

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología

Cosmovisiones y pasiones. La violencia contra las mujeres en el Inti Raymi de La Calera-
Cotacachi

María Belén Mantilla Salgado

Asesor: Fernando García

Lectoras:

Alicia Torres

Jeanneth Yépez

Quito, noviembre de 2022

Tabla de Contenido

Resumen	V
Introducción	1
Capítulo 1. Género y Violencia.....	7
1.1. Sobre la violencia	8
1.2. Género y violencia: recopilación teórica.....	12
1.3. Género y etnicidad	16
Capítulo 2. Las dinámicas y rituales de la fiesta del Inti Raymi en Cotacachi y en La Calera. 21	
2.1. Las dinámicas y rituales de la fiesta del Inti Raymi en Cotacachi y en La Calera	21
2.2. Consideraciones sobre Inti Raymi.....	22
2.3. La fiesta del Sol o San Juanes en la comunidad de La Calera	25
2.4.1. La vestimenta	33
2.4.2. Antes de la gran fiesta	37
2.4.3. El baño ritual	39
2.4.4. La toma de la plaza.....	42
Capítulo 3. La violencia de género en la Calera durante el Inti Raymi	47
3.1. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde la violencia simbólica.....	47
3.2. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde la violencia subjetiva y objetiva.....	50
3.3. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde los estereotipos de poder	57
3.4. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde la interseccionalidad: etnia y género ..	65
Conclusiones	70
Referencias	75

Tabla de Ilustraciones

Mapas

Mapa 2.1: mapa de Cotacachi con selección a la comunidad de la calera, 2021.....27

Gráficos

Gráfico 2. 2: forma de la danza en el inti raymi según Wibbelsman, 200931

Gráfico 3.3: forma de la danza en el inti raymi según Manuel, 2009.32

Fotografías

Fotografía 2.1: Zamarros, 2021 34

Fotografía 2.2: Baño ritual, 201940

Fotografía 2.3: Fuente para el baño ritual, 202141

Fotografía 2.4: Plaza central de cotacachi, 2021.....43

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, María Belén Mantilla Salgado, autor-a de la tesis titulada Cosmovisiones y pasiones. La violencia contra las mujeres en el Inti Raymi de La Calera- Cotacachi declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, noviembre del 2022



María Belén Mantilla Salgado

Resumen

La violencia que se produce hacia la mujer dentro de las fiestas indígenas es rara vez visibilizada y reconocida como tal. En esta tesis se aborda este tema como principal eje, se analiza este hecho a partir de la voz de diferentes mujeres que han estado inmersas en la fiesta indígena, muchas de ellas siendo parte de la comunidad y otras no. La tesis visibiliza las diferentes formas de violencia que se manifiestan a lo largo del Inti Raymi en la comunidad de La Calera, pues estas formas de violencia se han visto excluidas de textos en base a argumentos esencialistas que mencionan el tema de la complementariedad indígena para validar la violencia que se reproduce en la fiesta. De esta manera el presente trabajo debela los roles sociales que se producen en la comunidad de La Calera durante el Inti Raymi, para analizar las formas violentas dentro de la comunidad. Este trabajo consta de un entendimiento interseccional, que analiza la cosmovisión e historia de fiesta en torno a la comunidad, y que entiende la violencia como fenómeno que se ligó al género y a la etnia. Por medio de la historia oral se pudo dar voz a las víctimas de violencia, mismas que históricamente han sido calladas en los diversos textos. Por ello, se ha podido analizar como la violencia de género no solamente cubre a víctimas mujeres sino a hombres, este texto también muestra la violencia se exagera cuando se introducen personas externas que pueden cambiar el statu quo que se vive en esta comunidad.

Agradecimiento

Agradezco a mis padres y familia por su apoyo, a Fernando García mi tutor y a Alicia Torres que ayudó con guías fundamentales para mejora de este trabajo. Así mismo, agradezco a las diferentes personas de la comunidad de La Calera, quienes me mostraron su mundo y abrieron un espacio en este. De manera especial agradezco a Mallku mi buen amigo, pues sin su ayuda el ingresar y conocer esta comunidad hubiere resultado imposible.

Introducción

La fiesta es comunidad, es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa

-Hans-Georg Gadamer

Esta investigación analiza las diferentes formas de violencia que se expresan durante la fiesta del Inti Raymi. La tesis se desarrolla en La Calera, comunidad indígena ubicada en el cantón Cotacachi. Las diversas formas rituales, la participación de nuevos actores y su reputación como peligroso, hacen de este sitio un lugar complejo para el análisis.

La Calera es reconocida como una de las comunidades “bravas”, ya que siempre participa en los enfrentamientos que se producen en la plaza principal de Cotacachi. La Calera, como las demás comunidades indígenas ecuatorianas, es sujeta de los derechos colectivos reconocidos por el Estado desde 1998, uno de los cuales implica administrar su propia justicia.¹

La revalorización que la comunidad La Calera ha dado a la fiesta del Inti Raymi en los últimos 30 años es altamente importante, pues si bien esta fiesta se ha practicado desde tiempos precoloniales, como se menciona en los textos del cronista Garcilaso de la Vega (1991).²

Cuenta Garcilaso de la Vega que reinando Yahuar Huacca, el Inti Raymi era ya la principal festividad del estado cuzqueño, teniendo lugar una sola vez al año. Bajo el imperio de Pachacuti, transformador del mundo andino, el Inti Raymi fue reorganizado. Se dice que este

¹ Art. 171.- Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria (Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador 2008, 63).

² El Inti Raymi, la fiesta grande del Sol, debió existir desde siempre entre los Inkas, incluso en los precedentes Estados andinos que tuvieron también cultos helíacos. Al establecerse en el valle cuzqueño, tras sojuzgar a las tribus oriundas, Manco Cápac estableció la fiesta a nivel oficial, celebrándola en el cerro sagrado de Huanacauri. Allí se verificaría también por vez postrera, en tiempo de Paullo Inka, cuando las guerras civiles entre pizarristas y almagristas. (Vega; Palomino 2005)

Inka estableció cuatro grandes fiestas anuales: el Cápac Raymi, el Situay, el Aymoray y el Inti Raymi (Vega; Palomino 2005).

En los últimos años se dio una revalorización por la propuesta política hecha por los movimientos indígenas que desembocó en una reivindicación de la fiesta y su visualización pública. A lo largo de los años, esta fiesta ha cobrado popularidad, lo que ha derivado en su romantización, entendiendo este término desde la lectura planteada por Paz.

No se trata, por tanto, de la invención poética de nuevos mundos, de nuevos objetos o relaciones, sino de la *Verfremdung*, del extrañamiento del mundo antiguo, que hace que todo lo dado, lo predeterminado, lo normalizado aparezca bajo una nueva luz: lo natural, lo habitual se convierte en extraño y problemático, mientras que lo extraño, lo olvidado, lo enigmático –todo lo apartado– se convierte (o tiende a convertirse) en familiar, extrañamente familiar. (...) el pensamiento de la identidad es llevado hasta el límite extremo de lo posible (hasta los límites de lo imposible) y donde se interrumpe el automatismo de la acción y de la percepción (Paz 1992, 208).

Es así como extranjeros se ven atraídos por folletos turísticos que muestran una fiesta de perfecta armonía, como consecuencia, esto ha invisibilizado las formas de violencia que se viven durante el Inti Raymi. La organización indígena local, la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), reconoce la violencia contra las mujeres que existe dentro la comunidad, sin embargo, la violencia durante la fiesta es un tema que se omite. Esta tesis tiene como objetivo evidenciar las formas de violencia que se dan en contra las mujeres indígenas durante esta fiesta.

El presente trabajo utiliza varias estrategias metodológicas cualitativas con la finalidad de comparar los diferentes puntos de vista y de esta manera analizar de manera completa el fenómeno de la violencia hacia las mujeres en el Inti Raymi.

La primera estrategia metodológica abarca el trabajo de archivo, este se enfoca en las formas de presentar la fiesta que se dan en medios oficiales como las propagandas del municipio, artículos de periódico o información en las diferentes páginas web. El trabajo de archivo presenta la idea oficial que se busca mostrar sobre la fiesta, por ello representa una parte relevante del texto al ser esta la base de lo que se imagina cuando hablamos del Inti Raymi. Los datos recopilados sirven como sustento para un ejercicio comparativo con el trabajo de campo.

La segunda estrategia metodológica tuvo que ser pensada bajo el contexto que se vivió durante casi dos años a causa de la pandemia del SARS COV-19, que impidió la facilidad de relacionamiento de manera presencial. La planificación de esta fase nace a partir de las nuevas normas que se plantearon en el contexto ecuatoriano, que consistían en toques de queda o aislamientos obligatorios. Hechos por lo que se pensó en una combinación de herramientas investigativas basadas en la importancia de la historia oral. Esta metodología naciente tomó especial cuidado con el riesgo y miedo que representaban las relaciones sociales de manera presencial y la desconfianza inicial por la delicadeza del tema de estudio. Por lo cual la red de personas que me ayudó a introducirme en la comunidad jugó un rol fundamental, ya que no hubiese podido entender las dinámicas para desarrollar la metodología que se acoplase a las personas de la Calera y a las precauciones sanitarias que se debían tomar en cuenta.

Las nuevas normas de convivencia y la dificultad del tema a tratar necesitaban tener una metodología que proporcionase capacidad de adaptación y agudeza en el tema de estudio específico. Ambas cualidades las proporciona la historia oral “La historia oral narra desde una multitud de puntos de vista y la imparcialidad tradicionalmente reivindicada por los historiadores es remplazada por el narrador” (Portelli 2013, 51). Es así como nace la combinación del método de Portelli al realizar entrevistas desde la historia oral, con el método narrativo-investigativo de Clandinin y Connelly que analiza datos a partir de las entrevistas.

Narrative inquirers think narratively about experience throughout inquiry. Narrative inquiry follows a recursive, reflexive process of moving from field (with starting points in telling or living of stories) to field texts (data) to interim and final research texts. Commonplaces of temporality, sociality and place create a conceptual framework within which different kinds of field texts and different analyses can be used. Narrative inquiry highlights ethical matters as well as shapes new theoretical understandings of people’s experiences (Clandinin; Huber 2010, 1).

Las entrevistas buscaban dar un contraste de opiniones y voces, por ello fueron realizadas a hombres y mujeres. Las diferentes historias comparadas muestran contrapuntos con la propaganda que se hace de la fiesta y la literatura que existe sobre esta. De manera que esta tercera estrategia metodológica investigativa abarca a la primera y segunda, pues presenta herramientas para un análisis comparativo entre los diversos discursos.

Al ser la violencia hacia las mujeres durante el Inti Raymi en La Calera el tema principal de este estudio, se realizó más entrevistas a mujeres, sin embargo, no se omitieron las perspectivas

masculinas. Todos los entrevistados han jugado un rol importante dentro de las fiestas de la Calera. La línea que siguieron las entrevistas tanto para mujeres como para hombres se basó en preguntas sobre las vivencias que los distintos actores han tenido a lo largo de su vida. Estas se dividieron en torno a los momentos especiales de la fiesta como son la preparación previa, el baile, el baño ritual, la toma de la plaza, la vestimenta y la música.

El presente trabajo expone la voz de actores clave que fueron identificados durante las visitas esporádicas que se realizaron. Las entrevistas realizadas a mujeres al ser más constan de una variedad generacional que nos enriquece en perspectivas e historias. Las entrevistadas se pueden clasificar en jóvenes y adultas. Las mujeres adultas cuentan su experiencia desde su feminidad combinada con la maternidad y las reglas sociales que les son establecidas al casarse. Por otra parte, las mujeres jóvenes recuerdan más sus años de infancia a costa de la fiesta y muestran su gusto por estas costumbres. Mientras que la mujer externa a la comunidad habla de su experiencia desde la única vez que fue a esta fiesta, perspectiva que se compara con las visiones internas sobre la fiesta.

Por su parte, la posición masculina también se expresa en las entrevistas. La cantidad de hombres entrevistados es menor, pues se quería otorgar protagonismo en las historias que no suelen ser expuestas como son las femeninas. Sin embargo, cuentan con suficiente información para ampliar el panorama sobre las vivencias en el Inti Raymi y los diversos privilegios que se pueden tener por ser de un género u otro.

La modalidad de la mayoría de las entrevistas fue presencial, sin embargo, el trabajo virtual jugó un rol importante, pues no se podía estar en constante contacto con todos quienes ayudaron en este trabajo. Muchos de los relatos fueron difíciles de contar, por lo cual sin una correcta intervención o afinidad no hubiesen podido ser escuchados y volverían a ser una voz en silencio. Finalmente es necesario recalcar que la presente metodología me ayudó en el acercamiento al Inti Raymi por medio de las historias contadas y la amistad generada.

Este texto habla de la violencia que se ejerce hacia la mujer durante el Inti Raymi en la comunidad de La Calera, Cotacachi. La tesis se divide en tres partes para poder mostrar de manera organizada las diferentes formas de violencia existentes dentro de la celebración.

La primera parte corresponde a la propuesta teórica sobre la violencia, en este segmento se muestran teorías sobre la violencia y el género. La segunda parte corresponde a una introducción

a la fiesta del Inti Raymi dentro de la comunidad de la Calera en Cotacachi. La tercera y última parte es un análisis de los testimonios de diferentes actores que han vivido esta fiesta, a lo largo de este capítulo se exponen testimonios que contrastan la idea del Inti Raymi que se expone en el segundo capítulo. A su vez plantea un análisis que incorpora los elementos de violencia que se presentan con las propuestas teóricas expuestas en el primer capítulo.

El primer capítulo realiza una recopilación teórica sobre la violencia y género. Este inicia con la violencia de manera general. Bourdieu y Žižek son los autores que se desarrollan en esta parte del texto. Bajo las teorías de Bourdieu se encuentra la interpretación de los diferentes capitales sociales, para poder llegar a entender el capital simbólico que se conecta con el concepto de violencia simbólica. Por el lado de Žižek se expone sus argumentos sobre la violencia objetiva, subjetiva y socio-simbólica, de modo que se convierte en otro referente para el análisis mencionado. De manera consecuente se dan las discusiones sobre el género y la violencia, en segmento se muestra la discusión que se genera sobre el concepto de género desde la antropología desde autores como Haraway, Rosaldo, Ortner y Whitehead, Strathern, Butler, Fausto-Sterling, Crenshaw, Stolcke entre otros. El capítulo finaliza con el trabajo de autores como Hernández y Canessa, Mercedes Prieto y Blanca Muratorio que exponen categorías que nos conducen a pensar en las diferentes formas de violencia que se presentan en las comunidades indígenas. Se plantean discutir la propuesta de la complementariedad, con conceptos críticos en donde entra en juego el discurso de género y étnico. De igual manera están Gargallo, Harris quienes proponen a la violencia como una práctica cotidiana que se produce en la discriminación de los hombres indígenas en la sociedad, de tal manera que estos se desquitan con las mujeres de la comunidad y exponen la violencia hacia las lideresas indígenas, en donde las mujeres y hombres son quienes reproducen este sistema violento y patriarcal. Estas teorías proporcionan puntos de análisis fundamental para la explicación de la reproducción de la violencia en La Calera.

El segundo capítulo expone una narrativa del Inti Raymi desde una mirada más cercana a la teoría. Este empieza con la contextualización socio histórica del lugar en donde se realiza esta investigación, pues el Inti Raymi es una fiesta que mantiene particularidades asociadas al lugar en donde se desarrolla. En este segmento se puede apreciar diferentes autores que han estudiado esta fiesta. La organización de este capítulo se basa en una línea cronológica de los eventos que suceden en la fiesta del Inti Raymi, en un inicio se habla de la preparación de la fiesta y el baile

de casa en casa, después se describe el baño ritual, los símbolos y significados que tiene para la comunidad, así mismo se habla de la toma de la plaza, en donde se especifica la importancia e historia de la vestimenta. A lo largo de toda esta narrativa se explica los instrumentos musicales y la forma del baile, así como el rol de la mujer dentro de la misma. Sin embargo, no se presenta un segmento dedicado al día de baile exclusivo de las mujeres puesto que la literatura sobre este es escasa, por lo cual, se expone durante el siguiente capítulo.

El tercer capítulo muestra las historias de hombres y mujeres que han estado involucrados con el Inti Raymi. Este segmento al igual que el segundo capítulo, las historias que se presentan son expuestas según el orden en que se realiza la fiesta. De esta manera se visibiliza las diferentes narraciones, contrastando con lo que se exponen en el segundo capítulo, pues se muestran formas en las que se vive la fiesta que no han tenido una voz. A lo largo de este capítulo se presenta el análisis bajo diferentes teorías sobre las narrativas expuestas. El primer capítulo sirve como marco referencial para realizar el análisis sobre las diferentes formas de violencia que se muestran en el Inti Raymi. Dentro de este segmento se puede analizar la violencia hacia las mujeres en los diferentes niveles y formas que se presentan a lo largo de toda esta fiesta.

Capítulo 1. Género y Violencia.

Las relaciones violentas de género que se producen dentro de la fiesta del Inti Raymi en La Calera son un tema delicado, por ello se exponen teorías que se basan en diferentes aspectos estas se basan en la violencia, en el género, en el género y etnicidad y en la cosmovisión y simbolismos.

Se inicia este texto hablando sobre la violencia y como esta puede ser expresada de diferentes maneras, de esta forma introduzco a autores que me ayudan a mostrar que la violencia no solamente se ve en un ojo morado, sino que se da de diversas maneras. Bourdieu (2007), es un autor que facilita el concepto de violencia simbólica, la cual es una de las formas que creí imprescindibles para iniciar el análisis de la violencia. Por otra parte, Žižek (2009), ilustra el tema de la violencia desde su postulado sobre las formas objetivas y subjetivas de entender esta. Estos autores muestran formas internalizadas de violencia. Sin embargo, este análisis quedaría incompleto sino se profundiza en el género.

Para entender las relaciones violentas de género en la comunidad indígena es necesario ingresar al entendimiento del género, en este sentido Mead (1935), nos introduce la dinámica de roles bajo la cual se conforma la sociedad y nos muestra como estas cambian y se construyen en dependencia de esta. De esta manera los roles tienen significados y significantes distintos, dentro de esto se observa como un rol tiene distinta aceptación como menciona Rosaldo (1991). Es así como nace la importancia de entender los procesos sociales y culturales que dan mayor significación o valor al rol que se asocia con un género, para este trabajo se encuentran Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (2015). Dentro de este aspecto la valoración o validación del rol femenino ha llegado a depender de sobremanera del rol masculino, Strathern (1979), muestra cómo se llega a calificar a lo masculino como poderoso o prestigioso y es a partir de ello que se generan estigmas inscritos dentro del imaginario social sobre lo cual Butler (2002), explica la construcción de la heterónoma, misma que conforma la comunidad de La Calera e implica la forma de reconocimiento de mujeres y hombres.

El género conjunto con la raza son elementos de un trabajo intreseccional al cual nos apegamos, pues como menciona Crenshaw (2012) muchas veces se nubla la visión porque se excluyen temas, cuando los estudios usualmente contienen ambas formas de análisis. En cuanto a la

relación raza y género se encuentra viveros (2016) quienes interpretan estos conceptos desde la historia y la naturalización que han tenido estos, por ello nos lleva a investigar a manera de desnaturalizar la raza y el género, entendiendo estos como un constructo de carácter ideológico político como menciona Stolcke (2000). Es por ello por lo que bajo el concepto de interseccionalidad se puede teorizar identidades como diversas y fluidas, Davis (2008).

En este tema, varios autores han intervenido dentro de ellos es relevante la participación de Hernández y Andrew Canessa (2012) quienes estudiaron dos zonas indígenas geográficamente distintas, develando las diferentes formas de violencia que vive la mujer indígena de Mesoamérica y Sudamérica, por ello tenemos en claro que la representación de la violencia depende de varios factores entre ellos el geográfico. En los estudios de violencia de género en las comunidades indígenas latinas hay una separación de pensamiento que me pareció importante mencionar, pues autores como Parga (1990), plantean la violencia de género como parte de la complementariedad; este autor entra en discusiones con Prieto (1998), quien expone un enfoque crítico no solo a la violencia de género, sino que también se juzguen los conceptos esencialistas sobre lo étnico y lo cultural al igual que Muratorio (2001), que muestra que esta complementariedad ha provocado que se limiten las críticas a los procesos de violencia. A partir de estos dos últimos pensamientos se despliega la idea de analizar la etnia conjunta con la historia y la cultura para poder hablar y entender los procesos violentos que las comunidades como La Calera plasman. Gargallo (2014), habla sobre la articulación de la violencia una práctica cotidiana, en donde nociones como el racismo y la discriminación son normalizadas. Mujeres que pretenden salir de estas prácticas de violencia normalizada pueden sufrir violencia de diferentes maneras, a propósito de esto Harris (1995), menciona como lideresas llegan a sufrir nuevas formas de violencia pues son discriminadas por la heterónoma que se muestra en hombres y mujeres, siendo sujeto de burla al interior de la comunidad.

1.1. Sobre la violencia

La violencia engloba relaciones de poder, esta muchas veces es expresiva, golpes o daños físicos son las formas más reconocidas. Sin embargo, la violencia también se presenta de manera simbólica o subjetiva, lo cual hace más difícil la aceptación de esta.

Bourdieu (2007) y Žižek (2009) muestran nociones teóricas que nos permiten entender la violencia, y usar estas formas teóricas como método de análisis. Estas teorías de la violencia simbólica aplican a diferentes contextos.

El concepto violencia simbólica en Bourdieu (2002), se forma a partir del esquema social concebido por este autor, en donde la sociedad incorpora las estructuras objetivas. Estas constituyen una visión del mundo bajo coacción estructural. La incorporación de las estructuras sociales y mentales se adhieren e interiorizan en los esquemas de los agentes (personas), este proceso se da gracias al habitus.³ Este vincula las estructuras sociales y los agentes. El habitus preforma las prácticas futuras en base a las experiencias pasadas que se articulan en un espacio social. El espacio social da paso al campo, es decir, a las diferentes configuraciones sociales que se pueden generar. Las diferentes relaciones de poder dentro de un campo son las que configuran el capital, este puede ser económico, simbólico, social, cultural (Bourdieu 2007, 25). Para entender la violencia simbólica se hace referencia al capital simbólico, este se encuentra directamente relacionado con la legitimidad y el reconocimiento que los individuos pueden obtener dentro de un campo “La acumulación de signos distintivos y de los símbolos de poder” (Bourdieu 2002, 281).

Bourdieu (2007) habla del mundo tangible, como un mundo atravesado por las formas simbólicas a las que damos sentido, él lo describe como “Un mundo físico simbólicamente estructurado” Bourdieu (2007, 55). Este mundo estructurado es dado en gran parte por el desconocimiento y sentimiento de bienestar bajo la dominación, es decir, que se contribuye a la violencia simbólica si se mantienen dinámicas de dominado y dominante. Peña Collazos (2009) hace mención sobre el tema de la violencia simbólica propuesta por Bourdieu, dice que esta es una acción que se ejerce sobre los individuos bajo cierto cargo de complicidad de estos (un tanto inconsciente). A su vez revela que hay una amplia serie de cómo se ejerce esta violencia simbólica “Hay una gama muy amplia de formas como se puede ejercer tal violencia simbólica y cada campo es un lugar de ejercicio de la violencia social” (Peña Collazos 2009, 60).

³ El *habitus* es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (*principium dividionis*) de estas prácticas. Es la relación entre las dos capacidades que definen al *habitus* – la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)- donde se constituye el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida (Bourdieu 2002, 170).

El concepto de violencia simbólica nos permite entender cómo el dominado y el dominador se mantienen estrechamente ligados por un nudo invisible que la sociedad ha tejido y sigue retejiendo cuando este se quiere romper. La violencia simbólica tiene varios métodos de reproducción en donde el poder se ejerce, por ejemplo, las escuelas, las familias o el Estado en sus diferentes organismos. En el mundo actual es importante destacar formas de reproducción de esta violencia como la moda, que mantiene estéticas a las cuales uno debe “adscribirse”, para sentir que se encuentra en el lado correcto y no recibir juicios o sanciones. La violencia simbólica no se expresa en prácticas objetivas, esta también se reproduce en prácticas que pretenden ser racionales. Para explicar esto Bourdieu (2007) muestra el ejemplo de mujeres francesas que deciden casarse, cambiar de estatus y privilegios, en un inicio pareciera un acto racional, sin embargo, este fenómeno según Bourdieu ocurre a causa de que las mujeres se encuentran inscritas en cierto *habitus* que las determina a desear casarse.

El efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conectoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma (Bourdieu 2007, 54).

Estas formas simbólicas asimilan la dominación y la reproducen. Dichas prácticas que afirman la dominación dan cabida a la violencia simbólica. Dentro de un esquema marcado y delimitado, en donde uno ejerce poder por sus atributos biológicos. Según Bourdieu (2007), en la sociedad se podría pensar mal al hablar de la violencia simbólica como eje de partida y no una violencia física, puesto que se puede argumentar que al ser simbólica no existe mayor efecto social. La violencia simbólica no deja registro tangible, pues una prueba está en los diferentes tipos de capitales no tangibles como el cultural que muestra varios síntomas sociales.

Al entender “simbólico” como opuesto a real y a efectivo, suponemos que la violencia simbólica sería una violencia puramente “espiritual” y, en definitiva, sin efectos reales. Esta distinción ingenua, típica de un materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación (Bourdieu 2007, 50).

Por otra parte, Žižek (2009), quien menciona que la violencia subjetiva es la violencia más visible y por la cual quedamos fascinados, pues esta se ve representada por “personas malvadas”, esto corresponde a un momento relativo de los valores en momentos de guerras en donde estar de uno u otro bando te coloca como persona buena o mala. De manera que la violencia se admite y puede ser entendida y aceptada. Para ilustrar de mejor manera la violencia subjetiva Žižek (2009), pone el siguiente ejemplo:

Según cuenta una conocida anécdota, un oficial alemán visitó a Picasso en un estudio en París durante la segunda guerra mundial. Allí vio el -Guernica- y, sorprendido por el caos vanguardista del cuadro, le preguntó ¿esto lo ha hecho usted?, a lo que Picasso le respondió, ¡no ustedes lo hicieron!”. Hoy día muchos liberales, cuando se desatan explosiones de violencia como las que se han producido de un tiempo a esta parte en los suburbios de París preguntan a los pocos izquierdistas que aún creen en una transformación social radical: ¿fuiesteis vosotros los que hicisteis esto? ¿es esto lo que queréis?”. ¡deber vamos a responder no vosotros lo habéis hecho! ¡Este es el verdadero resultado de vuestra política! (Žižek 2017 (2009), 19).

En tanto que la violencia objetiva Žižek (2009), menciona que se debe realizar en un andamiaje histórico, en donde se debe separar los términos real y realidad. De esta forma la realidad representa lo tangible, y lo real lo lógico, esquemas de pensamiento que nos ayudan a comprender que existe una realidad conjunta con razones lógicas que determinan actos violentos. No obstante, estos actos violentos objetivos parecen no ser causa de nadie y quedan a la deriva.

Millones de personas que murieron como resultado de la globalización capitalista (...) el holocausto del Congo belga hace un siglo, en gran medida se rechaza la responsabilidad parece que todo hubiera ocurrido como resultado de un proceso “objetivo” que nadie planeó ni ejecutó (...) el hecho de que el rey de los belgas, Leopoldo II, que fue quien presidió el holocausto congoleño, fuese un gran filántropo bendecido por el papa no puede descartarse en tanto que mero caso de hipocresía ideológica y cinismo (Žižek 2017 (2009), 22).

Bajo esta referencia al Congo Belga, entre otras, Žižek menciona que vivimos en una sociedad de opuestos. Es decir, no logramos ver los elementos que producen una reproducción de la violencia objetiva y en lugar de cuestionarlos, nos sentimos gratificados por fallas alegóricas. Žižek en su análisis percibe que estos hechos generan una ideología que llega a verse como neutra, incluso casi se niega a sí misma, gracias a las instituciones (la iglesia) que a lo largo de la historia han generado esta naturalización paradigmática de la violencia.

Según el lineamiento filosófico que sigue Žižek y bajo el cual se permite explicar este fenómeno, él dice: “la actualización de una noción o una ideología en su grado más puro coincide con, o más precisamente, aparece como su opuesto, como no ideología. Mutatis mutandis, lo mismo ocurre con la violencia” (Žižek 2017 (2009), 21).

Finalmente él concibe a la violencia social-simbólica en su grado más puro dentro de la sociedad como un movimiento espontáneo que se despliega a partir de los diferentes fenómenos que se entrelazan en los diferentes contextos. La violencia simbólica se nutre por las formas subjetivas y objetivas de la violencia. Sin obviar la influencia de la violencia subjetiva y objetiva dentro de esta última violencia simbólica. Es por esta influencia de las antes mencionadas violencias, que la violencia simbólica se encuentra en lugares cotidianos como el lenguaje o la comunicación, en donde pierden su importancia al ser naturalizadas. La eficacia simbólica queda registrada en los actos de barbarie que mantienen el sentido para nociones que ciertos seres humanos presentan como el racismo, sexismo, xenofobia, entre otros.

La cuestión está en que las violencias subjetivas y objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, pues la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas “normal” y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas “normal”. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento. La violencia sistémica es por tanto algo como la famosa “materia oscura” de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva (Žižek 2017 (2009), 10).

1.2. Género y violencia: recopilación teórica

La violencia hacia la mujer se genera a partir de la consolidación de un ideal de superioridad sobre ella. Esta idea se basa en la distinción sexo genérica que se ha planteado desde varios puntos de vista consolidados por la cultura.

Margaret Mead habla sobre los diversos roles que son adjudicados a cada sexo, desde una mirada etnocéntrica se puede decir que a las mujeres se les adjudican los roles domésticos y a los hombres roles extra domésticos. No obstante, a pesar de que existen ejemplos de que estos roles no se presentan de la misma forma en otras sociedades no occidentales.

Sí aquellas actitudes temperamentales que tradicionalmente hemos considerado femeninas -tales como la pasividad, el conformismo y la complacencia en el cuidado de los niños- pueden ajustarse fácilmente en una tribu como modelo masculino, y en otra estar proscritas tanto para la mayoría de los hombres como para la mayoría de las mujeres, ya no tenemos ninguna base para considerar los aspectos de dicho comportamiento ligados al sexo (Mead 1935, 279-280).

La diferenciación de la conformación de roles para cada sexo es clara. En general, los roles asumidos por los hombres tienen mayor valorización dentro de las sociedades que los roles que toman las mujeres sea cuales fueren estos. Con las diferentes variables de las culturas y sociedades estudiadas por Mead, ella puede dar cuenta que pocas son las sociedades matriarcales que han asumido una brecha tan grande en el reconocimiento de las labores, como las que ahora se presentan por parte del hombre.

Sean cuales fueren las disposiciones referentes al origen o a la posesión de la propiedad, e incluso si estas disposiciones formales se reflejan en las relaciones temperamentales entre los sexos, los valores de prestigio siempre están ligados a las actividades de los hombres (Mead 1935, 302). En los estudios de Mead se observa como lo femenino se plasma como un rol complementario al rol masculino, de esta manera se otorga un poder de reconocimiento y acción política legitimados por las diversas culturas. Sin embargo, la pregunta de porque se ha dado esta relevancia a ciertos roles continúa. Parsons (1964, 58) habla sobre un conjunto de diferentes aspectos ligados a las bases de las sociedades humanas como la biología, como el hecho de que las mujeres pasan mayor tiempo dando a luz y por ende los hombres tienen el tiempo para la acción política. Pero como Simone De Beauvoir (1968, 30) menciona estos aspectos son relevantes en tanto a que la humanidad los interprete como significativos para la caracterización de los roles.

Las diferentes relaciones que se producen entre hombres y mujeres muestran una inminente desigualdad. En la antropología muchas veces los relatos etnográficos han tomado parte solamente de estos esquemas dominantes masculinos, esto dio cabida a grupos silenciados Ardener (1975), entre ellos las mujeres.

La propia antropología articula el mundo en un idioma masculino. Partiendo de la base de que los conceptos y categorías lingüísticas de la cultura occidental asimilan la palabra “hombre” a la sociedad en su conjunto -como ocurre con el vocablo “humanidad” o con el uso del pronombre masculino para englobar conceptos masculinos y femeninos- los antropólogos equiparan la “visión masculina” con la “visión de toda la sociedad”. Ardener concluye que el androcentrismo no existe

únicamente porque la mayoría de los etnógrafos y de informantes sean varones, sino porque los antropólogos y las antropólogas se basan en modelos masculinos de su propia cultura para explicar los modelos masculinos presentes en otras culturas. (Ardener en Moore 2009, 16).

La autoridad que se genera a partir de la aceptación y valorización del rol del hombre se da a partir de varios ámbitos, entre ellos el que la niña llegue a ser mujer sin un ritual tan marcado como el de los hombres, que en muchos de los casos se considera como un triunfo (Rosaldo 1991, 11).

El orden de los grupos masculinos y en la sociedad en general se ve como un producto cultural, y los hombres elaboran sistemas de normas, ideas, y modelos de evaluación que les permiten ordenar las relaciones entre ellos. Si “llegar a ser un hombre” es, en cuanto a la evolución que entraña, un “triumfo” (...) La feminidad, por el contrario, es más algo dado para la mujer, y en la mayoría de las sociedades encontramos relativamente pocas formas para expresar las diferencias entre las mujeres (Rosaldo 1991, 11).

Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (2015) exponen que las diferencias se afirman por los procesos sociales y culturales, restando los significados que se generan a forma de símbolos en cada género. Estas autoras promueven el entendimiento del contexto social pues es allí donde se puede llegar a entender los procesos que llevan la afirmación de los diversos roles en diversas culturas. Ortner y Whitehead (2015) hacen alusión más a las relaciones de prestigio “el honor social” o el “valor social”. Se determina cumplir un rol en tanto a que este puede dar un placer por el prestigio de realizar las tareas culturalmente asignadas o por que estas pueden añadir estatus a la cadena de parentesco, estos conceptos se entrelazan a partir del valor simbólico.

Las relaciones se caracterizan especialmente por estar orientadas al prestigio. La razón es que sentimos que este énfasis manifiesta de manera más completa aquello que en la organización político-económica de una sociedad influye más directa e inteligiblemente en la concepción formal que esa sociedad tiene del sexo y el género (S Ortner; Whitehead 2015, 143).

Ortner y Whitehead se acercan mas a las particularidades de los sexos que cobran sentido si se las piensa desde los actores. “el modo en el que el prestigio es asignado, regulado y expresado constituye la lente a través de la cual se perciben culturalmente los sexos y sus relaciones sociales” (Ortner y Whitehead 2015, 144).

las categorías fundamentales de la masculinidad no proceden simplemente del ámbito

público” en general, sino de la esfera de las relaciones de prestigio en particular. (...) las categorías relacionadas con la feminidad no se producen de acuerdo con ninguna clase de simetría abstracta respecto de la masculinidad, sino de acuerdo con las relaciones que las mujeres guardan con los hombres y según la relevancia de esas relaciones para el prestigio masculino (S Ortnier; Whitehead 2015, 155). Estas autoras sustentan que el prestigio se basa en las relaciones matrimoniales o de parentesco. La condición femenina se considera de mayor importancia en tanto a la utilidad de esta en relación con la sexualidad y economía doméstica.

Las diferencias sexuales generadas a lo largo del tiempo se plasman y generan un estereotipo simbólico marcado. Como menciona Marilyn Strathern (1979) los elementos o características de un género dan paso a una valoración sobre las acciones “si se describe como -trabajo de mujeres-, el que el lector entiende inmediatamente que se trata de una clase de actividad que recibe una valoración particular” (Strathern 1979, 133). Estas relaciones se utilizan para clasificar a los géneros entre sí, por ejemplo, se puede entender si un hombre es más o menos masculino en relación con el ideal que se promueve en contraposición el estereotipo generado por el otro sexo.

La función del género como apoyo a las relaciones de poder ha sido captado por las feministas modernas al empezar estas su -descubrimiento- de la mitología. Los varones son considerados como una clase deseosa de proteger sus intereses. Por lo tanto, tienden a

perpetuar los estereotipos que versan sobre los relativos poderes y peligros del sexo opuesto cuando esto les comporta una ventaja (Strathern 1979, 136).

Los estereotipos que se generan dentro de la sociedad pueden percibirse como naturales, lo cual crea una idea de que exista un género dotado con mayores habilidades para realizar ciertos roles. Según Judith Butler (2002) el género es un proceso imitativo basado en la repetición, cada grupo cultural genera un repertorio de actos culturales como masculinidad o feminidad. El género no puede entenderse fuera de la repetición de las normas. Cuando este se da fuera de la norma la desnaturalización subversiva en donde se reconfigure las normas de género y reformación de la heteronormatividad, el sistema tacha a la persona que no se comporta de acuerdo con su género o lo “natural”. El individuo es sometido a las normas de género, llega a ser sujeto que se enlaza al proceso de subjetivación, en el cual identifica las formas en que las relaciones de poder producen capacidades para la acción. Esta noción requiere repetición y recitar las normas de género, estas formas son las que constituyen al sujeto generalizado con normas repetidas permanentemente (Butler 2002).

1.3. Género y etnicidad

La exploración en el tema del género muestra que las sociedades no se pueden definir bajo un mismo esquema, es necesario dar paso a la interseccionalidad en los estudios la política, la violencia, la raza y el aislamiento son factores que intervienen para el análisis; mismos temas que muchas veces se excluyen mutuamente. Por lo tanto, para no aumentar los estereotipos se debe pensar los problemas desde la interseccionalidad (Crenshaw, 2012). La identidad de género y la concepción cultural van mano “en culturas estratificadas tanto por género como por la raza, el género resulta ser siempre una categoría racial y la raza una categoría de género” (Stolcke 2000, 33). En los estudios interseccionales se encuentra Stolcke quien habla de un paralelismo entre el género y la etnicidad, términos interpretados y naturalizados. “Autores como Colette Guillaumin utilizaron este tipo de razonamiento para mostrar las similitudes de los mecanismos de producción de las categorías “raza” y “sexo”, a través de su naturalización y des historización” (Viveros 2016, 7).

Los conceptos de etnicidad y grupo étnico, en el sentido de identidad cultural, fueron adoptados para sustituir el término raza, precisamente para subrayar el carácter ideológico-político de las doctrinas y discriminaciones racistas (Stolcke 2000, 34). Kathy Davis (2008), dice que la interseccionalidad es parte de la conceptualización de las identidades como diversas y fluidas. Esta autora se relaciona con la perspectiva de poder que muestra Foucault para mostrar el dinamismo y la deconstrucción de las categorías normalizadoras. Dorlin (2008), menciona que este concepto sirve para superar las desigualdades, dando una convergencia de distintitos criterios de discriminación a la mujer que antes hubieran sido omitidos.

ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente. Sin embargo, es importante señalar que, aunque las metáforas geométricas de la interseccionalidad son más complejas que las formulaciones aritméticas, también ofrecen problemas (Viveros 2016, 8).

El reto no es encontrar la metáfora más adecuada para expresar las relaciones entre distintas categorías de dominación y orientar las alianzas políticas que se derivan; el reto es preservar “el principio de apertura a las diferencias como una condición y no como un límite de la interseccionalidad” (Viveros 2016, 17). En la presente tesis los estudios sobre la etnicidad y el

género se encuentran directamente relacionados, es por ello que se mencionan autoras como Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa (2012) quienes realizan un estudio en donde muestran las diferentes formas de violencia que viven las mujeres indígenas. Este estudio mostró la diferencia que existe entre las concepciones de la violencia en dos comunidades indígenas una de Mesoamérica y otra de los Andes, a partir de la experiencia de una mujer mexicana y una mujer boliviana, quienes habían sido golpeadas por sus cónyuges. En el caso de la mujer mexicana el acto violento fue callado, pues no mencionó nada a su padre y hermano. A diferencia del caso de la mujer boliviana, quien acusó a su pareja frente a toda su comunidad y recibió el apoyo de figuras masculinas. Este estudio mostró las diferentes formas de reconocimiento de actos de violencia de las sociedades indígenas, pues a pesar de que el acto haya sido el mismo, las reacciones variaron en dependencia del lugar geográfico y cultural.

De este estudio salieron varias hipótesis. Se dedujo que la violencia se presenta de manera estructural de acuerdo con la comunidad, rescatando la importancia de tomar en cuenta reglas y cosmovisiones específicas. Según estos autores, el caso mexicano (mesoamericano) representa violencia para dominar a la mujer que se busca resolver en la esfera privada, mientras que en el caso boliviano (andino) la mujer se enfrenta al agresor y habla de esto en el espacio público.

La investigación realizada muestra las diferentes connotaciones y significados que se producen por la brecha cultural, pues no todos tienen acceso a los conocimientos y entendimientos del mundo que supone la cultura de esta comunidad. Expone la importancia de considerar los contenidos específicos de la cosmovisión de cada comunidad, hecho que muestra los diferentes abordajes ante el fenómeno de la violencia.

Además de la especificidad que expresa la violencia es importante reconocer que mantiene estructuras que se repiten. La antropología ha estudiado este tema, lo cual ha generado un debate interno, pues se contraponen pensamientos en donde la violencia dentro de las comunidades se considera complementaria, con juicios en donde se examina la violencia desde la cosmovisión que tiende a aceptar estos casos.

Es así el caso de Sánchez Parga (1990) quien piensa la violencia de género que se da dentro de la comunidad indígena rural como parte de la complementariedad,⁴ en un ritual de lucha “Sánchez

⁴ Generalmente se ha utilizado el concepto “complementariedad” para explicar la realidad material en la cual ocurre la división sexual del trabajo: el trabajo de las mujeres es tan necesario y específico como el de los hombres. Utilizó

Parga interpretó la violencia contra la mujer indígena como parte de la complementariedad andina” (Martínez 2007, 354).

El indígena en la comunidad tradicional muestra una extraordinaria disposición a somatizar cualquier tipo de agresión o de violencia moral, verbal, simbólica o psicológica; quizás la forma más intensa de somatización tiene lugar por las vicisitudes o accidentes que atraviesa el individuo dentro del ‘cuerpo social’, en sus relaciones familiares y comunales, con la sociedad blanco-mestiza. De hecho, en el habitual discurso indígena la familia y la comunidad aparecen con frecuencia representadas, recurriendo a la metáfora del cuerpo como unidad orgánica: todos somos una familia (...), todos somos un solo corazón (...); y el dirigente de la comunidad es percibido como taita (padre) o uma (cabeza), respecto del cual todos se consideran como hermanos o miembros (Sánchez-Parga. 2013, 23). El otro lado del debate parte de autoras feministas como Mercedes Prieto (1998), quien expone que el análisis se debe basar en la autodefinición de cada comunidad; en donde las mujeres propongan un enfoque crítico no solo a la violencia de género, sino que también se juzguen los conceptos esencialistas sobre lo étnico y lo cultural, pues muchos actos violentos se han justificado a partir de la cosmovisión o etnia. De igual forma define la violencia como parte de la cosmovisión y autodefinición de los pueblos indígenas en donde se justifica la opresión de género por medio de un discurso étnico

La interpretación de las jerarquías de género revela dos patrones contradictorios: al tiempo que algunos documentos enfatizan en las relaciones de complementariedad hombre/mujer que se despliegan en la vida comunitaria, otros sostienen la existencia de un orden patriarcal en ella (Prieto et al. 2005, 180). Las dos nociones explicadas anteriormente exponen rasgos para entender la violencia dentro de las comunidades indígenas. Primero, entendemos la importancia de la cosmovisión que cada comunidad tiene y cómo esta influye en el proceso de reconocimiento de la violencia. Segundo, comprendemos que la cosmovisión es un aspecto amplio, la cual no puede justificar prácticas violentas.

Otra propuesta que intenta explicar el tema de la violencia es la que propone Francesca Gargallo (2014), quien habla sobre las relaciones y prácticas colectivas que se producen al interior de los

“subordinación” para referirse en cambio a las explicaciones de los campesinos sobre la jerarquización de hombres y mujeres (De la Cadena 1996, 2).

pueblos indígenas. Ella menciona que esta violencia se articula dentro de una práctica cotidiana, en donde nociones como el racismo y la discriminación hacia estos pueblos influyen directamente en las mujeres. Esto se demuestra a partir de la “sumisión genérica”⁵ que las comunidades indígenas han tenido que pasar y asumir como colectivo. Al asumir como colectivo varios de los dilemas presentados históricamente, la autora expone una relación entre el colectivo con el silencio frente a actos violentos. Esto implica que las mujeres denuncian violencia sólo cuando se relaciona a acciones que perjudican a su comunidad.

Sólo en un segundo momento, y porque se vincula con la situación de su grupo nacional, denuncian la sorna con que son tratadas por los agentes carcelarios cuando van a visitar a sus padres o maridos presos, o el menosprecio que dispensa el personal médico a las enfermas cuando ingresan en un hospital, o la discriminación que encaran en escuelas y universidades (Gargallo 2014, 96).

Estudios como los de Gargallo (2014), muestran la importancia en considerar las diferentes formas de violencia que se presentan frente a las comunidades indígenas. Estas mujeres se encuentran en una intersección, pues la violencia no solamente viene de la mano de un hombre que las ataca, sino que esta procede por la falta de apoyo estatal y de la sociedad en general. Esto se demuestra en factores como las diferencias en accesos a derechos básicos,⁶ que causan un tipo de violencia. Gargallo (2014), dice que parte de este problema se debe a la falta de educación, la discriminación étnica y la pobreza en las que las mujeres indígenas se ven afectadas.

Por otro lado, Stolen (1995), propone que la violencia al interior de las comunidades indígenas podría deberse a un sentimiento de inferioridad de los hombres que viene desde tiempos de la conquista, relacionando la colonialidad del poder con la del género. Este postulado se basa en el discurso colonial que opone lo masculino (blanco) con lo femenino (indio), y como era de esperarse se despreció lo femenino que les hacía recordar los dolores que tuvieron que pasar por ser indios. Según Stolen (1987), la violencia hacia las mujeres indígenas tiene relación con su ciclo vital. En otras palabras, quien violenta cambia conforme cada etapa de la vida. En un inicio

⁵ Las agresiones que reconocen contra su comunidad: el menosprecio, el encarcelamiento sin motivos claros, los ataques contra sus prácticas religiosas y espirituales, la definición de la autonomía indígena como terrorismo (Gargallo 2014, 96).

⁶ Sistema de salud, educación, acceso a la información y asistencia legal, entre otras condiciones que se garantiza como derechos dentro la constitución.

los padres o hermanos son quienes se encuentran más cerca, por ende, durante la niñez son generalmente estas figuras quienes se muestran como las figuras violentas. Durante la adultez es la pareja quien suele asumir este rol, a lo largo de esta etapa la intensidad de esta se transforma, pues, durante la época fértil de la mujer la violencia llega a tener más intensidad comparando con la etapa de menopausia.

El análisis estadístico comprueba que para una mujer indígena soltera y mayor de 18 años las posibilidades de sufrir violencia aumentan en un 22.5% por cada año de vida (frente al 11.7% para los varones). En este caso, los padres y los hermanos varones aparecen con mayor fuerza como castigadores, erigiéndose en vigilantes y disciplinadores de las conductas y de los cuerpos de sus hijas y hermanas (Bueno 2009, 153).

Una encuesta de 2004 encontró que solo el 32% de las mujeres indígenas buscaban ayuda de algún tipo en casos de violencia física o sexual (...) Incluso cuando las mujeres indígenas recurren a instituciones y tribunales estatales o autoridades comunales, la evidencia disponible sugiere que no necesariamente encuentran reparación en casos de violencia sexual y no sexual (Moreno 2014, 72).

Según Olivia Harris (1995), las lideresas indígenas durante su participación política sufren violencia por parte de las mujeres y hombres. Las otras mujeres las tildan de carishinas,⁷ y a son de broma les piden que les den buscando marido. Por otro lado, los hombres ejercen violencia física y psicológica. Un ejemplo claro de lo que habla Harris, se puede observar en el texto de Moreno (2017), en donde recopila conversaciones que muestran el trato dentro de las comunidades indígenas.

I also heard from others that this woman had experienced increased domestic violence during the high point of her political activism. Other leaders also commented that they participated even if it implied escalated conflict at home, especially when their presence in a meeting or activity was indispensable. Though not necessarily a situation reported by most of the interviewees, political participation and absence from home were triggers of domestic violence (Moreno 2017, 161).

La violencia generada hacia la mujer indígena mantiene sus tintes particulares, y se centra en estudios previos sobre la cosmovisión andina. Hernández y Canessa mencionan la importancia de observar las particularidades de la zona en donde se produce la violencia hacia las mujeres, por lo

⁷ Actúan como hombres, no sirven para ser madres. Es un insulto.

tanto, el análisis de la cosmovisión, su simbolismo y la historia son aspectos fundamentales para entender la violencia hacia la mujer dentro del Inti Raymi de La Calera. Es por ello por lo que en el siguiente capítulo se profundizara en este tema, al igual que se integraran algunos elementos teóricos que ayuden al entendimiento de las practicas durante esta fiesta.

Todo este andamiaje teórico nos ayuda a centrar una visión sobre el fenómeno de la violencia. Para el análisis de las formas de violencia que se presentan en el Inti Raymi he elegido categorías teóricas que me ayudan a examinar las formas de violencia no explícitas. Las categorías son: la violencia simbólica, que se analiza desde Bourdieu; la violencia subjetiva y objetiva, analizada desde Žižek; los estereotipos de poder: desvalorización de género según el prestigio de los roles, analizada desde Ortner y Whitehead, Rubin, Rosaldo, Stolken y Stolen; y la interseccionalidad: etnia y género, analizados desde Crenshaw, Viveros, Butler, Fausto-Sterling y Haraway. De esta manera, con el análisis sistemático de las categorías se analizará la fiesta del Inti Raymi y su conexión con la mujer indígena, exponiendo las formas violentas que muchas veces quedan invisibilizadas.

Capítulo 2. Las dinámicas y rituales de la fiesta del Inti Raymi en Cotacachi y en La Calera.

2.1. Las dinámicas y rituales de la fiesta del Inti Raymi en Cotacachi y en La Calera

El Inti Raymi, también llamada fiesta del Sol o San Juanes, es una de las más importantes festividades a nivel nacional dentro de las comunidades indígenas. Esta mantiene una gran mística pues los bailes, atuendos, bebidas y cosmovisión diferente embelesan al ojo extraño que busca nuevas experiencias. El Inti Raymi atrae a nuevos visitantes por la idealización que los turistas se han formado, mas no por el simbolismo que la fiesta tiene para las comunidades. La atención desviada llega a producir ideas que no son acordes con lo que sucede en la fiesta, hecho que elimina simbolismos y desvaloriza procesos históricos, como los que se ven en la comunidad de La Calera-Cotacachi.

La fiesta se ha convertido en un atractivo turístico, lo que trajo ventajas económicas para las comunidades y desventajas sociales, pues se pierde el sentido y la historia de varios rituales. La Calera es una comunidad en donde la fiesta se mantenía cerrada hasta hace relativamente poco tiempo, sin embargo, en los últimos años se ha visto un mayor intento de apertura a extranjeros, para generar ingresos para la comunidad dando paso a nuevas formas de festejo. Este capítulo

pretende exponer la forma en que se festeja la fiesta como ritual y sus cambios históricos dentro de la comunidad de La Calera, en Cotacachi.

La comunidad de La Calera cuenta con un entramado social complejo por lo cual entender su cosmovisión y los simbolismos que la fiesta del Inti Raymi presenta son lo que trae a colación a los diversos autores que desde sus análisis a las comunidades indígenas plasman una guía de entendimiento sobre este aspecto. Autores como Wibbelsman (2009), Crespi (1981) y Cevallos (2013), hacen alusión a la historia y símbolos que esta fiesta presenta en el contexto de Cotacachi. Esto permite tener un entendimiento sobre el contexto de la comunidad con respecto a este evento, que destaca entre los otros por elementos como la toma de la plaza. Por otra parte, autores como Max Harris (2003), con sus aportes sobre el estudio de la influencia de la danza como representación de los conflictos internos y Panizo (2008), con aportes sobre la experiencia de la cultura desde el cuerpo, apoyan a este segmento para entender las simbologías presentes dentro de los rituales del Inti Raymi. De igual manera se toma los aportes teóricos de Van Gennep (1960), en el campo de rituales para entender las formas simbólicas de la danza y como estas pueden representar ritos de separación o paso.

2.2. Consideraciones sobre Inti Raymi

La fiesta del Inti Raymi actualmente es el atractivo turístico más importante en las comunidades indígenas de Imbabura. Muchas personas foráneas se han interesado por este ritual, pues en los libros y relatos, este festejo se ve lleno de vitalidad. No obstante, los libros y los folletos turísticos han idealizado la fiesta, en especial durante los últimos treinta años. A esta fiesta se la describe como:

Una vivencia de tipo experiencial, quien no lo vive en carne propia no lo llegará a entender.

Tan solo la participación en estas danzas tiene el conocimiento que éste transmite. En los años 70 del siglo XX la fiesta del Inti Raymi estuvo a punto de extinguirse. Los ancianos andinos y algunos de sus herederos rememoraban con pesar el esplendor de esta tradición que empezaba a desaparecer. Afortunadamente la persistencia de sus mensajes, la vitalidad de los ritmos y danzas ancestrales, así como su espiritualidad, motivó a las nuevas generaciones (que para entonces habían conformado grupos de música, danza, teatro o entidades culturales) a recuperar este patrimonio cultural, que en la actualidad ha logrado consolidarse en todas sus expresiones (Díaz, Arcos et al. 2018).

Esta descripción realizada en el artículo llamado “Inti Raymi la fiesta del sol”, demuestra la sobrevalorización de la fiesta, en donde se pierde el sentido histórico-ritual. La pérdida de información es suplantada por una promoción turística. Los componentes festivos se ven redirigidos para incorporarlos a planes turísticos que se han desarrollado desde los últimos años, como parte de la consolidación de diferentes gobiernos autónomos descentralizados,⁸ que propusieron a esta fiesta como una fuente de ingresos económicos. No obstante, los GAD no fueron los únicos interesados en promocionar y folklorizar la fiesta, pues el Ministerio de Turismo ecuatoriano también se insertó dentro de esta dinámica, con planes como “Disfruta del turismo cultural con la fiesta #IntiRaymiEC” (Ministerio de Turismo, 2018).

En Cotacachi, este cambio en los rituales en la fiesta del Inti Raymi viene de la mano de la necesidad por generar nuevas fuentes de ingresos. Una de las más importantes que se ha encontrado es la del turismo comunitario, en donde se emprenden actividades para que extranjeros puedan conocer y consumir la forma de vida que mantiene la comunidad. En el 2018, el diario El Universo, entre otros, muestran a manera de propaganda.

El turismo comunitario en Cotacachi representa una actividad de desarrollo económico para varias comunidades andinas (...) el terreno es de la comunidad y eso le ha permitido emprender con proyectos de turismo comunitario (...) aquí los visitantes pueden practicar la pesca deportiva” (Universo 2018).

Este enunciado es uno de los muchos que aparecieron para mostrar esta nueva forma de turismo. En estos programas se busca vender una “experiencia cultural” como lo menciona la página “Comunidad la Calera”⁹. Al vender la experiencia cultural se retorna a las formas esencialistas de mostrar una sociedad, transformando su fiesta, para que esta pueda ser fácilmente consumida. Esta transformación es parte de la lucha por la prevalencia de la fiesta, pues esta debe cambiar y adaptarse. Como menciona Hobsbawm:

Una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los esquemas sociales para los cuales se habían elaborado las viejas tradiciones, produciendo en su lugar otras nuevas para los cuales aquellas ya no eran aplicables, o cuando tales antiguas tradiciones y sus vinculadores

⁸ Gobierno Autónomo Descentralizado, GAD.

⁹ <https://www.caleratourism.com/tour/celebracion-del-inti-raimy-cotacachi/>

institucionales y promulgadores ya no resultan suficientemente adaptables y flexibles, o de lo contrario se procede a eliminarlas; en suma, cuando existen cambios lo suficientemente grandes y rápidos del lado de la oferta o de la demanda (Hobsbawm 1991, 7).

La transformación de las fiestas para su supervivencia no es algo nuevo, sin embargo, en el contexto de esta fiesta es importante resaltar como se articula actualmente. La fiesta del sol es vendida como parte del consumo cultural, dando a sus consumidores una experiencia que los enriquece de diversidad. Esta fiesta como todas se readapta para la prevalencia de esta, por lo que se realizan cambios dentro de las comunidades; uno de los cambios nace con el hecho de nuevas personas en la fiesta, las visitas producen la necesidad de hospedaje, venta de comida entre otros, dando paso a ingresos bajo el nombre del turismo.

En el caso de La Calera, al realizar planes turísticos se venden experiencias culturales. Se tiende a plasmar un ideal de lo que es o debe ser la fiesta, lo cual puede verse como una rémora del indigenismo de los años 70 en Ecuador. En este movimiento se menciona que el indígena se convirtió en un estereotipo, en donde converge la idea del indígena ingenuo y el salvaje.

Una ambivalencia esencial determinó la visión occidental de la cultura indígena de las Américas. (...) representaban culturas puras, en las que los europeos podían proyectar sin problemas sus sueños utópicos del noble salvaje. Por otra parte, (...) constituía una negación simbólica de la hegemonía de la cultura europea y consecuentemente una amenaza implícita para la misma (Baud 2003, 63).

En este caso los espectadores de esta fiesta (turistas) tienden a ver al indígena de dos formas, el comunitario bueno o el salvaje peleador. Es por lo cual, esta promoción de la cultura desde el turismo puede llevarnos a la ver el Inti Raymi desde la folklorización. En donde el espectador omite los detalles de la fiesta, que quizá sean los que definan a la comunidad.

La comunidad queda estigmatizada bajo los ojos del consumidor que compró un paquete en donde lo que pudieron ver no es más que un lejano reflejo de lo que sucede en la comunidad. Por esto en este capítulo se describirá la fiesta del Inti Raymi, desde la literatura producida por diferentes organismos oficiales, para ser contrastada con las experiencias de quienes lo viven y poder entender las verdaderas dinámicas rituales, que pueden ocultar tratos violentos hacia las mujeres.

2.3. La fiesta del Sol o San Juanes en la comunidad de La Calera

El Inti Raymi se celebra de manera diferente en todas las zonas andinas, es por ello por lo que en este apartado se describe con mayor profundidad como se produce esta fiesta en la comunidad de La Calera, ubicada en Cotacachi.

Cotacachi consta con una de 1.848,82 Km² y su altitud es de 2.418 metros, esta ciudad cuenta con una “topografía muy diversa, con alturas que van desde los 4 939 metros en la zona andina, hasta los 200 metros sobre el nivel del mar” (Clemente et al. 2017, 29). El pueblo Cara bautizó a esta ciudad como (Kotakz is), palabra que asignaban a pueblos diversos y tribus que con anterioridad se habían establecido en sus inmediaciones (Guzmán 1972, 8).

Los incas transformaron la palabra [Kotakz is] en Cotacachi. El cognado lingüístico /Kotacachi/ sobreviene posiblemente de los incas, los coayquier, los pastos o de los propios caranquis o quizás de una cultura más antigua y absolutamente desconocida (Guzmán 1972, 8).

La ciudad de Cotacachi ha mantenido comunidades cerca del volcán Cotacachi desde tiempo preincaicos y es a partir de la conquista española por parte de Pedro de la Peña segundo Obispo principal de Quito quien por autorización del Rey Felipe de España se encarga de instituir públicamente a Cotacachi, en cuyo pueblo habitaban ya cientos de indígenas” (Cevallos 2013, 22). En el periodo de la colonia la población aumento y dentro de esta la iglesia católica no tardo en predicar sus creencias, sin embargo, no solamente se basaba en ritos eclesiásticos, sino que el pueblo de Cotacachi fue utilizado como mano de obra para las reformas arquitectónicas de 1740. Las reformas se basaban principalmente en grandes casas y jardines, en donde los hombres eran los principales trabajadores, no obstante, las mujeres tuvieron un puesto en la confección de artículos de lana y cuero. Según Martínez (2013), las tierras de los indígenas eran vendidas, usurpadas o heredadas por los españoles. El cambio en la organización de las tierras produjo un quiebre en la organización comunitaria. “A partir de ese proceso histórico, los comuneros de El Topo y La Calera se diferencian presentando evoluciones distintas que se conservan hasta la actualidad; según su localización con el sistema de haciendas” (Cevallos 2013, 29).

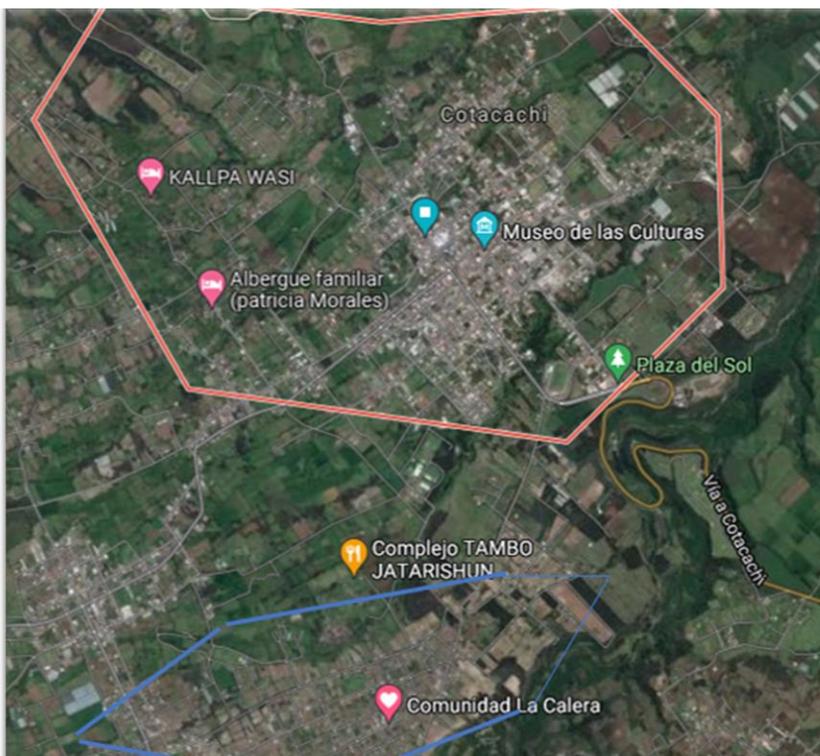
Pese a la separación de la comunidad El Topo y La Calera persistía dos elementos que hicieron que estas comunidades sean parte del levantamiento de 1777. Los elementos que unieron estas comunidades eran que la imposición de la doctrina católica no acabo de convencer a las comunidades, y las malas condiciones laborales que se les imponía bajo el nombre de un Rey que

ellos no conocían. Estos levantamientos se basan en exponer su antigua forma de celebración de su cosmovisión, por lo cual los levantamientos se mezclaban con las ceremonias rituales “Las insurrecciones se realizaban entre cánticos y danzas, con abundante comida y bebida de maíz. Las ceremonias rituales y levantamientos se los ejecutaban” (Garzón en Cevallos 2013, 22). Pese a que desde el año de 1777 empezaron los levantamientos, estos fueron controlados hasta 1964 cuando el sistema de la hacienda entra en declive a causa de la reforma agraria.

Entre las implicaciones de la reforma agraria se encuentra el transpaso de las tierras de las haciendas a las comunidades. Esto sucede gracias al esfuerzo de las organizaciones indígenas que se consolidaban en las décadas de los 60 y 70. Las organizaciones más relevantes son la FEI¹⁰ y de la UNORCAC, pues implican la participación de indígenas que eran parte de la localidad y que se sumaban a un movimiento más grande que llegaba a escala nacional. Estos inicios en la política dieron paso a que existan varios alcaldes indígenas, quienes han intentado aportar una visión diferente de la necesidad de las comunidades.

¹⁰ Federación Ecuatoriana de indios.

Mapa 1.1: Mapa de Cotacachi con selección a la Comunidad de La Calera, 2021



Fuente: Google Maps: Mapa Cotacachi (maps 2021).

Nota: la sección señalada con azul corresponde a la comunidad de La Calera, mientras que el lugar marcado con roja es el centro de Cotacachi

Si pudiésemos imaginar un rincón en el paisaje dramático de los Andes donde la tecnología coexiste con la religión y el mito, donde una carretera internacional atraviesa los campos comunicando a los agricultores con centros metropolitanos y comunidades globales, donde la gente indígena del área usa sistemas de trueque y con la misma destreza participa en intercambios mercantiles globales, este lugar sería Otavalo, un área cultural y geográficamente incomparable en el norte de Ecuador (Wibbelsman 2009, 17).

Wibbelsman hace algunos años describió de esta manera a Otavalo, en la actualidad creo que esta misma descripción puede utilizarse para entender también a Cotacachi. La convergencia de la tecnología y de la influencia del resto del mundo con la espiritualidad y creencias de esta zona generan el panorama que se vive en Cotacachi.

Cotacachi es una zona en donde convergen varias culturas, la mestiza y la indígena. La población de este sector se encuentra estratificada, por lo cual, es fácil dar cuenta de las diferentes

tradiciones que mantienen los unos con los otros. La discriminación a causa de estas diferencias se hace notar en diferentes instituciones, como la escuela y lugares de recreación. Las personas que habitan Cotacachi entienden estas diferencias y han intentado disminuir la brecha que los divide, aunque este fin se hace más difícil con la afluencia de extranjeros en la zona. Por otra parte, Cotacachi se ha convertido en un lugar de retiro de muchos extranjeros, por lo cual, la ciudad ha generado escuelas y zonas de recreación para este sector, puesto que representan un gran nivel de inversión económica. De esta manera nacen nuevas brechas socioculturales marcadas fuertemente por la economía, ejemplo de ello es la segregación económica que se da en bares y escuelas. Por ejemplo, los bares con comida extranjera y bebidas importadas alzan su precio y traen su mercadería para el público extranjero, de igual manera sucede con las escuelas pues estas alzan los precios dando ingreso a estudiantes mestizos o extranjeros, pues pese a que una persona de una comunidad indígena tenga los recursos no entra a estos lugares por la brecha social que se ha generado.

En La Calera, la brecha social se establece bajo diferentes parámetros. Un marcador de los diferentes sectores de la comunidad actualmente son las calles. La Calera se divide en cuatro calles principales, cada una de estas tiene su propia directiva que conforman el comité general de la comunidad. Dentro de esta comunidad la mayoría de las familias se conocen y entienden esta división como una formalidad para la organización de mingas, fiestas y otros aspectos organizativos. Al pertenecer a la UNORCAC¹¹ la comunidad está en constante contacto con esta organización, para lo cual, sus residentes conforman una directiva que se encarga de relacionar La Calera con las diferentes actividades de la UNORCAC.

La fiesta del Inti Raymi mantiene un contexto histórico complejo, pues esta se ha readaptado con el paso del tiempo. Durante la época de la colonia esta fue casi eliminada, sin embargo, con el fin de la hacienda esta volvió a surgir públicamente. Los gobiernos han intentado sacar provecho de

¹¹ “Somos una organización social representativa, con jurisdicción territorial dentro del cantón Cotacachi, reivindicamos la justicia social, ecológica, económica y somos reconocidos en el ámbito nacional e internacional. Nuestras comunidades, familias y grupos organizados participan activamente en la construcción del Buen Vivir – Alli Kawsay. tenemos una fuerte identidad cultural y territorial, revalorizamos y preservamos los conocimientos y saberes ancestrales. Aplicamos un modelo económico basado en el respeto a la Pacha Mama y la reciprocidad, contamos con tierras fértiles, productivas y desarrollamos actividades complementarias a la labor agrícola. Todos y todas participamos de una educación y un sistema de salud de calidad. Somos críticos y propositivos, promovemos la praxis de la interculturalidad y la concreción de una sociedad justa y solidaria” (UNORCAC 2021).

esta fiesta presentándolo como un plan turístico, dando a conocer esta fiesta como Inti Raymi. Este nombre representa una reivindicación de lo indígena, poniéndolo como atractivo principal, antes del fin de la época de la hacienda la fiesta se conocía bajo el nombre de San Juan, pues en la fecha del solsticio también se celebra a este santo según la religión católica.

Esta fiesta se festeja en junio, el día 21, durante el solsticio de verano, cuando se expresa gratitud al sol y a la madre tierra, pues inicia un nuevo ciclo de cosechas. Durante esta fiesta este principio se observa en las interrelaciones que se crean. Los lazos y el sentimiento de trabajo grupal son fuertes dentro de la comunidad de La Calera.

2.4. Música y Baile

El hombre andino, antes de hablar aprendió a silbar, emitir sonidos onomatopéyicos, luego a cantar emitiendo notas musicales para luego llevarlos a la expresión corporal por medio de la danza (Cevallos 2013, 99).

Al ritmo de la música que se compone mayoritariamente por instrumentos de viento se inicia el momento del baile. En forma de espiral, los danzantes se quedan contorneando sus cuerpos de lado a lado, pisando el suelo y bebiendo mientras giran en círculos. Rodean a los músicos ubicados en el centro y bailan al compás de las flautas y guitarras. La estructura del baile se mantiene indiferente del lugar en donde se encuentren los bailarines.

La música es conocida o aprendida a base de escucha, solamente con el sonido que se queda en la memoria. Solamente se utiliza lo que es el rondín. Las flautas realizadas de carrizos y lo que es el churo, esos tres instrumentos que nosotros utilizamos dentro de mi comunidad por lo general. Los instrumentos siempre son pareados femenino y masculino, nosotros tenemos la dualidad del hombre y de la mujer, y en las músicas también es de la misma manera (Manuel 2021).

El baile mantiene un alto valor simbólico pues pretende expresar el fin de un periodo, como es el de las cosechas. El cuerpo es un símbolo dominante en el rito, “considera que la materialidad del cuerpo y su experiencia práctica están atravesadas por significados culturales, y a partir del reconocimiento de esta constitución material-simbólica de la corporeidad, propone el concepto de cuerpos significantes” (Panizo 2008, 4).

La danza muestra de forma creativa las diferentes vivencias y creencias que mantiene la comunidad, como la de despertar a la tierra en forma de agradecimiento para futuras cosechas. La fiesta del Inti Raymi muestra la historia de una manera particular.¹²

Los sanjuaneros comienzan la danza en sus propias comunidades acompañados por la música de las flautas gemelas y rotando en círculo, pisando duro sobre el piso con un paso que desciende en el primer tiempo del ritmo, “levantando polvo” para despertar a la Tierra (Wibbelsman 2009, 134).

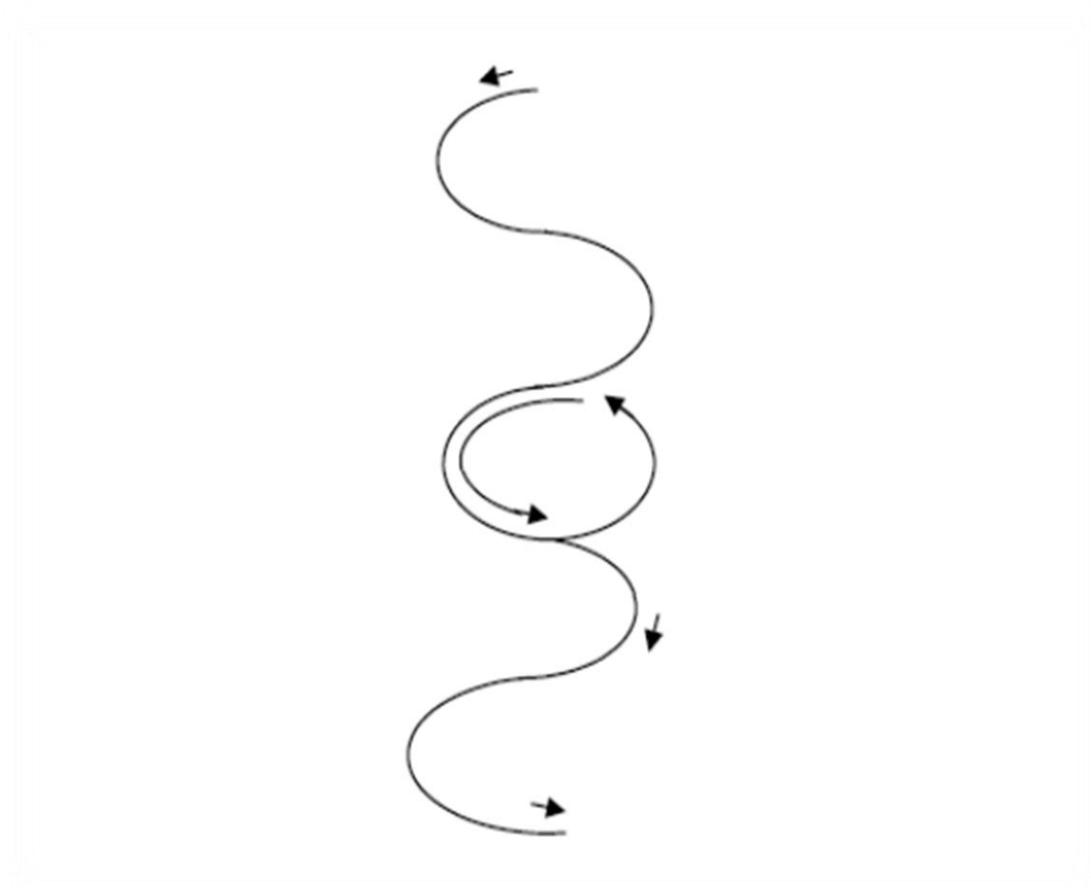
Max Harris (2003), menciona que pese a la influencia primaria que se tuvo por parte de los conflictos europeos actualmente se utilizan conflictos internos para la práctica interpretativa de la danza, sin que esta olvide la integración de elementos propios de la cosmovisión andina. La nueva influencia en la danza nace de cambios históricos relevantes como son el fin del régimen de hacienda y el alza en los ingresos económicos de los cotacachenses. Sucesos que dan paso a un orden social en donde el pueblo indígena mantiene mayor influencia, lo cual quiere ser representando en la danza.

El baile es conformado por hombres en su mayoría de la comunidad, no obstante, también se puede ver algunos invitados a la fiesta quienes pueden participar de este momento. Sin embargo, la danza mantiene una estructura establecida en donde se da prioridad a los danzantes más experimentados, mientras que extranjeros o mujeres deben permanecer dentro de los límites exteriores.

La forma de la danza tiene una estructura casi rígida. Según Wibbelsman (2009), este movimiento en espiral se debe a la relación mística que se tiene con el agua, pues al bailar de esta manera se refleja el curso del agua.

¹² Según autores como Guss (2001), el baile puede ser una extensión de la tradición europea de representar batallas que se extendió rápidamente en América del Sur. “La victoria reciente en contra de las fuerzas musulmanas, interpretada en danzas dramáticas y desfiles, fue uno de los primeros instrumentos de evangelización usado por los españoles al llegar al Nuevo Mundo” (Guss 2001, 155). La adaptabilidad de esta fiesta pudo implicar la toma de varios aspectos performáticos de esta tradición que refleja conflictos y luchas.

Gráfico 1. 2: Forma de la danza en el Inti Raymi según Wibbelsman, 2009

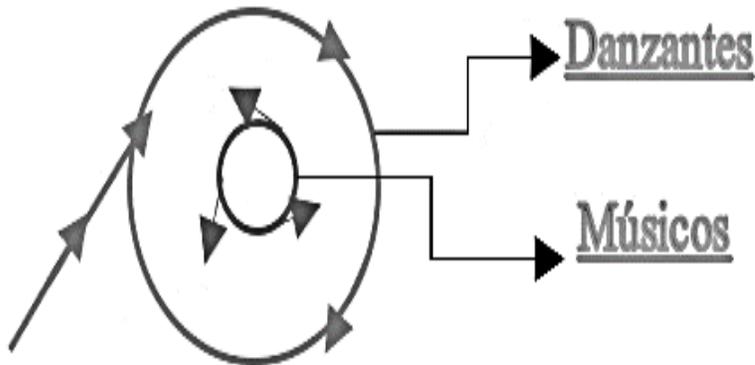


Fuente: Wibbelsman (2009).

Nota: esquema de danza relacionada al movimiento de los ríos.

A pesar de encontrar el esquema de danza realizado por Wibbelsman en otras comunidades, en La Calera la danza se manifiesta de otra manera.

Gráfico 2.3: Forma de la danza en el Inti Raymi según Manuel, 2009.



Fuente: De la autora

Nota: esquema de danza de la comunidad de La Calera basado en el testimonio de Manuel.

Siempre giran en círculo alrededor de los músicos, esa parte de ahí. Nosotros tenemos como la costumbre de bailar en fila, o sea uno a uno porque es como otro parecido con lo militar, como decía, porque en el ejército siempre hacen combos, siempre ellos se mantienen en fila, en orden y nosotros también lo imitamos de esa manera. Bailamos como te conté, que le llamamos y el baile del churo, en forma de churo o espiral y es porque la vida es siempre viene de esa manera. Los músicos siempre van al lado contrario. Estamos bailando al lado de la derecha, los músicos siempre se dan la vuelta al lado izquierdo. Porque sol gira al contrario de la tierra. Hacemos como un círculo. Esto es porque un taita nos dijo que al inicio estaban nuestros antepasados. La vida es en forma circular, en forma espiral, porque vamos caminando, vamos creciendo. Bailamos en forma de espiral dejando semillas como los arbolitos los papitos siguen caminando, van dejando semillas y nunca se acaba la vida. Siempre vamos dejando de semillas, dejando semillas, dejando semillas y ellos van a seguir con la misma historia (Manuel 2021).

En el baile se extiende una especie de cadena de mando ya que no es una estructura desordenada. Días previos a la fiesta se realiza una elección de quienes liderarán este baile, guiando a los

demás en la forma de bailar e incluso actuar. Los parámetros para elegir a estas personas se dan en una asamblea realizada en la comunidad, en donde se muestra cuáles son los valores éticos y morales que esta busca para un líder. Los líderes tienen la responsabilidad de mantener la estructura del baile y recordar su significado.

Mantener la estructura de la danza es una prioridad para el líder del baile (capitán), pues dirige a los demás para que puedan mantener la cosmovisión que esta danza trae consigo. En este caso la danza según Manuel (2021), representa una forma de crecimiento de la comunidad pues en el centro van quienes más edad tienen y han dejado sus semillas (hijos) para que la comunidad se perpetúe, a lo largo de la espiral desde el centro hacia el exterior se encuentran los jóvenes, dejando el final para los niños, quienes representan el crecimiento de la comunidad. Es así como el baile representa el ciclo de la vida y como esta continua con el espiral creciente.

Los bailes y cánticos transforman a este ritual forman parte de un proceso de cambio simbólico. El baile y el canto son parte de las representaciones que los hombres realizan, en palabras de Manuel “pues ellos presentan la fuerza necesaria para danzar” según el concepto de ritos de paso propuesto Arnold Van Gennep (1960), este baile puede ser la representación de la separación, ya que por medio de los elementos del baile como la danza y la vestimenta se separa al niño del hombre, ya que estos conservan diferentes puestos en la espiral, así mismo separa al hombre de la mujer pues esta pese a tener la misma edad que el hombre no baila en el mismo puesto, ella baila en las afueras de la espiral, cuando le es permitido. La dinámica del baile muestra procesos de transición y agregación. La transición se muestra cuando quienes están fuera del círculo inician a escalar a posiciones centrales, debido a su experiencia y estatus social. Así mismo la agregación se produce cuando llegan al nivel de capitanes, mostrando todo el posicionamiento social que han adquirido.

2.4.1. La vestimenta

La vestimenta que se utiliza en esta fecha es altamente simbólica, tanto hombres como mujeres utilizan prendas especiales. Las mujeres relegan su vestimenta a la utilización de trajes tradicionales y casi siempre nuevos.

Fabia nos cuenta que las mujeres utilizan prendas nuevas, pues se hace la analogía cuerpo-vestimenta con universo-tiempo, según como se reciba el año este te devolverá la energía el

siguiente año, si se lo recibe gastado así es como se presentara el año para quien utilice esta ropa. Esta es una fiesta importante y se debe vestir como para ello.

Se sale con su ropa nueva, porque dice que tenemos que comprarnos, aunque sea un saco, una blusa, lo que sea para coincidir, ¿porque dice que es como el mundo gira no? Bien, entonces eso, eso va a girar con esa ropa. Entonces dice que para el otro año o sea el próximo 24, quien no se compró ropa nueva se dice que vuelve más o menos. Pero si compré la ropa nueva está bien, es bueno eso (Fabia 2021).

Los atuendos de los hombres varían, pero pueden ser clasificados en dos. El vestuario que utilizan los adultos mayores compuesto por un zamarro,¹³ camisa blanca o negra y el vestuario que usan jóvenes que es una combinación entre camisas de militar con grandes sombreros negros en forma de cono; esto no implica que sea una regla estar vestido por edad o de estas maneras para entrar al baile. Sin embargo, ambas formas de vestir son formas de expresión de un contexto histórico-social de liberación y lucha. El zamarro se utiliza como reivindicación de la desigualdad sufrida durante la época de las haciendas, mientras que la camisa militar simboliza la fuerza, la integración y estatus.

Fotografía 2.1: Zamarros, 2021

¹³ Prenda amplia de vestir, rústica, de abrigo, que cubre el cuerpo hasta medio muslo, hecha de piel con lana o pelo por fuera o por dentro.



Fuente: De la autora

Nota: Zamarros

Los zamarros se utilizan en esta fiesta desde la época de la hacienda, en donde se salía a la plaza como una continuación de las peleas que tenían las diferentes haciendas y a su vez siendo una burla al poder que representan sus dueños, quienes eran los únicos que podían utilizarlos.

La vestimenta de los danzantes expresa que el disfraz hace referencia explícita a la hacienda como símbolo de poder. Describiendo un ejemplo clásico de inversión ritual, Segundo comentó que “es como si los indios se tomaran este poder durante los días de la fiesta y se pusieran en el lugar de la hacienda. Como la hacienda ya no existe, el simbolismo ha pasado a nuestras manos. La imagen de la hacienda persiste en nuestra cultura” (Wibbelsman 2009, 124).

Si bien las haciendas han quedado descontinuadas en la actualidad como institución, el impacto que estas tuvieron en la población todavía se mantiene vigente. Este rol se mantiene vivo en aspectos como el vestuario y la representación de la pugna por el poder que quiere expresar.

El vestuario demuestra el sentimiento social a manera performativa. David M. Guss (2001) menciona que estas muestras públicas tan dramáticas producen espacios para entender la realidad de las diferentes comunidades. Es así como se visibilizan los valores y significados que la sociedad le puede atribuir a su vestimenta, aunque estos a veces sean más inconscientes que conscientes pues son resultado de un complejo aparato social que muestra la cultura y la sociedad desde su forma más simbólica.

In addition to being set apart and framed, cultural performance are important dramatizations that enable participants to understand, criticize, and even change the "worlds in which they live. And it is without doubt this reflexive quality that has been the most appreciated aspect of cultural performance (Guss 2001, 9).

En cuanto a la incorporación de las camisas militares dentro del vestuario de la fiesta nace a partir del poder que adquirió la institución militar durante los años 90. Este poder se basa principalmente en los conflictos bélicos que mantuvo Ecuador y Perú, en donde fueron reclutados hombres pertenecientes a La Calera. La nueva relación entre militares y comunidades indígenas se plasma en este nuevo vestuario, que en ocasiones es utilizado a manera de disfraz.

Wibbelsman (2009), menciona que la incorporación de este vestuario tiene que ver con las percepciones sociales que se dan después de la guerra de los años 90. La introducción de cotacachenses en la milicia trajo como resultado la utilización del uniforme militar a manera de reconocimiento, de prestigio, lo cual se combinó con la facilidad performática de la fiesta.

Los uniformes son una novedad en las comunidades y el simple hecho de tener acceso a ellos los convierte en parafernalia codiciada para las fiestas. Aparte de los uniformes de camuflaje, la gente observaba que los jóvenes de La Calera retornaban de su servicio militar con una actitud de "Rambo". A menudo se escuchaba este comentario como una explicación sobre la intensificación de la violencia de la fiesta durante las peleas de San Juan (Wibbelsman 2009, 128).

En esta narrativa podemos ver cómo es un símbolo de poder que extrae y se usa dentro de la cosmovisión, recordando la hibridez de culturas.¹⁴ El uso de botas militares también es muy común, y puede que mantenga el mismo origen que las camisas militares, no obstante, Manuel, un habitante de La Calera, nos narra el simbolismo tras el uso de este tipo de zapatos y la forma histórica de apropiación de vestimenta a manera de reivindicación de la comunidad.

¹⁴ La hibridez según De Toro hace referencia al movimiento perspectivas sobre el "Otro" y a la "Otridad", este movimiento presenta reordenar, reorganizar y recodificar las porciones ente "local" y "lo externo". Muestra un movimiento ontológico que posibilita entender las categorías de "diferencia" y "alteridad". Bajo este concepto "se pueden entender diversas formaciones discursivas como deconstrucción y recodificación de -metadiscursos- oficiales y normativos" (De Toro 2006, 221).

Las botas igual se usan para tener fuerza, hacer sonar, hacer temblar a la tierra y hacer temblar a la gente o al militarismo que están enfrente de nosotros, a quienes supuestamente vienen a cuidarnos durante la celebración (Manuel 2021).

2.4.2. Antes de la gran fiesta

En el día previo al solsticio, los danzantes salen por las calles acompañados de sus instrumentos y visitan las casas de la comunidad. “Las reuniones que toman lugar en cada hogar y la experiencia colectiva de peregrinar juntos ponen en práctica los conceptos de enlace dialógico, encuentros” (Wibbelsman 2009, 143-144).

Siempre es de forma ordenada, cuando llegamos a las casas en el patio, ahí siempre ser primeros se inicia de como un chorro. Los músicos siempre están en el centro. Nosotros empezamos de igual manera a dar la vuelta al lado contrario y para salir igual se sale de alguna manera ordenada salen los de centro. Los del centro son quienes mandan. (Manuel 2021).

Cada casa visitada mantiene la puerta abierta y a la hora de ingresar, los dueños de la casa esperan a músicos y bailarines con comida y bebida. De esta manera los danzantes, músicos e invitados a la fiesta entran a los diferentes hogares para realizar el baile. “Los dueños de casa ofrecían comida y bebida a los sanjuaneros. La generosidad que demuestran depende de qué tanto conozcan a los integrantes del grupo” (Wibbelsman 2009, 145). Los bailarines retribuyen la comida y bebida brindada por las diferentes casas, por medio de sus cánticos y danzas.

En la visita a los diferentes hogares se observa el principio de Mauss “dar-recibir-devolver”. Este principio trata sobre el simbolismo que la comida y el baile muestran dentro de una comunidad, el ser parte de las casas que son visitadas por los bailarines implica una obligación con estos, pues al momento que estos entran deben dar alimento y bebida. La importancia en el dar es la misma que en el recibir, estas casas reciben el asentamiento de las tierras simbólico que viene con la danza. La responsabilidad que se plasma en los danzantes es la misma que tienen los dueños de las casas.

No es menor la obligación de recibir. No se tiene derecho a rechazar un don (...), pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar “rebajado” hasta que no se haya devuelto. En realidad, es quedar ya “rebajado”, es “perder el peso” de su nombre (Glejdura and Mauss 1972, 208).

Bailan de casa en casa; se recibe allí a todos, hay solidaridad, hay convivencia, todos son iguales, los capitanes fuetean a quienes no trabajan (...) Un cabecilla, que hace las veces de guía del grupo, ingresa cantando estas onomatopeyas (...) significaría: aquí estamos, ya llegamos, ya entramos, como también ya nos vamos. Seguidamente, ingresan los expertos de la música, llamados “maitros”: ellos son los flauteros que se apropian territorialmente del centro del círculo; llevan el compás rítmico (...) Bailar apisonando el piso ya sea de cemento, tierra o entablado significa, devolver un favor recibido con creces. Los anfitriones agradecen a los danzantes, si estos lo hacen de forma más estrepitosa. Bailar es como trabajar: si no estamos bailando no estamos trabajando [...] si bailamos bien estamos trabajando bien, nos dan mucha comida y mucha bebida, recibimos lo que nos ofrecen y entonces devolvemos las gracias, trabajando más fuerte (Cevallos; Posso , et al. 2017, 103).

Esta etapa de la fiesta también es auto regulada, pues se escoge entre quien tiene más recursos económicos para que sea el anfitrión líder del próximo año, a este se le llama prioste. De esta manera los que disponen de más recursos tienen la obligación de gastarlos en la siguiente fiesta, quedando a la par de sus compañeros en los próximos años. El recibir la rama de posesión para ser prioste es uno de los honores más grandes.

La gira que hace el festival también permite una evaluación comparativa a nivel de hogares y comunidades, proporcionando de esta manera un vocabulario que capta detalladamente los criterios de inclusión étnica. A menudo, la reputación de individuos y pueblos enteros se mide a partir de la calidad de la recepción que den a los sanjuanes. Al acoger debidamente a los sanjuanes, cada comunidad o prioste responde a un código idiosincrático de comentario social que conlleva ramificaciones para las relaciones sociales y políticas (Wibbelsman 2009, 147).

La tradición del prioste y de la rama viene desde la época de la hacienda, pues en ese entonces era costumbre regalar al hacendado gallos mientras los hacendados distribuían bebida. Según Wibbelsman (2009) esta tradición se fue reinventando, pues después este don pasó a los curas quienes los veían bailar en la plaza y les daban comida. Finalmente, esta responsabilidad terminó en manos de los propios compañeros indígenas quienes tenían mayor acceso económico y no podían negarse debido al valor simbólico que representa tener esta rama.

Los administradores rehusaban aceptar las ramas disuadidos por el compromiso que implicaba dar de comer a cientos de danzantes y debido a la pérdida de trabajadores durante las celebraciones, los indígenas acudían a compadres y gente con recursos económicos en la ciudad (Crespi 1981, 490).

2.4.3. El baño ritual

Después del baile en los patios de las diferentes casas, los bailarines y músicos van hacia una vertiente sagrada para realizar el baño ritual. Este se da en la noche casi siempre intentando que sea las 12 pm. “La noche del 22 de junio la gente acude a fuentes sagradas para el Armay Chisi o baño ritual que forma parte de las preparaciones para las danzas” (Wibbelsman 2009, 142). Estos baños son llevados a cabo por parte de los yachakunas o chamanes.¹⁵ La labor de quienes offician esta ceremonia sagrada es el de eliminar los desequilibrios, atrayendo a los espíritus benignos y eliminando a los malignos, por medio de un baño de purificación.

Este baño utiliza varios elementos para sanar estos pueden ser: el fuego, la bebida o la ortiga. Cada elemento es utilizado por el Yachay dependiendo de lo que el considere correcto para la persona. para sanar y recargarlo de energía durante el solsticio de verano. El ritual del culto al agua, donde los danzantes a medianoche ingresan a las téntricas y gélidas aguas de las cascadas para absorber la energía necesaria que se requiere para danzar durante varios días. La fortaleza que adquiere el danzante al ingresar a un lugar consagrado, donde el agua es fuente de vida, le permite restablecerse físicamente, por cuanto se produce la homeostasis (...) el equilibrio entre el hombre, la naturaleza y el cosmos (Rodríguez; Tatzo 1996, 72).

Este ritual es una muestra del concepto de embodiment, Thomas Csordas (1999) habla sobre como el cuerpo es una forma de vivir las experiencias de la cultura, este concepto hace alusión a la corporalidad y los múltiples significados culturales que esta puede presentar. “Embodiment, al cual denomina un campo metodológicamente indeterminado definido por la experiencia perceptiva y por un modo de presencia y agencia en el mundo” (Panizo 2008, 4)

¹⁵ El shamanismo es la práctica de religiosidad y de cadenas de pensamientos míticos para la interpretación de enfermedades y otros infortunios: caza mala, habitación malsana, niño enfermo, de tal ser sobrenatural, contaminación por animal. En América, el shamanismo se constituye en una práctica del más alto valor de conocimiento ya que los shamanes, con sus poderes y conocimientos, son aptos para interponerse a las desgracias humanas. El shamanismo es el desencadenamiento de la creación comparable con el sol. Cabe señalar que el shamanismo no está únicamente dirigido hacia el bienestar, sino que también se proyecta hacia la realización de maleficios y daños a uno o más miembros de la comunidad o fuera de ella (Paucar 1996, 6)

Fotografía 1.2: Baño ritual, 2019



Fuente: De la autora

Nota: Baño ritual para mujeres.

Dentro de las diferentes comunidades el agua mantiene un sentido místico, ayuda a reconectar al humano con su plano espiritual. El agua de la fuente natural mantiene una relación de liberación, reconexión y recarga de energía, mediada por los yachakuna quienes son los encargados de esta conexión entre elementos naturales y el ser humano. En esta fiesta se muestra una relación mística entre el ser humano y el agua, pues durante este ritual ellos transforman la fuerza del agua en símbolos de pureza, bondad, suerte entre otros.

El baño ritual se da con la naturaleza, con las vertientes sagradas, en donde se puede conectar con energías malas y energía buenas. Y eso se llama lo que es el tinku y el hincó. Significa encuentro de grandes energías. Siempre andamos cargados de energías, ¿no? Y cuando nosotros vamos a expulsarlo, siempre nos vamos a las vertientes, ahí están los taitas. Ellos están presentes y ellos primeros son quienes se conectan con las vertientes y luego nos vamos nosotros. Se usa lo que es la ortiga, todo tipo de hierbas que podemos tener nosotros y son hierbas curativas o hierbas medicinales, el tabaco y el fuego que siempre tiene que estar presente y por último lo que es el puro, el aguardiente para soplar. Ahí es cuando el danzante coge las energías necesarias para poder celebrar durante todo el Inti Raymi (Manuel 2021).

Fotografía 2.2: Fuente para el baño ritual, 2021



Fuente: De la autora

Nota: Fuente en donde se realizan los baños rituales

El baño ritual previo a la toma de la plaza es importante pues los danzantes recargan energía y mantienen una especie de trance. Los participantes del baño ritual pasan por un cambio en su estado mental y físico, Wibbelsman habla sobre los efectos del baño ritual, entre estos menciona el incremento de fuerza y energía que los hombres muestran.

Se considera que los que participan en el baño ritual entran en un estado liminal delicado, una especie de posesión de trance que les permite funcionar como puentes de comunicación extrahumana. Cuando los danzantes del bajo, liderados por la comunidad de La Calera, se bañan ritualmente antes de la pelea para ser poseídos por un aya y así acrecentar sus fuerzas, la gente dice que se vuelven “medio enloquecidos, por lo cual suscitan cautela, ya que los ayas, como seres extremadamente poderosos y moralmente ambiguos, pueden tener efectos impredecibles según el individuo (Wibbelsman 2009, 154).

2.4.4. La toma de la plaza

Una vez que las energías son recargadas en el baño ritual, las personas están listas para la siguiente etapa de la fiesta, en Cotacachi esta es la toma de la plaza. En esta fiesta la cosmovisión andina se presenta como protagonista, por lo que muestra una fuerte diferenciación en los roles. Según Wibbelsman (2009) el Inti Raymi también representa un momento de lucha por un poder no solo simbólico, sino un poder político.

En las estructuras sociales jerárquicas, la *communitas* se afirma simbólicamente mediante rituales periódicos, frecuentemente calendáricos ligados al ciclo agrícola o al ciclo hidráulico, en los que el humilde y el poderoso invierten sus roles sociales (Turner 1974, 27).

Malku un danzante de La Calera aclara las razones por las que se realiza la toma de la plaza.

La ideología occidental que ha venido desde hace muchos años como lanza hacia nosotros de manera que llegábamos al parque, nos encontrábamos y era como que enfrentar a tener enfrentamientos, pero no sabíamos por qué. Nosotros ya hemos investigado conociendo realidades y la toma de la plaza en sí tiene un gran significado. Es un gran significado para nosotros. Es en donde pudimos expresar porque antes vivíamos muy discriminados como que vistos que los indígenas no tienen poder. Que no tienen capacidad de pensar que ellos nunca van a salir adelante. Había este tipo de estereotipos que nos atacaban. Pero hay otros significados del por qué salimos a la toma porque en el mundo de la religión también nos quisieron desaparecer y construyeron una plaza y una iglesia, ahí en donde era un centro de comunicación o un centro de espiritualidad como una tola (Manuel 2021).

La plaza ha representado siempre un espacio público y político en donde geográficamente se encuentran reunidas las instituciones políticas de poder. De esta manera la toma de la plaza es un desplazamiento simbólico y real del poder, que históricamente se encontraba de la mano de personas ajenas a estas comunidades. “Un objetivo importante de las danzas del Inti Raymi es conquistar la plaza y reclamar el poder político que esta representa” (Wibbelsman 2009, 221).

Fotografía 2.3: Plaza central de Cotacachi, 2021



Fuente: Centro de información turística de Cotacachi (2019)

Nota: Plaza central de Cotacachi, se encuentra señalada la esquina en donde suele establecerse la comunidad de La Calera.

La estructura mantiene un carácter de lucha por dominación y control “las hanan (arriba) o fuerza masculina y las urin (abajo) o fuerza femenina” (Hois 2017, 12). Estos son elementos que fortalecen su identidad étnica, que sin duda dejan claramente definido roles y ritos a lo largo de la celebración. Esta organización “arriba y abajo” se muestra en la conformación geográfica de la ciudad de Cotacachi y de sus comunidades, las cuales, durante la fiesta mantienen rituales correlacionales en torno a esta noción.

La comunidad de La Calera es la comunidad baja, antagónica en las fiestas con la comunidad de Topo Grande¹⁶ que es una comunidad alta. En esta fiesta las comunidades muestran lazos de

¹⁶ Los hanan o los de arriba, se identifican con vestimentas y atuendos de color blanco: quizás a ello se deba el denominativo de “los palomos”, como usualmente se les conoce. En cambio, los urin o caleras se identifican con indumentarias de color negro, y son reconocidos como los kachipukrukuna, que significa cóncavo de sal (Cevallos; Posso ; Naranjo; Bedón; Soria 2017, 88).

amistad y protección, por lo que a La Calera se unen pequeñas comunidades aledañas, al igual que a Topo. Cada comunidad se junta de manera fraternal en dependencia de su sitio geográfico,¹⁷ de esta manera se llega a producir la disputa por la toma de la plaza el día 24 de junio.

La toma de la plaza reúne a diferentes comunidades indígenas. Distintas identidades intercomunitarias y tensiones intra-étnicas se manifiestan de manera pronunciada cuando los danzantes de las coaliciones del alto (la montaña) y del bajo (el valle) se enfrentan en la plaza. Por medio de batallas rituales estas dos parcialidades geográficas y sociales exponen una dinámica de oposiciones complementarias que sustenta el orden cultural (Wibbelsman 2009, 116).

Fabia (2021) dice que los bailarines deben respetar un horario, que se ha propuesto desde el GAD para que las peleas por el espacio disminuyan. Los danzantes y músicos deben salir con anticipación para que este horario se respete, pues si este llega a cambiar la pelea será entre comunidades es prominente:

Más o menos tipo 10 de la mañana. Ellos ya tienen que estar ya bajando de La Calera acá porque es la toma de plaza. Creo que nuestro horario es a las 11, entonces para bajar y se demoran como una hora y tienen que bailar y tienen que respetar el horario. Hay horario, porque antes el que primero llegaba y se hace dueño del parque y por eso son las peleas. Entonces, para que no haya eso los alcaldes siempre quieren organizar. (Fabia 2021).

La toma de la plaza es un espacio de transgresión o de tolerancia, en el cual se puede eliminar el estrés o rencor que se tenía por alguien sabiendo que la violencia es permitida por ambos. La toma de la plaza contiene un aspecto simbólico que la hace parecerse a un carnaval, en el sentido de que borran o desdibujan ciertos límites. “Después de que se da esta pelea entre las comunidades, cuando se acabó el Inti Raymi, las personas vuelven a llevarse bien como antes, como si no hubiese pasado nada” (Ron 2021).

Dentro del ritual que cubre esta pelea, se encuentra una líder o capitán. Este es el encargado de coordinar y moldear la opinión comunitaria. Él mantiene la figura de poder, un poder que se plasma en los cuerpos de los otros, pues es quien puede disciplinar si no se siguen los acuerdos

¹⁷ Turuku, Topo Grande, Topo Chico y Santa Barbara del hanan o las comunidades del alto; La Calera, San Martín, Cumbas Conde, San Ignacio y Quitugo del urin o las comunidades de abajo. (Wibbelsman 2009, 135).

pactados. Este líder es también quien cuenta de mayor capital social y económico, pues son factores que influyen al momento de elegirlo.

Segundo Andrango describe el tinkuy, la batalla ritual, como “La pelea”, dice él, “es como una guerra”. Se detiene por un momento y prosigue: “No, es una guerra”. La reformulación de su respuesta es importante ya que borra los límites entre representación simbólica y presentación de una experiencia vivida. El desborde potencial o real -como en el caso del Inti Raymi- del marco simbólico hacia el ámbito de la experiencia es lo que genera la atracción popular de este evento. En Cotacachi, la simulación del combate deriva en violencia real (Wibbelsman 2009, 151-152). Las peleas en la plaza pueden ser consecuencia de las bebidas tomadas antes y durante este momento del Inti Raymi, pues dentro de esta fiesta se procede a la ingesta de diferentes bebidas alcohólicas (chicha y puntas)¹⁸. De igual manera se piensa que actualmente muchas de las peleas son iniciadas por personas ajenas a la comunidad, tal y como lo relata Fabia habitante de La Calera. Las peleas dentro de la toma de la plaza suelen pensarse como una característica de la fiesta, los enfrentamientos suceden entre comunidades, y como se evidencia según el relato de Fabia, estas no siempre son a causa de las personas dentro de la comunidad, pues los invitados a esta fiesta desconocen su simbolismo, hecho que da paso a la creación de una identidad violenta.

Ahora hay jóvenes que incentivan la pelea. Por eso estaba un poco discutido, porque no querían los de las comunidades que se metan los chicos de las ciudades. Ellos empiezan así porque piensan que eso las peleas y el rato de la pelea salen corriendo y chupan otras personas. No es que les aguantan, aguantan algunas personas realmente están los que les gusta pelear, pero aguantan con todo entre ellos, pero otros buscaron ese pleito y se salieron corriendo. (...). Por eso se dice que un poquito quieren evitar el mestizaje porque más que ellos son los que provocan eso, quizá porque también no entienden como es la cultura. Ellos piensan como había un dicho que decían antes “si no hay pelea, no es San Juan” (Fabia 2021).

El rol de los capitanes toma relevancia al momento de evitar los enfrentamientos con otras comunidades, sin embargo, estos no siempre son escuchados. Las peleas entre comunidades altas y bajas no tardan en aparecer. Elementos como piedras y armas blancas suelen presentarse, por ello aparecen las mujeres de las comunidades como fuerza contenedora de violencia.

¹⁸ Bebidas tradicionales preparadas por las personas de la comunidad en su mayoría. La chica al igual que el agua ardiente provienen de la fermentación ya sea de maíz o de la caña de azúcar.

Las mujeres cumplen varios roles, estos se basan en apoyar a sus maridos. Desempeñan un papel de mediadoras o cómplices durante las peleas, por ende, si estos pelean ellas estarán ahí para calmarlos o para ayudarlos. “Mujeres indígenas, esposas de los danzantes en su mayoría, llevan kepis (bultos o mochilas) y niños sobre sus espaldas, y caminan entre los grupos de sanjuaneros como escudos humanos para prevenir las peleas” (Wibbelsman 2009, 115). Por otra parte, se encargan de preparar la comida para dar fuerza a los danzantes. Fabia nos cuenta como ella, al igual que muchas mujeres en la comunidad, empieza los preparativos de la comida el día anterior, alistando el mote, papas, matando las gallinas, cuyes y si se tiene recursos chanchos. Se utilizan las tres carnes y todo lo que este en la naturaleza, pues es un “agradecimiento a la Pachamama”, cada familia prepara la comida para sus bailarines, pero también se debe pensar en llevar comida para compartir. “Por ejemplo, yo sé hacer un pollo o un pollo y medio será para mi familia, pero un pollo sería sólo para compartir” de esta manera la comida uno nunca acaba pues se comparte entre todos, y la mezcla se vuelve cada vez mejor (Fabia 2021).

La fiesta del Inti Raymi en La Calera cuenta con diferentes especificidades nos muestran los rituales y sus diferentes símbolos, mismos que evidencian la cosmovisión que tiene esta comunidad. Dentro de este bagaje se puede entender la separación y conformación de roles a partir de ciertos aspectos que la comunidad muestra. Estos roles pueden generar estigmas y ser causa de formas de violencia que no sean solamente objetivas, en este sentido este apartado nos ayuda como base para poder analizar las diferentes formas de violencia producidas durante esta celebración.

Capítulo 3. La violencia de género en la Calera durante el Inti Raymi

La violencia atraviesa nuestro entorno en diferentes niveles. Al conocer que vivimos en una sociedad permeada por formas violentas no podemos omitir realizar un análisis de la violencia que se ejerce hacia la mujer durante el Inti Raymi; fiesta que oculta capas de normalización, simbolismos, historia, patriarcado, apoyo estatal, entre otras formas que nos hacen pensar que no existe una imagen romántica de la fiesta indígena.

El Inti Raymi es popularizado por los diferentes elementos que lo atraviesan como bailes, vestimentas y rituales. Sin embargo, las nociones que suelen presentarse en textos o noticias no muestran un apego con la perspectiva de quienes viven esta fiesta año tras año. En la comunidad de La Calera se vive esta celebración desde dos perspectivas marcadas, la del hombre y la de la mujer; pues pese a ser la misma fiesta el trato y la lucha por los espacios ha sido diferente. La celebración muestra historias de lucha, dolor y reconocimiento. El presente capítulo presenta un análisis desde las categorías teóricas antes señaladas de los diferentes relatos que se han recopilado de personas que vivieron el Inti Raymi. Las diferentes narrativas expresan una forma de ver la fiesta que profundiza más algunos aspectos que se expusieron en el capítulo previo.

Los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados por motivos de confidencialidad. Este capítulo se divide según las categorías de análisis teóricas antes propuestas, pues así se logra una triangulación entre la teoría sobre violencia y género, la literatura sobre el Inti Raymi y los términos recolectados.

3.1. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde la violencia simbólica

El Inti Raymi es una fiesta que es celebrada tanto por hombres como por mujeres. Sin embargo, la forma de percibir esta es muy diferente si se la ve desde las voces femeninas, pues se puede encontrar con formas de violencia explícita y no explícita. Si comparamos los relatos que se nos presentan sobre esta fiesta con la literatura que ha sido escrita sobre la misma, se puede ver que hay una brecha dentro del entendimiento de esta, pues las formas de violencia que se viven no siempre son tomadas en cuenta. La violencia al no solamente ser explícita como en la toma de la plaza llega a ser difícil de ser reconocida, no obstante, en este segmento se analizarán las formas de violencia simbólica que se presentan en esta fiesta a partir de los relatos de diferentes personas que han presenciado la fiesta.

El primer análisis de violencia simbólica se presenta en el relato de Lucía, una mujer joven que ha vivido la mayor parte de su vida dentro de la comunidad. Ella nos cuenta como inicia esta fiesta y ciertos eventos que ha vivido que resaltan formas de violencia simbólica.

Lucía es una mujer que se encuentra muy activa dentro de las actividades de la comunidad, ella siente un gran vínculo espiritual con esta, cuenta que el rol como mujer era el llevar la comida y limitarse a esto alejándose del baile.

A las mujeres tenían prohibido bailar. No se podía bailar. Yo cuando era niña yo les tenía terror a los San Juanes. Es porque me daba miedo como gritaban y todo. Y mi mami no me llevaba, decía: “Yo te quiero llevar. Pero es que no se puede. Las niñas no pueden ir” Entonces yo lo veía normal. En ese entonces siempre lo veía normal, porque cuando uno se está dentro de un sistema. Y acepte el sistema (Lucía 2021).

Lucía cuenta como se designaban espacios o grupos espaciales para que las mujeres bailaran, sin embargo, ella podía sentir la exclusión pues no se da la misma energía si se baila entre mujeres. Ella desde niña sintió el deseo por bailar dentro de los círculos de hombres, sin sentirse diferente.

Esa fuerza guerrera en mi alma, no sé, desde los 15 años siempre quería bailar y yo no quería bailar con las mujeres, yo quería bailar con los hombres de hecho desde mi adolescencia lo ansiaba, yo también debí nacer hombre (Lucía 2021).

La historia que Lucía narra se refiere a lo cerrado que puede ser el baile y como se normalizan y asocian roles a la mujer determinándola a vivir en ciertos espacios. En el baile se acumulan signos y símbolos que representan el poder, por lo tanto, este se limita y pertenece legítimamente al hombre. Los hombres dentro de la Calera son quienes poseen más capital simbólico y lo utilizan para marcar una brecha entre las actividades, de esta manera, las mujeres no pueden ser parte del baile pues ya se han planteado las normas a las que debe adherirse. Esto se observa en el miedo que Lucía tenía al observar este baile cuando era pequeña. La violencia simbólica es parte de la dominación y el hecho por el cual sea “naturalizado” el no bailar para las mujeres, como se puede ver en el discurso que la madre de Lucía mantenía.

La forma de ver los espacios y las acciones de las mujeres queda inscrita dentro del *habitus* de la mayor parte de la comunidad. Ron es un ejemplo de ello, pues narra como las mujeres de su comunidad tienden a ser más calmadas, ayudando en labores como la comida al momento de la

toma de la plaza. De esta manera naturaliza un rol, que promueve la dominación simbólica por medio de la perpetuación y aceptación de las estructuras sociales. Este principio de dominación se basa en la aceptación por medio de la negación con el otro. En este caso viene a ser otra comunidad, quien representa aspectos equívocos, que no corresponden a la esfera de lo femenino en las comunidades.

Es típico de las mujeres de mi comunidad más bien ver, cogerles a los maridos cuando ya están peleando mucho. Pero las mujeres de otras comunidades saben entrar con los hijos llevando piedras para darle a los maridos para que puedan lanzar, ayudan a lanzar piedras, así son las mujeres de la parte de arriba, evitan calmarse (Ron 2021).

Los roles que se asocian con las mujeres y con los hombres dentro de la fiesta son preservados bajo las prácticas cotidianas de la comunidad. El discurso revela imaginarios sobre lo que se debe ser y las prohibiciones que se tiene sobre esto. En el relato de Ron encontramos la naturalización de formas de exclusión de las mujeres en la fiesta.

Aunque quieras es un rol que la mujer no lo podía tomar. Por este motivo las mujeres también tienen el último día de la mujer. Las mujeres bailan en el cuarto día grande. Los hombres disfrutan sus días de bailar, somos una cultura que nos pertenece a todos, no solo a uno, sino a los dos. Y es una forma también de apropiarte de la cultura y decir, bueno, este día como aquel está bailando, a ellas no le gusta que bailen los hombres con las mujeres (Ron 2021).

En la explicación de Ron no se debe transgredir los espacios destinados para el hombre y la mujer, pues, pese a que explique que esta fiesta es para ambos cada uno debe respetar su momento. Es evidente que la justificación que utiliza Ron para aclarar los espacios del baile se basa en una estructura que no está siendo criticada, pues no se pregunta o piensa en el lado de la mujer al ser aislada del protagonismo que tiene esta fiesta.

Dentro de la comunidad de La Calera los hombres son quienes representan el grupo de poder y muchos pueden pensar que esta validación no se elimina, sin embargo, la historia de Ron ejemplifica como se puede perder los diferentes capitales y ser excluido. El capital social y simbólico no son inherentes a la persona únicamente por nacimiento, aunque el ser hombre ayuda en esta comunidad, es importante encontrarse activo durante ceremonias importantes como es el Inti Raymi. Quienes cuentan con capital simbólico alto participan en la danza, la música, los baños rituales, si tienes la vestimenta entre otros aspectos. Este disminuye conforme realices menos actividades, es decir si eres danzante, tiene, músico y taita tendrás mayor capital simbólico

que solamente ser un danzante. El capital simbólico se genera a partir de la participación en la fiesta, esto implica que al dejar de asistir al Inti Raymi este capital disminuye o se pierde, ya que han salido por completo del campo donde se produce el reconocimiento social. Esto sucedió con Ron, que vivió toda su vida en la comunidad, siendo participe activo de la fiesta hasta que él cambio la ciudad en donde vivía. Al cambiar de ciudad, él tuvo que adoptar otras tácticas para encajar en la sociedad a la que estaba ingresando, como el corte del pelo y el cambio en la ropa. Este cambio de apariencia produjo que quienes eran sus amigos en la comunidad pasaran a desconocerlo, por lo cual, Ron “dejo de ser parte de la comunidad” pese a que vivió en esta toda su vida. Es esta una de las razones que produjeron actos violentos contra Ron durante el Inti Raymi.

Ron tiene familia dentro de La Calera, y el Inti Raymi sigue conservando un gran valor para él y es por ello por lo que fue a Cotacachi para visitar a su familia y amigos durante esta fiesta. Ron comenta que al llegar a la comunidad después de la toma de la plaza casi muere.

Me empiezan a molestar, dicen que me hago el loco, que ya no soy de la comunidad. Les dije que tienen un problema, porque no tengo porque estar o ser siempre como ellos. De ahí me pegaron en grupo, pero justo había llevado a unos amigos esa vez y me ayudaron después porque me habían estado buscando. Pero bueno ya no he estado en la comunidad (Ron 2021).

La categoría que se introdujo por medio de Bourdieu en este apartado del texto es la violencia simbólica. Esta categoría llega a ser una de las más relevantes para el estudio de la violencia a nivel transversal. Bajo esta categoría se pudieron analizar relatos que son naturalizados por habitantes de La Calera y que se inscriben dentro de formas violentas, tanto simbólicas como más expresivas.

3.2. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde la violencia subjetiva y objetiva

El reconocer que existe violencia no es difícil, lo difícil es reconocer las violencias ocultas, por lo cual introducir el pensamiento de otro autor nos ayudará a complementar el análisis de las diferentes formas de violencia que se producen en La Calera. Žižek (2009) propone varias formas de conceptualizar la violencia menciona: la subjetividad, objetividad y el simbolismo de la violencia.

La violencia subjetiva y objetiva se reflejan en el relato de Sol. Ella narra la vez que asistió al Inti Raymi en La Calera, su experiencia inicia en el día previo al baño ritual. Sol fue invitada a la

comunidad por un amigo que se encontraba ayudando a promocionar esta fiesta, pues se proponía hacerla más turística. El año que Sol asistió un número considerable de personas fueron con ella a la fiesta, entre estas personas se encontraban dos buenos amigos de Sol, ella se sentía con confianza y tenía algo idealizada la fiesta, pues nunca había tenido un acercamiento real con las comunidades indígenas

Sol llegó a la comunidad pasadas las 3 pm, fue invitada a la fiesta por Renato, una persona que vivió algunos meses en la comunidad mientras realizaba su tesis y quien ahora se encontraba “ayudando” para que el Inti Raymi tenga más turistas. Gracias a su amistad con Renato, Sol participó de actividades el día previo a la toma de la plaza, pues ella pensó que así ayudaba a su amigo. Ella llevaba madera para que puedan empezar con la preparación de la comida y de igual manera contribuyó en la compra de alcohol para los bailarines. Hizo todo lo que su amigo le dijo, pues así sentía que no irrumpía en este espacio.

Se hace el zapateo, pues en todas las casas. Entonces vas en grupos base, vas visitando de casa en casa, vas zapateando como me imagino que es como para sacar las cosas malas de la casa. Pero si se sentía como ese desprecio de la gente de la comunidad para la gente extranjera o ajena a la comunidad. No me acuerdo cómo nos llamaban, pero nos decían algo. Entonces sí se sentía como ese desprecio (Sol 2021).

En esta etapa del relato de Sol, entendemos la violencia objetiva que vivió por medio del desdén o desprecio que la comunidad mostró hacia ella y sus amigos por ser ajenos a esta fiesta. La Calera se cerró de manera simbólica mediante palabras o acciones que marcan una brecha. Žižek menciona que para entender la violencia subjetiva se debe analizar la realidad y lo real. En este caso, la realidad representada por lo tangible viene a ser las palabras y acciones, las cuales fueron determinadas por lo real que es lo lógico, es decir el hecho de que no sean bien vistas las personas extranjeras o visitantes. Esta fiesta ha sido históricamente celebrada por indígenas y se ha cerrado a los demás por los diferentes intentos de cambiarla, un rezago de este pensamiento se reproduce cuando se intenta hacer turística esta fiesta. A su vez lo real se centra en experiencias pasadas por parte de la comunidad, en donde visitantes han causado disturbios. En base a lo tangible y lo lógico se entiende que estas acciones de desdén forman parte de un orden de violencia subjetiva.

Sol recalca momentos que marcaron esta experiencia, uno de ellos fue el baño ritual. Ella nos cuenta que participó en este, pues, acompañó a los danzantes junto con los demás visitantes hacia

el sitio donde este ritual se realizó. Ahí ella al igual que los demás visitantes se “integraron” en este ritual.

Me parece que a la media noche y ahí estaba el taita diciendo que se sumen, que se junten para que podamos hacer el ritual. Entonces fuimos con el Taita, y como veíamos que entraban sin ropa preguntamos que toca hacer, y nos dijeron que hagamos lo mismo, ahí nos sacamos la ropa porque me acuerdo de que estuvimos en ropa interior. Entonces ahí ya nos hicieron la limpia y todo (Sol, 2021).

El inicio del relato de Sol nos trae al baño ritual, el cual fue realizado sin ropa. Podemos entender esta acción dentro de la categoría de violencia subjetiva, pues esta es fácilmente reconocida y se identifican los actores “personas malvadas” quienes en un momento pueden expresar sus valores como relativos. En el análisis de este acto entendemos que pedir que las mujeres que no forman parte de la comunidad se quiten la ropa, mientras las que forman parte de esta no, es violento pues se aprovechan del desconocimiento para la objetivación y sexualización del cuerpo de la mujer. En este caso se aprovecharon de Sol y sus amigas, quienes quieren ser parte para plasmar un ritual. Las mujeres indígenas que participan del mismo utilizan ropa. El pudor en las comunidades indígenas es reconocido, muchas mujeres se indignan al ver alguien “mostrando mucho” como lo relataba Lucía. El bañarse desnudas junto con los hombres no es una opción viable para las mujeres de la comunidad, y tampoco es común para los hombres. Los hombres utilizan el poder que tienen para realizar actos normalmente no permitidos dentro de la ética comunitaria, son el actor malvado que es violento.

La visita de Sol en la comunidad trae otra experiencia en donde la violencia subjetiva se muestra, pues se reconoce fácilmente que es un hecho violento, no obstante, este hecho puede dejar de ser concebido de manera negativa pues la percepción del acto dependerá del bando en donde uno se ubique. Para aclarar esta idea comenzaré con el relato de Sol.

Sol había estado en la fiesta del Inti Raymi bailando y bebiendo junto con sus amigas, otros visitantes y personas de la comunidad. En el baile todos interactúan, los grupos se disuelven, pese a esto Sol intentó mantenerse cerca de sus amigas. Ellas le contaron de un hombre que las molestaba, este hombre trataba de bailar acercándose de una manera fastidiosa, quizá a causa del alcohol, él seguía con gran insistencia, las amigas supieron como alejarse de él, pero Sol no. Sol no recuerda muy bien el baile. Lo que ella recuerda es el impacto que tuvo al día siguiente al despertar y ver su cara golpeada.

Recuerdo que había esa fiesta y después ya. Bueno, todo lo que la gente me contaba que este hombre les estaba molestando y de ahí ya no recuerdo como nada. Hasta el día siguiente que estuve acostada en la cama y en el colchón que estaba ahí. Mi amiga me dice ¿no te duele? Y le digo dolerme, ¿qué me dices? Ella respondió ¿No te has visto? Le digo no, me vi en el espejo y tenía toda la cara golpeada y no sabía qué había pasado. Mi mente reprimió, sólo como que lo bloqueó todo y no sé hasta ahora, no logro entender cómo pasó todo (Sol 2021).

Alguien había golpeado a Sol de manera tal que no se podía pensar que fuese accidental, su tez cambio de color y se tornó morada, sus facciones no se distinguían como antes pues los golpes provocaron una gran hinchazón. Sus amigas la ayudaban a calmarse e incorporarse, Sol había estado en un cuarto comunal descansando, al salir de este vio al Taita y al tipo que había molestado a todas las chicas la noche anterior, aquel tipo que también fue su agresor, acostados en el piso descansando. Aquella escena no solo quebró la aparente calma que sus amigas procuraron, sino que dio paso al inicio de una serie de problemas, en donde vemos reflejada la violencia subjetiva.

Yo iba a llamar a la policía y el Taita decía que no, que cómo vamos a llamar a la policía, si es que ese es un problema que se puede arreglar adentro. Además, que como todos hemos consumido alcohol, es culpa del alcohol. O sea que ni él estaba consciente y ni yo estaba consciente entonces que no, no le parecía bien que yo llame a la policía. Sin embargo, toda la gente que estaba apoyándome llamó a la policía y estábamos ahí intentando arreglar (Sol 2021).

Lo más lógico para Sol y los visitantes que acudieron a la fiesta era salir y llamar a la policía, sin embargo, se encontró con la oposición del Taita quien representa un símbolo de autoridad dentro de la comunidad y en términos de Bourdieu mantiene un alto capital simbólico por el rol que desempeña. El mantenía la idea de dejar las cosas como estaban, incluso menciona que ambos tienen la culpa por beber, aquí la violencia ejercida por el hombre vista desde dentro de la comunidad pierde significado. Este acto entra dentro de la categoría de violencia subjetiva propuesta por Žižek, pues la violencia es admitida y entendida dentro del contexto de La Calera.

No solamente el Taita acepta este acto, sino, que en el transcurso de las horas Sol conoce a la esposa del agresor. Esta mujer también acepta este acto y llora, por las posibles sanciones que su marido acaree. Sol entre tanto se debatía entre dar aviso o no a su familia, como muchas víctimas de violencia pensó en ocultarlo, pero por más intentos que ella hiciera su cara revelaría todo, por lo menos, lo hizo ante ciertas personas. Su cara era la prueba de la violencia que vivió, la cual,

de no tornarse tan evidente probablemente hubiese sido callada. Sin embargo, el malestar físico dio paso al reconocimiento de que algo pasó. Para sus compañeros una clara muestra de violencia, mientras que para la comunidad era una visitante inoportuna.

Sol estuvo recordando fragmentos de lo que le ocurrió, sin embargo, no fue hasta que una chica que la había visto se le acercara para contarle lo sucedido que Sol aclaró su mente. Aquella noche ella se encontraba regresando a la casa cuando él la siguió, Sol quería soltarse y varias veces repitió esto, quizá eso fue lo que lo detonó la violencia, pues minutos después Sol estaba en el piso siendo golpeada.

Una chica me dio su número y me comentó lo que había pasado, dijo que yo estaba ya regresando a la casa, pero que este tipo me había seguido y que él me estaba cogiendo los brazos, que yo le decía que no, que me suelte y después de cinco segundos, que me vieron en el piso y como ellos estaban dentro de su camioneta ya listos para dormir, se bajan y le quitan al tipo de encima. Pero para eso todo pasó tan rápido, porque no sé con la fuerza me pegaría para que yo termine morada toda la cara.

Mi amiga dice que me encontró como que en una sala principal botada y con el botón del pantalón abierto, allí igual me tomé una pastilla abortiva por si acaso (Sol 2021).

Durante este proceso Sol no puede decir a ciencia cierta si fue o no víctima de violencia sexual, pues al momento de la denuncia en la fiscalía nunca se realizó un examen ginecológico. El miedo y la falta de recuerdos de este evento limitan el juicio de Sol en este tema. El silencio de la comunidad no favoreció al reconocimiento de este acto incluso si era solamente para tranquilidad de Sol.

Dentro de todo el caos que se formó en los primeros minutos que Sol salió, ella pudo llamar a la policía, no sin antes escuchar las súplicas de la esposa del agresor. Ese día llegó la policía. Me dijeron que qué pasó. Me levantaron un parte y dijeron que no podían hacer nada más, que no podían llevarse al hombre de la comunidad porque les iban a linchar, porque como son comunidades bravas que les iban a dar pedrazos a la camioneta, que ellos no podían hacer mucho. El taita se portó mal, me dijo: Usted ni siquiera estuvo en la limpia, ¡ustedes sólo vienen a tomar y a consumir drogas y no vienen a hacer nada más! Entonces no me parece justo porque yo fui una de las primeras que se hizo el baño (Sol 2021).

La llegada de la policía si bien escandalizó, no causo mayor revuelo por lo que Sol tuvo que salir a otra ciudad cercana para poder realizar la denuncia. El estado de vulnerabilidad de Sol había

aumentado pues no conocía a nadie y se encontraba entre dos ciudades ajenas a ella. En su cara la marca de una historia que decidieron callar.

Salimos de la comunidad con la policía, nos llevaron ellos a Otavalo, donde estaba el médico legal y me dijo si es que yo tenía algo, alguna herida grave, alguna fractura. Le dije que no, me revisó y me dijo que lastimosamente no me podía ayudar. Él no me podía ayudar con que le lleven preso a este señor no más que tres días y después lo soltaban. Entonces eso como que me desanimó porque de alguna manera era, es violencia y este tipo sólo iba a estar tres días ahí. Mira, ahí ya no quería continuar con el proceso legal, pero sí quería poner una denuncia como para que quede constancia de que este tipo tiene antecedentes. Entonces yo rendí una versión, o sea como para abrir la investigación en una fiscalía. Es un poco fuerte todo el proceso, porque igual te victimizan. Entonces fue como que decidí no continuar con el proceso legal (Sol 2021).

El temor de la policía para entrar en las comunidades y la falta de eficiencia en la fiscalía muestran un proceso sesgado en donde la víctima debe revivir el ataque una y otra vez, mientras que el victimario se encontraba bajo el amparo de la “comunidad” y la decisión de tomar o no represalias. Las comunidades y pueblos indígenas tienen el aval constitucional para realizar justicia comunitaria, esta se da a partir de la cosmovisión que se tiene en las diferentes comunidades, es decir que la comunidad puede decidir cuál es castigo justo según una asamblea sin recurrir a policía, abogados o jueces. El proceso de justicia impartida por el propio pueblo indígena se basa en la constitución que les otorga cierta soberanía, sin embargo, en algunos casos se ha utilizado como excusa para proteger a las personas agresoras de la comunidad. En el caso del agresor de Sol no tuvo reprimenda alguna, pese a que se mencionó la posibilidad de realizar justicia dentro de la comunidad, de manera que esto quedó en un dicho que tranquilizó a muchos.

Esas comunidades con violencia estructural que no lo reconocen así. La esposa de este señor me llamaba cuando estaba en clases y me decía señorita, por favor, no ponga la denuncia, nosotros tenemos dos hijos, si es que el papá se va preso mis hijos no van a tener con qué comer, entonces yo le pido de favor que no haga eso. Yo le respondí y le dije, señora, lamentablemente a mí me golpearon, me violentaron y yo no puedo dejar esto, así como si nada pasara. Pero me apena mucho su familia, pero usted también tenga en cuenta que yo sufrí violencia, entonces yo no me voy a quedar tranquila y no me voy a quedar callada. Después ya como que la señora cambió de actitud y me dijo: Ay, es que sólo vienen a consumir drogas y cocaína, y nosotros les vamos a demandar y tenemos las fotos. Entonces yo lo único que hice fue bloquear los mensajes y archivarlo. Pero yo decidí no continuar con el proceso (Sol, 2021).

El apoyo de la comunidad hacia el agresor es evidente y la falta de reconocimiento del error produce la reproducción de la violencia. Sol quedó sola durante este proceso, mientras que el agresor se encontraba respaldado por su comunidad. Los procesos de denuncia suelen ser tediosos y no aseguran una respuesta favorable en todos los casos, el incidente de Sol entra dentro de estos procesos en los que la ley ecuatoriana desfavorece a las víctimas.

La esposa del agresor de Sol hace alusión a las consecuencias tangibles que la cárcel implicaría para su familia. En esta parte se ve la violencia interiorizada, pero también se muestra las dificultades que se presentan dentro de La Calera para romper con esta línea de violencia, pues no puede ir en contra de su esposo ya que se quedaría sin forma de subsistir. La estructura de la violencia se encuentra entrelazada a diferentes aspectos sociales, económicos, emocionales, entre otros. Por consiguiente, resulta difícil salir de este esquema, pese a que se reconozca estos actos como negativos. Según Gargallo (2014), la violencia se articula dentro de una práctica cotidiana y no es denunciada porque estas comunidades han asumido como colectivo las agresiones que reconocen contra su comunidad y se actúa en torno al colectivo y su beneficio. De esta manera se da una relación entre el colectivo con el silencio frente a actos violentos. Esto implica que las mujeres denuncian violencia sólo cuando se relaciona a acciones que perjudican a su comunidad.

La violencia física que sufrió Sol es una de las muestras de violencia dentro de este periodo en la fiesta, este hecho viene acompañado por la ingesta de alcohol y por su naturalización durante la fiesta. Las categorías que expone Žižek sirven para reconocer las diferentes formas de violencia que se presentan durante esta fiesta.

En la comunidad de la Calera las mujeres que intentan entrar al círculo de lo masculino han sido violentadas físicamente, en su mayoría son mujeres extranjeras pues ellas no conocen las normas que permean estos rituales. Los de la comunidad frente al hecho de ver su espacio desplazado o invadido toman, transgreden límites. Si bien la violencia física permea tanto a mujeres externas como internas, las mujeres externas a la comunidad llevan consigo otra carga, esta es la sexualización de su cuerpo. Al ingresar a la fiesta desde su rol femenino y no tener un respaldo masculino presente en la comunidad, ellas se ven expuestas a violencias sexuales; a diferencia de las mujeres de la comunidad que ingresan desde roles masculinos o ingresan bajo el respaldo de familia que viva en la comunidad y limite a hombres a transgredir sus cuerpos. De esta manera los cuerpos de las mujeres indígenas están ligados a una familia en donde presentan roles y mismos

que cambian en las etapas de su vida. Las mujeres extranjeras si bien pueden no contar con las diferentes formas de violencia que se presentan en casos de mujeres indígenas, es probable que la violencia que se plasma en sus casos sea más objetiva, inmediata, pero no con menos consecuencias.

3.3. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde los estereotipos de poder

La violencia hacia la mujer surge a partir de las diferencias sexo-genéricas que se forman. El género trae consigo roles que son determinados por procesos sociales. Mismos que causan la desvalorización de uno en torno a otro, siendo esta una de las causas de la violencia en sus diferentes expresiones. Los roles de género femenino se forman en relación con los roles masculinos, las mujeres conforman sus ideas de poder y masculinidad a partir de lo que se puede ver en la fiesta. En este segmento, al igual que en los anteriores se observan segmentos de relatos de varias personas que vivieron esta fiesta; mediante el análisis de su descripción de la fiesta podemos entender los estereotipos y roles que presenta cada género y como estos acentúan la superioridad legitimada sobre los cuerpos. La dificultad de quebrantar estos roles se plasma en el análisis de los relatos de la fiesta del Inti Raymi.

Lucía que es una joven habitante de la comunidad cuenta como dentro de un Inti Raymi, su amiga invitada sufrió acoso sexual. El baile ese año no tenía nada en particular, Lucía decidió llevar a su amiga para que viviera la experiencia linda que ella siente que es este ritual.

En un baile que resulta que le pasaron mano a una amiga, es esa huevada. Perdón que le diga así, pero ok, entonces pasó eso. Ya salió la chica y resulta que efectivamente yo era bailando y paf. ¡Me pasa mano un tipo y yo paf! Ahí es cuando yo pelee y no se fue de una. Le di un golpe y le dije sabes que aprende a respetar, pero así no se me salió el diablo y le mandé al diablo (Lucía, 2021).

La acción de “mandar mano” a las mujeres se debe entender desde su complejidad, pues ellas al estar bailando entraron al círculo masculino. Este corte con el orden establecido hace que los diferentes actores muestren mecanismos de violencia para preservar sus roles. La fiesta marca los papeles que se desempeñan en torno al género. Esta se autorregula por medio del *habitus* que los diferentes personajes presentan. Sin embargo, cuando actores intentan transgredir la norma existen otros que cohesionan para regresar a esta, en este caso se da mediante la violencia.

Al momento de integrarse en el baile las mujeres rompen con la norma, pues este es un espacio para los hombres. Dentro del Inti Raymi, el baile representa relaciones de prestigio, estas han sido históricamente relacionadas con los roles masculinos. La aceptación de la mujer dentro del ritual es un proceso largo, pues el cambio de roles implica un cambio en el poder y en la libertad que se mantiene. De esta manera se puede entender que modificaciones en aspectos que parecen ser pequeños como el baile llegan a cubrir un cambio de la estructura social, pues se produce una integración de géneros. La resistencia es evidente y esta se muestra en el discurso que se presenta en asambleas comunales, en este caso la historia de Lucía narra la dificultad para la integración o asignación de diferentes roles.

En una reunión nuevamente les dije les gustaría que un día cuando toda esta tontera acabe, sus hijas estén bailando y para que un viejo verde venga y le pasen la mano. ¿Qué pensarían ustedes? ¿A qué se meten? Esa fue la respuesta de un capitán anterior. Entonces les dije: No, qué pena esto no tienen que seguir así. Sí, y les dije una cosa más, la comunidad es estación turística, no sé si se dan cuenta la cantidad de extranjeras que tenemos. Qué pena, le dije que pasé eso. Entonces yo les digo “si una vez más uno de ustedes se atreve a tocar mi sagrado cuerpo, se va a verse judicialmente conmigo, porque yo tengo los derechos y yo les puedo denunciar” (Lucia 2021).

Las mujeres son un grupo en inserción de manera que estas pueden aceptar, callar u omitir ciertos atropellos a la integridad física puesto que los lineamientos y normas al respecto no son lo suficientemente claras. Como mencionan Ortner y Whitehead (2015), dentro de cada espacio, grupo o sector se encuentran normas implícitas de lo que es permitido y lo que no, sin embargo, en ciertos lugares o ámbitos esta norma se encuentra en desarrollo. En este caso, el hecho de tocar el cuerpo de una mujer a manera de acoso sexual es reconocido como prohibido, pues los derechos humanos universales garantizan la protección del cuerpo, pero al ser un espacio nuevo los niveles se desdibujan y la tolerancia se replantea. Dentro de esta etapa de confusión, los hombres de La Calera han aprovechado para reafirmar su poder de manera física sobre los cuerpos.

Esta nueva lucha de poderes por la inserción o salida de las mujeres en el baile se reflejan en actos de violencia física, como es transgredir el cuerpo de otro. La nula preocupación de los dirigentes es una representación del *habitus* de la comunidad, se normaliza el malestar generando estereotipos. Este proceso resta valor a lo femenino, cuando se piensa en esto se lo puede ver

como despectivo. En la historia de Lucía podemos ver como los hombres de otras comunidades niegan la participación de mujeres, pues esto restaría su poder masculino.

Unos chicos me contaban que en otra comunidad no querían dejar meter ni una mujer y dicen que los de La Calera son ya tarea de mariconcitos. Perdón que les diga, pero fue la expresión y era como que intimidando a los chicos de La Calera.

El año anterior un señor le jaló y le jaló a una chica. Y decía, -no, ¡mujeres no!, por favor-. ¿O sea y fue grosero no? Yo fui y le hablé, ya. -No es que nos están grabando- me dijo. Me decía no, -no vecina eh, primero no queremos mestizas y segundo a mujeres porque están grabando, nos están haciendo un video-. Entonces le dije, pero entonces explíquele bonito, o sea dejen de ser patanes y groseros. Pero había sido mentira. Después me enteré de que nadie les estaba haciendo un filme, nada. O sea, era como ellos entre machistas se reunieron y era un grupo selecto que no querían mujeres nada más (Lucia 2021).

No se puede negar que existe violencia en estos actos, pero tampoco podemos afirmar que todos los habitantes de La Calera los apoyan. En este sentido se puede dividir en dos: quienes se esfuerzan por eliminar sesgos por género y quienes se esfuerzan por reproducirlos. Quienes intentan reproducir esto utilizan el amedrentamiento como forma de cerrar espacios, este manifiesta en formas de violencia. Lucía hace alusión a grupos de hombres que durante la fiesta aprovechan para expresar su inconformidad con la inclusión y excluyen a las mujeres de esta actividad escudándose en falsos argumentos para no ser juzgados.

El trabajo dentro de este ritual es mayor para el hombre (pues es una fiesta masculina) y expone un esfuerzo por el cual recolectan reconocimiento. Por otra parte, la mujer desempeña papeles más ligeros dando cabida a generar una idea de que lo femenino es dado. A partir de este análisis entendemos que el Inti Raymi produce valor social y llena de prestigio a quienes participan en las actividades y rituales más destacados como es el baile. Es este proceso el que lleva a que las mujeres quieran participar de actividades con prestigio. En las historias de Lucía y Kate podemos ver como se da el deseo de revertir estas actividades que son las que dan prestigio.

Kate, una mujer que vivió en la comunidad desde niña, recuerda claramente los primeros encuentros que marcaron su desenvolvimiento. El Inti Raymi representó para ella uno de los rituales que marcaron su forma de concebirse, en tanto que ella reconoció los estereotipos que se forman en la sociedad y quiso transgredirlos.

Yo recuerdo desde los 4 años que mi mamá me decía que sabían salir a bailar Inti Raymi, a mi papá no le gustaba bailar, pero mis tíos, mi abuelo eran como los capitanes, entonces salían a bailar y como en la comunidad igual no había luz; entonces todo era con la Pachamama y con la luz de la luna. Mi mamá me cuenta que cuando tenía cuatro o cinco años venían a bailar a la casa.

Yo sabía despertarme y solo salía a ver. Creo que ya algo, algo ya nacía, no, algo ya estaba ahí adentro. Entonces yo era la única mujer de mi familia. Era la única hija también. No tengo hermanos, mis primos que salían a bailar así de casita en casita, pero ellos bailaban como a partir de las 5 de la tarde así, entonces era curiosa si me gustaba ir a ver, tenía unas ganas de meterme a bailar, pero no era permitido. Así como que no era bien visto que una mujer esté bailando con los niños, porque yo era niña. Yo recuerdo que bailaban los hombres y era prohibido que las mujeres entren a bailar, las mujeres también tenían ya su rol. Así su rol era de acompañar, sí, a ver, a observar, a cuidar a su esposo o a sus hijos (Kate 2021).

Kate supo entender que durante su infancia las normas se encontraban establecidas, y que pese a su gusto o atracción por esta etapa de la fiesta le era negado el bailar con los hombres. Se niega un espacio de expresión y se segrega en dependencia del género, dando mayores posibilidades de festejar esta fiesta a los hombres. Sin embargo, Kate no se quedó con las ganas, pues en sus años de adolescencia cometió un acto de rebeldía, el cual incidiría directamente en el baile, transgrediendo la norma de que solo hombres podían bailar.

Entonces llegué a la etapa de la adolescencia y llegó el Inti Raymi. Sabía ir a bailar en las noches, como siempre iniciaban bailando en las noches, casa en casa. Sabía ponerme, así como de hombre pantalón y siempre con un buzo grande como para que no te moleste y no sientan que soy mujer. Como todo era oscuro estaban bailando y solo sacábamos la cabeza encapuchada a ver lo que hacían una mujer que está ahí acompañando igual era prohibido. Yo fui el primer año, fui así encapuchada y nadie me conocía, nadie más, nadie me conoció, tenía miedo decía y si me descubren, pero ahí dije ya si me descubren, ya nada. Entonces yo con la capucha volví a agachar la cabeza, entré a bailar. Yo entro y nadie me conoció, nadie ni siquiera se percató en decir quién será, con una amiga en vez de ir a jugar, sabíamos ir a bailar. Entonces así inició. Pero si era un poco más que violencia, yo diría un poco cerrados.

Roles que tienen el hombre y la mujer que se nos han puesto en sí y por el desconocimiento también, porque bueno, no sé mucho de historia, pero he visto que los esposos no han ido

esclavizados, han sido sólo para trabajar, tienen que trabajar y trabajar y la mujer tiene que sólo cocinar, cocinar, cuidar y tener hijos (Kate 2021).

Este primer acto de rebeldía que desencadenaría en una nueva forma de vivir dentro de la comunidad no estuvo exento de temor, el miedo al qué pasa si la descubren. El hecho de tener que cubrir su identidad para poder bailar puede ser parte de lo que Žižek denomina violencia subjetiva, pues se busca justificativos para no enfrentar actos violentos. Kate dentro de su historia cuenta que quizá no es violento la palabra sino cerrado, cuando ella temía y tuvo que cubrir su identidad para ser parte de la fiesta. De esta manera se cubría su feminidad y su historia dando paso al silencio, dejando de ser ella y siendo un reflejo de mundo en donde está ligada a lo privado y oculto. Recordando que solo lo masculino tiene el poder legítimo y su rol implica salir “estas caracterizaciones no son solamente descriptores de lo que es el género sino, sobre todo, manifestaciones de la norma de género que buscan imponer lo que este debe ser” (Sáenz et al., 2017, 86).

Kate hace alusión a los cinco años que pasó escondida, en donde solo bailaba en la comunidad mientras no la veían. Ella veía y escuchaba todo lo que decían mientras pensaban que era hombre. Por lo cual, en este tiempo Kate pudo entrar parcialmente en este orden social que forma parte del producto cultural de los hombres, así disfrutó enteramente del Inti Raymi.

En la lengua quichua no tenemos grosería, sino que es literatura, es poesía, es aglutinante. Entonces, cuando ellos hablan desde su lengua, salían con sus picardías, pero era de risa. O sea, nunca era mal vista de algo, de falta de respeto. Ya entonces eran sus risas así. Pero siempre había esas picardías que se decían. Yo solo escuchaba. Tampoco me sentía mal, decía. Me gustaba aprender, también es aprender a relacionarme con personas y con los hombres. A lo menos es bueno conocerlas también y escucharlos más. Conocerlas desde el punto de vista que no siempre esperamos.

Cuando empecé a bailar ya de mujer nos decían indirectas como para que se metan las mujeres tienen que estar en la casa durmiendo aquí son los hombres. Entonces, en ese transcurso, cuando ellos nos sentían, era mucho machismo a la mujer, también mucho insulto (Kate 2021).

El bailar como si fuera hombre trajo para Kate una gran experiencia, pues los hombres de la comunidad no se contenían con sus comentarios. Ella pudo comprender y conocer de primera mano la forma de expresarse de ellos sobre las mujeres, lenguaje que según ella se encontraba lleno de picardías, siempre haciendo alusión a la belleza de una u otra por su físico. Al momento

en que Kate bailó revelando su identidad, las groserías aumentaron y consigo las formas de violencia explícitas hacia ella por el hecho de ser mujer, algo que no sucedía mientras se encontraba disfrazada pues incluso podía compartir en la intimidad las bromas que se realizaban en este espacio.

Los primeros años en que Kate experimentó el baile como mujer sufrió de violencia física por parte de sus familiares, el camino para ser reconocida en la comunidad no fue fácil.

Cuando entré a un inicio como que comenzaron a ponerme a un lado, así como que ¿qué haces aquí? Ya tienes que estar durmiendo en la casa a estas horas, ahora te habla tu mamá, me decían que pareces marimacha, que ¿qué eres? Si eres mujer, ¿qué haces aquí? Vaya a la casa.

Mis tíos, que son como mis hermanos porque me crie con ellos, también me decían vaya a la casa. Pero a lo menos eran un poco más groseros, como que venían y me pateaban, así me daban patadas para que regrese a la casa. Eso me ponía triste, como que se baja la autoestima. Yo pensaba ¿por qué no dejan bailar?

Pero no, no deje de bailar. Seguí el otro año y es como que esa es la lucha de la mujer. Una vez me dio unas patadas un tío mío, me dijo ándate rápido a la casa. ¿Qué haces aquí? No hice caso, seguía. Y ahí fue cuando ya fueron aceptándome, así como que ya llegó otro año. No me permitieron. Ya me decían claro, había uno o dos. Así fueron, cansándose de decirme ya qué haces aquí, ándate. Entonces, ya en estos cinco años atrás recién me permitieron, así me permitieron y me dieron espacio. Es como que ya saben quién soy. Fue una lucha constante de que me hablen, de que me insulten y sí, de que me traten mal. Pero una en una ocasión, eso te digo. Me pegó, me pateó (Kate 2021).

Si bien se reconoce como un acto negativo el hecho de que la hayan pateado e insultado, Kate nunca pensó en recurrir a las autoridades pues pese a ser ella la violentada dentro de la comunidad se le juzgaba por romper los lineamientos. La violencia que sufrió no podía ser denunciada, ella no sabía del marco legal que la ampara para estos casos. La violencia física que se transformó en violencia psicológica con el fin de alejarla del baile. Detrás de estos actos se observa la búsqueda de la preservación de los roles y estereotipos generados por los mismos, pues estos dan poder y dominio sobre el cuerpo y la psique a un género (masculino). La violencia en la vida de Kate ha sido una constante desde que era pequeña, ella se crio en una familia en la

que su papá pegaba a su mamá, ella dice “le pegaba, le pateaba así y eso te digo hasta los ocho años que yo recuerdo, hasta mi abuelo le pegaba a mi abuela”. Esta violencia responde a un proceso que Strathem (1979), menciona como es la protección de los intereses de la clase poderosa, en este caso los varones, quienes perpetúan estereotipos.

Kate cuenta que las mujeres muchas veces son maltratadas y lo ven como natural. Sin embargo, Kate mantiene una lucha y es parte de las mujeres que generan espacios de cambio; rompe con los estereotipos y hace que se los roles se readapten.

Las mujeres también tomando espacios. Ahora lo menos ya, ya lo estamos, ya están bailando (...). Entonces ahí es donde se van transformando también tanto los hombres como las mujeres, porque es una fecha donde las mujeres también se pueden transformar, los hombres cuando ven una mujer así es como que se sorprende. Es como que ¿qué hace una mujer aquí?, la estructura del Inti Raymi no es porque la mujer no quiera hacerle bailar, sino que le permiten bailar, pero en la parte de atrás porque en el centro donde van girando, ahí están los músicos, pero también los capitanes.

Pero lo que yo veo es que hay dos, el hombre y la mujer en el Inti Raymi, aunque usted no lo crea, las mujeres somos el pilar del baile. Los hombres como dicen son guerreros, son salvajes, son los que más pelean, los que te botan, explotan. La mujer es para el lado racional, le consideramos más como de corazón es más interna. La mujer es más como que ve lo de adentro sí, y es lo que más siente. Por eso, no, las mujeres tenemos un instinto más, hasta las mamás por naturaleza tenemos un instinto natural y las mamás sienten pues a sus hijos también. Cuando tengo demasiada fuerza, necesitamos de lo débil. No digo que la mujer sea débil, más bien el hombre tiene una diferente energía, diferente fuerza. Necesitamos equilibrarnos.

Pero sin embargo hay un grupo de mujeres que sabíamos trabajar con ellas para que tengamos la autoestima como mujer, porque tienen sus esposos súper fuertes, bravos. Imagínate esos esposos groseros, pero en la fiesta y con alcohol encima que la mujer de un rato le diga algo, no (Kate 2021).

Strathem (1979), menciona que las características de un género representan una valoración implícita sobre este, en la comunidad de La Calera lo masculino tenía mayor prestigio, no obstante, una nueva generación de mujeres propone una revalorización de estos roles. Como

podemos ver en discurso de Kate se cambia el prestigio de los roles de cuidado dando poder a las mujeres de insertarse y decidir dentro de la comunidad. Prieto menciona que los roles de cuidado deben mantener este enfoque crítico que Kate muestra en su discurso.

No obstante, no todas las mujeres de La Calera presentan las mismas ideas de Kate y los cambios que se producen a partir de la disolución de estereotipos desdibujan límites que algunas mujeres no desean aceptar. En el siguiente fragmento encontramos como se da este cambio en aspectos simbólicos importantes durante el Inti Raymi. El relato de Fabia muestra la estratificación dentro del baño ritual y como este antes era igual de prohibido para las mujeres.

Bueno, antes, cuando yo era niña, las mujeres no andaban, ¿no? Pero ahora ya es una mezcla. Se va el que quiere bañarse, que quiere hacer su baño ritual, ¿no? Pero también se puede hacer el baño ritual si usted quiere. Entonces ahí es más bonito que se puede hacer una pequeña ceremonia para las mujeres, las que trabajan y los hombres que quieren irse también van con nosotros y es un baño más tranquilo (Fabia 2021).

En este corto relato podemos ver la diferencia entre la actualidad y como era hace varios años atrás cuando Fabia era una niña. Aproximadamente hace 30 años era inconcebible que una mujer se encontrara dentro del baño ritual y este esquema de pensamiento se ha mantenido en algunos círculos pese el paso de los años. Kate nos muestra un poco más de este espacio.

Yo quería siempre irme a hacer los baños rituales así. Pero para eso te digo, la mujer era mal vista y a los baños rituales tampoco acompañaban las mujeres. Nos acompañaba. Ajá, no nos acompañaban porque era todo obscuro y era prohibido. Las mujeres también ya lo meditaban y no iban. si no lo menos las mujeres casadas eran con una sola palabra de decir: ¿Que no te ves? ¿Para qué vienes? pero siempre ha habido mujeres lideresas aquí, así que ellas hacían un grupo y se bañaban antes de que vayan los hombres al baño ritual ellas se bañaban como las seis a siete de la noche.

Si la mujer se debe tener mucho cuidado para que no sea mal hablada, porque si no ya le señalan. Esa mujer es así. Esas mujeres tal cual, entonces ya les señala. Pero el hombre si hace lo mismo es como que así lo ves, normal, accesible, naturalizan al hombre, pero ya están tomando espacios, te diría que ya están tomando espacio. Como mujeres más que como líderes y tratando que deben involucrarnos más (Kate 2021).

La segregación de espacios vuelve a aparecer junto con la crítica hacia las mujeres por parte de otras mujeres. Olivia Harris realizó un estudio en donde encontró que la participación política de las mujeres dentro de la comunidad puede resultar en violencia por parte de hombre y mujeres, en este caso la hipótesis planteada por la autora funciona para explicar la reacción de las mujeres al insultar a quienes toman espacios que estaban asignados a la esfera masculina.

Dentro de este ritual podemos entender que la cosmovisión juega un rol importante para la aceptación de ciertos esquemas sociales, en este caso el realizar un evento paralelo solamente con mujeres. La validación de ciertos espacios para los hombres y su trato diferenciado es otro aspecto explícito dentro de esta parte de la fiesta, dejando a un lado la igualdad y juzgando a mujeres que se insertan en este ritual para mantenerse a la par, demostrando la violencia y machismo implícito en las acciones de algunas personas de La Calera. Durante el baño ritual existe menos violencia que otros momentos del Inti Raymi, en parte por el hecho de que hombres y mujeres no conviven en este periodo de tiempo. Sin embargo, existen testimonios que nos muestran cuan violento puede volverse este espacio.

3.4. Análisis de segmentos del Inti Raymi desde la interseccionalidad: etnia y género

En este apartado se observan dos aspectos que juegan un rol importante dentro de las diferentes formas de violencia hacia la mujer durante el Inti Raymi. Se entiende esta sección a partir de los conceptos de etnia y el género, como menciona Stolcke la identidad de género y la concepción cultural van de la mano. En la comunidad de La Calera durante los procesos de segregación en el baile se producen en muchas mujeres indígenas el deseo de pertenecer al género opuesto solamente para acceder a estos roles legitimados por la sociedad para un solo género.

Lucía nos cuenta cómo fue su proceso de identificación con las actividades que son parte de la representación de lo masculino.

La mujer era como que tenía que llevarme la comida y hasta ahí limitarse, o sea, incluso antiguamente, o sea, ni siquiera las mujeres iban a verlos a los chicos porque era como que no tenía que estar en acá, solo iban con la comida y regresaban cientos. (...) A las mujeres tenían prohibido bailar. No se podía bailar. Yo cuando era niña yo les tenía terror a los San Juanes. Es porque me daba miedo como gritaban y todo. Y mi mami no me llevaba, decía: “Yo te quiero llevar. Pero es que no se puede. Las niñas no pueden ir” Entonces yo lo veía normal. En ese

entonces siempre lo veía normal, porque cuando uno se está dentro de un sistema. Y acepte el sistema.

Esa fuerza guerrera en mi alma, no sé, desde los 15 años siempre quería bailar y yo no quería bailar con las mujeres, yo quería bailar con los hombres de hecho desde mi adolescencia lo ansiaba, yo también debí nacer hombre (Lucía 2021).

La fuerza de la institución de los roles en el baile aleja a Lucía de su feminidad, implicando su renuncia para permanecer cerca del baile, al cual se conecta no solo por la representación de lo prohibido, sino más bien por la cosmovisión que se presenta con este. Butler menciona que el cuerpo se divide usualmente en dos mundos el masculino y el femenino en base a alusivo a roles sociales y normas naturalizadas sobre los roles que se le otorga a cada género en la sociedad. De acuerdo con la teoría de Butler se puede entender la normalización de roles dentro de la comunidad y lo difícil que supone transgredirlos. La corporalidad del baile y lo estruendoso del mismo causan miedo negando la posibilidad de acercarse indirectamente dentro del pensamiento de una niña que se encuentra atravesada por la norma del deber y no deber ser.

Yo nunca bailaba con las mujeres, nunca, nunca. Para que no me gustaba. Entonces, un buen día, hace seis años, recuerdo que justo había visto bailando a una chica en la mitad del grupo de chicos, a una chica que se llama Gianni. Ella simplemente le encantaba bailar y como ya tenía su mente abierta, ella fue y bailó y era la única mujer. Era la única mujer que estaba bailando la mitad con los chicos y era como que. ¡Guau! ¿Cómo lo hace?

Pensé ¿por qué me voy a limitar? ¡Entonces, voilá! Mi primera experiencia fue loca, la verdad. Y los hombres eran como que salgan de aquí, salgan de aquí. Y yo sólo les ignoraba. Después hicieron una reunión a los tres años del baile nuestro, porque generó tanta controversia en la comunidad. Mi papá me dijo ¡Lucía de aquí en adelante no me bailas! ¿Qué pasó? Hicieron una reunión en Cabildo y te nombraron y dijeron que es una vergüenza que estés bailando con los hombres. Y yo me quedo así. ¿Qué hice de malo? O sea, no estoy haciendo nada. ¿no ves que las chicas mismo sienten vergüenza de ustedes? Dijo (Lucía 2021).

El relato de Fabia se asemeja en varios puntos a las percepciones sobre el baile que mantiene Lucía. Pese a la diferencia generacional parece ser que en ambos casos el deseo por ser parte del baile y ser masculinas por eso, era igual.

Los hombres como haciéndose un poquito machistas como sería, ¿no? Como que no querían hacerles apenar a las mujeres, ya que las mujeres son un estorbo. Como mandándoles. Salíamos a decir que nosotros al igual que ellos estamos ahí, es lógico que nos gusten los bailes, así que dejen nomas que bailen en bailes públicos. Antes creo que era más masculina. En el baile de los hombres hay más energía, entonces las mujeres también quieren participar juntos con los hombres.

Hay chicas que bailan todo el tiempo con los hombres. Pero también nosotros, como personas más mayores, esperamos el día de Santa Lucía. Los hombres para el baile de las mujeres ya están cansados, o solo vienen a ver o tomar. Pero hay otros hombres que nos hacen bailar, que ellos mismos ya empiezan a buscar con la guitarra Ya estamos reunidos, apuren, que vengan, pero de costumbre, no. Pero siempre salimos solamente unas 6 o 7 personas de La Calera (Fabia 2021).

La transgresión de la norma por parte de algunas mujeres genera incomodidad para hombres y mujeres que han aceptado de manera naturalizada los roles que se promueven durante esta celebración. La violencia se evidencia en las reuniones para prohibir realizar algún acto por el hecho de ser mujer. Las reprimendas sociales como las presentadas durante la reunión del cabildo expone el accionar de la comunidad para separar a quienes están fuera de los límites, tiene como fin la separación de personas que tienden a romper las instituciones. Goffman (2006), habla sobre el estigma y como este hace referencia a las formas o símbolos corporales que se encuentran fuera de la cotidianidad, esta palabra hace referencia a los diferentes males “ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente de los demás (...) lo convierte en alguien menos apetecible, peligrosa o débil. Un atributo de esa naturaleza es un estigma” (Goffman 2006, 12). En este sentido el cuerpo de una mujer dentro del baile del Inti Raymi en La Calera puede ser considerado como un estigma para la sociedad, pues muestra lo diferente, lo ajeno. Esto resulta en actos violentos ante quienes quiebran esta relación de poder.

La interseccionalidad nos ayuda a entender los complejos procesos de violencia que se desarrollan en diferentes aspectos de la fiesta, uno de ellos es el económico. El relato de Fabia nos presenta parte de lo que Rubín (1974), llama economía política del sexo, en donde la mujer pierde derecho sobre sí misma a causa del poder que se otorga en las relaciones maritales.

Durante el relato de Fabia vemos como estas estructuras sociales y culturales repercuten en los nuevos roles que como mujer quería representar.

Fabia es una mujer que desempeña el rol de esposa y madre durante un largo tiempo, dentro de este espacio ella se ha insertado en los roles que se espera que tenga. Ella intentó transgredir las normas que se relacionan a su género mediante la inserción de actividades de remuneración económica durante la fiesta del Inti Raymi, estas implicaron una transgresión que se inserta en una dinámica que Viveros menciona como parte de una construcción histórica, pues la intersección sexo/género, clase y raza son parte de la dominación aceptada y normalizada a lo largo de los años. Por lo cual, la reacción de la comunidad frente al desarrollo económico de Fabia fuera del rol de cuidado fue juzgado y obligado a traspasar a manos de lo masculino.

El relato de Fabia inicia en la toma de la plaza, y como ella vio una oportunidad de beneficio económico en un rol que ha desarrollado durante años. Fabia cuenta cómo el momento de la comida es especial, pues se reúnen las familias para mostrar su apoyo a los hombres, ellos son quienes disfrutaban de la comida preparada la noche anterior. En una época las mujeres de La Calera notaron la importancia de la venta de bebidas durante esta fiesta, pues después de comer la bebida siempre escasea y los hombres solían ir a una taberna muy tradicional a tomar las puntas preparadas por una mujer de otra comunidad. Al darse cuenta de la importancia de este sector y del mercado que se podría producir en este aspecto, Fabia y cuatro de sus amigas decidieron ser ellas quienes durante la toma de la plaza vendan algunas bebidas para las personas de su comunidad. Lo que ninguna de ellas esperaba era el masivo rechazo por parte de los hombres de La Calera ante su nuevo proyecto. No obstante, la perseverancia de Fabia y sus amigas les dio una carpa donde realizar sus actividades cerca de la plaza, en un parque aledaño, es así como hombres de otras comunidades empezaron a frecuentar su puesto, hasta que los que antes habían sido renuentes a la idea llegaron.

Esto también es matador. Pues mire, para sacar fondos. Claro, entonces uno tenía que estar ahí, ayudándose entre tres o cuatro mujeres, esperando que se vayan. Entonces regresan. Hay que regresar caminando o en camionetas, casi siempre a pie. Ahí se va en grupitos, suben bailando, entonces mejor vamos caminando, vamos bailando todos. Entonces un grupito de cinco, tipo 7 de la noche, 8 de la noche (Fabia 2021).

Este acto implicó una libertad económica de la cual no todas las mujeres en La Calera pueden ser acreedoras. La economía se limitó pues el cabildo decidió que una parte de las ganancias

regresaría para toda la comunidad. En este acto del cabildo podemos ver lo que se denomina techos de cristal, este término se utiliza para referirse a los impedimentos que tienen las mujeres por parte de hombres o la sociedad al intentar crecer económicamente. El cabildo representa las autoridades de la comunidad y velan por el bien de ella, siendo en teoría decisiones que se toman para toda la comunidad. Estas mujeres no contaron con su apoyo antes y este solo se interesó al momento de ver el éxito en ventas que ellas presentaron y cuando este se hizo notorio mediante una asamblea, se decidió que los fondos serían utilizados comunalmente. La violencia a nivel económico se hace presente en la falta de apoyo y en no dejar que las mujeres reciban las ganancias de su trabajo durante la fiesta.

Conclusiones

La violencia es un acto que atraviesa a la sociedad entera, sin embargo, en algunos espacios esta tiende a ser invisibilizada o justificada. Durante la fiesta del Inti Raymi, actos violentos hacia la mujer pasan desapercibidos, normalizados o justificados bajo un esencialismo cultural. La comunidad de La Calera presenta varias formas de violencia dentro de la fiesta del solsticio de verano, bajo los testimonios de diferentes habitantes de la comunidad y personas externas pudimos evidenciar las diversas formas de violencia.

Los testimonios que se presentan expresan sucesos memorables para los diferentes actores. El Inti Raymi es una fiesta de la cual la mayoría de los comuneros son partícipes, esta llega a ser parte de las celebraciones centrales. No obstante, esta celebración no solo es importante para las comunidades indígenas, la comunidad blanco-mestiza se ha interesado por este proceso a lo largo del tiempo. El creciente interés de nuevos segmentos de la población produce un desgaste en las formas históricas, ello genera la banalización de los símbolos y cosmovisiones que trae esta fiesta. La pérdida de significantes dentro de las diferentes etapas del Inti Raymi no solo es producida por los extranjeros, sino que también nace de la propia comunidad.

El Inti Raymi es reconocido a nivel nacional, no obstante, este reconocimiento no basta para que se pueda hablar de los procesos que se desencadenan dentro de esta festividad. Dentro de los impedimentos para el reconocimiento de los sucesos socioculturales que se producen en la fiesta se encuentra la apertura de manera esencialista a procesos turísticos impulsados por los GAD, la falta de procesos estructurados de reapropiación cultural, los escasos estudios sobre los efectos de la fiesta y la idealización del Inti Raymi.

Escribir sobre el solsticio de verano se necesita de un bagaje histórico, acompañado de una mirada crítica ante algunos estudios que o tienen una representación fidedigna de los procesos que se desarrollan. Temas como la violencia hacia la mujer durante la fiesta no suelen ser muy estudiados, pese a ser uno de los mayores problemas que enfrenta la comunidad. Varios proyectos de la UNORCAC se han planteado sin mayor trascendencia.

La violencia hacia la mujer dentro de la comunidad indígena de La Calera cuenta de poca literatura. Sin embargo, sobre el tema se pudo recoger diversos testimonios basados en los relatos analizados con teorías sobre la violencia. Las historias dan una voz a temas que antes han sido

omitidos o generalizados. De esta manera podemos hablar sobre la violencia hacia la mujer en la fiesta del Inti Raymi.

La violencia se puede entender en diferentes aspectos de la vida como menciona Bourdieu cuando habla sobre la violencia simbólica y los capitales sociales. Bajo esta propuesta teórica es en donde centramos los actos violentos reconocidos en las diferentes narrativas, dando una clasificación a las formas de violencia. Es así como podemos pensar en violencia estructural, física, sexual, simbólica, psicológica, económica, subjetiva, objetiva entre otras.

Las historias cuentan con pocas escenas en donde se reconocen las formas violentas que se presentan a lo largo de las mismas, entonces es negada la violencia para reafirmar una idea de comunidad no violenta. Las mujeres que cuentan los golpes que han recibido ven estos de manera casi justificable, las identidades que tuvieron que ocultar se recuerdan como un acto de rebeldía y no critican el silencio que tuvieron que vivir. La Calera ha adoctrinado tanto a hombres como a mujeres para que se reconozcan roles específicos dentro de esta fiesta. Roles en donde la mujer es cuidadora y no participa de la misma, al transgredir este espacio se generan conflictos.

El hecho de que se presente una contraposición tan fuerte al momento de transgredir estos roles puede partir de la misma teoría de Stoler (1995), quien menciona que la violencia puede deberse a afirmación de la comunidad indígena durante estas fiestas siendo un tiempo para reapropiarse del poder perdido, de manera que la colonialidad se piensa de la mano con el género y el poder. En este sentido el pueblo indígena se reapropiaría de lo perdido durante la colonialidad (masculinidad), desplazando y repitiendo la historia que estos vivieron para la población femenina que en este caso se asociaría con lo indio (femenino) hecho mal visto durante la conquista. De esta manera la resistencia de las mujeres ante el desplazamiento de esta fiesta implicaría una reivindicación frente a la mentalidad de la conquista. Sin embargo, las mujeres de la comunidad que desean ingresar a esta fiesta no siempre lo hacen bajo este pensamiento, pues la cosmovisión andina que ellas llevan muy presentes especifica que los hombres pertenecen a esta fiesta al ser ellos quienes tienen más energía.

La cosmovisión que los habitantes de La Calera presentan se basa en la conexión con la naturaleza y las diferentes energías que emanan de ella. En el ritual del baño durante el equinoccio se representan los diferentes símbolos que se atribuyen al agua, como es la carga de energías. El baño ritual es el que prepara a los hombres para el resto de la fiesta, sin embargo,

este también puede servir como justificativo para la violencia. Cuando una mujer es maltratada o cuando hay las peleas durante la toma de la plaza se puede atribuir a que el hombre había cogido demasiada energía durante el baño ritual. La cosmovisión llega a ser en parte justificativo para ciertos actos violentos. Mercedes Prieto (1998), habla sobre lo perjudicial que puede ser esta apología, pues se puede caer en conceptos esencialistas étnico-culturales que buscan omitir la violencia. Sin tener la intención de omitir la importancia de la cosmovisión que cada comunidad presenta, es importante el reconocimiento de su influencia en procesos de violencia, pues no podemos dejarnos llevar para negar prácticas concretas de violencia.

Los procesos históricos que mueven ciertas prácticas de dominación se muestran como formas estructurales de violencia. La comunidad de La Calera ha realizado esta fiesta de manera privada durante varios años, al momento de la inserción de planes turísticos y de la atención de los extranjeros dirigida a esta. La presencia de personas externas modifica y transformar la cotidianidad, son la representación de un cambio rápido, por lo cual llegan a ser una amenaza a las formas conocidas.

Durante los diferentes testimonios se reconoce ciertas formas de ver a este como intruso pues no conoce las prácticas, ni los símbolos, representa una falta de interés. En la mayoría de los casos que desean ver algo ajeno a ellos, empero esto no justifica violencia física, psicológica o de cualquier tipo contra ellos. A pesar de lo cual es conocido que nulifican ciertos actos al tratarse de un extranjero y de miembros de la comunidad (hombres y mujeres) que transgreden las normas. La comunidad tiende a proteger a quienes están dentro de ella y olvidarse de los sentidos morales a los que se acogen. Esto se ejemplifica con la historia de Sol en donde tuvo que salir de esta comunidad después de ser agredida, para que su agresor sea posteriormente respaldado por el resto. La violencia hacia la mujer se muestra de una manera privada, normalizada desde diferentes aspectos. La comunidad de La Calera representa actos violentos subjetivos pues alteran la normalidad, Žižek menciona que esta es “la violencia ejercida por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas” (Žižek 2009, 22).

La violencia altera la normalidad, también existen espacios donde está ya era normalizada. No obstante, como se ha visto la violencia durante el Inti Raymi presenta varios detonantes, entre ellos se encuentra el alcohol. La gran ingesta de bebidas alcohólicas durante la fiesta produce que cada vez sean mayor el número incidentes. El cabildo de la comunidad ha planteado reducir el

número de ventas de alcohol durante un año reconociendo que este es uno de sus mayores problemas, empero esta actividad no tuvo el éxito deseado. El alcohol se ha convertido en una institución dentro de la fiesta y sus efectos han sido reconocidos a nivel local y de manera general.

La violencia se presenta en diferentes formas dentro de esta fiesta, no todas son visibles y es difícil su reconocimiento pues se encuentran inscritas en las estructuras sociales. Develar estas formas de violencia requirió un trabajo de análisis, este se vio facilitado gracias a categorías como violencia simbólica. Dentro de los diferentes rituales del Inti Raymi se mostraban formas naturalizadas de violencia, esta se plasma en la determinación de los roles de las mujeres como en el espacio en la producción de alimentos que cierra el espacio al baile. La violencia simbólica se muestra en tanto este ritual excluye a las mujeres, pues este género no tiene el mismo capital simbólico dentro de La Calera como tiene el género masculino. El capital simbólico es presentado por bailarines y músicos que se encuentran activos dentro de la fiesta, pues si salen de la comunidad e intentan ingresar bajo los mismos términos. Quienes salen de la comunidad y no viven en ella pasan a ser extranjeros en tanto que su campo ha cambiado. La estructura social de La Calera marca distancia entre estas antiguas personas que ahora se presentan como nuevas. El *habitus* de las personas de la comunidad hace que se cierre espacios. La historia de Ron es un ejemplo de esto, pues se le cerraron espacios y fue violentado por alejarse de la comunidad, sin embargo, Ron aún mantiene el mismo *habitus* y reproduce esta separación dentro de su discurso sobre las mujeres y sus roles. Gracias al análisis de estos relatos reconocemos como el Inti Raymi es un ritual sesgado, que se cierra para mujeres, extranjeros y personas que dejan la comunidad.

La violencia también se muestra de formas subjetivas y objetivas dentro de la comunidad. es interesante reconocer la violencia subjetiva, en tanto, que la concepción, aprobación y entendimiento de esta puede variar según el contexto. De esta manera un hecho que condenamos como violento, puede ser interpretado bajo las normas de la comunidad como cotidiano. El caso que se presenta sobre la historia de Sol nos lleva a pensar más allá de la violencia física expuesta, pues si lo analizamos desde la violencia subjetiva entendemos la complejidad de relaciones que producen que la persona malvada sea apoyada por un lado y denunciada por el otro. Por otro lado, podemos reconocer pequeñas formas de violencia que se presentan durante los rituales de esta fiesta mediante el concepto de violencia objetiva. Por medio del análisis de lo real y la realidad encontramos como los sujetos de la comunidad se han aprovechado de procesos de la

fiesta como es el baño ritual. Estas categorías de análisis nos permiten entender la violencia desde los sujetos y su conjunto dentro características especiales, mismas que no siempre reproducen, pero que pese a su particularidad son necesarias validar para que puedan ser reconocidas y entendidas como un problema.

Los estereotipos y roles de género permean la sociedad, estos hacen que la violencia se reproduzca de manera inconsciente en el entramado social. Estos roles y el prestigio que se genera ante los mismos esta normalizado por lo cual rituales masculinos durante esta fiesta al ser transgredidos buscan conservarse por medio de la violencia a quien los transgrede. Durante el Inti Raymi los hombres son quienes conservan prestigio en sus roles, de esta manera también tienen legitimidad aprobada por la comunidad para violentar cuerpos ajenos, el poder es expresado por medio del rol masculino dentro de esta comunidad.

El análisis de los diferentes discursos por medio de la interseccionalidad entre la etnia y el género muestra como la cultura ha asignado roles que se convierten en estereotipos de lo que es un hombre y una mujer. Las mujeres de la comunidad que desean realizar actividades que son legítimas de los roles masculinos como el baile, por ende, sus deseos de ser mujer disminuyen o su imaginario de ser “masculina” se construye. La actividad performática del baile en el Inti Raymi cobra esta importancia, a partir de que esta fiesta es una de las más importantes dentro de la cosmovisión de La Calera. De la misma manera el género y la cultura han asignado históricamente un rol de sumisión económica de la mujer. Se muestran formas de violencia económica, quitando espacios y posibilidades para que mujeres saquen beneficios económicos realizando actividades de cuidado, es decir revalorizando el rol que siempre les fue asignado.

La presente tesis muestra la existencia de violencia hacia la mujer dentro de la fiesta del Inti Raymi, así como intenta encontrar los detonantes de esta y sus explicaciones por medio de las teorías antes planteadas. La interpretación de cada acto violento da una interpretación abierta para el análisis y discusión. La manera de entender la violencia dentro de estos espacios no es una sola y es la razón por la cual diferentes nociones teóricas pueden ser utilizadas.

Referencias

- Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador. "Artículo 57." *Constitución del Ecuador*, 2008: 63.
- Baud, Michiel. *Intelectuales y sus utopías: indigenismo y la imaginación de América Latina*. Amsterdam: CEDLA, 2003.
- Bourdieu, Pierre. 2002. "La Distinción." En *El Habitus y el espacio de los estilos de vida*. México.: Editorial Águila, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
- Bourdieu, Pierre. 2007. "La dominación masculina." Barcelona: Anagrama.
- Beauvoir, Simone de. 2017. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Aguilar
- Butler, Judith. 2002. "Cuerpos que importan." 16 – 49. Buenos Aires: Paidós.
- Bueno, Andrea Pequeño. "Vivir violencia, cruzar los límites." En *Participación y políticas de mujeres indígenas*, 147-168. Quito: FLACSO, 2009.
- Canessa. 2012. "Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes". En *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, de R. Aída Hernández y Andrew Canessa, 352. Lima: IWGIA.
- Crespo, Santiago Ortiz. 2004. "Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa." Quito: FLACSO.
- Crespi, Muriel. "St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian." En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, de Norman E. Whitten, 477-505. Illinois: Urbana: University of Illinois Press, 1981.
- David Díaz Arcos, Diego Allen-Perkins Avendaño, Mónica Hinojosa Becerra. "Inti Raymi la fiesta del sol." *Researchgate*, 2016: 97-102.
- De la Cadena, Marisol. 1996. "Las mujeres son más indias", en *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*. 181 – 202. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Elías, Norbert. 1989 (2006). "El proceso de la civilización". México: Fondo de cultura económica.
- Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Por Cuerpos sexuados*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Flora, Gabriela. 2007. "La migración circular y la identidad comunitaria." En *Desarrollo con Identidad*, 413-435. Quito: Abya Ayala.
- Friedan, Betty, 2017. *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Fridman, S. A. 2007. "La autonomía de la voluntad en la determinación del contenido del contrato social". Córdoba: X Congreso Argentino de Derecho Societario y VI Congreso Iberoamericano de Derecho Societario y de la Empresa.
- Gargallo, Francesca. 2014. "Ismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América". México: Editorial Corte y Confección.
- Gadamer, Hans-Heorg, 1977. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Ediciones Palacios Iberica S.A..
- Gauderman, Kimberly. 2004. "Women's Lives in Colonial Quito. Gender, Law, and Economy in Spanish America." 1 – 29. Austin: University of Texas Press.
- Geertz, Clifford, 1973. "La interpretación de las culturas." Barcelona: Gedisa.

- Goffman, Erving, 2006. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Guss, David M, 2001. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. California: Univ of California Press.
- Harris, Olivia. 1985. “Complementariedad y Conflicto: Una Visión Andina del Hombre y la Mujer”. *Allpanchis* 17–42.
- Harris, Max, 2003. *Carnival and Other Christian Festivals: Folk Theology and Folk Performance*. Austin : University of Texas Press.
- Harris, Olivia, 1990. *The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes*. London: University of Cambridge.
- Haraway, D. 1995. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. Ciencia, cyborgs y mujeres". In *La reinención de la naturaleza*, 313-346. Madrid: Cátedra.
- Hernández, Rosalva Aída y Andrew Canessa. 2012. “Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes”. Editado por Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa. Lima: IWGIA.
- Herrera, María Marta, 2008. “Articulaciones sobre la violencia.” En *La categoría de género y la violencia contra las mujeres*, de Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femenías, 55-75. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Hilb, Claudia. 2001. “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”. Editado por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. *Sociológica* 16: 11-45.
- Hobsbawm, Erich. 1991. “LA INVENCION DE TRADICIONES.” *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, nº 4 : 1-24.
- Hois, Elisabeth A. Mager. “Libro de cosmovicion Andina en Cotacachi.” En *Prologo* , 12. Ibarra-Cotacachi: UTN, s.f.
- INEC. 2019. *Encuesta de Violencia contra las mujeres*. Encuesta, Quito: INEC.
- Lagarde, Marcela. *Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas*. Costa Rica: Estudios Básicos de Derechos Humanos, 1996.
- L, entrevista de Belen Mantilla. *La fiesta del Inti Raymi* (24 de 03 de 2021).
- Manuel, entrevista de Belen Mantilla. *La fiesta del Inti Raymi* (14 de 07 de 2021).
- Maps, google. *Cotaacachi mapa*. 2021. <https://www.google.com/maps/place/Cotacachi/@0.2933235,-78.2842181,5320m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x8e2a3fe8bed35c4f:0x2214fb0189b69a6e!8m2!3d0.3071217!4d-78.2647004?hl=es> (último acceso: 12 de 05 de 2021).
- Martínez, Carmen. 2007. “Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970”. En *Revista Colombiana de Antropología* (Abya Ayala) 335 – 366.
- Martínez, Carmen. 2007. “Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970 compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos”. *Revista Colombiana de Antropología* 335 – 366.
- Mead, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Londres: Morrow, 1935.

- Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. 2005. “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En *Mujeres ecuatorianas Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*, de Mercedes Prieto, 147-189. Quito: CONAMU, FLACSO, Sede Ecuador, UNIFEM y UNFPA.
- Moreno, María. 2017. “On Andariegas, Carishinas and Bad Mothers”. En *Mothers in public and political life*, de Simone Bohn y Pinar Melis Yelsali Parmaksiz, 141-197. Bradford: Funded by the Government of Canada.
- Moore, Henrietta L, 2009. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Moreno, María. 2014. “Warmikuna Juyayay! Ecuatorian and Latin American.” PhD.
- Toro, Alfonso de, 2006. “Hacia una teoría de la cultura de la ‘HIBRIDEZ’ como sistema científico ‘TRANSRELACIONAL’, ‘TRANSVERSAL’ Y ‘TRANSMEDIAL’.” En *Cartografías y estrategias de la “posmodernidad” y la “postcolonialidad” en Latinoamérica: “Hibridez” y “Globalización*, 195-242. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Turner, Victor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1998. Thesis, Lexington: University of Kentucky.
- Muratorio, Blanca. 2001. “History and cultural memory of violence against Indigenous women in the Ecuadorian upper Amazon” Quito: Manuscrito.
- Oxford Languages. *Oxford Languages*. s.f. <https://languages.oup.com/google-dictionary-es/> (último acceso: 30 de 06 de 2021).
- Paucar, Mario Eduardo Nacimba , 1996. “Shamanismo.” *Mopa Mopa*: 9-18.
- Pankhurst, Emmeline. *My own story*. Illinois: Universidad de Illinois, 2017.
- Peña Collazos, W. 2009. “La violencia simbólica Como reproducción Biopolítica del poder”. *Revista Latinoamericana De Bioética*, 9(17), 62-75. <https://doi.org/10.18359/rbi.1060>
- Parsons y R. Bales, 1964. *Family, Socialization and Interaction Process*. New York.
- Portelli, Alessandro. *Comisión por la memoria*. s.f.
- Prieto, Mercedes. 1998. “El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia”. En *Mujeres contracorriente*, de Cervone. Quito: Cemplades.
- Rosaldo, M, 1990. “El uso y abuso de la antropología: el uso y abuso del feminismo y la comprensión intercultural.” En *Un nuevo saber los estudios de las mujeres*, de Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson, 159-202. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, 1991. *Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- Raúl Cevallos; Miguel Angel Posso ; Miguel Naranjo; Iván Bedón; Rolando Soria, 2017. “El Inti Raymi: Fiestas del Sol. Solsticio del 21 de junio .” En *La Cosmovisión Andina en Cotacachi*, 83-122. Ibarra: Editorial Universidad Técnica del Norte.
- Rosaldo, M. 2001. “Uso y abuso de la antropología: reflexiones sobre el feminismo y la comprensión intercultural.” Editado por compiladoras Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson, 159 – 200. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Germán, Alberto Tatzo, 1996. “La visión cósmica de los Andes.” Quito: Abya-Yala-PEBI.

- Romero, V. Andrade Galindo, L. 2008. "A orillas del Pichaví". *Revista Imbabura* 30 .
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. elaleph.com, 1999.
- Rubin, Gayle. *Coconuts: Aspects of Male/Female Relationships*. Nueva Guinea: Manuscrito, 1974.
- Sáenz Marya; Prieto Sylvia; Moore Catherine; Cortés Lilibeth; Espitia Angie; Duarte Liliana, 2017. "Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler." *Universidad de Antioquia*: 80-100.
- S, entrevista de Belen Mantilla. *Fiesta del Inti Raymi* (06 de 07 de 2021).
- Sánchez-Parga., José. 2013. "Qué significa ser indígena para el indígena". Quito: Abya Yala.
- Secretario General de las Naciones Unidas; 2003. "Declaración y programa de acción de Viena." *1993 Conferencia mundial de Derechos Humanos*. Viena: Comisionado de las Naciones Unidas.
- Segato, Rita, 2003. *Las estructuras elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Selmeski, Brian R, 2007. *Ciudadanos multiculturales, hombres monoculturales: Indigeneidad, masculinidad y conscripción en Ecuador*. Nueva York: Universidad de Syracuse.
- Sherry B. Ortner; Harriet Whitehead, 2015. "Indagaciones acerca de las significaciones sexuales." En *La construcción cultural de la diferencia sexual*, 123-171. México: Universidad autónoma de México.
- Strathem, Marilyn, 1979. "Una perspectiva antropológica." En *Antropología y feminismo*, de Olivia Harris y Kate Young, 133. España: Editorial Anagrama.
- Stoler, Laura Ann. 1995. "Race and the Education of Desire." Chapel Hill: Duke University Press.
- Stolen, Kristi Anne 1987. *A media voz. Ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito, Ecuador: CEPLAES.
- Stolcke, Verena. 2000. "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?" *Política y cultura* 14: 25 – 60. Turismo, Colaboradores del Ministerio del *Ministerio del Turismo*. 2017. <https://www.turismo.gob.ec/> (último acceso: 26 de 07 de 2021).
- Turner, Victor, 1974.. "Dramas sociales y metáforas rituales." En *Dramas, Fields, and Metaphors*, 23-59. Ithaca: Cornell University Press
- Universo, Colaboradores del Diario el. *Diario el Universo*. 12 de 02 de 2018. <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/02/12/nota/6620587/canton-cotacachi-promueve-turismo-comunitario-feriado/> (último acceso: 12 de 04 de 2021).
- UNORCAC. *UNORCAC*. 2021. <https://unorcac.com/pages/about/> (último acceso: 27 de 05 de 2021).
- Valdés, Carmen F. Blanco, 2009. "La mujer en la literatura de la edad media ¿Un reflejo de una sociedad misógina?" *Transmisión y apología de la violencia contra las mujeres: refranes, dichos y textos persuasivos* (Universidad de Córdoba): 37-65.
- Van Gennep, A , 1909. *The rites of Passage*. Londres: The University of Chicago Press.

- Viveros, M, 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación.” *Debate Feminista*, nº 52 : 1-17.
- Kate, entrevista de Belen Mantilla. *Fiesta del Inti Raymi* (20 de 03 de 2021).
- Wibbelsman, Michelle, 2009. *Encuentros rituales: la comunidad mítica y moderna de los Otavalos*. Illinois: University of Illinois Press.
- Williams Crenshaw, Kimberlé, 2012. “ Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color, en Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada.” En *Cartografiando los márgenes*. Barcelona: Raquel Platero.
- Wollstonecraft, Mary, 2018. *Frankenstein*. Buenos Aires: Pinguino.
- Flor, entrevista de Belen Mantilla. *El Inti Raymi* (04 de 06 de 2021).
- Ron, entrevista de Belen Mantilla. *Inti Raymi* (24 de 05 de 2021).
- Žižek, Slavoj. 2017 (2009). “Sobre la violencia”. Barcelona: Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.