfredo López Austin (1982) reflexionando sobre el cuerpo en las culturas ancestrales, sostiene que existían únicamente uniones provisionales que podían ser disueltos de manera temporal o definitiva. Por ello, según Silvia Marcos, los invasores españoles se sorprendían de la facilidad con la que podían disolver los nexos matrimoniales, sin la necesidad de generar desilusiones o reproches. Tal no era el caso para los mismos españoles, cuyo comportamiento cultural generalmente era más agresivo y se enfocaba en matar, golpear

o maltratar a sus parejas, especialmente a sus mujeres. Dichas influencias, lamentablemente fueron asumidas por la sociedad indígena, cuyos hombres al verse abandonados, rechazados y en un acto misógino empezaron también a maltratar y matar a las suyas (Marcos 2011, 125).

En este sentido, las cicatrices sociales que han ocasionado las acciones coloniales, especialmente en los cuerpos femeninos ha sido el poco o nulo conocimiento del placer. El placer erótico, tiene una identidad con la tierra y “es característico de la unión estrecha entre el cuerpo y el suelo directamente bajo los pies, o, dicho de otra manera, entre la carne y el pedazo de ‘superficie de la tierra’ que el cuerpo habita.” (Marcos 2011, 107). Bajo la mirada judeo cristiana y eurocéntrica se ha concebido el deseo sexual como una enfermedad o sintomatología médica que produce cambios y alteraciones físicas que desequilibran el estado natural del ser humano, por ello se asimilaba que dichas excitaciones desordenaban su enfoque, al negar la racionalidad del mismo y permitirse actuar con animalidad. Por ello, la prohibición de todas las conductas, comportamientos y conocimientos vivos del ser humano, especialmente las organizadas y representadas en los pueblos andinos han sido limitadas, acechadas y castigadas durante años. Se direcciona el placer y el disfrute del cuerpo como tabú, que acarrea sentires de miedo, pudor y mortificación.

La visión del placer siempre estuvo presente en las expresiones sexuales, íntimas y sagradas de manera natural, en las comunidades ancestrales, sin embargo, desde la mirada moral y religiosa, dichos comportamientos han sido vulgarizados y por ende satanizados, anulados y eliminados. Por ende, “la vergüenza, el deseo reprimido, el desencuentro amoroso, los complejos con respecto al placer y gozo erótico y al propio cuerpo, la frustración, están siempre presentes” (Covián 2018, 94). A pesar de ser un acto natural del ser humano, socioculturalmente se lo trata con mucho recelo, de manera evitativa y ha sido calificado como actos pecaminosos. Estas concepciones tabúes hacia el placer y con el interés de mantenerlo oculto, promueven otras variantes bajo mesa que interfieren en el descubrimiento propio y bloquean el reconocimiento de nuevos sentires. Dado lo cual un acto colateral de esta negación es la violencia sexual que se ha visto configurada en las estructuras establecidas y patriarcales, donde se experimentan varias conductas agresoras desde lo visible hacia lo invisible. De tal manera:

Desde un punto de vista esencialista, los hombres serían los responsables de las distintas facetas agresivas de la sexualidad, mientras las mujeres aparecen como víctimas de una construcción social que las obliga a adoptar conductas sexuales opresivas. [...] la

construcción del deseo femenino está en total sintonía y correspondencia con el deseo masculino. (Schaufler 2020, 9)

En este sentido, transgredir la normatividad de experimentar el placer no ha sido nada fácil, pues durante épocas mujeres y hombres indígenas han sobrellevado una culpa ajena a su epistemología sobre sus propios procesos de vivir el erotismo y sexualidad. Dichos procesos han moldeado no solo los sentires, sino también las formas de comportamiento y su relación con su propio cuerpo, al crear normativas, estandarizadas basadas en creencias binarias antagónicas y moldes religiosos severos considerados únicos, como lo hemos revisado anteriormente. De este modo, cualquier tipo de luxación de esta norma implicaba castigos en todas las esferas sociales, culturales, familiares, religiosos y en algunos casos hasta legales. Sin duda, somos producto de esta herencia occidental que ha suprimido los valores auténticos de los sentimientos, emociones y obviamente de los instintos sexuales y del deseo. Este usufructo eurocéntrico impregnado en las civilizaciones ha producido grandes dislocaciones en las prácticas humanas, no solo interviene en la relación con el cuerpo sino también muestra especial énfasis en los procesos de autorrepresentación y autorreconocimiento.

El oscuro rostro de la colonización y más tarde la imposición cristiana y religiosa ha ocasionado el desempoderamiento sistemático del cuerpo femenino a partir del involucramiento social del patriarcado. De tal manera, es clave entender que la conciencia del ser humano ha sido durante miles de años domesticada y empobrecida, cargada por miedos, temores y limitaciones coloniales. Se han impuesto mandatos moralistas y conservadores que condicionan a las mujeres sobre la manera correcta de ser, comportarse y actuar. Por ello, esta herida se repite de manera cíclica e inconsciente de madres a hijas donde se asientan creencias y conductas que afectan el equilibrio emocional, espiritual y físico.

Con lo señalado, encontramos diversas experiencias y testimonios que nos acercan a esta realidad latente pero solapada, así Sarita Otavalo<sup>19</sup> (2021; entrevista personal), nos comparte ciertas frases manipuladoras y denigrantes escuchadas a menudo por las mujeres indígenas: “Todo lo oculto y misterioso es pecado”, “Tus sentimientos no son válidos”, “Lloras por todo”, “No puedes sentir, no puedes llorar, ríe más despacio, no grites”, “No debes pensar en eso, tus deseos carnales son sucios, asquerosos, malos”, “No debes tocar o tocarte de esa forma”, “Sólo puedes tener relaciones con un solo hombre y

---

<sup>19</sup> *Nickname* con el que se identifica la entrevistada

en matrimonio”, “Siempre debes tener relaciones sexuales con tu esposo, así tu no lo quieras”, “Te duele, no te gusta, igual debes aguantar”, etc. Estos mandatos patriarcales contextualizan no solo una realidad de las mujeres andinas, sino también componen la realidad de muchas de las mujeres mestizas, cuya *colonialidad del ser* “intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de [los] sujetos” (Maldonado Torres 2007, 154). Por ello, engrana los procesos violentos y compartidos que debemos atravesar y soportar las mujeres y en este caso las mujeres kichwas. Continuando con el pensamiento de Maldonado Torres, este escenario moderno/colonial simboliza un espacio de lucha por obtener y reafirmar un lugar que ha sido inferiorizado y escindido dentro de la sociedad. Dichos actos, derivados de un ejercicio de culpa y presión por las convicciones establecidas han causado que tanto mujeres y hombres mantengan una postura de autocontrol forzosa de sus afinidades sexo-afectivas, que frena la sensibilidad, la intuición, el fuego interno y sobre todo su derecho al ejercicio de la sexualidad y el placer, y a la vez debilita su propia identidad, pues los principios conservadores condenan toda expresión de susceptibilidad o simpatía sexual que considere inadecuada o incorrecta, Así también, para Sylvia Covián:

La doble moral sexual polarizada: los hombres deben tener todo el sexo que puedan con el mayor número de mujeres, deben saber todo del sexo; esto los hará más hombres, más valiosos. Por otro lado, las mujeres deben abstenerse de exploraciones sexuales, ser vírgenes y castas, ser decentes hasta con el marido y en todo caso esperar a que él les enseñe lo que deben saber, ésa será la mujer valiosa. Esta posición aún permea más de lo que creemos en el ejercicio sexual de ambos sexos. (Covián 2018, 93)

La autoexaminación y el acto de conocerse a una misma, permite dar voz y escuchar al mismo tiempo los dolores, heridas, pensamientos, aprendizajes y experiencias propias, pero también entender, comprender y abrazar a las otras y otrxs, ya que de manera sincrónica se conectan con las realidades múltiples de otras mujeres. Es así que se vuelve posible generar redes de contención, unidad y fuerza como herramienta de manifestación y reparación, pero también de sanación y reconexión colectiva. Este acontecimiento palpa metafóricamente una dimensión abismal entre el placer físico y el placer espiritual, que lo involucra mediante energías duales de un masculino y un femenino.

En torno al displacer, valdría la pena recordar a Freud (1984), para quién este es un acto acumulativo de tensiones no satisfechas, un proceso de amontonar que supone también un espacio múltiple de sensaciones, sentires y emociones no comunicadas o exteriorizadas y que de alguna manera terminan explotando y expandiéndose en catarsis.

Es así que el displacer se encuentra presente en nuestra vida diaria, en áreas no resueltas provechosamente como en lo laboral, profesional, personal y sexo-afectivas que terminan por inmovilizar y paralizar los afectos. Desde una postura psicoanalítica, este ocultamiento de la intimidad personal se inserta en el pensamiento moral, la vergüenza y pudor del goce placentero que cohibe un libre disfrute del cuerpo y de la psique de manera erótica. Es por esto que muchas mujeres sentimos limitantes y evitamos un verdadero deleite de placer, simplemente es aceptado como una manifestación cuasi placentera que frecuentemente termina en una especie de tormento agradable. Esta dicotomía dolor - placer se convierte en la rutina sexuada convencional y aceptada, al ser limitada a una exploración erótica tradicional a causa de los procesos conservadores inculcados socialmente, los cuáles se aferran a la idea de silenciar los deseos femeninos y mantener prudencia sobre sus gustos, posturas o métodos que permitan experimentar algún tipo de fruición.

Este interés de controlar y prohibir también comete actos de vulneración, agresividad y en consecuencia la violación de índole sexual, los cuales son muy frecuentes en comunidades indígenas, a causa de los arraigos culturales y falocéntricos que se han desarrollado en situaciones y relaciones de poder que considera el cuerpo femenino como objeto y propiedad masculina. Socialmente y de manera ilusoria se otorga el permiso a los hombres de considerarse dueños de sus parejas (sean estas en estado de noviazgo, matrimonio, unión libre, etc.). Por ende, se sienten en la libertad de dominar, controlar, hacer, deshacer, utilizar, poseer y disfrutar de manera egoísta. Así pues, la acometividad y brusquedad en las prácticas sexuales son habituales, dónde el varón busca simplemente su autosatisfacción, en base al sometimiento de su cónyuge, mientras que la mujer está obligada a aceptar y es negada a experimentar algún tipo de placer. La función femenina dentro de los vínculos fraternos de pareja es subyugada a necesidades, complacencias y obligaciones machistas.

Por ejemplo, en un trabajo de campo realizado en comunidades otavaleñas se pudo conocer de primera voz que *las mujeres deben ceder a tener relaciones sexuales con sus parejas, en el momento que estos lo requieran*; sin importar su consentimiento, es decir deseo, situación, estado, etc. Estos principios son cómplices de una penetración no placentera para la mayoría de las mujeres, además de involucrar otros factores de displacer sexual que afecta en general a la pareja, además, la carencia de empoderamiento de sus derechos y por ende el desconocimiento de prácticas de represión sexual y sometimiento emocional.

Estos factores además de reprimir sensaciones y emociones a causa de la vergüenza o mal interpretación de sus propios deseos, conducen a sentimientos de inseguridad, inferioridad en cuanto a su aspecto físico o falta de libido. Sin embargo, a pesar de que el placer está relacionado a la dependencia sexual, como hemos señalado con Lorde, es importante destacar que también se puede ejercer el derecho al placer con mayor energía femenina, pues el sentir y buscar placer se encuentra inherente en todo nuestro ser y nuestro cuerpo de manera natural y biológica. A pesar de ello, existen muchos factores y antecedentes que definen los modos de sentir y disfrutar plácidamente, estos referentes recaen en aspectos socioculturales que se vuelven condicionantes en las prácticas cotidianas. Por ello, el constante control sumido en hombres y mujeres impide explorar el terreno real del placer, además de la falta de información y comunicación hacen de este acometido un proceso de tensiones. En consecuencia, limitar las diversas expresiones, sensaciones y gustos individuales contempla vivir en un constante estado de opresión ideológica, religiosa y política que controla los cuerpos y la sexualidad del ser humano, con el objetivo de humillar y desvalorizar este derecho humano.

Es así que la realidad de las mujeres indígenas en épocas actuales aún nos recuerda que los principios que ordenan las relaciones sociales continúan vinculados al patriarcado, cuyos ejemplos se ven aún latentes en núcleos familiares y afectivos en la vida comunitaria de pueblos andinos. Existen heridas muy latentes que afectan de manera directa el cuerpo femenino, tanto en dimensiones físicas, mentales y también psicológicas. Por ello, la importancia de los espacios donde emerge lo erótico es el vínculo comunitario de interacción con las representaciones artísticas visuales como la indumentaria y más actualmente el cine, las cuales son expresiones creativas importantes de analizar, desde la visualidad femenina de las mujeres kichwas analizadas en este estudio.

## Capítulo quinto

### Análisis: Indumentaria, cine y erotismo

Cuando se diseña pensando en la mujer kichwa-otavalo, hay que visualizarla en cada uno de los tiempos y espacios: desde el campo hasta la ciudad; desde lo espiritual hasta lo más tangible, y en cada uno de ellos, es la misma, el mismo ser, pero versátil, sensible y energético. (Zhafra 2021)

#### 1. Indumentaria y erotismo

La significación representativa que nos aporta la indumentaria nos permite hilvanar una mirada teórico-metodológica de los aspectos fundamentales que interfieren en la vestimenta de manera transversal a exploraciones eróticas de nuestras emociones conjuntas, reconocimiento de nuestros cuerpos e interacciones socioculturales y sexuales. Sin duda, la vestimenta es un elemento que nos permite exteriorizar y expresar connotaciones significativas con mucha carga simbólica. De este modo, la indumentaria es un eje característico de las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas que definen particularmente a cada sujeto en relación a una época o cultura, pues sus componentes visualizan los contextos propios de la misma y acompañan momentos emblemáticos en el desarrollo cotidiano de la vida. Los rasgos distintivos de la indumentaria se evidencian en los tipos de telas, costuras, materiales, diseños, estilos, formas, etc., que dependen de gustos, pero generalmente están ligados a patrones heredados.

En este sentido, el acto de decorar el cuerpo mediante ornamentaciones directas o indirectas como lo menciona Nicola Squicciarino es un modelo de expresión visual que los pueblos primitivos no lo reconocían como indispensable y concientizaron que el propio cuerpo representaba un espacio de manifestación artística, ya sea de manera directa con decoraciones, tatuajes en la piel, pinturas en el cuerpo o de manera indirecta como joyas, telas o prendas diseñadas. Así podemos ver que:

Dada la ausencia de escritura, la comunicación visual mediante un código preciso de formas y de colores, permitía a los pueblos primitivos leer sobre el cuerpo semidesnudo de cada individuo informaciones relativas al grupo al que pertenece, a sus empresas, a sus actividades y funciones. Pero además de ser un medio de reconocimiento de su propia identidad, el tatuaje como la pintura corporal tenía una función mágica y religiosa y, sobre

todo, si era rico y variopinto, una misión ornamental cuya finalidad era aumentar la belleza y el encanto de la persona. (Squicciarino 1998, 58)

En relación a ello, la indumentaria recae netamente en los signos interpretativos e identificativos de reconocimiento, fuerzas creativas de expresar sentires, eróticas colectivas y demás características que pueda cumplir socialmente cada individuo. Por ello la vestimenta, es un dispositivo de tránsito estratégico y estético de integración y pertinencia ya que históricamente desemboca en un ejercicio de decoración, protección e identidad. Así, es claro evidenciar que toda forma de vestir sufre procesos de metamorfosis que está acompañado de realidades contemporáneas, donde se conservan cíclicamente algunos rasgos característicos pero otros elementos son reemplazados e innovados. Estos aspectos propios de la indumentaria comparten determinados significados y significantes presentes en tiempo - espacio que se encuentran atados a los códigos socioculturales y económicos, pero sobre todo engranan importantes dimensiones creativas, expresivas, sintientes, artísticas, y de género.

Males comenta que ha sufrido muchos ataques invasivos de plagio e intentos por robar sus ideas, por ello, ha decidido abrir en un acto de regresar lo aprendido compartir abiertamente sus conocimientos y procesos de creación en talleres enfocados para mujeres de su comunidad.

El acto creador asumido como una práctica deconstructiva que nos lleve a desaprender, se convierte en la posibilidad de descolonizar nuestras mentes en la medida que podamos, de la mano de la pedagogía entendida como la práctica reflexiva del sentido de ser humano [...] Crear o ser creativos no es más que hurgar en las profundidades de nuestro propio ser desde donde afloran realidades que nos interpelen e interpelan nuestras propias realidades; es darnos la oportunidad de dejar descansar la rutina para enfrentar el hecho de permitirle a la imaginación que se pronuncie a favor de nuestra propia subjetividad. (Alban 2009, 450)

Siguiendo este principio decolonial de deconstrucción subjetiva desde la imaginación vamos a acercarnos a entender el modo de ver de esta creadora.

### **1.1 Análisis de la indumentaria de Hilda Males**

Bajo estas consideraciones, el presente apartado analiza los discursos eróticos y socioculturales desarrollados en torno a la indumentaria femenina y los usos sociales de la corporalidad de las mujeres kichwas Otavalo. Este estudio de caso se explora a partir del modelo semiótico de Marisol Cárdenas Oñate (2018), el cual nos aproxima al

entendimiento de las narrativas visuales a partir del continuum: *primeridad - segundidad - terceridad* desde un *sentipensamiento metafórico*. En el mencionado modelo se entiende como *Primeridad* a las impresiones iniciales y reacciones basadas en dimensiones afectivas, sensaciones, emociones respecto a la indumentaria en los imaginarios eróticos. En la *Segundidad* se analiza las experiencias corporales que explora la relación entre la indumentaria, las mujeres kichwas y el erotismo, tomando en cuenta los elementos visuales, performativos y semióticos de la mirada y el lugar que este ocupa. Finalmente, la *Terceridad* aborda la interpretación y representación sociocultural de los elementos antes mencionados y se manifiesta a través de la concientización de valores, normas y creencias que forman el imaginario y las estructuras de la memoria colectiva. (Cárdenas 2018, 103-104; traducción propia).

De esta manera la dimensión semiótica que ocupa la triada: indumentaria - mujeres kichwa Otavalo - erotismo presenta un recorrido basado en la interpretación del vestuario como objeto artístico, consciente, emancipador y político. Este entorno recopila históricamente características tradicionales, culturales y folklorizadas que se alinean a un imaginario del “debería ser” cuya concepción responde a un modelo estereotipado de su realidad, prácticas y usos sociales. El mencionado recorrido, lo visualizamos en el siguiente diagrama:

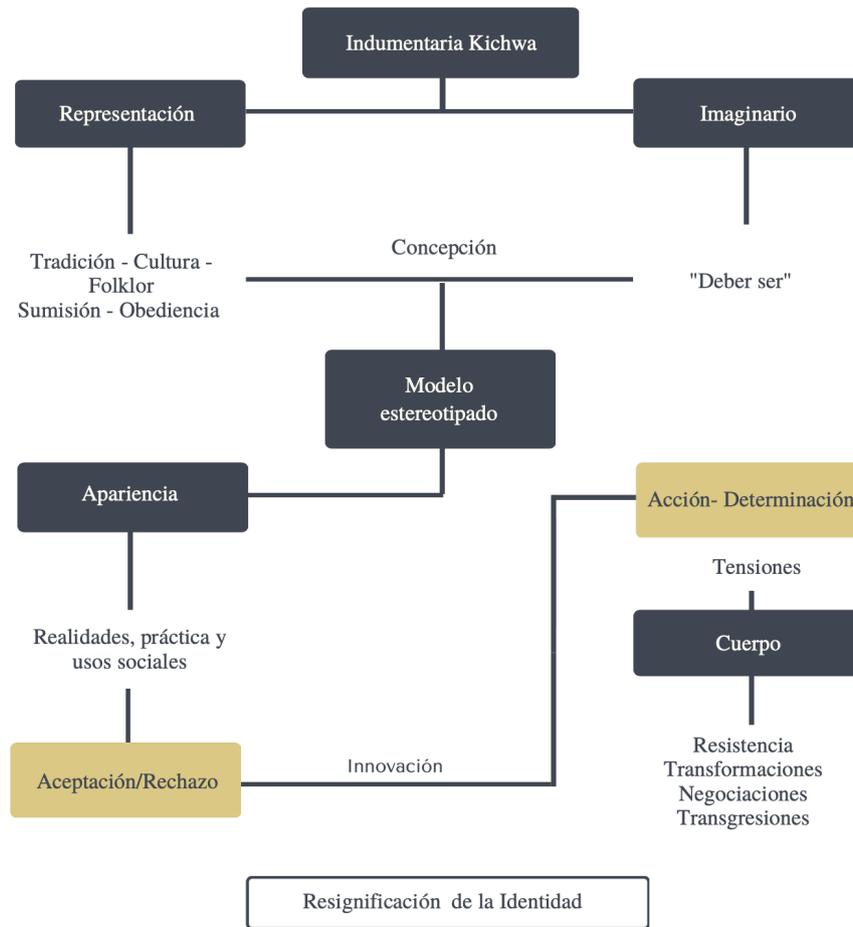


Figura 2. Esquema integral sobre la relación de la indumentaria kichwa en la resignificación de la identidad.

Elaboración propia.

Este proceso presenta un impacto de aceptación y rechazo que trasciende a procesos de innovación, transformación y empoderamiento reflejados determinadamente en nuevas tensiones corporales, culturales e identitarias como respuesta a procesos de resistencia, negociación y transgresión, cuyos elementos dan como resultado la resignificación de la propia identidad.

A continuación, se aplica el *Modelo Operativo Metafórico* de Marisol Cárdenas Oñate quien propone el acceso al sentido desde tres niveles de lectura: “el iconismo metafórico visual, la indexicalización metafórica y la metaforización simbólica” (Cárdenas 2018, 104), de los discursos visuales a través de la tríada periciana expandida. En su modelo la mencionada autora usa tres niveles, los cuales vamos a aplicar al corpus digital compuesto por ocho imágenes tomadas por mi persona de las redes sociales correspondientes al trabajo realizado por la artista kichwas Hilda Males, de su marca Zhafra.

### *Metaforización icónica*

Con esta motivación a través de un proceso de cuestionamiento propio, en el año 2011 nace la marca de indumentaria femenina kichwa *Zhafra*<sup>20</sup> a manos de la artista Hilda Males Anrango,<sup>21</sup> mujer indígena, diseñadora de interiores, arquitecta y emprendedora, quien, a causa de sus interrogantes internas, curiosidad, inspiración y herramientas reflexivas ha logrado dar vida a nuevas formas de explorar y mirar los cuerpos de las mujeres indígenas. Su impulso ha sido poner en tela de juicio la sensualidad femenina kichwa frente a sus fibras tradicionales, lo cual gracias a sus conocimientos y procesos investigativos previos ha logrado compaginar aspectos sensitivos, tradicionales e indagar sobre las eróticas y sensualidad de las mujeres en sus formas de vivir la cultura kichwa actualmente. A partir de ello Males ha desarrollado junto a otros profesionales del área visual, propuestas que abordan nuevos contextos de la mirada sobre la corporalidad de las mujeres kichwas, de esta forma acompañada de Joshi (José) Espinoza lograron generar fotografías que rompe con la mirada tradicional de las indígenas folklorizadas y apuntan por visualizar aspectos de carácter sensual, atractivo y fortalecimiento del poder femenino. Estas imágenes han sido publicadas en las redes sociales de la marca, manteniendo el slogan: “Recolectamos experiencias de vida de mujeres artesanas” (Ig: @zhafra\_2022)

El proyecto de *Zhafra* se encuentra posicionado desde el 2012 en las plataformas de Instagram y Facebook, cuyo *feed* de publicaciones mantienen desde la fecha hasta la actualidad una serie de fotografías, mensajes, menciones e historias que abordan sentires, emociones y vivencias de las mujeres kichwas. Como bien se conoce el manejo de posts<sup>22</sup> digitales es la primera entrada para conocer una marca y este caso no es la excepción, su contenido nos cobija de dimensiones afectivas que permite familiarizarse con sus diseños, visualizar su propósito y compartir su propuesta a otras mujeres que cuestionan, exploran, resisten y anhelan mantener su cultura. Particularmente el icono más representativo son las composiciones fotográficas colgadas en sus páginas, estas propuestas son relevantes por cómo percibimos la nueva imagen de las mujeres indígenas.

---

<sup>20</sup> Según Hilda Males el significado de *Zhafra*, proviene de la palabra kichwa *Zhapra* cuyo significado denota todo lo que se descompone en la naturaleza, así pone como ejemplo a las hojas, las plantas o los arbustos (CIDAP América 2021).

<sup>21</sup> Revisar tabla 1. Recopilación de datos de las participantes.

<sup>22</sup> La palabra “posteo”, se deriva del inglés “to post” que alude al acto de publicar contenido, especialmente en redes sociales.

Según la experiencia compartida por Males, este proceso creativo e investigativo que desarrolló estuvo motivado por un autorreconocimiento de su propio cuerpo e imagen femenina, y a pesar de sentirse cuestionada como mujer indígena a causa de que sus propuestas fueron aceptadas y rechazadas simultáneamente, encontró el impulso para seguir creando nuevos estilos, manteniendo su cultura con una estética diferente (CIDAP América 2021).

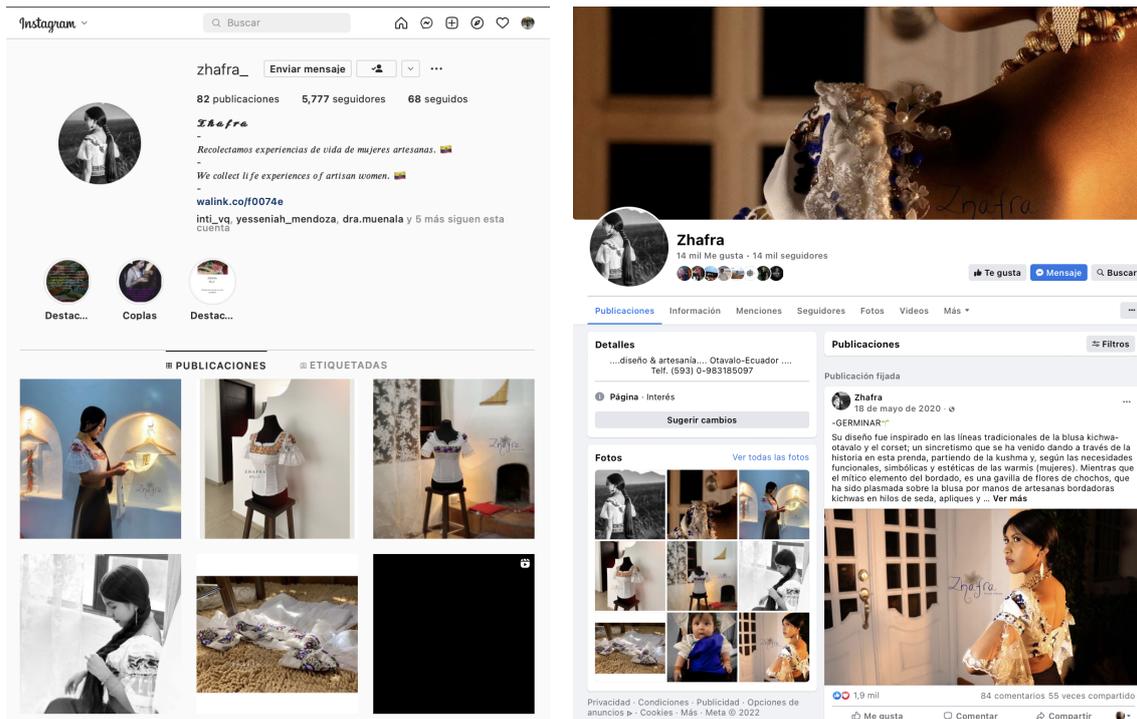


Figura 3. Captura de pantalla de Instagram y Facebook de la marca Zhafra (2022)

Como se aprecia en las anteriores capturas, la propuesta de Males es evidenciada mediante fotografías publicadas en sus redes sociales, como medio directo de comunicación hacia el espectador, la cual brinda una mirada y percepción elegante de la vestimenta femenina kichwa, rica en detalles y dimensiones creativas, pero además dotan de sensaciones aspiracionales y privilegios de posición social dentro de la propia comunidad. Estas propuestas contienen múltiples realidades, voces y experiencias femeninas generadas a partir de nociones propias y características intuitivas. Por ello, se evidencia que estas contextualizaciones implican estímulos constantes que reproducen condiciones y características propias del mundo andino, pues el diseño de sus prendas en conjunto con la producción de la imagen da un significado metafórico concebido como icono a partir de las experiencias conjuntas y socioculturales compartidas por las mujeres indígenas.

Bajo esta perspectiva metafórica visual se hilvanan experiencias relacionadas a los estímulos compartidos y por ello la creación, confección y diseño de prendas de vestir contemporáneas que contemplan varios discursos y acompañan temáticas interpeladoras sobre las eróticas, sentires y emociones de las mujeres y por ende permite ser un espacio de introspección y expresión creativa cognitiva, corporal y práctica de poner el cuerpo. Sin duda, este reconocimiento engloba un imaginario encarnado subjetivo de la identidad femenina que presenta procesos cíclicos de construcción y deconstrucción de su propia imagen, lo que Stuart Hall (2003) llama cuestionamiento de la identidad cultural. Este autor menciona que es “preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente ‘estable’ de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización” (Hall 2003, 17). Este proceso de adaptación presente en la marca Zhafra, construye efectos que consolidan su representación, identificación y provocan el empoderamiento de la sensualidad femenina kichwas, la conexión con la naturaleza, la fortaleza y fuerza creadora de las mujeres indígenas, como lo vemos representado a continuación en la siguiente composición:



Figura 4. Corpus de conexión relacional entre indumentaria, eróticas femeninas y construcciones identitarias. Fotografías tomadas de la página de Instagram: @zhafra\_ (2021). Elaboración propia.

Las expresiones visuales en las propuestas de indumentaria de Males, genera sentires acompañados de sus experiencias personales, profesionales y comunitarias que se aprecian en las formas, colores y símbolos en las creaciones de las prendas y las composiciones, luces, encuadres, perspectivas, diseño de escenarios en las imágenes que acompañan este concepto fotográfico desde su sensopercepción kichwa. Estas dimensiones representan diálogos transversales de “la identidad como fenómeno histórico continuo y coherente que se revela como una fantasía, una fantasía que borra las divisiones y discontinuidades, las ausencias y diferencias que separan los temas en el tiempo” (Cárdenas 2018, 106; traducción propia). De esta manera, se pretende comprender las tensiones epistemológicas y continuas de las construcciones sociales de un autoconocimiento conectadas a discursos emocionales e intuitivos. Las mujeres indígenas se han vinculado como agentes de sus propias creaciones y prácticas de bordado que relaciona el uso de técnicas y materiales en pro de la exteriorización de sus propios afectos, en el desarrollo del sentir-pensar de cada sujeto y sujeta social. Las relaciones afectivas contemporáneas, han despuntado nudos de cuestionamiento sobre las bases tradicionales mediante perspectivas críticas para recontextualizar las dimensiones eróticas de lo privado, lo colectivo y lo público, desde la política subjetiva.

### *Metaforización indicial*

En referencia a las prácticas textiles y de bordado, “el arte de la aguja y el hilo se consolidó en Ecuador como un espacio para la creación artística de las mujeres, quienes entretejieron un universo simbólico hecho de hilo y algodón” (Pazmiño 2018, 5). Estas dimensiones creativas almacenan encuentros y exploran campos compartidos de experiencias corporales traducidas en procesos de reflexión e inflexión originado por mujeres, cuyas prácticas han permitido generar perspectivas críticas y fuentes imaginativas que sostienen la contención colectiva. Estas habilidades textiles son generalmente heredadas de manera generacional por abuelas, madres e hijas, quienes han logrado recibir y transmitir dichos conocimientos mediante procesos cíclicos y producciones estéticas. En relación a ello la investigadora Ileana Almeida (2005, 90), nos comparte que:

Las mujeres eran las encargadas de hilar y tejer, y sobre ellas recaía la responsabilidad de vestir a su familia y producir los excedentes de tela para los depósitos. Las mujeres más

hábilmente elaboraban en las aklla wasi los textiles suntuarios. Aunque las telas destinadas a la gente común y corriente generalmente eran decorativas y con armoniosos diseños y colores, los más bellos y expresivos tejidos se creaban para la casta gobernante.

Resulta interesante observar cómo estas habilidades textiles practicadas en un inicio por hombres, mujeres y niños, conservan desde hace décadas un orden tradicional comúnmente heredado como acto performativo en instancias femeninas, estas posiciones ha permitido a las mujeres kichwas cuestionar los procesos contemporáneos de mostrar, diseñar y crear indumentaria para mujeres que da importancia a un bienestar personal y colectivo, pero también resignificar los procesos ya establecidos de la identidad. Los procesos textiles se ejecutan en actos tradicionales del trabajo manual, artesanal e indispensable para el desarrollo socioeconómico de una comunidad, el cual compromete espacios de creación, destreza, creatividad y emocionalidad propiamente sagrados e intuitivos. Si bien, hoy en día se resaltan nuevas propuestas en sus creaciones, donde el concepto, la gama de colores, terminados, materiales y demás configuraciones dependen principalmente de la creatividad, tipo de diseño, estilo, preferencias, pero sobre todo de los intereses e ideología del fabricante, en épocas coloniales el arte textil era presentado como una “práctica relacionada con el mundo de lo sagrado a la transmutación de la materia como forma o camino de diálogo con la divinidad” (Pazmiño 2018, 6).

Esta herencia contemporánea de desarrollar los textiles ha generado pliegues en los lineamientos religiosos y actualmente se ha separado de ello para visualizarse como formas creativas subversivas y colectivas, atraviesa otras fronteras alineadas a procesos industrializados y con enfoques diversos e inclusivos. Sin embargo, es necesario mencionar y cuestionar sobre la producción de indumentaria contemporánea, la cual basada en modas efímeras se ha convertido en un acto de consumo masivo que reduce la mano de obra, pero fortalece el consumismo por sus tiempos de producción. No obstante, el proceso de gran tiraje ha permitido valorar aún más la energía, labor y paciencia emanado en los bordados a mano, cuyo tiempo y esfuerzo se ve también reflejado en su valor monetario.

Este referente socio histórico, ha cambiado el rumbo de entender los procesos económicos y sociales en las nuevas conceptualizaciones sobre el entendimiento de la propia cultura. Como bien se conoce las prácticas de bordado y el ejercicio textil es la principal actividad económica de la comunidad kichwa Otavalo, las cuales han permitido durante años cubrir una importante fuente de producción laboral, sin embargo, no deja de lado la existencia de otras actividades de productividad como el turismo comunitario, el

comercio y la agricultura de la zona. Sin duda alguna el pueblo Otavalo, destaca internacionalmente por sus habilidades textiles y comerciales que han dado una particular forma de concebir sus contextos bajo intereses y acciones claramente destacados socioeconómicamente, pero sin dejar de lado su legado originario. La vestimenta indígena guarda un campo histórico que es concebido como una traducción de su resistencia y memoria de los pueblos andinos.

En este contexto, la indumentaria de la mayor parte de pueblos andinos está llena de colores, formas, texturas, simbolismos y dinamismos bordados en representación de un significado propio de su cosmovisión. Estos conllevan un lenguaje particular de cada cultura, estos detalles permiten identificarse, destacar y diferenciarse de otras comunidades. Este enfoque figurativo explora dimensiones naturales de expresar su cosmovivencia y sentidos de identidad. Según Hilda Males, la inspiración permanente que buscaban las madres y padres del pueblo Otavalo, se encontraban netamente en la naturaleza, tomando los colores de flores y plantas, como también representando formas simbólicas de las nacionalidades andinas, así, comúnmente se utilizan flores del chocho, flor de ruda, azucena, flor de wanto, entre otras.<sup>23</sup> Adicionalmente la cromática también cumple un factor importante, pues la implementación de los colores del arcoíris - *kwichi* se encuentra presente en el imaginario andino basado en la creencia del mismo como deidad y el cual simboliza la dualidad y armonía natural, pues es un conjunto unificado de los colores vistos en la Pachamama. Otro punto relevante a considerar es el diseño u patrones replicados geoméricamente en el diseño de sus propuestas especialmente de bordado, en el cual se reconoce una realidad dual y cognoscible donde un elemento juega en función al segundo. Esta universalidad simbólica de distintos elementos responde a inspiraciones originarias de concebir la realidad y las prácticas puestas en el ejercicio creativo.

De esta manera, el diseño de estos atuendos cumple con exigencias y expectativas netamente tradicionales como parte complementaria y extensión del propio cuerpo que están reflejados en cada una de sus prendas. Así la indumentaria del pueblo kichwa otavalo presenta varias conjeturas basadas en su entendimiento cultural, su confección y elaboración dependen de procesos manuales, patrones creativos y diversidad de materiales que hace de sus prendas una de las más elegantes y costosas del país. Sin duda, la vestimenta de la provincia de Otavalo es ejemplo directo de tradición, cultura y

---

<sup>23</sup> Muenala, Frida. 2020. Documental Warmi Pachakutik. Ecuador.

herencia simbólica visualizada en sus tejidos y bordados. Por ello, las propuestas de Zhafra dan un giro a las experiencias corporales y representaciones del ser, hacer y sentir de las mujeres indígenas. Bajo este entendimiento podemos analizar las fotografías que se encuentran presentes en sus RRSS,<sup>24</sup> como un discurso visual que permite varias interpretaciones cognitivas, sensoriales y figurativas de la propia imagen. Su horizonte de lectura contrapone una mirada diferente de percibir a las mujeres indígenas, puesto que en las fotografías se aprecian escenarios cotidianos y naturales que evocan su participación directa con un entorno familiar, íntimo, seguro, pero también basado en aspectos elegantes, transparentes y persuasivos al bienestar y tranquilidad. Denota de tal manera, aspectos de sensualidad, sentires profundos y lecturas completas de su entorno. Al observar mediante una mirada profunda, comprendemos el espacio que ocupa las mujeres en las siguientes fotografías:



Figura 5. Propuesta indumentaria de Hilda Males.  
Fuente: Instagram: @zhafra\_ (2022)



Figura 6. Propuesta indumentaria de Hilda Males.  
Fuente: Instagram: @zhafra\_ (2022)

---

<sup>24</sup> Definición acrónima de la palabra redes sociales

En la figura 5 y figura 6 observamos dos mujeres indígenas que se encuentran posando sensualmente ante una cámara, de manera sutil, abierta y discreta. Las presentes fotografías evidencian un contraste distinto de mostrar la realidad social de cada una de las mujeres en contextos personales y territorios imaginados en lo que Marisol Cárdenas denomina como *metáfora performativa* de traducir las acciones escénicas en este caso femeninas. En la figura 5 como tercer plano se ambienta en un entorno natural y campestre rodeado de elementos frescos, donde se evidencia como fondo las montañas y la representativa laguna imbabureña, en un segundo plano se presencia un establo compuesto por troncos de madera en líneas horizontales que sostienen el cuerpo de Hilda Males, la cual como primer plano representa el concepto protagonista de esta fotografía. Aquí su corporalidad figura una conciencia sensitiva y tímida de ser mirada, pero asume características simbólicas de mostrar su cuerpo, visualizadas eróticamente a través de su indumentaria con el leve descubrimiento de sus hombros, la blusa ceñida a su cuerpo, como propuesta estética y versátil de la conocida como *camisa indígena*,<sup>25</sup> además del acto sensual de mostrar lo no visible con la intención de levantar su anaco, el cual marca las líneas curvas de su cadera y sobre la que posa su propia mirada. Esta imagen muestra una postura femenina, deseante, atractiva y natural de mirar el cuerpo, al invitarnos a mirar(la) siguiendo su propia mirada.

Así también, como segundo punto en la figura 6 se evidencia la espalda, cuello, mentón y labios abiertos de la modelo indígena Sydney Males, cuyas zonas pueden entenderse como puntos erógenos del cuerpo femenino, esta propuesta está ambientada bajo una luz amarilla que brindan una connotación de calidez y abrigo, recalcando también que presenta como figura de fondo una ventana gigante que alude a ser un espacio íntimo y hogareño, esta misma ventana da la posibilidad del ingreso de otras miradas. Este sentirse observada es una dimensión individual y sociocolectiva que define y reafirma su expresión en base a la aceptación de otra/o. Además, se logra evidenciar una parte de la maga de su camisa, la cual está llena de pedrería y detalles ostentosos, delicados, sutiles y compactos que en conjunto con las joyas evocan una postura elegante,<sup>26</sup> sobria y refinada de mostrarse, estos detalles también producen una carga simbólico-erótica en la decoración del cuerpo que resulta atrayente a otras miradas. En relación a ello, las prácticas textiles propias de la herencia andina hacen uso de detalles y

---

<sup>25</sup> Según la denominación comunitaria de la prenda súper femenina.

<sup>26</sup> En la entrevista realizada a Gloria Perugachi, ella concibe que su indumentaria brinda aspectos de elegancia, a partir de ello connota su belleza.

elementos naturales que eran incorporados en el diseño de sus vestimenta y joyas. En las prendas actuales, se logra evidenciar esta herencia de bordados y piedras estilizadas, pero con cortes y patrones modernos que dan un rol protagónico al cuerpo.

De esta manera, el bordado es entonces una de las modalidades más representativas de expresión artística que nos acompaña como fundamento histórico presente de la cultura kichwa otavalo. Estas representaciones cuentan con la presencia de las mujeres kichwas, basadas en el cuestionamiento y la idea de evidenciar su sensualidad. Así, este contraste de formas y posturas implícitas o explícitas integran a las mujeres indígenas en espacios donde antes no eran tan visibles, mujeres que tienen la necesidad de mostrar una imagen más fuerte, elegante y femenina de la mujer kichwa.<sup>27</sup> Esto ha motivado a Hilda Males en la producción y creación de una nueva estética e imagen de las indígenas. La generación de estos signos permite concebir múltiples posibilidades de entretejer sororidad comunitaria como fronteras visuales de diseñar formas de actuar, vivir y continuar en colectividad.

#### *Metaforización simbólica*

Las mujeres indígenas han hilvanado el trabajo textil como el camino práctico de acercamiento y descubrimiento de las formas de concebir la existencia, cuyos procesos están visibles y plasmados en sus manifestaciones artísticas. Así las prácticas textiles son un espacio de contención transversal para visualizar, politizar, desestructurar y con ello transformar un cuerpo social. Al ser este un campo de consideraciones ante las diversas dimensiones de rupturas, estas prácticas son capaces de moldear y hacer visibles la resistencia de las mujeres indígenas, así como también fortalecer el compromiso de su identidad. Por ello la pertinencia del arte textil es un espacio de manifestación, cuyas prácticas culturales encuentran un protagonismo y permite cuestionar los discursos e imaginarios a los que las mujeres kichwas han sido encasilladas. Sin embargo, siempre han encontrado formas de transgredir estos marcos y como vemos el arte textil ha vulnerado estas normas de género en torno a sus prácticas y representaciones. Como hemos apreciado anteriormente, las generaciones contemporáneas tanto de jóvenes mestizos, indígenas y/o afrodescendientes presentan nuevas configuraciones en el entendimiento del cuerpo, el cual se convierte en un espacio habitado, un lugar seguro,

---

<sup>27</sup> Palabras de Hilda Males en: Muenala, Frida. 2020. Documental Warmi Pachakutik. Ecuador.

un significado y un significante expresado a través del vestuario, como símbolo de su identidad, estas características se vuelven dependientes de construcciones sociales y etarias.

De este modo el cuerpo es un ente central que mantiene una serie de elementos, contextos sociales y culturales que definen y marcan la vida. Por ello desde su propio autorreconocimiento las y los jóvenes indígenas han guardado la responsabilidad de mantener y cuidar de los diferentes saberes y técnicas de bordados, materiales, colores, símbolos heredados por madres y abuelas, para mantenerlas, practicarlas y evitar que caigan en el olvido.<sup>28</sup> Afirmar las propias tradiciones, permite *pensar y ser*, a partir de las propias subjetividades constituidas, ya que “lo propio no es una esencia, sino una construcción” (Gómez 2019, 10). Bajo estas ideas podemos entender los cambios que se producen en determinado ciclo y etapa de vida, así:

Cada generación es una cultura diferente, que comparte hechos generacionales (experiencias, memorias, relatos, rasgos de identidad) [...] Experimentamos una adolescentización de la sociedad. La colonización étnica a partir de la adolescencia, que anexa a su territorio la infancia y la adultez, puede observarse a través de diversos indicadores como la vestimenta, el uso del lenguaje, las costumbres e incluso el uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación, que configuran otras lógicas para el establecimiento de lazos sociales. (Savoini 2021, 01)

Es así que la indumentaria contemporánea permite evidenciarse como una propuesta alternativa que recoge una genealogía histórica y abarca saberes ancestrales, como también procesos de resistencia, tanto individuales e incluso colectivos. Así pues, estos modos de interpretación y retórica de las lógicas naturalizadas e instaladas de la modernidad son fluidas y móviles, las cuáles “implican la necesidad de autonomía, de placer individual, lo cual significa un cambio en los vínculos contemporáneos ya que el compromiso es otro” (Savoini 2021, 01). Por ello, resulta interesante ahondar en estos nuevos espacios cognitivos y trenzarse hacia redes afectivas, donde se pueden plasmar emociones y sentimientos, abrazados de las nuevas etapas y desarrollos artísticos en la indumentaria indígena que generalmente responde a una mirada, unas manos, un cuerpo femenino, una red de trabajo de mujeres y para mujeres. Así Martha Tuquerres, mujer kichwa de la comunidad La Calera, nos cuenta que estas impresiones pueden ser denominadas: *makipurashuk warmikuna* que a través de su interpretación nos explica que esta traducción se asemeja a una propuesta de solidaridad (sororidad), acompañamiento

---

<sup>28</sup> Así Matilde De la Torre, comenta que la práctica del bordado enseñó a sus hijos e hijas con el fin de que estas habilidades no se pierdan y sean valoradas.

y contención colectiva femenina. De este modo, el rol de las mujeres indígenas está lleno de procesos poderosos y sabiduría implícita, por ende, no resulta extraño que todos los cambios, renovaciones y transformaciones sean sobre todo liderados y encaminados por mujeres. La misma ciclicidad femenina es el motor que fortalece las transiciones sociales culturales y políticas.

En referencia a ello, la confección de la indumentaria kichwa se construye con base a posturas sociales sobre los diversos procesos, luchas y reivindicaciones de su comunidad, la cual está compaginada con sus actividades diarias, eventos tradicionales, momentos específicos del año y sobre todo refleja su posición social. Desde luego, el gran *boom* del siglo XX ha sido la revolución de tecnologías y visiones productivas de mercado que ha generado rupturas en las corrientes ancestrales y momentos industriales artesanales, donde las estructuras y la tradición moderna contemplan una metamorfosis cultural en el universo simbólico social. Estos nuevos espacios no solo conectan con las relaciones interpersonales sino también con la fluidez y liberación del ser humano ante agentes de orden y control establecidos.

A grandes rasgos, estas características han sido las bases pioneras en la construcción de la indumentaria de pueblos andinos, claramente cada una de ellas están cargadas de representaciones y contextos propios, pero continúan formando una unidad compartida y en constante construcción. Por más que la cultura kichwa-otavalo se encuentra persuadida por varias creencias religiosas y conservadoras como lo revisamos anteriormente, se han podido filtrar voces y propuestas contemporáneas que plantean nuevas formas de mostrar sus raíces y vivir su ritualidad con un mestizaje expuesto en todas sus experiencias de *interculturalidad estética decolonial* (Cárdenas 2019). Esta autoconciencia de mirarse colonizados y oprimidos culturalmente ha permitido desarrollar elementos decoloniales que exaltan “un modo de ser, sentir, pensar y hacer en una situación determinada, enfrentando en algunas de sus caras o dimensiones la matriz colonial del poder” (Gómez 2012, 17). Estos rasgos contemplan discursos de conciencia social y de género, cuyo análisis destaca la reconexión feminista que demanda un imaginario tradicional en torno a la convivencia de las mujeres con lo erótico, lo emocional y lo cotidiano desde una mirada decolonial.

## **1.2 Hilos decoloniales finales en Hilda Males**

En esta concepción la herida colonial que menciona Mignolo (2005), influencia los sentires, emociones e ideologías que ha permitido crear y centrar las creaciones con sus diversos elementos simbólicos que profundizan los sentidos y al mismo tiempo abordan la razón, como opción decolonial. Así pues, las prácticas textiles han sido un parte importante en la expresión de sentires a lo largo de los años, tal como podemos apreciar los diferentes bordados que están basados en una narrativa anecdótica que comparte acontecimientos y generalmente actúa a modo de un diario personal, también abarcan un espacio cuestionante y reflexivo como parte de un aprendizaje propio y subversivo para el desarrollo colectivo. En este sentido, Pedro Pablo Gómez retomando a Walter Mignolo manifiesta que “las estéticas decoloniales desobedecen a este juego (desobediencia estética y desobediencia epistémica). Esto es, desobediencia a las reglas del hacer artístico y a las reglas de la búsqueda de sentido en el mismo universo en el que tanto las obras como la filosofía responden a los mismos principios” (Gómez 2012, 09). Por ello estas desobediencias y cuestionamientos que surgen de actos y experiencias, cumplen con estéticas no convencionales en los códigos culturales, por ejemplo, la motivación que dio luz verde a las propuestas de Hilda Males fue esta idea de romper con la mirada folklorizada de las mujeres kichwas y brindar una nueva percepción sobre sus cuerpos, la cual sea representativa, empoderada y de pertenencia propia. A pesar de que su trabajo ha tenido muchas críticas, especialmente por adultos mayores que piensan en la indecencia de sus prendas por ser diferentes a los diseños tradicionales, muchas mujeres jóvenes solicitan estas propuestas con escotes o diseños llamativos que en otros tiempos no se hubiesen llevado.

Por este motivo, las estéticas decoloniales presentes en las nuevas propuestas de bordados, tejidos y diseños en la indumentaria femenina kichwa, están cargadas de energías resistencias, creadoras y autónomas que brindan una postura de libre elección sobre cómo mostrar su cuerpo y mostrarse al mundo. A pesar de que sus prácticas textiles mantienen arraigada su visión cultural conservadora plasmada en el uso de su indumentaria, también se aprecian pliegues diversos y cuestionantes que dan una nueva mirada artística e inspiradora al mover energías de aceptación y rechazo dependientes de las subjetividades sociales. En este sentido, dichas creaciones pueden producir mutaciones, ya que “el tejido y bordado como práctica subversiva se descubre a partir del interés de las artistas por re-contextualizar las técnicas tradicionales o artesanales. Llevarlas de ser una práctica de la esfera privada -el hogar- para pasar a ocupar los espacios de lo público -calles, galerías, museos y comunidades-.” (Pazmiño 2018, 18). Es

necesario mencionar que estas prácticas manifestadas como símbolo de resistencia se encuentran expuestas en la cultura visual contemporánea, las cuales abordan espacios audiovisuales, fotografías, posteos e intervenciones gráficas publicados especialmente en las conocidas RRSS. Si bien las prácticas textiles sufrieron procesos de explotación, maltrato y largas jornadas laborales y por ende este tipo de expresión artística fue utilizada como herramienta de colonización, las mismas prácticas pueden ser comprendidas también como el medio que permita generar procesos de ruptura, transformación y descolonización.

Bajo este contexto interpretativo ha sido necesario recopilar una etnografía femenina de mujeres indígenas en la producción de significados en este espacio colectivo e investigativo, donde el acto de compartir vivencias, jornadas, eventos y realidades, expanden las múltiples posibilidades de contener y fortalecer vínculo socio afectivos con otras mujeres. En este sentido, la construcción de estos espacios colectivos, concebidos como círculos femeninos promueven estéticas de confianza, ayuda, apoyo y cuidado, el cual ha sido valioso en la recopilación de datos para facilitar los procesos de aprendizaje y reflexión colaborativos. De esta manera se ha generado un acercamiento a varias mujeres kichwas con especial énfasis en la población de Otavalo, cuyo contacto se ha desarrollado mediante varios canales, entre ellos: visitas in situ, llamadas telefónicas, videollamadas y redes sociales. Esta aproximación ha permitido conocer los contextos sociales, culturales, subjetivos y sensitivos de las mujeres indígenas como sujetas principales en la construcción colectiva, histórica y política. Por ello es menester presentar los datos generales en la siguiente figura de las mujeres kichwas participantes que fueron parte de este recorrido de interpretaciones diversas y compartires múltiples.

Tabla 1  
**Recopilación propia de datos de las participantes.**

Nombre	Edad	Etnia	Identificación	Lugar de nacimiento	Ocupación
Shayana Vinueza	28 años	Indígena	Mujer kichwa	El Ejido - Cotacachi	Estudiante
Sara Otavalo	30 años	Indígena	Mujer kichwa	Punyaró - Otavalo	Estudiante
Sayana Muenala	23 años	Indígena	Mujer kichwa	Peguche - Otavalo	Costurera
Diana Guaman	22 años	Indígena	Mujer kichwa	Calpaqui alto - Otavalo	Estudiante
Hilda Males	39 años	Indígena	Mujer kichwa	Eugenio Espejo - Otavalo	Diseñadora
Hortencia Castañeda	41 años	Indígena	Mujer kichwa	Quiroga - Otavalo	Ama de casa
Gloria Perugachi	35 años	Indígena	Mujer kichwa	Gualsaqui - Otavalo	Comerciante
Gladys Arias	19 años	Indígena	Mujer kichwa	Peguche - Otavalo	Estudiante
Rosa Santillan	42 años	Indígena	Mujer kichwa	Peguche - Otavalo	Ama de casa
Maria Tucachimba	52 años	Indígena	Mujer kichwa	Peguche - Otavalo	Comerciante
Matilde De la Torre	53 años	Indígena	Mujer kichwa	San Martín - Otavalo	Bordadora
Carla Chicaiza	21 años	Indígena	Mujer kichwa	San Juan Alto - Otavalo	Estudiante
Martha Tuquerres	37 años	Indígena	Mujer kichwa	La Calera - Cotacachi	Comerciante

Elaboración propia

Mediante diversas entrevistas y visitas de campo realizadas a comunidades de la provincia de Otavalo, las mujeres kichwas llevan consigo un cúmulo de tradiciones, saberes y habilidades heredadas y fortalecidas desde temprana edad. En este trayecto investigativo encontramos como el obraje forma parte de la historia otavaleña. Por ello, actualmente el Museo Viviente Otavalango antes conocido como la Fábrica San Pedro, muestra una recopilación de los procesos textiles desde épocas coloniales, hasta la industrialización de los mismos.

Diana Guamán (2022; entrevista personal), mujer kichwa otavalo, nos cuenta que en la época de control española la fábrica textil fue la principal fuente económica y productiva del país, a costa de explotación, maltrato, violación y la vida de muchos compañeros, compañeras y niños indígenas, las prácticas de bordado fueron actividades mixtas donde hombres y mujeres trabajaban en conjunto. Ella menciona que en aquella época (1860) las mujeres kichwas eran separadas de su lugar de trabajo para llevarlas a

espacios diferentes y ser abusadas sexualmente por parte de los patrones encargados. Por otro lado, este forzoso trabajo era inculcado desde temprana edad hasta el día de su muerte, en jornadas que superaban las veinte horas diarias.

Esta recopilación histórica y entristecedora, engloba una realidad de la denigración colonizadora hacia las comunidades indígenas, cuando eran vistas solo como medio de producción. Actualmente la ex fábrica textil convertida ahora en museo se encuentra a cargo de las nuevas generaciones de este linaje indígena de trabajadores/as de la fábrica, el cual comprende una comunidad formada por veinte familias kichwas otavalo donde sus abuelos y bisabuelos fueron parte de esta labor y desde el año 2011 decidieron apoderarse de su propia historia. De esta manera, su intención es conmemorar estos procesos de lucha y resistencia, además de preservar su herencia textil. Adicionalmente como representación de la vestimenta kichwa otavalo, encontramos un espacio dentro del museo en el cual se aprecia un antes y un después de su indumentaria atravesada por la colonización.



Figura 7. Indumentaria kichwa otavalo.  
Fotografía propia -Museo Viviente Otavalango (2022)

Esta pareja de indumentaria expresa dos momentos, en una lectura de izquierda a derecha encontramos que el primer vestuario responde a una época después de la colonización y el vestuario de la derecha a un espacio anterior a la colonización, utilizado desde los asentamientos incaicos. Como apreciamos los cambios y transformaciones producidos en la vestimenta han tenido un enfoque evolutivo, dependiente de contextos sociales, culturales, climáticos, políticos y económicos. Carla Chicaiza (2022; entrevista personal) menciona que este proceso de cambios en la vestimenta, especialmente en la incorporación de bordados dentro de las camisas femeninas surge ante la comparación

con las blusas españolas que llevaban las esposas de los patrones, de este modo se incorpora la práctica de bordado a mano, una técnica que fue aprendida empíricamente en un inicio y donde mediante un espacio reflexivo lograban expresar su vida cotidiana. Existen bordados donde se aprecian todo su contexto como casas, animales y familia, posteriormente se ha generalizado por mantener flores y hojas en simbología de la naturaleza.

Estos procesos de transiciones indumentarias han estado presentes en todos los espacios socioculturales y parten de iniciativas y vivencias, como menciona Hilda Males (2022; entrevista personal). Así se realizan cambios que tienen afinidad con el tiempo y espacio que circulan en el momento. Por ello, todas estas construcciones reciben corrientes externas y en un proceso de aculturación se involucran en las prácticas propias de cada individuo y/o colectivo. Sin duda este es un hecho que Males lo ha desarrollado en conjunto, pues como parte de su equipo de producción se encuentra trabajando con dos grupos de mujeres de las parroquias de Zuleta y La Esperanza. Estos grupos están conformados por alrededor de 18 mujeres bordadoras con quienes trabaja y cuyas experiencias le han permitido aprender y desaprender en cuanto a las formas de elaboración, tiempos de producción y trabajo en equipo.

Por otro lado, en este proceso de compartir vivencias, la mayoría de mujeres entrevistadas que superan los 30 años, no presentan un cuestionamiento o conocimiento aplicado del significado de sus prendas, mantienen una conciencia limitada y heredada de llevarlas. Así por ejemplo Matilde De la Torre (2022; entrevista personal), mujer kichwa bordadora, nos comenta que usa su vestimenta porque representa ser indígena, mención que: “mi mamá y mi abuela nos decían que debemos usar anaco y no usar pantalón, nos vestían así elegante para ir a la escuela o a las fiestas y a pesar de que entraba mucho frío aguantábamos con las *chumbis* (fajas)”. Estas historias compartidas, entretejen una realidad natural del significado de ser indígena que comparte momentos transitorios y llevadores, arraigados en su cultura y tradición y es probable que por su contexto discriminatorio y violento se cohíban en discrepar, cuestionar o intentar cambiar dichas impresiones heredadas.

Por otro lado, Martha Tuquerres (2022; entrevista personal), mujer kichwa nos cuenta que en su vida adolescente tuvo la oportunidad de viajar por estudios a Costa Rica en donde era confundida como una persona de la India. Este no reconocimiento de su comunidad en el extranjero le permitió apropiarse y abrazar sus raíces con el objetivo de fortalecer su identidad, así manifiesta: “el tener algo propio nos hace diferentes y al

mismo tiempo pertenecer a una cultura, una tradición y una comunidad”. Estas percepciones le han permitido desarrollar un sentido de ser parte y representar a su comunidad en estos espacios. Bajo estas impresiones se sostiene que las mujeres kichwas otavalo, tras influencias extranjeras han incrustado otros modos de ver la realidad y además han probado con la implementación de otros materiales, pedrerías y nuevos diseños para sus vestimentas, tal es el caso de Hilda Males. En referencia a Zhafra, las mujeres indígenas entrevistadas, concuerdan que es una moda llamativa, de buena calidad, con los mejores diseños, materiales, bordados, pero con costos sumamente altos. Túquerres menciona que bajo su experiencia:

La tradición y la vestimenta se mantiene en las comunidades especialmente del norte de Ecuador, en la provincia de Imbabura y donde están asentadas las poblaciones kichwas, esta herencia se mantiene a un cien por ciento en las mujeres, los hombres llevan solo parte de las prendas. Estas modas como las que saca Zhafra han permitido que la forma de identificarse a través de la vestimenta también sea adaptada a la juventud, eso hace que no se pierda en su esencia y es una manera de seguir manteniendo de alguna manera un estilo según los nuevos diseños que permite sensibilizar a la juventud. (2022; entrevista personal)

Sin embargo, Martha también sostiene que no está de acuerdo con los escotes que dejan al descubierto el cuerpo, pues según su cosmovisión “el cuerpo de las mujeres es muy sabio y santo. El vestuario es una manera de proteger el cuerpo, por ello antes usábamos las camisas hasta más abajo de las rodillas, el cuerpo es sagrado y no es nomas de exhibir”. En este sentido, este pensamiento contextualizado a una realidad etaria que involucra nuevas influencias externas producto del capitalismo y la modernización han permitido aceptar estas incrustaciones hasta cierto espacio y también extenderlas hasta un límite, esta frontera es imponentemente conservadora.

Por ello, el acto de cuestionar las posturas y miradas que se otorgan al cuerpo femenino indígena también es un acto resistente y de apropiación. En este sentido Hilda Males, nos comparte que como mujer indígena y feminista ha intentado desbordar estas fronteras y se abre camino al ser precursora de estos nuevos espacios de conciencia, para romper esta mirada de los cuerpos de las mujeres kichwas como instrumentos de identidad y acompañarlos en una exteriorización de su naturaleza femenina, personal e íntima, conocer su personalidad y autonomía. Parafraseando a esta creadora, ella menciona que abrir estos procesos ha implicado también recibir ataques machistas, denigrantes y violentos, cuyas intervenciones han sido dolorosas, pero su motivación se ha reflejado en visualizar mujeres empoderadas mediante las nuevas estéticas femeninas de mostrarse.

Además de ver mujeres indígenas que se movilizan en diversos espacios de la vida cotidiana con sus prendas que permite entender desde las fuerzas creativas y eróticas, otras formas de concebir a las mujeres, esta resulta ser su inspiración: “La identidad ya está ahí. Más que una mujer kichwa se sienta satisfecha, busca que un ser humano se encuentre satisfecho”.<sup>29</sup>

## **2. El Cine un espacio emergente para el autoerotismo de mujeres indígenas**

El tema de la sexualidad y especialmente del erotismo indígena ha sido poco abordado desde plataformas audiovisuales, su inclinación se basa generalmente en temas relacionados a las costumbres, realidades sociales, posturas políticas o menciones netamente de entretenimiento. Sin embargo, el cine ocupa un espacio significativo mediante el cual podemos cruzar el pensamiento, la reflexión y los feminismos. De tal manera, compartir las eróticas visuales dentro del cine permite hilvanar experiencias, imaginarios colectivos y dualidades complementarias para visualizar las diversidades comunitarias. En este sentido, este tipo de cine de orden alternativo, consolida emocionalidades compartidas y saberes que posicionan nuevas realidades que rompen con los estereotipos sociales.

En base a una mirada feminista es importante cuestionar la producción cinematográfica hegemónica, patriarcal y falocéntrica, cuyos intereses han recaído en propuestas comerciales, deseos masculinos e invisibilización de discursos autónomos del sentir. Por ende, es fundamental expandir los mencionados discursos androcéntricos y sexistas sobre las prácticas eróticas rituales de los cuerpos de las mujeres indígenas. En este sentido, las propuestas exploratorias que han permitido construir conexiones colectivas y pedagógicas dentro del marco audiovisual han sido denominados como cine comunitario, cuyos enfoques incorporan colectivos indígenas que acompañan las necesidades de los pueblos originarios, así como también permiten compartir su historia y procesos sociales reivindicativos de sus territorios. Se propone empoderar estas producciones desde la integración de las mujeres indígenas en estos espacios y así conseguir transformaciones sociales.

Actualmente las narrativas audiovisuales han ocupado un gran enfoque en los espacios colectivos, mediante el cual se encuentran involucradas participativamente y de manera directa mujeres indígenas. En este sentido, conocemos productoras kichwas como

---

<sup>29</sup> Palabras de Hilda Males en: Muenala, Frida. 2020. Documental Warmi Pachakutik. Ecuador.

Frida Muenala, Citlali Andrango, Patricia Yallico y otras mujeres que están trabajando con estas dimensiones creativas, desde lo erótico visual, mediante un trabajo conjunto en el acto de compartir sus propias vivencias e historias.

De igual manera que en la anterior artista, a continuación, vamos a hacer un acercamiento al sentido indisciplinario desde el erotismo de Patricia Yallico, aplicando el modelo semiótico metafórico de Cárdenas Oñate (2018), antes ya explicado.

## **2.1 Análisis del cine erótico de Patricia Yallico**

Como propuesta de cine enfocado en la mirada de los cuerpos femeninos indígenas y sobre todo en aspectos de reconocer su campo erótico, afectivo y autónomo, tenemos como propuesta el caso de la cineasta, activista y productora audiovisual kichwa Patricia Yallico. Ella mediante una postura feminista conceptualiza otras formas de mirar y crear producciones cinematográficas reivindicativas y cuestionantes. En este marco, Yallico manifiesta que estas nuevas propuestas hacen del cine un plan diferente, dónde “se puede contar cosas con nuestras propias técnicas, palabras, miradas [...] Un cine hecho por personas que tenemos formas distintas de mirar”.<sup>30</sup> En este sentido, en su video *Ñukanchipka – De nosotras* (2016),<sup>31</sup> ha logrado traspasar las fronteras establecidas en el cine nacional y ha dado luz a una visión contraria a la acostumbrada representatividad de las mujeres kichwas.

### *Metaforización icónica*

El mencionado video experimental que nos comparte Patricia Yallico, es un trabajo colaborativo que escudriña aspectos eróticos, sensuales y sexuales de una mujer indígena, la cual se encuentra representada en la intimidad de su hogar. Este escenario brinda un entorno de paz, confianza y seguridad donde se observa el habitar cotidiano de la protagonista. Por ello, los argumentos visuales acompañan un recorrido exploratorio de su propio cuerpo que incentiva también a un autodescubrimiento, autoconocimiento y empoderamiento de los cuerpos femeninos.

---

<sup>30</sup> Gómez, Rocío. 2017. Film “Cine Indígena? Cine Diferente?/Indigenous Film? Different Film?”.

<sup>31</sup> <https://vimeo.com/189152154>

Generalmente reconocemos la figura culturalizada de las mujeres indígenas, cuya imagen representa un común tradicional y folklorizado, pero también ha sido visualizado como objeto de discriminación, violencia, pobreza o sinónimo de descuido, cuidado y maternidad. Sin duda alguna, la realidad invisibilizada de transgresión por la que atravesamos las mujeres es claramente discriminatoria, invisibilizada, cosificada y violenta. Esta realidad encarna dolores, cicatrices y malestares que son perpetrados socialmente. El film nos acerca a estos actos que comparten una voz interna de protesta y resistencia, además de presentar un empoderamiento de su cuerpo desde un pensamiento diverso, transformador y erótico. El reconocer al otro y compartir la mirada de los cuerpos femeninos hilvanan sentires que permiten descubrir las emociones que se despiertan en nosotros/as/xs a través de esa realidad.

Por ello, las emocionalidades, afectos y sensaciones que produce el film, connotan autonomía en las prácticas impresas de concebir los cuerpos de las mujeres, especialmente en sus múltiples dimensiones intuitivas. De esta manera, encontramos características complejas que desmienten los cánones eurocéntricos y se evidencian naturales. Este acto de mostrar/mostrarse vincula también una mirada autoerótica femenina de representación e inspección sobre cómo concebimos nuestros propios cuerpos. Por ello, estas escenas revelan nuevas perspectivas de concebir a las mujeres kichwas desde una visión real de su sensualidad. Este enfoque sostiene una complacencia erótica, cuya propuesta instaaura corrientes heterogéneas y por ende nacientes formas de mirar y sentir la realidad multidimensional de las comunidades indígenas.

### *Metaforización indicial*

Asumir la naturalidad de los cuerpos femeninos de las mujeres indígenas conlleva un cúmulo de cualidades diversas, las cuales se encuentran representadas en las experiencias corporales, cicatrices, texturas, imperfecciones que se visualizan expuestas en su piel. Esta complejidad compromete aspectos epistemológicos decoloniales que reconocen y aceptan los distintos sentires, erotismos y elementos semióticos como método de destrucción de la sociedad patriarcal. En este sentido, como mencionaba Audre Lorde: “lo erótico es un recurso que está dentro de cada una de nosotras que pertenece a un plano profundamente femenino y espiritual, firmemente enraizado en el poder de nuestro sentido no expresado o no reconocido” (Lorde 1978, 12). Así pues, en la propuesta audiovisual que presenta Yallico encontramos el impulso por descubrir un

poder interno que necesita ser fortalecido, cuya visión va más allá de un placer físico, abarca los lenguajes íntimos del yo, que están ligados a nuestros silencios, miedos, temores, dolores, dudas, pero también confianzas, resiliencias que son muestras del poder propio y su fuerza comunitaria. La exploración de las emociones y sentimientos son herramientas que deben permanecer ostensibles, como fuente de conocimiento esenciales que servirán en el ejercicio de vivir pleno como eje de nuestras acciones.

El espacio que ocupan las escenas del presente *film*, son entonces un cometido de la intimidad, de la interiorización metafórica de lo propio y lo interno, es decir de una familiaridad e individualidad. Dichas escenas presentan una continuidad de autoexploración del cuerpo femenino, donde se contrastan *sketches* rápidos y combinados entre tomas filmadas en una habitación y otros en una ducha, ambos espacios corresponden a campos privados y sinónimos a una interiorización personal.

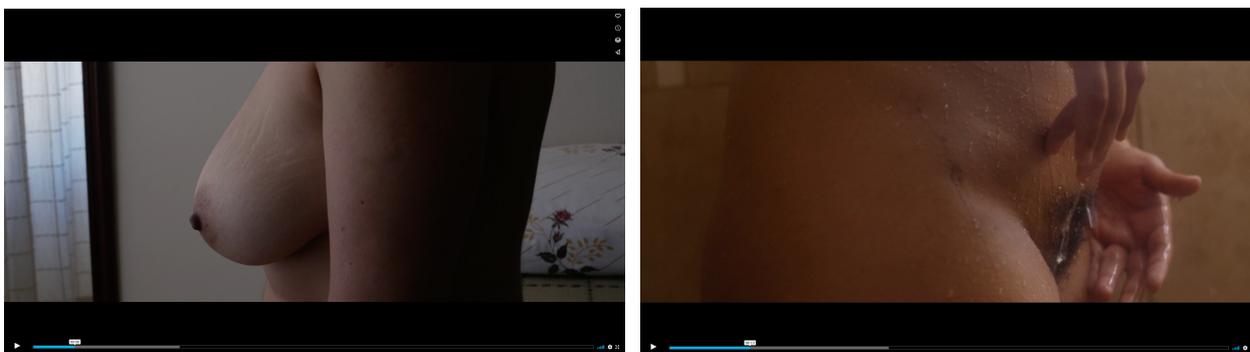


Figura 8. Capturas del video Ñukanchipka – De nosotras (2016) - escenas representativas del cuerpo femenino en su espacio habitado.

Los elementos que componen la escena son llamativos y sobre todo representativos, así tenemos el caso del bordado floral que están presentes en sábanas y la almohada de la primera escena antes mencionada, este acto del trabajo bordado también supone un entendimiento femenino, reflexivo y de trabajo arduo, donde evoca signos de decoración y contacto directo con lo natural. Por otro lado, el agua en las escenas secundarias de la ducha, simbolizan la unión de dos cuerpos uno en materia líquida y otro en materia física, una mezcla de limpieza, purificación, renovación entre otros. En las expresiones de arte contemporáneo, el agua representa “una vía elemental para volver a conocer el mundo, para sentirlo físicamente, para aproximarse a la temporalidad de todo lo que nos rodea” (Moñivas 2011, párr. 2). De esta manera, se asume como un espacio de sanación, terapia y exploraciones espirituales, emocionales y sensitivas propias de una herencia cultural andina. Además, nos recuerda al primer espacio de vida en la formación y por tanto el recuerdo placentero de esa etapa inicial.



Figura 9. Captura del video Ñukanchipka – De nosotras (2016) - escena que presenta el reconocimiento de sus “imperfecciones”

Por otro lado, las composiciones escenográficas cumplen con patrones evidentes, donde exponen las reconocidas “imperfecciones” como espacios de impresión, historias y momentos de la vida en específico, entre ellas encontramos cicatrices, estrías, vellosidades y una uña del pie lastimada. Estas llamadas “imperfecciones” abordan las realidades de los cuerpos femeninos diversos, al desnudo, compuestos y descompuestos por los años y las experiencias vividas reflejados en la corporalidad. De tal manera ella nos comparte una semiótica eminentemente feminista.

Al final de esta producción se representa performativamente aspectos naturales, pacientes y de bienestar de una mujer, que asume posturas referenciales mediante las cuales nos podemos ver o no identificadas de manera diversa. La protagonista habita un espacio de reconociendo de cada parte de su cuerpo, explorando las sensaciones de este recorrido con sus manos y además el acto de aceptar, amar y enaltecer sus propias cualidades, texturas, olores, piel. Nos muestra un autoconocimiento erótico presentado visualmente y llevado a otros lenguajes de los cuerpos de las mujeres kichwas, a través del detalle de una práctica cotidiana como es el acto placentero de ducharse. La escena de cierre comparte una vulva desde un ángulo frontal, en el cual abre camino al origen de la existencia, a los cambios, transformaciones y a la fuerza creadora y viva.

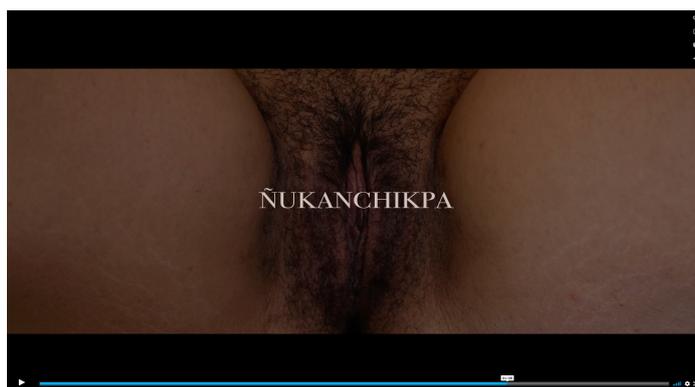


Figura 10. Captura del video Ñukanchipka – De nosotras (2016) - escena de cierre

### *Metaforización simbólica*

Otorgar una mirada feminista sobre los entendimientos del cuerpo de las mujeres indígenas permite explorar sus dimensiones totales y divergentes entre lo emocional, corporal e intelectualidad. Sin embargo, como bien conocemos la *colonización del ver* ha homogeneizado las concepciones narrativas del cine, donde la mirada androcéntrica y heteronormativa desvía las nociones de los cuerpos desnudos y los enfoca banalmente como objetos netamente de placer. En el contexto nacional, las producciones cinematográficas están basadas en espectadores generalmente masculinos, cuyas características de creación responden a intereses sociales de clase media y expectativas conservadoras. La especialista del tema, Laura Mulvey (1975) en su texto *Placer visual y cine narrativo* nos presenta las múltiples posibilidades ocultas de apelar a temáticas eróticas, diversas e inclusivas, donde aboga sobre la centralidad de la mirada y su configuración patriarcal al percibir el cuerpo femenino como objeto de deseo, el cual debe ser mirado “para-ser-miradabilidad”. Desde esta noción que subraya la mirada como un campo de opciones del mirar, la escritora cuestiona las representaciones del cuerpo que abrazan varios regímenes visuales donde se constituye la imagen de la mujer como objeto, es decir, a ser mirada y sede al poder de mirar del hombre.

Ante estas perspectivas perceptuales, nos surge la siguiente interrogante ¿Cómo se puede lograr una autonomía visual de los cuerpos femeninos, que se perciban como sujetos de resistencia, emancipación y un disfrute propio del mismo, sin recaer en un acto banal, occidental, colonial y objetualizado de placer? Esta pregunta trae consigo un dilema que puede encontrar respuesta en el texto *Modos de Ver* de John Berger (2000), donde a través del desnudo femenino se evidencia las posturas recaladas por Mulvey. El

hombre es el portador de la mirada y además propietario del cuadro, mientras que la mujer se convierte en un objeto, es decir se refleja a sí misma en objeto y particularmente en un objeto visual, en una visión. Es decir, la mujer tiene conciencia de ser observada y a pesar de estar desnuda, no está desnuda tal cual es, “ella está desnuda como el espectador la ve” (Berger 2000, 58). Desde esta propuesta, se puede observar que en el film de Patricia Yallico se logra desterrar la mirada patriarcal del espectador privilegiado, a través del auto placer como un ejercicio de derecho de las mujeres indígenas, como sujeto de auto representación. Por ello, la identificación de una desnudez femenina mantiene el cuerpo un proceso dialéctico de cambios constantes y auto reconocimiento.

Al respecto, Shayana Vinueza manifiesta que como mujeres indígenas y en base a estos procesos histórico-culturales producto de la colonización: “se nos introdujo la religión y con ella la pretensión de borrar y anular nuestros propios cuerpos y eso ha implicado el no reconocimiento de nosotras mismas” (2022; entrevista personal). Para, Shayana el film de Patricia representa “un acto bastante simbólico y tierno, un proceso de autoconocimiento que nos hace falta a todas”. Y además incluye que son “momentos de mucha intimidad que en ocasiones no nos damos y son tan necesarios para reafirmarnos no solo como mujeres kichwas sino también como seres humanos, para reafirmar nuestra humanidad y funcionar en el mundo, y a partir de eso, posicionarnos con nuestros cuerpos”. Al entablar estas miradas kichwas con otras mujeres se puede validar los procesos que han sufrido sus cuerpos a pesar de las inmovilizaciones hegemónicas aún presentes. Entablar nuevas resignificaciones simbólicas, supone por tanto un componente de desaprender y reaprender, especialmente la concepción del cuerpo y por ende también del *acto de ver*.

En este sentido, en un ejercicio por hacer dialogar a ambas creadoras, Hilda Males nos cuenta que aceptar su cuerpo, ha sido también todo un proceso complejo y como mujer kichwa se relaciona con el video de Patricia Yallico porque se siente familiarizada y reconectada con sí misma, pero también en colectivo. Nos cuenta que en momentos de su vida ha tenido auto rechazo, al verse diferente a los cánones de belleza occidentales que siempre están agrediendo los espacios visuales de las otras miradas. Al ver estas escenas de exploración femenina, ella se permitió cuestionar, explorar su propia mirada hacia su cuerpo, “yo misma no me sentía con derecho de disfrutar todas esas sensaciones, porque no veía mi cuerpo apto para sentirlo” (2022; entrevista personal). Así también menciona que generalmente en películas, en los actos eróticos, se observa todo un escenario perfecto tanto en el espacio físico como en los cuerpos mostrados, esto la lleva

a realizar una lectura sensible de su vida, cuando nos dice: “para entender que puedes sentirte libre de sentir y aceptar todas esos placeres y emocionalidades en el cuerpo” (2022; entrevista personal). Como mujer kichwa se identifica con la mujer presentada en el video de Yallico y nos comparte una reflexión estética sobre uno de los puntos erotismo representativos en la propuesta de Patricia, pues desde el racismo estructural de nuestra cultura no se ha visibilizado suficientemente las diversas tonalidades de los pezones de las mujeres, así de las mujeres indígenas que presentan una tonalidad oscura similar a la protagonista del producción: “se parecen a mí y ella tiene tanta libertad de poderse sentir y verse como dueñas de todo su cuerpo, no se priva de sentir todo lo que ellas desea”. De tal manera, este encuentro con la propuesta audiovisual entona un acto de contención, compañía y aceptación en sororidad étnica, mediante la exploración que nos conectamos y recordamos con nosotras mismas y a todos nuestros procesos.

Compartir estos espacios, movilizan fibras emocionales que representan y producen sensaciones, configurados en la reproducción del filme, como por ejemplo las voces, el suspiro inicial y los sonidos naturales del mismo. Esta *estética ritual* (Cárdenas 2018) produce un entorno visual, abraza al espectador/a y lo hace sentir parte del mismo. Es así que estimula nuestros sentidos y permite revivir detalles como la respiración en el acto de inhalar y exhalar en nuestro cuerpo. Esta práctica de transformación en el video experimental es una forma de resistencia a la colonialidad de sentir, al incorporar estrategias audiovisuales que permiten visibilizar detalles tan sutiles expresados desde la diversidad, generalmente estereotipadas por ejes heteronormativos. Por ello, este film muestra grietas donde se resignifica la visualidad, especialmente cuando se cuentan historias no contadas y se abordan espacios poco explorados. En este sentido Patricia Yallico, manifiesta que:

Con mis propuestas cinematográficas muestro parte de todo lo que los pueblos indígenas vivimos, que en realidad son historias universales, dejando de lado el romanticismo con la que algunxs nos ven y nos tratan. Busco generar sensaciones y emociones que incomoden y disputen la producción de relatos, de discursos, de estéticas, de narrativas que cuestionan la cosificación a la que nos han sometido la dinámica patriarcal y deconstruyamos el sentido de culpa con la que nos han querido silenciar. (Yallico 2020)

Acorde la mirada que nos brinda Patricia Yallico, desde su lugar activista y de mujer indígena feminista comunitaria, se posiciona en una postura crítica que también cuestiona el rol de las mujeres kichwas como “protagonistas y directoras de nuestras propias historias”. Por ello pretende dar un giro a la visión folklorizada e infantilizada en

general de los cuerpos indígenas. A pesar del arduo trabajo de las nuevas corrientes del cine crítico feminista que se debate en espacios académicos, artísticos y audiovisuales aún falta mucho por consolidar y así la cineasta se plantea continuar con este objetivo de desestabilizar el sistema dominante.

Es fundamental asumir discusiones que van más allá de reflexiones o críticas abstractas y generar espacios femeninos donde se puedan tratar estos temas cotidianos, pero invisibilizados, además de abrazar las múltiples posibilidades que este soporte brinda. Por lo cual, las visualidades cumplen un rol primordial, como ente de contención ante las experiencias colectivas que amparan las vivencias cotidianas, ya que las experiencias, alegrías y dolores del otro, abre un proceso de alteridad en el reconocimiento de la mismidad. En definitiva, como dice Catherine Walsh (2013) los modos de ver y las *pedagogías decoloniales* son una herramienta que propone nuevas visiones desde espacios transversales que permiten aproximarse y estimular a la conciencia de los entendimientos preponderantes y muestra este como un espacio de lucha, resistencia y libertad. Este proceso evidencia las prácticas audiovisuales como la de Patricia Yallico están abriendo nuevos espacios creativos y empoderados con mirada feminista comunitaria.

## Conclusiones

Los procesos cognitivos del ser humano prescriben generalmente las formas de percibir el universo y nuestro sistema de pensamientos, creencias e ideologías. Dicho procedimiento, proyecta los modos en que concebimos la realidad palpable o material, mediante el conjunto de conocimientos, legados rituales y culturales, heredados a partir de nuestra propia cosmovisión. Por ello, la historia de las sociedades que forman parte del mundo andino es un rompecabezas que está trenzado de hallazgos, estudios, testimonios e interpretaciones que han sido compartidos y heredados por estas comunidades. Estos rasgos están guardados en su memoria, piel y cuerpo, una herencia milenaria de prácticas y saberes que dan vida y respiración latente a reconfiguraciones presentes de asumir la vida.

En el mundo contemporáneo de orden capitalista supone una pérdida de contacto con el propio ser y por ende del propio cuerpo. Sin embargo, desde los mismos procesos de transición existen mujeres profesionales como las estudiadas en la presente investigación que han centrado su energía ancestral para desarrollar sus habilidades creativas acorde su legado y transformarlo en conocimiento decolonial que permita alejarse de los ejes dominantes, a través de posturas estéticas críticas. Con ello, se anulan los típicos intereses políticos, sociales y sexuales, al fortalecer las comuniones colectivas, sororas y resilientes femeninas.

Si bien, regresar y reconstruir el universo de las percepciones, en cuanto a la sexualidad, el erotismo y las formas de asumir el cuerpo, previas a la colonización, supone un acto complejo, como hemos visto en ambas artistas, la transformación de dichos códigos son grietas que permiten desestabilizar y resistir al control cultural hegemónico. Vivir en esta grieta, es un reto de autoconocimiento que implica una metamorfosis sistemática. El poder entretrejer experiencias, vivencias y saberes otros, entabla conexiones y pliegues desde el entendimiento del cosmos, como la cosmoconvivencia de los imaginarios indígenas.

Buscar una decolonialidad del imaginario erótico, está lleno de disertaciones y caminos tormentosos subjetivos que podrían ser el principio de una reparación, transformación y limpieza de la colonialidad, pero también permite fortalecer el espíritu que busca reconectarse con los saberes y la memoria andina, presente en la oralidad, tradición y creaciones indígenas. Estos rasgos rompen estructuras normativas que

quebrantan la linealidad epistémica occidental y la enfocan en creaciones basadas en prácticas y realidades personales diferenciadas por el género, pero también comunitarias.

Como lo ante expuesto estos aspectos tratados desde estas aproximaciones colectivas, sobre el pensamiento y la sexualidad andina que nos permiten reconstruir una realidad basada en experiencias y testimonios vivos. Sin embargo, existen pocos registros teóricos de dichos componentes que impiden dar una conjunción concreta del tema, pero representan a su vez un referente oportuno como punto inicial para próximos acercamientos. Por ello, este estudio pretende abrir camino desde estas premisas que esperamos den cabida a futuras investigaciones sobre las estructuras eróticas en representación del cuerpo femenino indígena.

De esta manera se hilvanó reflexiones acerca de la categoría del erotismo, su historicidad para dar paso a transformaciones y mediatizaciones contemporáneas en la indumentaria de Hilda Males y el cine de Patricia Yallico en el marco de lo social, cultural y político. Los estudios de caso elegidos fueron representaciones de mujeres indígenas que están intentado romper estereotipos, imaginarios y fronteras que sobrepasen lo folclorista y lo consumista a través de producciones artísticas y audiovisuales alternativos. Espacios como estos están logrado posicionar otra mirada, abrir caminos y reivindicar los procesos arraigados culturalmente y de discriminación aún vigentes. Por ello, el erotismo es la fuente principal para pensar las prácticas, autoconocerse y emanciparse en las ritualidades andinas.

Tal como se habíamos mencionado, la conducta erótica se censura para proteger las fronteras de la conducta aceptable (Schaufler 2020, 15), lo normado y conocido, por ello es importante evidenciar el peso político de estas protagonistas que forman parte de organizaciones comunitarias que ayudan a la productividad creativa entre mujeres.

Los procesos diversos de representación, transformación a través del lenguaje, actos rituales, prácticas de bordado y el uso social del cuerpo, abarcan momentos históricos de resignificación en la experimentación erótica visual. El conjunto de signos connota definiciones profundas y filosóficas que describen los contextos sociales, culturales y políticos que en estos casos poseen una traducción e interpretación crítica.

Por ende, la visión holística de lo erótico se entiende como el proceso de resistencia y espacio de reflexión ante siglos de imposición patriarcal, dado lo cual, en el perfil contemporáneo se ha generado grietas a partir de los pedazos andinos que sobrevivieron a este régimen colonial de disciplinamiento del cuerpo, de las sexualidades y los erotismos. Así lo menciona también Manuela Picq, “las sexualidades indígenas

importan más allá de la política sexual porque expanden la imaginación política, abriendo la posibilidad de otras formas de relacionarnos entre seres en el mundo” (Picq 2020, 31).

Por ello, estas miradas cuestionan las prácticas tradicionales mantenidas en las manifestaciones culturales de América Latina y son una pauta para comprender y socializar la realidad diversa sobre el erotismo en comunidades indígenas, además de otorgar nuevas formas de concepción del cuerpo de las mujeres kichwas.

De esta manera, la acción creativa es un ingrediente complejo que atraviesa fronteras propias de un contexto simbólico y psicosocial que compromete tiempos, enfoque, inspiraciones y también impotencias. Por ello, desde su lugar como mujer indígena y diseñadora Hilda Males toma estas herramientas para crear e innovar, inicialmente personalizando su propia imagen para luego compartirlo con amigas y actualmente comercializarlas de manera general. En base a este encuentro con ella misma comprende un acto erótico de descubrimiento personal y colectivo que le ha permitido fortalecer sus orígenes y resignificar los códigos de su propia vestimenta. Por ello, un atuendo siempre cuenta historias ya que el crear o diseñar es un proceso emocional. De este modo, se encuentran características propias y alternativas en las propuestas de indumentaria de Zhafra, tales como: sensualidad, conexión natural, fuerza femenina, fuerza creativa y empoderamiento femenino. Estas características hacen de Zhafra una marca con lineamientos fuertes, consolidados que definen sus valores creativos y promueven nuevas conversiones del mundo de lo femenino, desde el acto de compartir y visualizar a las mujeres indígenas en colectivo.

Habitar un mundo diverso es posible desde el ejercicio de reconocernos mujeres diferentes, sin complejos, “manchados”, “impuros”, “contaminados” y así podamos nutrir las propias expresiones que nos escinden, incluyendo las expresiones diferenciadas, expresiones de las mamas, taitas y brujas dueñas de la tierra, expresiones del otro, que nos permiten identificarnos en relación con el entorno y con lo andino. Solo así se puede generar un espacio presente de convivencia y caracterización mutua que actualmente se encuentra carente a causa del eurocentrismo enraizado en nuestro ser y nuestra cultura, donde los procesos de consumos compulsivos y la llamada cultura de la inmediatez que nos evita pensar y estar en el presente.

Es así, que mediante esta investigación nos hemos acercado a un acompañamiento lleno de experiencias y vivencias en los procesos de fortalecimiento de la soberanía del cuerpo de las mujeres indígenas, reconociendo su poder, sabiduría y sensualidad. Al incentivar la conexión cuerpo/mente que brinda estabilidad a las áreas de ser y permite

aceptar al propio cuerpo y amarlo, irrumpir las prácticas tradicionales y moralistas de resguardar el cuerpo desde la visión andina y experimentar fotográficamente con mujeres kichwas como las de este estudio, en la producción de material visual erótico que permita ser vista y mirarse desde otro modo.

En este sentido, este estudio exploró la percepción de la sexualidad, el erotismo y el autoconocimiento del cuerpo en las mujeres indígenas artistas, a través estos textos visuales estudiados. Romper las barreras creadas del canon femenino, androcéntrico, estereotipado y abrirse al conocimiento del propio cuerpo ha sido un aprendizaje subjetivo para mí, otra voz en el crecimiento del propio afecto por las diversas experiencias que pueden emerger en un proceso de estudio como este. El fortalecer la conciencia del cuerpo para sentir, resistir y actuar en favor de crear condiciones diferentes y más inclusivas de dimensiones energéticas y armónicas para las diversas visualidades de nosotras las mujeres.

## Obras citadas

- Aliaga, Francisco. 1992. "La sexualidad Andina". *Revista Hispanística* XX 9: 331-344.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3507299>
- Almeida, Ileana. 2005. *Historia del pueblo kechua*. Quito: Ediciones Abya – Yala.
- . 2014. *Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya – Yala
- . 2019. "El doble de Atahualpa". *La línea de fuego*, 15 de enero.  
<https://lalineadefuego.info/el-doble-de-atahualpa-por-ileana-almeida/>.
- Álvarez Hoz, Jesús María; Gutierrez Lerma, Elena. 1995. "La etimología del nombre Eros en el Fedro de Platón". *RIULL Repositorio institucional - Universidad de la Laguna*. <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/13085>
- Armas, Fernando. 2001. "Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional". *Revista de Indias* 61 (223): 673-700. doi:10.3989/revindias.2001.i223.497
- Barriandos, Joaquín. 2011. "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual inter epistémico", *Revista Nómadas* 35: 13-29.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105122653002>
- Bataille, George. 1997. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets Editores, S. A.
- . 1997. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores, S. A.
- Bauman, Zygmunt. 2003. *Modernidad líquida*. México: Fondo de cultura económica.
- Berger, John. 2000. *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Briuoli, Nora. 2007. "La construcción de la subjetividad. El impacto de las políticas sociales". *Revista Historia Actual Online* 13: 81-88.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2479324>
- Cárdenas Oñate, Marisol. 2011. "De la sirenidad a la mujer hay un mar de imaginarios...hacia el erotismo metafórico de la Estética Ritual". *Revista La arquitectura del Sentido II* 1: 120-157.  
<https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A607>
- . 2018. *Metaphorical Ethnography: Women's voices "Stitched" in a ritual aesthetic of childhood*. USA: Semiotics Society of America.

- Covián Villar, Sylvia. 2018. "Erotismo y tabú". *Revista de la Universidad de México* 6: 91 - 96. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/d247efa0-3e87-42ed-9fe4-2c2910f948d2>
- Chirix, Emma. 2019. "Cuerpos sexualidad y pensamiento maya". *Revista En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias* 4: 139-158.
- CODENPE, 2011. "Cosmología Ancestral". *Revista Pachamama Serie: Diálogo de Saberes* 1(4): 30-44.
- De Beauvoir, Simone. 1949. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo veinte
- Deleuze, Gilles. 1989. *El pliegue*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica S.A
- De la Torre, Luz María. 1999. *Un universo femenino en el mundo andino*. Quito: Editorial Armin Schlegl.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona Andina*. Quito: Abya - Yala
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad, Tomo 1- La voluntad del ser*. París: Éditions Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1981. *Más allá del principio del placer*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva Madrid
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo S.A
- Giraldo, Carolina. 2001. "En otras palabras: Mujeres Cuerpos y prácticas de sí". *Revista Grupo Mujer y sociedad* 9: 28- 29.
- Grajeda Fuentes, Juan. 2014. "Breve Historia del Erotismo en Grecia". *Colectivo Ozomatli - Humanismo y libertad siglo XXI*, 24 de septiembre. <https://cozomatli.wordpress.com/2014/09/24/breve-historia-del-erotismo-en-grecia/>
- Gómez, Pedro Pablo, Mignolo, Walter. 2012. *Estéticas Decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Envió Editores
- Hall, Stuart. 2003. *¿Quién necesita la identidad? En S.H. Gay, Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- hooks, bell. 1994. *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom (Enseñando a transgredir. La educación como práctica de la libertad)*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

- Horswell, Michael. 2010. *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Quito: Abya - Yala
- Iacub, Ricardo. 2015. “La sabiduría del erotismo en la vejez”. *Revista Kairós Gerontología*: 87-102.
- Kowii, Inkarrí 2014. *Nacionalidades y Pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: Ediciones La Tierra
- Loera, Martha Eva. 2015. “Confesionarios coloniales evidencian consumo de peyote en Centro de México”. *Universidad de Guadalajara*, 24 de julio. <https://www.udg.mx/es/noticia/confesionarios-coloniales-evidencian-consumo-de-peyote-en-centro-de-mexico>
- Lorde, Audre. [1978] 2016. *Lo erótico como poder y otros ensayos*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.
- Lotman, Iuri. 1996. *La semiósfera*. Madrid: Cátedra
- Maldonado, Nelson. 2007. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores
- Marcuse, Herbert. 1983. *Eros y civilización*. Madrid: Editorial SARPE. S.A.
- Marcos, Sylvia. 2011. *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Ediciones Abya - Yala.
- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial
- Moñivas, Ester. 2011. *Presencias hídricas en el arte contemporáneo. Una perspectiva desde la semántica material*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
- Mulvey, Laura. 1975. *Placer visual y cine narrativo*. México: Screen 16.
- Nhora Benítez, Miguel Posso, Raúl Cevallos, José Luis Gurría e Iván Bedón. 2019. *El matrimonio - sawari - en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi*. Ibarra: Editorial UTN.
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cooperativa El Rebozo
- Pazmiño, Pamela. 2018. “<< Sentada con juicio >>. Sobre las prácticas artísticas feministas y el tejido - bordado subversivo en Ecuador”. *Efímera Revista* 9 (10): 44 - 75.
- Picq, Manuela. 2020. “La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia. Contemporánea”. *Revista de Sociología de la UFSCar* 10 (1):13-34.

- Polo, Rafael. 2008. "Estudios sobre sexualidades en América Latina". *Revista Ecuador Debate* 75: 153-157
- Real Academia Española. 2021. Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/erotismo>
- Rubin, Gayle. 1989. *Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad*. Madrid: Paidós.
- Sandoval, Fermín H. 2010. "Las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo: Introducción para un estudio". *Revista Sarance* 26: 55-67
- Savoini, Silvana. 2021. "Erotismo 2.0". *Universidad Nacional del Rosario*, 28 de junio. <http://hdl.handle.net/2133/21205>
- Schaufler, María Laura. 2013. "Erotismo y sexualidad: Eros o ars erótica. Foucault frente a Marcuse y Freud". *Revista De prácticas y discursos* 7: 1-18
- . 2014. "Itinerarios teóricos para abordar el erotismo, los géneros y sexualidades". *Revista: Cuadernos Inter-c-ambio sobre Centroamérica y el Caribe* 11 (2): 191-221
- . 2020. "Debates feministas sobre el erotismo: mediatizaciones de la intimidad y la pornografía". *Revista Polémicas Feministas* 4: 1-9
- Sigl, Eveline. 2012. "Erotismo, sexualidad y humor en las danzas del altiplano boliviano". *Revista Universidad de Viena – Austria* 26 (2): 51-86
- Squicciarino, Nicola. 1998. *El vestido habla: Consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*. Madrid: Ediciones Cátedra S.A
- Torres Egas, Estefanía. "El rol de la mujer indígena en la comunidad Inti Wayku Punku del Cantón Otavalo - Provincia de Imbabura". Tesis tercer nivel, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2015. <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/9122>
- Vercoutère, Tamia. 2022. "Estudio introductorio para analizar procesos de hibridación identitaria en la conversión protestante de los kichwa-otavalo en Otavalo". *Revista Sarance* 48: 7-26. <https://doi.org/10.51306/ioasarance.048>
- Walsh, Catherine. 2013. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo 1. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Weeks, Jeffrey. 1998. *Sexualidad*. México: Paidós.
- Yallico, Patricia. 2020. "Creando, criando y revolucionando". *Revista ¡Vivas nos queremos! Perspektiven auf und gegen patriarchale Gewalt* 18 (2): 18-20

—————. 2021. “Mujeres sin patrón”. *Wambra Medio Digital Comunitario*, 23 de junio. <https://wambra.ec/mujeres-sin-patron/>

Zaffaroni, Eugenio Raúl. 2011. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

Zubiri, Xavier. 1986. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza