

RAYMIKUNA EN LOS ANDES

María Teresa Arteaga y Ángel Japón Gualán
Compiladores



OTROS
SABERES

Raymikuna en los Andes



María Teresa Arteaga Auquilla
Ángel Japón Gualán

Compiladores

Raymikuna en los Andes

María Teresa Arteaga Auquilla
Ángel Japón Gualán

Compiladores

Juan Regalado • Germán Flores • Ariruma Kowii • Fernando Ortiz
• Ángel Rodrigo Japón Gualán, Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua, Abrahán
Felipe Orellana Moscoso • Freddy Simbaña Pillajo, Néstor Caral Ramos • Julieta
Paredes • Fanny Tubay Z., María Teresa Arteaga • Lirian Ciro • Alfredo Lozano
• Anita Krainer, Óscar Prieto • Silvia Vásquez Peralta, Adulcir Saad • Juan Pablo
Morocho • Inkarrí Kowii • Andrea De-Santis, Victoria Jara-Cobos • Gunther Dietz

UCUENCA

• 2022 •

Raymikuna en los Andes

UCuenca Press

©Universidad de Cuenca, 2022

Derecho de Autor: CUE-004732

ISBN: 978-9978-14-503-6

María Teresa Arteaga Auquilla

Ángel Japón Gualán

Compiladores

Autores: Juan Regalado; Germán Flores; Ariruma Kowii; Fernando Ortiz; Ángel Rodrigo Japón Gualán, Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua, Abrahán Felipe Orellana Moscoso; Freddy Simbaña Pillajo, Néstor Caral Ramos; Julieta Paredes; Fanny Tubay Z., María Teresa Arteaga; Lirian Ciro • Alfredo Lozano; Anita Krainer, Óscar Prieto; Silvia Vásquez Peralta, Adulcir Saad; Juan Pablo Morocho; Inkarrí Kowii; Andrea De-Santis, Victoria Jara-Cobos; Gunther Dietz

María Augusta Hermida Palacios

Rectora de la Universidad de Cuenca

UCuenca Press

Director Centro Editorial: Daniel López Zamora • **Editora:** Ángeles Martínez Donoso •

Administrador de imprenta: Mario Rodríguez Manzano • **Diseño:** Jossue Cárdenas Santos

Talleres Gráficos UCuenca Press

Ciudadela Universitaria

Doce de Abril y Agustín Cueva

(+ 593 7) 405 1000

Casilla postal 01.01.168

www.ucuenca.edu.ec

Primera edición

Tiraje: 300 ejemplares

Edición de textos: Gloria Riera

Para la composición tipográfica de este manuscrito se usó *Alegreya* y *Alegreya sans*

Impreso en Cuenca - Ecuador

2022

ÍNDICE

Presentación	7
<i>María Augusta Hermida</i>	
Prólogo	11
<i>Gunther Dietz</i>	
ACERCA DE UNA MEMORIA COLECTIVA: Olvido singular y transformación plural	15
<i>Juan Regalado</i>	
RAYMIKUNA: Racismos e Identidades	29
<i>Germán Flores</i>	
EL INTI RAYMI: Insurgencia e identidad de la fiesta sagrada de los andes	41
<i>Ariruma Kowii</i>	
IMAGEN, IMAGINARIOS Y SÍMBOLOS EN DISPUTA EN EL MUNDO ANDINO Y AMAZÓNICO	55
<i>Fernando Ortiz</i>	
LA RECUPERACIÓN DE LOS SABERES EN LOS RAYMIKUNA DESDE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL	67
<i>Ángel Rodrigo Japón Gualán, Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua Abrahán Felipe Orellana Moscoso</i>	

TAWA PACHA RAYMI. Sabidurías y trascendencia.	83
<i>Freddy Simbaña Pillajo, Néstor Caral Ramos</i>	
LA MEMORIA NOS ALIMENTA	99
<i>Julieta Paredes</i>	
MUJERES E INFANTES EN LOS RAYMIKUNA EN ECUADOR	111
<i>Fanny Tubay Z., María Teresa Arteaga</i>	
UNA LECTURA SEMIÓTICA DE LOS RAYMIKUNA	133
<i>Lirian Ciro</i>	
EL SIMBOLISMO EN LOS RAYMIKUNA	149
<i>Alfredo Lozano</i>	
INTERCULTURALIDAD Y DIÁLOGO DE SABERES COMO APORTES A UNA PEDAGOGÍA CRÍTICA EN EL MUNDO ANDINO.....	177
<i>Anita Krainer, Óscar Prieto</i>	
EL SUMAK KAWSAY Y LOS RAYMIS	197
<i>Silvia Vásquez Peralta, Adulcir Saad</i>	
UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA DANZA ANDINA: Hacia el diálogo danzado de las sabidurías para una educación intercultural	215
<i>Juan Pablo Morocho</i>	
SIMBOLISMO DE LA PELEA RITUAL EN EL INTI RAYMI DE COTACACHI: Recreación del cosmos y negociación cultural	237
<i>Inkarri Kowii</i>	
EPÍLOGO.....	257
<i>Andrea De-Santis, Victoria Jara-Cobos</i>	

MUJERES E INFANTES EN LOS RAYMIKUNA EN ECUADOR

*Fanny Tubay Z.
María Teresa Arteaga
Universidad de Cuenca*

Introducción

En América Latina los pueblos indígenas representan alrededor del 8 % de la población, el 14 % de este grupo vive en extrema pobreza y encarna el 17 % que se sustenta con menos de 2,50 dólares estadounidenses al día (Banco Mundial, 2016). Esta situación de la población indígena y también afroecuatoriana nace con la variable colonial que los homogeneiza bajo categorías como *incapaces, pobres, faltos de*, etc. (Schibotto, 2015). Tal modalidad de segregación y disciplina social se expresa de manera homóloga en la actualidad, muy puntualmente en la cosmovisión andina, escenario en el que se sitúa esta investigación (Rivera Cusicanqui, 2010).

Ecuador está conformado por una población blanca y mestiza (75 %) que convive con 14 diferentes poblaciones indígenas y los relativamente empobrecidos afrodescendientes (10 %). Son estos dos grupos minoritarios en los que la injusticia y la inequidad social se han normalizado como prácticas dominantes. En estos escenarios, la situación de mujeres e infantes es

aún más compleja, pues viven en condiciones de extrema pobreza, experimentando la constante flagelación de sus derechos. Algunos datos permiten explicarlo.

Según la Organización de Mujeres Rurales Indígenas Pakariñan (2021), en Ecuador las mujeres en espacios rurales destinan en promedio 34 horas a la semana al trabajo no remunerado (principalmente al cuidado del hogar y la familia) esto es, 22 horas más a la semana que los hombres en los mismos contextos, lo que les deja mucho menos tiempo para asumir roles de liderazgo e incidencia en sus comunidades. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2014), el 73 % y el 81 % de los niños de menos de cinco años de hogares urbanos y rurales, respectivamente, cuyas cabezas de hogar se autodefinen como indígenas, pasan, de acuerdo con su apreciación, la mayor parte del tiempo con sus madres. El 15 % de los hogares indígenas urbanos y el 10 % de los rurales indican que sus hijos pequeños están la mayor parte del día en los centros institucionalizados. La proporción restante señala como cuidadores principales a otros parientes: hermanas y hermanos mayores, tías y abuelas.

Lo apuntado es la consecuencia de una construcción histórica en polos que se contraponen: hombre-mujer, normal-anormal, derecha-izquierda, arriba-abajo, cultura-naturaleza. Lo negativo, lo menospreciado, lo “natural” se correlaciona con unos cuerpos específicos y “problemas en varias formas” (Spivak, 2003), en este caso mujeres e infantes. Además, en Ecuador la exclusión incluyente y la inclusión excluyente que contemplan los contratos sociales, raciales y de género (Clavero, 2021) construyen y reconfiguran una historia de discriminaciones, en la que las poblaciones indígenas, la pobreza y la desnaturalización de los derechos más elementales han sido negados desde una categoría de etnicidad que las reduce a una clase oprimida (Bonfil Batalla, 1981). A esto se suma que son vistos y tratados mediante políticas ornamentales y simbólicas que teatralizan y folclorizan su condición originaria (Rivera Cusicanqui, 2014).

En los imaginarios indígenas, además de la importancia que tiene el territorio y la cultura, se estructuran subcategorías y jerarquías en las que se reduce la condición femenina y de los infantes y da lugar a que las relaciones entre estos se contemplen en torno al afecto y los cuidados (Gigena, 2019). Desde esta perspectiva, la categoría femenina indígena está marcada por la desigualdad de género y por otras formas de exclusión que merman sus oportunidades; mientras que los infantes se ven entrelazados por la exclusión generacional asociada a una corporeidad vacía (limpia y en tránsito para ser moldeados e integrados a la sociedad) (Pavez, 2012), y deben

cumplir papeles que distan de aquellos que desempeña el sistema patriarcal para los hombres con mayor poder o no indígenas.

Las divisiones y las opresiones ocurren no solo en la esfera social, sino en los planos familiares, en donde no solo viven la discriminación por ser mujeres o infantes, sino por otras etiquetas y reproducciones de desigualdad. Por eso, Paredes (2014) adujo que a las mujeres indígenas las traspasan dos situaciones de discriminación y exclusión: ser mujeres y ser indígenas. Además, con ellas devienen sus descendientes menores, cuyas infancias son invisibilizadas y configuran imaginarios contruidos socialmente desde el silencio y la obediencia (Branca y San Pedro, 2021).

Ante lo expuesto este estudio se centra en visibilizar el rol heteronormativo femenino mediante el cual a las mujeres y los infantes se les asigna papeles sesgados por género, restricciones y cosificaciones. En cuanto a las mujeres, se espera que ellas, en especial las madres, se ocupen del cuidado cotidiano de niños, personas mayores y enfermas, etc. Y con respecto a los infantes, se presentan mecanismos que los asocian a un estado más cercano a la naturaleza que a la cultura, y se construye un estereotipo generacional de seres inferiores, que necesariamente deben estar situados bajo el poder y la autoridad de una persona adulta, la cual se considera racional y civilizada (Prieto, 2018).

A partir de estos hechos, la investigación se contextualiza en la celebración de los *raymikuna* como expresiones culturales que evidencian la cosmovisión del mundo indígena y una filosofía capaz de propiciar la convivencia armónica y el sentido de vida colectivo. Estas festividades plantean un escenario propicio para conocer cómo viven las mujeres y los infantes, los procesos de participación colectiva y la ritualidad, como una actividad que marca el calendario andino y figura un hecho significativo para sus pueblos y nacionalidades.

En ese marco, el promocionar y conmemorar los *raymikuna* no es suficiente para construir un Estado plurinacional (Tuaza, 2017) ni sociedades más incluyentes ni para lograr la inclusión en igualdad de condiciones de mujeres, infantes y otros grupos. La fiesta, según Estermann (2010), se ha convertido en un elemento capaz de promover nuevas interacciones sociales y culturales y de celebrar la diversidad para reflexionar, ya que no solo basta con reconocerla y vivirla. La consigna es que la diversidad permite transformar y mejorar las condiciones de las personas a través de prácticas culturales que rompan con la desigualdad, la violencia y las reproducciones discriminatorias en todos los niveles y todos los cuerpos.

En este marco, en esta investigación la participación de las mujeres y los infantes en las festividades de los *raymikuna* se plantea desde dos perspectivas: una visión interna, que involucra sus participaciones como un elemento clave para el desarrollo de las actividades y la organización de las fiestas, y una visión externa, que expone socialmente unos ambientes que dan mucho más cabida a la inmediatez masculina, y en las que los cuerpos y las voces de las madres, hermanas, abuelas, hijas y niños no logran visibilizarse.

El estudio aplica la metodología cualitativa, pues investiga fenómenos relacionados con la realidad social (Ibáñez, 2002). Desde ese abordaje, se eligió el método documental o bibliográfico, que propone una forma de investigación técnica que, además de describir los documentos de forma unificada para facilitar su recuperación y lectura (Dulzaides y Molina, 2004), identifica los procedimientos y el trato del material tomado de la muestra. A través de este método se aplicaron herramientas de revisión documental (Dulzaides y Molina, 2004) que dan cuenta de los roles de mujeres e infantes en el mundo andino.

Para dimensionar los resultados, partimos de categorías y enunciados en común e identificamos cuáles son los temas que atraviesan a las mujeres e infantes en la cosmovisión indígena. A través de esas categorizaciones se construyó una teoría documental cuyos resultados se ofrecen en tres apartados: la maternidad y el sistema patriarcal, representaciones de mujeres e infantes en la celebración del Inti Raymi y el cuerpo como territorio, voz y participación. La delimitación de esos temas en común posibilita conocer el mundo social de los grupos que nos interesan, a partir de los datos que se recolectaron de la realidad social (Strauss y Corbin, 1998).

Cuerpos que habitan lugares y “no lugares” dentro del sistema patriarcal

El patriarcado, de acuerdo con Hooks (2014), está caracterizado por la dominación y el poder masculino por medio de reglas construidas por hombres que aún gobiernan a la mayoría de los sistemas religiosos, escolares y familiares del mundo. Además, implica un sistema que organiza las opresiones, las explotaciones, las violencias y las discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la configuración de un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (Cabnal, 2010).

Para las feministas comunitarias, el patriarcado no solo se construyó y consolidó en el periodo de la Colonia, sino que se fusionó con valores existentes en los pueblos originarios. Dicha opresión se ve reflejada en la situación que atraviesan las mujeres y los infantes indígenas en la zona andina del Ecuador: grupos sociales marcados por la discriminación, la explotación y la negación de sus derechos. Las prácticas exponen el condicionamiento de los cuerpos femeninos apresados en mecanismos que reproducen y reconfiguran interminablemente una serie de reduccionismos de las mujeres y su entorno. Estos cuerpos se oprimen y sirven a los intereses de las élites de poder económicas, culturales y políticas, y están al servicio de la homogeneidad “étnica” de las naciones (Liebel, 2017), lo que se traduce como el sistema capitalista patriarcal.

Por ello, escribir sobre mujeres e infantes en el mundo andino conlleva a identificar los lugares que habitan, las prácticas que encarnan, las formas de relacionarse e interactuar en la vida familiar y colectiva (los *raymikuna*) y los mecanismos que reproducen para transformar la realidad que los rodea y preocupa. Estos lugares son, a diferencia del espacio geográfico, más antropológicos, es decir, más formativos, históricos e implican relaciones que permiten conocer el lugar que ocupan las personas (Gargallo, 2014), cómo viven, lo que dicen, sienten o piensan (Guber, 2019) y cómo tejen relaciones e interactúan en la dinámica social.

El espacio es una práctica de los lugares (el lugar es anterior al espacio) y contiene tanto la mirada de las personas como aquellas vistas parciales que dan cuenta del paisaje y los elementos en los que se produce esta interacción o negación. Pero también se encuentran los “no lugares”, esos espacios de negación y borraduras en los que la presencia de los sujetos sigue siendo palpable y puede ser visibilizada desde otras formas de representación como la memoria y los relatos (Augé, 2020). En estos últimos cobran vida quienes viven en el vilo de la discriminación.

Para Augé (2020) “los lugares y los espacios, los lugares y los no lugares se entrelazan, se interpenetran. La posibilidad del no lugar no está nunca ausente de cualquier lugar que sea” (p. 58); y es esa representación en el imaginario “de lo que no se mira, no se escucha, no se dice” la que visibiliza a los invisibles, a los nadie, a los que son, pero no existen (Galeano, 2010), y a los que interactúan en escalas de dominio social y familiar bajo otras permisiones.

En el mundo indígena, las mujeres junto con los infantes, son quienes interactúan y cohabitan los “no lugares”. En el primer caso, están sometidas casi siempre a un destino naturalizado que contempla desposarse, ser

explotada, procrear una familia y aumentar la mano de obra (Rodas, 2007). Por su parte, las infancias se construyen históricamente sobre la base de la desigualdad social y el desconocimiento de su subjetividad. Ambas categorías comparten un espacio despojado de sus corporalidades, marcado por ausencias, silencios y limitadas interacciones.

Los *habitus* de estos grupos son desarrollados a raíz de una herencia cultural extraída por el poder y la violencia simbólica (Bourdieu, 1999), lo que los orilla a reproducir roles estereotipados. Dichos papeles en la materialización social están atravesados y determinados por la reproducción (hijos/as, cuidados, y trabajo no remunerado) en el caso de las féminas, y por el grado etario en los infantes bajo el despliegue de actividades de apoyo, parciales y borrosas. En ambos casos, sus cuerpos y voces están delimitadas, lo que lleva a que sean considerados como ciudadanos de segunda o tercera clase (Lorber, 2009).

En la cosmovisión indígena, la desigualdad de las mujeres y los infantes frente a otros grupos es un denominador común (Radcliffe, 2014), pese a que la organización social y familiar de los pueblos ancestrales propone un entorno armónico de convivencia, donde mujeres y hombres vivan desde la complementariedad¹ de sus roles sociales y culturales. Por ello, desde el feminismo comunitario, se busca que las mujeres, más allá de la reproducción biológica, sean complementarias de los hombres en lo social y lo cultural, como lo explicó Cabnal (2010):

Conllevaría asumir su responsabilidad junto a ellos, a quienes en su rol establecido les tocaría la reproducción simbólica, material y de pensamiento para que así ambos, de manera complementaria, puedan generar equilibrio para la continuidad de la vida y como una dualidad armónica, en su relación con la naturaleza, para mantener los ciclos de generación de la vida de los pueblos. (p. 14)

La idea de complementariedad en términos de dualidad (hombre-mujer; macho-hembra; día-noche, etc.) intenta eliminar las relaciones de poder y asimetrías (Méndez Torres, 2009). No obstante, en esa misma complementariedad, los papeles femeninos se anuncian a partir de la maternidad, el cuidado y la función de esposa. En este sentido, las mujeres son madres desde el momento que son mujeres, es decir, portan unos cuerpos que son concebidos como reproductores de descendencia. Sin embargo y posterior a estos hechos, son mujeres con necesidades, aspiraciones y otras funciones dentro y fuera de la esfera del hogar.

¹ Según esta visión, "las mujeres y hombres indígenas han representado al mundo en términos de dualidades y complementariedades" (Méndez Torres, 2009, p. 60).

Desde esta perspectiva, “antes de ser mujeres, son niñas, y la niñez merece un análisis para poder contemplar la vida de la mujer en sus diferentes edades” (Vuorisalo-Tiitinen, 2011, p. 139). Zambrano (2020), en un estudio con artesanas indígenas en las provincias de Cañar y Azuay, señaló que las mujeres

Deben cumplir con los roles de primer grado (madres, hermanas, tías o hijas), pero también en los papeles secundarios (vestir, alimentar y cuidar a la familia). Para ellas, ser mujer queda en último plano, pese a que es en ese rol donde tienen cabida los sueños y deseos personales y profesionales. Sus aspiraciones quedan sujetas y condicionadas al cumplimiento de tareas impuestas familiar y socialmente. (p. 359)

La maternidad es impuesta socialmente como un rol natural de las mujeres, es decir, principio y fin en sus vidas. Y es por ello que desde hace algunas décadas se viene debatiendo y poniendo en las agendas políticas la decisión sobre la maternidad. Sin embargo, la autonomía y las costumbres asociadas a los territorios culturales de los pueblos y las nacionalidades indígenas configuran realidades y luchas que no inciden con el poder de decisión que las mujeres tienen sobre sus corporalidades, ya que:

Designadas por la heteronorma cosmogónica, las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en *continuum*, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral. (Cabnal, 2010, p. 19)

No obstante, las mujeres traen al mundo, además de criaturas, amor, deseo, lenguaje, arte, expresión social, política, religiosa, etc. (Irigaray, 1994). Esto se debe a que, como adujo Paredes (2014), son capaces de entablar diferentes relaciones como la amistad, el amor, el erotismo, con la naturaleza, la trascendencia, el conocimiento, la producción. Además, estos cuerpos que tienen la piel como el límite individual, cambian y levantan fronteras, cuando así lo deciden, ante la violencia, el racismo o la discriminación y recuperan esos espacios y esas voces que se les ha negado en la vida pública y privada.

Representaciones de mujeres e infantes en la celebración de los *raymikun*

A nivel sociocultural, las celebraciones de los cuatro *raymikuna*, que giran en torno al calendario agrícola, son de participación comunitaria e

involucran en distintos espacios y actividades a mujeres, hombres, niños, población adulta mayor, etc. El descanso de la tierra, la preparación para el cultivo, el deshierbe y las cosechas dan lugar a unas celebraciones divididas en cuatro momentos de año:

- Kulla Raymi (21 de septiembre): fiesta de la Luna sagrada que inicia con la preparación de la tierra para la siembra. Se celebra en honor a las mujeres y la fertilidad (Díaz et al., 2016).
- Kapak Raymi (21 de diciembre): fiesta de las autoridades comunitarias (García et al., 2018).
- Pawkar Raymi (21 de marzo): fiesta del florecimiento o la cosecha. Se cultivan los productos tiernos y se eligen también las “akllas o mujeres líderes de cada comunidad, quienes son las delegadas de los cuatro suyos: Constisuyo, Collasuyo, Antisuyo y Chinchaysuyo. Estos suyos representan la cruz andina o *chakana*” (Díaz et al., 2016, p. 12).
- Inti Raymi (21 de junio): fiesta del Sol. Celebrar esta fiesta es la manera de valorar al pueblo indígena, recuperar la tradición de los antepasados, vivir la interculturalidad y hacer posible la construcción de un Estado plurinacional (Tuaza, 2017).

Figura 1. Niña cañari en la celebración del Inti Raymi



Fuente: Xavier Pesántez, INPC-Zonal 6, Ingapirca-Cañar (2022)

Las mujeres se han convertido en un eje fundamental de las celebraciones mediante la preparación de los alimentos, sus cantos de las coplas y la gracia que imprimen el sello de armonía y belleza (Farinango, 2011). No obstante, los papeles que reproducen como madres, niñas, lideresas, trabajadoras, madres, hermanas, tomadoras de decisiones y cuidadoras del hogar, y los infantes como cuidadores y trabajadores, no reflejan la relevancia sociocultural que sí tienen los roles que reproducen comunitariamente otros hombres con mayor poder y en edad adulta.

Una serie de publicaciones científicas, notas de prensa y entrevistas evidencian que en los imaginarios de la vida social no se muestran ni leen los roles que ejecutan casa adentro mujeres y niños. Lo que sí se expone visiblemente es una celebración comunitaria de gran relevancia cultural en la que lo masculino cobra mayor representatividad y adquiere papeles principales. No obstante, el Kulla Raymi es una fiesta en honor a las mujeres y a la fertilidad y comienza con la preparación de la tierra para la siembra (Díaz et al., 2016). En el Inti Raymi, las mujeres aparecen en la elección de las ñustas (reinas) que, a decir de Farinango (2011), son participantes que:

Visten ropas ancestrales o de la actualidad, pero siempre manteniendo una identidad, estas acompañan a las comunidades en las entradas (...). Para la elección de la ñusta, las comunidades se presentan con bailes y cantos de cada una de ellas (...). Para las elecciones se forman los jurados calificadores de la misma, organización e invitados especiales, quienes califican la presentación del grupo, la intervención del saludo por la ñusta, su vestimenta y las respuestas a las preguntas (...). Posteriormente los jurados dan el veredicto final, quedando conformado de la siguiente forma las ñustas-reinas: la Inti Ñusta-reina del Sol, Pacha Ñusta-reina de la madre naturaleza y Killa Ñusta-reina Luna; con estas denominaciones se busca la valoración y el fortalecimiento de la cosmovisión Indígena, resaltando la belleza de la mujer como soberana de la misma (...). Después de la elección de las ñustas, se colocan las bandas respectivas, la ñusta electa que va a estar durante todo el transcurso del año se denomina Inti Ñusta. Participa junto con la dirigencia y las comunidades en distintos actos culturales. (p. 49)

Figura 2. Niña cañari acompañante de la ñusta de su comunidad



Fuente: Xavier Pesántez, INPC-Zonal 6, Ingapirca-Cañar (2022)

Muchos de estos roles asociados al mundo femenino se reafirman en una entrevista en Radio FLACSO-Ecuador (2019), que analizó la participación de la mujer en el Inti Raymi:

- La mama tamborera: esposa o acompañante de los danzantes. Mama danzante es la mujer que carga la cabeza del danzante cuando este se encuentra borracho. Van todas las procesiones bailando y cargando todo a sus espaldas. También tienen la función de repartir las naranjas y las frutas que se ofrendan a los espectadores.
- La mama tamborera también carga a sus espaldas. Acompañan al tamborero-pingullero, quien es encargado de dar la música al danzante. Va tomando la chicha a lo largo de la procesión.
- La mujer es la que está dedicada a la pampamesa y cumple con el rol de la comida y preparación de todos los alimentos. El hombre ameniza la fiesta y toca los instrumentos.

Los roles expuestos responden a las tareas que le son remitidas a las mujeres y de las que son responsables; por ejemplo, la alimentación y la perpetuación de labores domésticas extendidas a la celebración de las fiestas de los *raymikuna*. Es así que ellas, al igual que otras mujeres, son trabajadoras

no reconocidas y no pagadas (Federici, 2018), cuyas labores por las dimensiones y por la naturalización dada no son otra cosa más que un mecanismo de explotación.

La reproducción de estos roles normalizados y encriptados reconfigura un dominio patriarcal que establece pactos, mandatos y acuerdos en relación con el cuerpo y la tierra de sujetos con menor poder (Cabnal, 2017). Estas relaciones de poder están sujetas a unos destinos que operan sistemáticamente y sin cuestionamientos desde las estructurales sociales y afectan tanto a mujeres, infantes y otros grupos con menos poder. Paredes (2014) señaló que “De todas las relaciones que nuestros cuerpos establecen, hay unas que condicionan nuestras vidas y nuestro existir de una manera muy negativa y buscan destruirnos; estamos hablando de las relaciones de poder” (p. 99).

En los *raymikuna*, una actividad extendida del trabajo doméstico es la pampamesa.² Esta actividad complementaria a nivel comunitario y social involucra la participación y el apoyo de los infantes (con menor grado de responsabilidad). Sin embargo, esta participación es una preparación para el futuro, pues los padres y madres de todas las comunidades enmarcaron la participación de los niños en las actividades domésticas y productivas como una práctica necesaria para su futuro, reconociendo no solo la importancia económica, sino también la dimensión formativa de esta labor (Ames, 2013).

Farinango (2011) mencionó que, al organizar las fiestas en las comunidades, ganan protagonismo las mujeres que en sus casas preparan los alimentos y la chicha de jora, venden productos agrícolas y animales para sustentar los gastos durante la fiesta. De igual forma, arreglan instrumentos, elaboran las vestimentas requeridas para festejar y participar de las fiestas del Inti Raymi. Por último cabe mencionar que, aunque los fenómenos globalizadores han limitado la supervivencia de las tradiciones y costumbres, y que muchos infantes y jóvenes a causa del mestizaje ven la celebración como parte de un folclorismo, aún persiste en el adultocentrismo indígena un afán de empoderar a la niñez en amar a su tierra, hacer lecturas y propiciar saberes de la realidad que los rodea, convirtiéndolos en actores que en edad adulta reproducirán los mecanismos expuestos en el contexto comunitario.

2. *Pampamesa* es la castellanización de la palabra quichua *pampamicyu*. Significa un intercambio comunitario y equitativo de alimentos, normalmente realizado en celebraciones, mingas o en reuniones comunitarias importantes.

El cuerpo como territorio, voz y participación: mujeres e infantes

La recuperación del primer territorio, el cuerpo, simboliza un acto político emancipatorio y coherente con la corriente feminista que afirma que ‘o personal es político’ y ‘o que no se nombra no existe’ (Cabnal, 2010, p. 23). Pese a que no cabe duda de que en los *raymikuna* las mujeres cumplen un papel central en la celebración casa adentro, puesto que realizan en cada comunidad, ofrendas de flores, frutas, verduras y vegetales a la Pachamama por su fertilidad (Díaz et al., 2016), las representaciones sobre ellas no hacen justicia social al lugar que ocupan y la relevancia que tienen. En palabras de Brito et al. (2021), el cuerpo sexuado en comunidades indígenas también toma la connotación de un objeto o mercancía, no tanto de forma violentada (explotación y trata), sino más bien por la influencia de la cultura occidental, el desarrollo local, de forma voluntaria, impulsada por la subsistencia y el consumismo. Por ello, recuperar las corporeidades de los oprimidos como “un espacio vital para la recuperación de la vida implica redimir la dignificación y la alegría en relación con la naturaleza como una apuesta política emancipadora” (Cabnal, 2017, p. 101).

Desde esta perspectiva, pensar desde el territorio-cuerpo de una mujer indígena implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente feminizado por ser portador de genitales femeninos y por ser indio. A esto se suman otras capas de desigualdad que intersectan y cruzan los cuerpos femeninos, y con ellas las de sus hijos, es lo que se conoce como interseccionalidad³ (Collins, 2019). Este enfoque en estudios de género ayuda a comprender cómo las mujeres deben no solo lidiar con la discriminación por nacer o ser mujer, sino por su condición étnica, cultural, sexual, religiosa u otra, como se señaló.

En los territorios andinos en los que se celebra el *Inti Raymi*, se puede observar que las mujeres son tratadas como minorías, ignoradas, intimidadas (Heller, 1999) y sometidas a una política del silencio (Rivera, 2010). En esos espacios de silencio durante la organización y la preparación de los alimentos, que se servirán en los *raymikuna*, las mujeres establecen entre ellas vínculos que fortalecen y empoderan sus visiones sobre el mundo que las rodea y a la par definen nuevos modos de operar el tejido social desigual que enfrentan.

3 Este enfoque fue propuesto por Crenshaw (1980) para definir la necesidad de cruzar categorías múltiples que definen la identidad de las personas (categorías biológicas y socioculturales) y así problematizar y enfrentar las diferentes desigualdades que nos atraviesan (Yuval-Davis, 1997; Fraser, 1997) (Fernández et al., 2019, p. 145).

La preparación de los alimentos, que conlleva varios días, es un espacio de diálogo íntegramente femenino, en el que los hombres no intervienen. Las reuniones de ese tipo reconfiguran un acto político en el que ellas hablan y tienen voz. A partir de esos diálogos:

- Socializan sus problemas con otras mujeres, lo que les permite encontrar puntos en común y nuevos descubrimientos desde el reconocimiento y la identificación con otras mujeres como ellas.
- Reconocen que las opresiones ocurren de manera simultánea dentro y fuera de sus hogares.
- Perciben el entorno desigual en el que están creciendo sus hijas e hijos.
- Son conscientes de la realidad ambiental, educativa, económica y cultural que atraviesan sus vidas, las de sus familias y sus comunidades.
- Establecen acuerdos y propuestas de transformación social, económica y laboral.
- Consolidan acciones que parten desde el territorio y los mecanismos de lucha con los que cuentan para participar colectivamente.
- Reconocen su papel central como guardianas de la naturaleza, de sus hijos y de otros miembros de la comunidad.

Las realidades que viven las hacen conscientes de que la devaluación histórica de su trabajo las ha convertido en mujeres pobres, en mujeres reproductoras de hijas, dependientes de los hombres de su comunidad y de los mercados que les compran sus producciones, pues son las mayores vendedoras de los productos agrícolas y las artesanías que produce su comunidad (Gallardo, 2014). Si bien este reduccionismo de su accionar, como protagonistas en la vida privada (hogar y familia), se plantea como un mecanismo paternalista patriarcal, que las obliga y hereda unos papeles que no eligieron interpretar, estas mujeres están cambiando el curso de sus vidas a partir de elementos asociativos que les permite pensar en plural, desde la sororidad y la emancipación de sus propias voces, de sus hijos y de otros hombres con menor poder.

Es por ello que movimientos y corrientes sociales como el feminismo indígena⁴ comunitario han emergido en contextos de violencia estructural en donde la migración, predominantemente masculina, ha producido un quiebre en las relaciones familiares y una transformación en los roles de género. Como consecuencia, se ha dado un fortalecimiento de las demandas de las mujeres como la lucha por escuelas interculturales bilingües propias y de gestión comunitaria, el derecho a las tierras, el trabajo

4 Este feminismo quiere comprender desde los propios cuerpos de las mujeres a sus pueblos, buscar con los hombres de sus pueblos y comunidades el vivir bien en comunidades con la humanidad y con la naturaleza (Paredes, 2014).

agrícola, la defensa del agua, la salud y la lucha contra el extractivismo, acciones que han emprendido los colectivos ecofeministas en nuestro país (Fernández et al., 2019). Por eso, es vital tomar esas demandas desde y con el cuerpo, como lo explicó Cabnal (2017):

Por eso nos acuerpamos, es decir, estamos y sentimos las injusticias e indignaciones que viven otros cuerpos y la naturaleza a causa del patriarcado; nos juntamos y actuamos con plena conciencia para defender de manera colectiva nuestro cuerpo. Porque, antes que de derechos humanos (DDHH), se trata de principios de vida de nuestras cosmogonías, y porque se trata de un acto político en reivindicación de la vida. (p. 101)

De ahí que, cada vez más estos colectivos lideren causas socioambientales en territorios andinos. Es decir, las mujeres están organizando acciones para luchar contra el extractivismo y la explotación laboral, así como demandan sus derechos para una educación intercultural mediante propuestas concretas como asociaciones, emprendimientos y empresas a su cargo. Desde esta perspectiva, la lucha por la tierra y el territorio se ha convertido en un aspecto fundamental para las mujeres indígenas (Paredes, 2010). Este movimiento continúa reuniendo esas voces y participaciones femeninas porque el extractivismo las afecta más a ellas que a los hombres.

Otro ejemplo lo propone Pakariñan, una acción comunitaria fundada en 2005 en el Sur de Ecuador, que trabaja en conjunto con organizaciones comunitarias, asociaciones de turismo rural comunitario y cooperativas artesanales de comercio justo, lideradas por mujeres, pero que integra también a hombres y otros miembros de las comunidades. Estos feminismos comunitarios no proponen pensarse en términos de mujeres frente a los hombres ni tampoco quitar espacios protagonizados por las masculinidades, sino más bien pensarse como mujeres y hombres en relación con la comunidad, a través de una complementariedad horizontal, sin jerarquías, de forma armónica y recíproca, promoviendo la presencia, la existencia, la representación y la decisión de todos los miembros de la comunidad (Paredes, 2014).

Por su parte, los infantes indígenas, al igual que los grupos de mujeres indígenas, están sometidos a la desigualdad. Esta situación se manifiesta en las calles en donde se pueden ver a niños y niñas de todas las edades realizando trabajos que no les corresponden, con el consentimiento de sus cuidadores y de otros grupos que promueven su explotación. Esta práctica se justifica desde las analogías infantilizadoras “pues los niños no tienen los mismos derechos sociales que los adultos y pueden (y muchas veces deben) ser controlados por adultos” (Dean, 2002, p. 21).

En el mundo indígena, según Liebel (2017), ni siquiera se distinguen a los infantes por su edad cronológica, sino por sus fuerzas físicas de modo que, de acuerdo con su tamaño y otras características físicas, asumen ciertas tareas en la comunidad. Sin embargo, es necesario reconocer a los niños como “sujetos activos, políticos y sexuados” (Branca y San Pedro, 2021, p. 7), que cumplen un papel activo en los movimientos feministas. Por eso, es necesario repensar el derecho a ser cuidado (las formas de crianza, el acceso a la educación, la erradicación de la violencia, etc.), así como el derecho a elegir cuidar o no hacerlo, y a entender lo que implican los cuidados desde la perspectiva feminista.

Los cuidados desde la perspectiva feminista hacen conciencia, por un lado, de que “los roles de género patriarcales nos son asignados cuando niños, y se nos entrena continuamente sobre las formas en que mejor podemos cumplir con esos roles” (Hooks, 2014, p. 1). Por otro lado, pone en discusión la violencia doméstica y muestra que no solo las mujeres están afectadas por la violencia de género, sino que también los niños están expuestos a estas situaciones. Los infantes sufren violencia no solo cuando son objeto directo de violencia patriarcal, sino también cuando se ven forzados a ser testigos de actos violentos hacia ellos, sus madres o miembros de sus familias (Hooks, 2017).

En el mundo indígena, las corporeidades infantiles cobran otras representaciones, la participación y las voces de estos actores envuelven otras formas de existir y tonalidades silenciadas, que son más bien encargadas de obedecer y reproducir los mandatos del sistema patriarcal y de otras mujeres adultas. La literatura sobre la infancia andina señala que los bebés más pequeños son considerados inmaduros, sexualmente indiferenciados y especialmente vulnerables en tanto su alma no está bien adherida a su cuerpo (Isbell, 1997; Suremain, 2010).

Figura 3. Mujer cañari cargando su niño en la espalda



Fuente: Xavier Pesántez, INPC-Zonal 6, Ingapirca-Cañar (2022)

Las relaciones con ambas categorías, mujeres y hombres, difieren sobremanera. Por ejemplo, las mujeres son las cuidadoras de los wawas (niños) desde sus nacimientos en la comunidad, los envuelven en fajas recién nacidos, les dan de lactar, los cargan a sus espaldas durante sus primeros años y los integran en sus actividades domésticas y laborales. En cambio, la relación con los hombres de la comunidad es posterior a esos cuidados maternos y está basada en construcción identitaria masculina, centrada en adquirir habilidades de sobrevivencia en el entorno, y que más adelante les van a servir para reproducir las tareas que como adultos tendrán que liderar.

Durante la celebración de las fiestas del Inti Raymi, los infantes cumplen roles que son considerados de menor impacto. Se encargan de ayudar a

las mujeres a recolectar la leña, recolectar los alimentos cosechados, a participar en las danzas y rituales propios de la celebración. Estas actividades están cargadas de simbolismo y valores:

La carga de leña es una alegoría de la miseria, y sobre la pequeña espalda de una niña, se convierte en un triste recordatorio de que aún falta mucho para que la Ley Revolucionaria de Mujeres sea una realidad entre las mujeres indígenas. (Vuorisalo-Tiitinen, 2011, p. 156)

Niños y niñas desempeñan un rol primordial en la sostenibilidad de la fiesta del mundo andino, dado que, según las mujeres y los hombres indígenas, son ellos quienes en edad adulta deberán liderar todas las actividades, aunque esa distribución siga siendo estereotipada. En consecuencia, el rol de observadores les permite interiorizar, aprender y reproducir los papeles que desempeñan hombres y mujeres de sus entornos.

En la cosmovisión andina, el desarrollo de la autonomía infantil se liga a los procesos que les permiten interiorizar saberes y destrezas sociales, naturales y culturales. La inclusión de los infantes en un amplio rango de tareas se acompaña de evoluciones en sus roles y responsabilidades dentro de sus hogares y en el trabajo en el campo (Ames, 2013) e implica dotarlos de competencias para la vida y el desarrollo en comunidad. Además, en el mundo andino, cuando las personas cumplen 7 y 14 años, se lleva a cabo el *waraychicuy*⁵ que los incluye en la comunidad, se los designa de acuerdo con sus edades, tareas como el cuidado de animales pequeños, cuidado de hermanos menores, pastoreo de animales, etc. En otras palabras, esta etapa se entiende como de cambios para niños y niñas, por ejemplo, a los 7 años se le entrega su traje saraguro con joyas (zarcillos y *tupu*), se entregan herramientas relacionadas con el tejido y la labranza (Quizhpe, 2022).

Cabe mencionar que la infancia no constituye un concepto unívoco vinculado a la inocencia y al juego. Es decir, el lugar que ocupa en la historia se ha construido socialmente sobre relaciones de poder y dinámicas sociales que la han modificado (Branca y San Pedro, 2021). Por tanto, resulta “necesario cuestionar la noción romántica de la infancia que desconoce las múltiples formas de habitarla, las desigualdades que las atraviesan y el disciplinamiento que se (nos) imponen desde niños” (Branca y San Pedro, 2021, p. 6).

El sentido social que adquiere su identidad al participar de procesos que conllevan los aprendizajes y las lecciones de la cosmovisión andina, y

5 María Asunción Quizhpe, exdocente de la Unidad educativa Inti Raymi de Saraguro, reflexionó que *waraychicuy* hace referencia más a los hombres, en relación a la puesta de pantalón, por lo que considera que el ritual también debería denominarse *illiclachicuy* para las niñas, por estar referido a la *lliclla*. Además, agrega que, para incluir a los dos sexos, podría denominarse la ceremonia como *wawachicuy* (A. Japón, comunicación personal, mayo 20, 2022).

tejer relaciones con otros miembros de la comunidad, aprendiendo y reproduciendo. No obstante, la riqueza y el conocimiento que ellos están construyendo, constituyen un insumo clave para comprender las dinámicas y los pulsos de transformación social que se viven en el entorno, por lo que su participación y sus voces no deben ser limitadas a la repetición y la obediencia.

Conclusiones

La historia de mujeres e infantes –contada por el sistema patriarcal– en general está escrita sobre unas pieles específicas y ha sido relatada y reproducida por un sistema capitalista patriarcal que ha provocado una recurrencia de violencia y discriminación de larga data sobre esos cuerpos y humanidades. Lo expuesto incide en que la condición social que enfrentan las mujeres e infantes obedece a una construcción social y a una exclusión estructural política en Ecuador y otros países andinos, cuyas raíces son la herencia y la reproducción encarnada de roles. Para estos grupos, habitar el cuerpo implica vivir sintiendo y reproduciendo unos roles que son heredados en el caso de las mujeres, y de otros que cambian a raíz de un hecho generacional, pero que está limitado además a la condición de infancia masculina o femenina.

Las mujeres y los infantes son tratadas como minorías, ignoradas, intimidadas y sublevadas en los ambientes de dominio masculino y adulto-centrista, en estos márgenes la competencia y la agresividad son elementos básicos (Heller, 1999) y por ello el reduccionismo de su accionar como protagonista en la vida privada (hogar y familia) se plantea como un mecanicismo paternalista que las obliga a heredar unos papeles que no eligieron interpretar.

El estudio concluye que en el mundo andino la domesticación del trabajo femenino y el complementario que realizan mujeres e infantes les ha convertido en sujetos pobres, dependientes de los hombres de su comunidad y reproductoras de hijos y cuidados dentro de las esferas del hogar. El papel social de las mujeres y los niños es limitado en la esfera pública, puesto que son los hombres los que lideran y protagonizan no solo los actos de la celebración del Inti Raymi, sino los que ostentan el poder y redistribuyen los roles que ejercen otros hombres y, por supuesto, las mujeres y niños bajo su liderazgo comunitario.

Referencias

- Ames, P. (2013). Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 42(3), 389-409.
- Augé, M. (2020). *Los no lugares*. Editorial Gedisa.
- Banco Mundial (2016). *Pueblos y nacionalidades indígenas*. Ediciones Banco Mundial.
- Bonfil Batalla, G. (1981). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39(48), 17-32.
- Bourdieu, P. (1999). *Violencia simbólica y luchas políticas, Meditaciones pascalianas* (2). Anagrama.
- Branca, A. y San Pedro. (2021). Las infancias desde y con los feminismos. Diálogos que transforman. *Polémicas Feministas*, 5, 1-19. <https://revistas.unc.edu.ar/inex.php/polemicasfeminista/article/view/35682/35801>
- Brito Roby, L., Brito, D. R. J., Sinche Rivera, E. C. y Angulo Rosero, A. (2021). *Ciencia y enfermería*, 27(17), 1-11.
<http://dx.doi.org/10.29393/ce27-17ccla40017>.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR-Las Segovias (Coords.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR / Las Segovias.
- Cabnal, L. (2017). Tz'k'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew- Guatemala. *Ecología Política*, 54, 98-102. <https://www.jstor.org/stable/44645644>
- Clavero, B. (2021). Velo de ignorancia y contrato constitucional. *Giornale Di Storia Costituzionale / Journal of Constitutional History*, 41, 87-103.
- Collins, P. H. (2019). *Intersectionality as Critical Social Theory*. Duke University Press.
- Crenshaw, K. (1980). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Dean, C. (2002). Sketches of Childhood: Children in Colonial Andean Art and Society. En T. Hecht (Ed.), *Minor Omissions: Children in Latin American History and Society* (pp. 21-51). University of Wisconsin Press.
- Díaz Arcos, D., Allen-Perkins Avendaño, D., Hinojosa, M. y Marín Gutiérrez, I. (2016). *La fiesta de los intis en Suracpamba*. Asediciones. <https://n9.cl/06qu3>
- Dulzaides I. y Molina, A. (2004). Análisis documental y de información: dos componentes de un mismo proceso. *ACIMED*, 12(2), 1-1.
- Estermann, J. (2010). *La interculturalidad, vivir la diversidad*. Instituto Superior Ecuéménico Andino de Teología.
- Farinango, J. (2011). *Análisis histórico de las festividades del Inti Raymi, en las comunidades de la corporación de organizaciones indígenas y campesinas de Cangahua (COINCCA) a partir del año 2005 hasta el año 2009*. [Tesis de grado, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador].
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños. Mapas.
- Fernández S., B., Rodríguez Caguana, A. y Vargas Moreno, P. (2019). Las guardianas