

ANTROPOLOGÍA

2022 | Nº 26

Cuadernos de Investigación

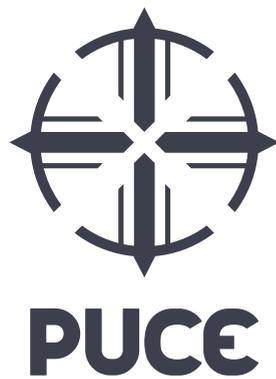
Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256



**PATRIMONIO CULTURAL,
TERRITORIOS E IDENTIDADES**



PERSONAJE DE LA ESCARAMUZA, CHAULLABAMBA-AZUAY
FOTOGRAFÍA POR SANTIAGO ORDÓÑEZ CARPIO



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Rector
Dr. Fernando Ponce León SJ.

Decana de la Facultad de Ciencias Humanas
Dra. Ruth Ruiz Flores

Director Centro de Publicaciones
Mtr. Santiago Vizcaíno A.

ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

26



REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

2022

Director de la revista:

Cristóbal Landázuri Narváez, *Instituto de Historia y Antropología Andina: MARKA*

Comité Editorial:

Lisset Coba, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*
Jorge Gómez Rendón, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*
Carolina Páez Vacas, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*
Juan Fernando Regalado Loaiza, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*
Josefina Vásquez Pazmiño, *Universidad San Francisco de Quito, Ecuador*

Comité Asesor Académico:

Jorge Moreno, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*
Tamara Bray, *Universidad Wayne, Estados Unidos de Norteamérica*
Fernando García, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*
Fernando Guerrero, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*
Alexandra Martínez, *Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador*
Marcelo Naranjo, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Coordinación editorial:

Paola García Noboa

Ayudante editorial:

Emilia Narváez Rodríguez

Fotografía de portada

Santiago Ordoñez

Fotografía de interiores

Santiago Ordoñez
Amanda Braun
Carolina Calero

Diseño:

José Escalante

Diagramación:

Luis Torres Grijalva

Traducción:

Paola García Noboa

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE
N°26, febrero a julio de 2022
Publicación semestral, Quito-Ecuador

Índices:

Sistema Regional de información en línea para las revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

Bases de datos:

Clasificación Integrada de Revistas Científicas – CIRC
Google Académico
DIALNET

Toda correspondencia dirigirse a:

Antropología Cuadernos de Investigación,
Carreras de Antropología y Arqueología de la PUCE
Av. 12 de Octubre, 1076, Quito, Ecuador.
Telf. 2991700, Fax. 2991613.

Correos electrónicos:

cuadernosdeinvestigación@hotmail.com
clandazurin@puce.edu.ec

Los artículos son responsabilidad de los autores. Permitida la reproducción si se cita la fuente.

Versión digital disponible en:

<http://cuadernosdeantropologia-puce.edu.ec/index.php/antropologia>

ISSN. 1390-4256

CONTENIDO

Presentación 08

TEMA: PATRIMONIO CULTURAL, TERRITORIOS E IDENTIDADES

La comunidad o comunidades como patrimonios culturales de la humanidad. Argumentaciones teóricas. *Luis Herrera Montero* 12

Santiago de Sibambe o la conquista a un santo conquistador. Aproximaciones al patrimonio mestizo bajo el “ethos barroco”. *Pablo Hermida Salas* 26

Altars en Ubuntu. Homenaje a mujeres afroecuatorianas - afrodiaspóricas en muñequería simbólica. *Marisol Cárdenas* 45

Experimentando con el presente para entender el pasado y proyectar hacia el futuro los conocimientos milenarios de la producción cerámica *Napo Runa* – Quijos. *María Soledad Solórzano-Venegas
Samantha Vasco-Viteri Gabriela
Margarita Loza Casa* 59

Patrimonio biocultural alimentario y sus contribuciones a la sostenibilidad y resiliencia territorial.

Erika Zarate Baca 75

Representaciones del oso de anteojos en las estribaciones orientales de los Andes ecuatoriales.

Miguel Barreiros Padilla 84

PROPUESTAS

La actualización del inventario del cantón Urdaneta, una experiencia desde el territorio.

Amanda Braun Baquero 100

El reto de la innovación en las bibliotecas municipales del cantón Portoviejo.

Isabel Rohn Bazurto 113

Experiencias de gestión cultural vinculada al patrimonio cultural inmaterial, la participación como elemento primordial de la salvaguardia.

Felicita Heredia 117

Tejiendo desarrollo sostenible en Pile, Manabí.

Juan Sebastián Mosquera 134

RESEÑA

Cómo piensan los bosques, Eduardo Kohn

Janny Mauricio Velasco Albán 142

PRESENTACIÓN

El patrimonio cultural, en tanto construcción social, es espacio de cohesión, negociación y disputa en el cual se imprime la relación entre los diversos actores sociales que promueven su activación simbólica desde múltiples dimensiones, posturas y perspectivas. Los elementos, objetos, bienes, prácticas y manifestaciones patrimoniales están directamente ligados a las diferentes esferas de la vida de las sociedades, por lo que es cada vez más estrecha su relación con la noción de desarrollo y sus factores sociales, ambientales, económicos y culturales.

El presente número de la revista *Antropología Cuadernos de Investigación* recoge trabajos de investigación, experiencias y propuestas metodológicas sobre el patrimonio cultural, el territorio en el que se inscribe y la construcción del sentido de pertenencia e identidad que éste genera, propuestos por especialistas y gestores culturales.

En la sección *Tema* se incluyen seis artículos: el primero, “La comunidad o comunidades como patrimonio cultural. Argumentaciones teóricas”, de autoría de Luis Herrera, quien plantea una reflexión teórica sobre la comunidad, en un necesario recorrido conceptual que aborda su importancia como proceso organizativo fundamental para el sostenimiento de los bienes y manifestaciones patrimoniales, y abre las puertas al debate sobre la posibilidad de entender a la comunidad en sí misma como un patrimonio cultural.

El artículo de Pablo Hermida “Santiago de Sibambe o la conquista a un santo conquistador. Aproximaciones al patrimonio mestizo bajo el “ethos barroco” nos presenta un análisis de esta manifestación, incluida en la lista representativa del patrimonio inmaterial del Ecuador, desde la expresión del mestizaje y las formas identitarias que representa.

“Altars en Ubuntu. Homenaje a mujeres afroecuatorianas-afrodiaspóricas en muñequería simbólica”, escrito por Marisol Cárdenas es una propuesta de etnografía de la imaginación, a través de la cual la autora se adentra en el simbolismo de la arte-sanía popular de la elaboración de muñecas, su polisemia y el abanico de posibilidades que abre desde la perspectiva de la pedagogía cimarrona para el sostenimiento de la identidad, el sentido de pertenencia y la transmisión de saberes.

Por su parte, María Soledad Solórzano, Samantha Vasco y Gabriela Loza proponen una visión multidisciplinar en el artículo “Experimentando con el presente para entender el pasado y proyectar hacia el futuro los conocimientos milenarios de la producción cerámica Napo Runa – Quijos”, conjugando datos arqueológicos, etnográficos y geoquímicos para ampliar la comprensión de esta artesanía tradicional, considerada como patrimonio inmaterial del Ecuador, desde su contexto territorial y ecosistémico.

El artículo de Erika Zarate, “Patrimonio biocultural alimentario y sus contribuciones a la sostenibilidad y resiliencia territorial” es un aporte a la discusión sobre el rol que el patrimonio alimentario juega en los procesos de desarrollo territorial, en términos de sostenibilidad, resiliencia y adaptación a partir de la experiencia del reconocimiento de la Chakra como sistema agroalimentario ancestral.

Finalmente, en el artículo “Representaciones del oso de anteojos en las estribaciones Nor Orientales de los Andes equinocciales”, Miguel Barreiros plantea el análisis de la representación social del oso de anteojos desde la memoria oral y local de Oyacachi, su implicancia en la construcción identitaria de la zona y los usos sociales de tales representaciones en el ámbito de la conservación y el turismo.

La revista acoge además una serie de *Propuestas* basadas en experiencias y estudios de caso sobre la conservación y salvaguardia del patrimonio cultural en el país.

En “La actualización del inventario del cantón de Urdeneta, una experiencia desde el territorio”, Amanda Braun comparte los principales aspectos de la aplicación de una metodología participativa y los resultados de este proceso de identificación del patrimonio cultural en la costa ecuatoriana.

Por su parte, Isabel Rohn nos reseña “El reto de la innovación en las bibliotecas municipales del cantón Portoviejo”, como un proceso y resultado de política pública local para la protección y conservación del patrimonio documental.

En la propuesta metodológica “Experiencias de gestión cultural vinculada al patrimonio cultural inmaterial, la participación como elemento primordial de la salvaguardia”, Felicitia Heredia plantea un mecanismo de relación entre la gestión cultural y la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial a través de la sistematización de experiencias en la provincia de Cotopaxi y su caracterización basada en la propuesta de construcción de tipologías de acciones, impacto y formas de participación.

La última reseña del presente número corresponde al proyecto denominado “Tejiendo el Desarrollo Sostenible en Pile, Manabí”, en la que Juan Mosquera, coordinador del proyecto, describe, desde la participación de las comunidades, como se promueve la salvaguardia de esta manifestación reconocida como un patrimonio inmaterial de la humanidad.

Finalmente este número incluye la reseña del libro “Cómo piensan los bosques”, de Eduardo Kohn, realizada por Janny Mauricio Velasco Albán.

Comité Editorial
Antropología Cuadernos de Investigación



TEMA

La comunidad o comunidades como patrimonios culturales de la humanidad. Argumentaciones teóricas

Luis Herrera Montero*

RESUMEN

SEGÚN LOS DICTÁMENES ESTABLECIDOS POR LA UNESCO, POSICIONAR COMO TEMAS PATRIMONIALES A DIVERSIDAD DE BIENES QUE SEAN RELEVANTES PARA SUS PUEBLOS ES UNA COSTUMBRE. ASÍ, SE HA CONSIDERADO COMO PATRIMONIOS DE LA HUMANIDAD CENTROS HISTÓRICOS DE CIUDADES, ESPACIOS NATURALES COMO LA AMAZONIA, LAS ISLAS GALÁPAGOS; Y, UNA VARIEDAD DE ARTESANÍAS, RITUALIDADES, TRADICIONES ORALES, ARTES DEL ESPECTÁCULO Y OTRAS MANIFESTACIONES. SIN EMBARGO, EN ESTAS CLASIFICACIONES, LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS QUE SOSTIENEN ESTOS BIENES, NO HAN TENIDO SUFICIENTE RECONOCIMIENTO. EN OTRAS PALABRAS, UNA LENGUA ORIGINARIA, UNA ARTESANÍA, UNA FESTIVIDAD, NO PUEDEN TENER MAYOR SIGNIFICADO PATRIMONIAL QUE LA COMUNIDAD QUE LAS PRODUCE; YA QUE, EL SOLO HECHO DE MANTENERSE COMO TALES REPRESENTA UN PROCESO HISTÓRICO MEMORABLE, DISTINTIVO Y PRIORITARIO DE IDENTIDAD; ADEMÁS DE CONSTITUIRSE EN ELEMENTO DE GARANTÍA CULTURAL Y SOSTENIMIENTO DE PATRIMONIOS DE LA HUMANIDAD. DE AHÍ QUE, EL PROPÓSITO DEL PRESENTE TEXTO ES OFRECER REFLEXIONES PARA EL ABORDAJE DE LA *COMUNIDAD* COMO PATRIMONIO CULTURAL PRIORITARIO, PUESTO QUE LAS COMUNIDADES, NO PUEDEN REDUCIRSE COMO ACTORES DEL PATRIMONIO SOLAMENTE, SINO TAMBIÉN, MANIFESTACIONES EN TANTO RELACIONAMIENTOS DE RECIPROCIDAD, SOSTENIDOS HISTÓRICAMENTE, QUE MARCAN LEGADOS SUBSTANCIALES PARA LA IDENTIDAD DE SUS PUEBLOS.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO - COMUNIDAD - SISTEMA - CAPITALISMO - GLOBALIZACIÓN.

THE COMMUNITY OR COMMUNITIES AS CULTURAL HERITAGE. THEORETICAL ARGUMENTS

ABSTRACT

UNESCO GUIDELINES DESIGNATE HISTORIC CITY CENTERS, AND NATURAL SPACES (SUCH AS THE AMAZON REGION OR THE GALAPAGOS ISLANDS), AS WORLD HERITAGE SITES. UNESCO ALSO INCLUDES A VARIETY OF CRAFTS, RITUALS, ORAL TRADITIONS, PERFORMING ARTS, AND OTHER CULTURAL PRACTICES UNDER THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE CATEGORIES. HOWEVER, THE ORGANIZATIONAL PROCESSES THAT NOURISH THIS INTANGIBLE HERITAGE IN THE COMMUNITIES HAVE NOT HAD ENOUGH RECOGNITION. THEREFORE, THIS TEXT OFFERS INSIGHTS ABOUT THE COMMUNITY AS A PRIORITY CULTURAL HERITAGE SINCE ITS UNIQUE HISTORICAL DYNAMIC DEFINES A SUBSTANTIAL LEGACY FOR THE PUEBLOS' IDENTITY.

KEYWORDS: HERITAGE - COMMUNITY - SYSTEM CAPITALISM - GLOBALIZATION.

Los conceptos de patrimonio y patrimonio cultural en el contexto capitalista

El concepto de patrimonio ha sido mutable y sujeto a diversidad de reconstrucciones semánticas y a procesos de continuidad y discontinuidad histórica. Dentro de esta connotación de dinamismo, es que interesa profundizar en significados sobre el patrimonio cultural, que se sostienen en bienes, como legados y herencias relevantes para la identidad de diversos pueblos. En calidad de una definición sucinta de patrimonio, Prats (2004) considera aspectos estrictamente simbólicos, en la definición de patrimonios y sus trayectos de implicar a las identidades como ejes prioritarios. Como parte de ese dinamismo, el patrimonio se sustenta en tanto sus significados, que difieren de otros por la prioridad significativa que los pueblos le otorgan. Entonces, un bien y una manifestación se tornan patrimoniales no por su signo inmediato, sino por la relevancia sociocultural, que por medio de contenidos y expresiones inherentes al simbolismo, genera connotaciones religiosas, arqueológicas, políticas e históricas, articuladas como trascendencias culturales, sin las cuales no existiría proceso alguno de identidad social ni de relevancia patrimonial.

En este caso, lo que caracteriza al patrimonio son los significados que permiten explicar bienes y manifestaciones, en calidad de legados-herencias, con trayectos históricos de envergadura, de relevancia para las identidades culturales y, por consiguiente, de legitimidad y sostenimiento sociopolítico. Sin embargo, el patrimonio como simbolismo no implica reducir su conceptualización y análisis en la dualidad fraccionada entre lo material y lo inmaterial, pues en términos de definición, se torna irrelevante la existencia material de un bien, sin su sentido de prioridad, el que es producido por significados y simbolismos, que dan cuenta de su condición de inmaterialidad. Consecuentemente, el enfoque teórico que se comparte, no reproduce el tema en tales dualidades. Las edificaciones como patrimonio implican evidencias de materialidad y simbolismos de inmaterialidad, con connotaciones, trayectos y legados a través de largos y complejos procesos de construcción sociocultural. Los templos para poblaciones amazónicas tienen componentes tomados de la biodiversidad biológica de sus territorios, no son como las construcciones de la modernidad y sus elementos no son tomados arbitrariamente, sino que contienen significados especiales, al ser sitios propios de la naturaleza, que pasan a ser patrimoniales, ya que se transforman en espacios de ritualidad y en sitios de poder, por mantenerse culturalmente en forma diferenciada de otros sitios de la naturaleza.

Inicialmente, el patrimonio conllevó definiciones exclusivas en cuanto a la propiedad y posesión de bienes (Aristóteles, 2000), principalmente, demarcados en ámbitos privados¹. El matrimonio, en cambio, se definía en apego a relaciones de parentesco, que debían garantizar ese proceso social de posesión y privatización de bienes a heredarse de generación en generación. De ahí que el concepto patrimonio tenga directa conexión con el concepto de padre y el matrimonio con el de madre. Durante la modernidad, las posturas epistemológicas y teóricas, en cambio, conllevan el predominio de perspectivas cartesianas, que dividieron o fraccionaron a los conceptos respecto de sus instancias de concreción. Así por siglos, se privilegiaron enfoques que mantuvieron ejercicios de racionalización idealista o de materialización científica evolucionista, todos estos históricamente disgregados. En esas corrientes, sujetos y objetos siempre se comprendieron de manera independiente y separada.

En pleno siglo XX, las convenciones de la UNESCO no han logrado posicionar connotaciones de mayor diferencia en relación al tema recientemente expuesto, pese a que su intención fue conceptualizar a los patrimonios materiales e inmateriales en complementariedad². En la postura

1 El patrimonio, en las definiciones más antiguas, se lo identificaba como la posesión de bienes, bajo características de propiedad privada, como eje de una conceptualización prioritaria para las civilizaciones grecorromanas, que fueron substanciales para el advenimiento, consolidación y posicionamiento de la modernidad como proyecto hegemónico en el mundo contemporáneo, aunque en crisis, conforme distintas contribuciones.

2 Dentro de los aportes de la UNESCO, el de mayor reconocimiento actual, respecto a una conceptualización clara sobre Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), se lo ubica en "La Convención del 2003". Conforme dicha convención,

* Docente e investigador de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca. Integrante del grupo Cuenca Ciudad Patrimonio. Correo electrónico: herreramonteroluis@gmail.com

que se comparte en este texto, en cambio, se explica a todo patrimonio como tejidos que no pueden significarse ni practicarse sin estrechas interacciones e interdependencias respecto de sus características de subjetividad-objetividad; tales patrimonios perderían la integralidad del caso: por ejemplo, si en un yacimiento arqueológico se analizaran sus componentes, obviando las simbologías de largos trayectos de ritualidad y religiosidad de tales templos; es decir, de materialidad e inmaterialidad indisociables.

En la hegemonía científica son dominantes aún tendencias alineadas con el positivismo epistemológico, que reducen la verdad a procesos de constatación objetiva, descuidando que no hay posibilidad alguna de conocimientos sin subjetividades: todo conocimiento es producto de sujetos, inclusive la ciencia. No se pretende de ninguna manera afirmar que todo conocimiento tiene la condición de científicidad, pero tampoco, por motivo alguno, se puede subordinar a una diversidad enorme de epistemes que caracterizan nuestra heterogeneidad cultural y sus amplios trayectos históricos. Ahora, la conceptualización sobre patrimonio cultural ha heredado tales limitaciones de enfoque. Krzysztof Pomian (1996), considera que el tema no ha conllevado un tratamiento histórico sistemático, cabalmente por la reducción preponderante a la historia de objetos, a través de museos y colecciones. En la argumentación de este autor urge concebir al patrimonio más allá de su objetivación o materialidad. Desde significados de mayor amplitud, se asume al patrimonio en conexión inseparable de la memoria social y de legados transmitidos de generación en generación. De ahí que se destaquen aspectos como el nivel de representatividad, legitimación y vigencia histórica que eventos y manifestaciones mantienen para sus pueblos.

Desde otras teorizaciones de valor contemporáneo, las consideraciones de contexto, por parte de la UNESCO, han implicado también críticas. Es así que registros, listas e inventarios se han derivado de conceptos e intervenciones reduccionistas y cosificadoras. De este modo, R. Kurin considera que los procesos de salvaguardia han sido inventariados insuficientemente, por no contemplar realidades culturales de complejidad, como tampoco las necesidades de su visibilización. En calidad de evidencia, respecto a lo mencionado por el autor, se puede considerar los cantos populares, que no han sido registrados a partir de la protección de los modos de vida de sus cantores ni de la apreciación social de sus audiencias, factores que necesariamente exigen acciones y responsabilidades de índole más holístico y sistemático (Kurin, 2004). Dentro de ese mismo enfoque, la convención de la UNESCO propicia la concreción de registros e inventarios, sin superar en la práctica las lógicas dominantes del patrimonio material, a pesar de haberse conceptualizado el tema en estrecha relación con la inmaterialidad (Lacarrière, 2008). En consecuencia, los inventarios terminan siendo una actividad que no alcanza para garantizar la vitalidad cultural de sus pueblos (Kurin, 2004), reduciendo al patrimonio a una clasificación sin posibilidad de impactos substancialmente reales.

La teorización reciente no se perfila tampoco como adversa a la necesidad de salvaguardar y gestionar el patrimonio cultural, ya que no se afirma que las Convenciones de la UNESCO desatiendan un largo y complejo proceso político³. Sin embargo, esto no significa desvalorizar

posturas de crítica. El contar con convenciones y declaraciones a nivel global resulta indispensable, pero a pesar de los progresos alcanzados en artículos y acuerdos intergubernamentales, el tema asoma aún insuficiente. Entonces, sería inadmisibles simplificar las intervenciones en registros e inventarios, el reto está en que la gestión y salvaguardia del patrimonio implican aspectos de mayor envergadura y valor político-técnico, debido a que el patrimonio cultural no es ejecutable sin la participación y ejercicio movilizador de derechos, en tanto procesos de vigilancia ciudadana de legados y memoria social de sus pueblos y comunidades.

En la globalización capitalista, aspectos relacionados con el patrimonio cultural, se trabajan conforme lucros empresariales, tornando en sostenibles solo los patrimonios que resultan buen negocio. También es inadmisibles evidenciar que muchas manifestaciones patrimoniales sigan siendo afectadas por largos procesos de colonialismo, implicando inclusive su exterminio, como ha sucedido con variedad de lenguas originarias de pueblos indígenas y afrodescendientes. En la actualidad se impone con mayor fuerza la globalización hipertecnológica, que mantiene incidencia notoria en los trayectos culturales y patrimoniales de los pueblos, acelerando como nunca antes los procesos de extinción. De ahí la urgencia de atender los impactos del fenómeno globalizador a través de resistencias socio-comunitarias, que permitan no solo revitalizar los legados identitarios en condición de actorías, sino que también esas resistencias comunitarias sean, en si mismas, legados patrimoniales.

Ahora, en materia de patrimonio cultural lo principal no se concentra solo en la ancestralidad o el pasado, sino específicamente en el presente que nos proyecta al pasado ancestral y no ancestral. Bajo tales connotaciones, no se trata de que el patrimonio sea exclusivamente tradicional, sino también la integración de lo moderno. Se trata de otra modernidad, no de aquella que caracteriza al neoliberalismo, ni a la dominación colonialista. La dualidad entre tradición y modernidad fragmenta procesos culturales complejos; la cultura y lo patrimonial implican interdependencia de fenómenos, donde las tradiciones y la modernidad se mixturan y contradicen en variedad de manifestaciones..

El reto está en la adecuada visión política de los pueblos para estructurar estrategias de lucha no solamente para la resistencia, sino para el posicionamiento, legitimación y revitalización de su memoria social y patrimonios culturales, dentro de escenarios de enorme complejidad, por tanto, el tema requeriría comprenderse como una legitimación en procesos de lucha política glocal. Por eso no se puede desmerecer trayectos de organizaciones en comunidad, que perviven y que pretenden consolidar procesos mancomunados e interculturales también en temas de patrimonio⁴.

cultural y natural, a través de medidas a nivel nacional y global. Posteriormente, el 15 de noviembre de 1989, la "Recomendación de la UNESCO", enfocada prioritariamente en la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de diversidad de pueblos, reconoció las producciones comunitarias como expresiones fundamentales de la identidad sociocultural, transmitidas por tradiciones orales en condición de valores, normas, lenguas, artes, mitologías juegos, entre otras. Un nuevo suceso se produce en "La Declaración Universal de la UNESCO" del 2 de noviembre de 2001, donde se proclamó y aprobó contenidos de la diversidad cultural y popular; entre los más preponderantes estuvieron el reconocimiento de originalidad y pluralidad de identidades, la convivencia pacífica entre dicho pluralismo cultural y su inseparabilidad de la política, la democracia y la diversidad cultural como perspectiva integral de desarrollo, de referente ético y de garante de lenguas maternas. En un lapso de tiempo menor a los anteriores, en una nueva iniciativa institucional y global "La Declaración de Estambul del 16 y 17 de septiembre de 2002", se incluyó el concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial, integrándose los procesos comunitarios y la urgencia de respetar y preservar las diversidades identitarias. Para el 17 de octubre de 2003, la UNESCO instituyó mayormente el tema del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), en esa perspectiva conceptual, el PCI obviamente se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por comunidades-grupos, en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y sus trayectos históricos, infundiéndoles un sentimiento de identidad-continuidad y creatividad-actualización.

4 Los postulados acordados en la Declaración de 2002 fueron meritorios, por aglutinar contenidos que pueden catalogarse de enorme vigencia contemporánea, que algún espíritu inicial otorga para futuros procesos de mancomunidad e interculturalidad, entre los cuales preciso los siguientes: 1) el patrimonio cultural inmaterial se sostiene en la identidad de los pueblos y las comunidades, además de manifestarse enraizado en la historia local, en el entorno natural y en una variedad de lenguas y cosmovisiones; 2) el patrimonio cultural inmaterial es una viva y continua recreación sistémica de prácticas, saberes, valores, referencias éticas y representaciones que facultan a individuos, comunidades y sociedad a mantener legados históricos, ofreciendo así sentidos de

el PCI es concebido en temas que fueran por mucho tiempo invisibilizados por las perspectivas objetivistas del patrimonio. Desde este acontecimiento, se procedió a considerar al PCI como usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, articulados en instrumentos, objetos, artefactos y espacios. Evidentemente, estos bienes patrimoniales son generados y protagonizados por sus comunidades, grupos e individuos, dispuestos a sostener sus procesos y referentes identitarios. Las propuestas formuladas en este evento permitieron una mejor clasificación del PCI, mediante cinco componentes: a) tradiciones y expresiones orales, incluidas las lenguas; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y e) técnicas artesanales y tradicionales (UNESCO, 2003). Sin embargo, esta priorización no representó una concepción suficientemente argumentada respecto del necesario tejido epistémico y político entre materialidad e inmaterialidad en temas de patrimonio e identidad cultural.

3 El proceso en mención puede sintetizarse en acontecimientos prioritarios. En 1947, la UNESCO incluyó el tema cultural a partir de las contribuciones antropológicas de Levi Strauss, a consecuencia de la devastación social que produjera la Segunda Guerra; se consideró de valor aplicar políticas de protección a la diversidad cultural, que significaron sin duda el reconocimiento mundial de referentes teóricos y etnográficos que antecedieron al concepto actual de patrimonio cultural. En otro evento internacional, llevado a cabo del 17 -21 de noviembre de 1972, se posicionó institucionalmente al patrimonio cultural y sus bienes, los que debían ser protegidos y preservados en lo

Sobre la base de todo lo sostenido, puede argumentarse que el patrimonio cultural constituye simbologías que legitiman marialmente-inmaterialmente bienes y memorias en dinamismo, en permanente confrontación de sentidos a nivel global y local, simultáneamente. Roger Sansi (2009: 137) ejemplifica el tema alrededor del Candomblé de Bahía-Brasil:

“El Candomblé no es solamente una tradición que preserva intactas las prácticas, discursos, objetos y elementos del pasado (incluyendo las plantas), sino el resultado de un proceso histórico en el que nuevos elementos son incorporados de forma dinámica. Uno de estos elementos, por ejemplo es la figura de Caboclo- el indio salvaje que se vuelve protector”.

Conviene aclarar, en calidad de síntesis, que el término *patrimonio cultural* está conformado por dos aspectos coexistentes: el primero corresponde a la materia física o el conjunto de materiales constructivos que lo constituyen, y el segundo al espacio arquitectónico con todos los valores que implican: el valor histórico, el estético su antigüedad o modernidad, su estilo, el valor simbólico, el valor que tiene para la comunidad en que está inmerso, o sus materiales constructivos, teniendo en cuenta que la interrelación de dichos valores son los que le otorgan carácter o sentido (Morales, 2013). El desafío, consecuentemente, está en considerar que el patrimonio requiere de la materialidad y simultáneamente de sus simbolismos. Bajo esta comprensión, viviendas, caminos tradicionales, templos religiosos, plazas y parques, entre otros de relevancia, son patrimoniales no por su condición de objetos, sino por los significados que conllevan para los pueblos, factor que determina influencias de corte subjetivo; entendido este concepto no como arbitrariedad interpretativa, sino como instancias generadoras de significación patrimonial.

Esta tarea de concebir lo patrimonial implica la necesidad también de entender lo social como complejidad. Es un grave error tratar al patrimonio sin la articulación real entre prácticas y significados heterogéneos, pero en innegable interconexión y contradicción, evidenciables a partir de conceptos, enfoques y métodos de orden sistémico. Existen diversas contribuciones sistémicas sobre el tema social, que invitan a comprender la temática como procesos y manifestaciones en lo real, que pueden contribuir en la preservación de bienes patrimoniales frente a evidentes situaciones de riesgo.

La sociedad ha sido concebida como un sistema por diversidad de autores; por ejemplo, Durkheim (1985) la concibió como un producto colectivo de relaciones interdependientes, comparables a las funciones de los distintos órganos del cuerpo humano; de ahí, su concepción de solidaridad orgánica, como complejidad de las sociedades modernas a diferencia de las tradicionales que se sustentan en la solidaridad mecánica. En otras palabras, en un acto de deducción respecto de la propuesta de Durkheim, el sistema social se explica por la interdependencia funcional: el Estado la función de gobernar, la empresa la función de producir, la religión la función de moralizar, etc. En términos más contemporáneos, en cuanto a las corrientes funcionalistas, no procede obviar las contribuciones de Parsons (1984) y de Luhmann (2007), que refuerzan sin duda la perspectiva de Durkheim.

Parsons identifica una necesaria complementariedad entre sistema y ambiente. Para el efecto plantea la interdependencia de cuatro componentes básicos que los aglutinara en la propuesta paradigmática AGIL, definido como eje articulador de relaciones y mecanismos o

inputs-outputs que se generan y reciben. La letra A constituye la parte adaptativa de lo social respecto de problemáticas del ámbito ambiental externos al sistema y sobre los cuales debe generarse procesos y acciones. La Letra G hace referencia al alcance, también relacionado con problemáticas externas o del ámbito ambiental; se trata de metas, motivación y movilización de recursos direccionados a la concreción y cumplimiento. La letra I hace referencia a la integración o a problemas internos al sistema; tiene que ver con la generación de relaciones y procesos que fortalezcan el funcionamiento social frente a conflictos y composiciones diferenciadoras entre las partes del sistema. Finalmente, la letra L que corresponde a la latencia o mantenimiento de patrones también en el ámbito interno de lo social (Treviño, 2001). Bajo el propósito de atender estas problemáticas internas y externas al sistema, Parsons propone subsistemas; para la adaptabilidad el subsistema conductual; para las metas, motivación y movilización de recursos el subsistema personalidad; para la integración el subsistema social; para la latencia como patrones de práctica el subsistema cultural (de Marinis, 2005). Con base en lo propuesto en los cuatro subsistemas Sadrinas detalla; la adaptación con ocupaciones, tecnologías y mercados; la personalidad con política, gobierno y estabilidad; la integración con cohesión y solidaridad; y el subsistema fiduciario con valores duraderos y cultura (Sadrinas, 2010).

Por su parte, Luhmann concibe la sociedad también como interdependencias e interrelaciones, pero en estas debe comprenderse a la sociedad en forma diferente respecto del ser humano (Ortiz, 2016), en una clara distinción respecto del funcionalismo originario, ya que para Luhmann lo social responde a una identidad de unidad, en tanto sistemas conformado por redes conceptuales o construcciones de teorías complejas; es decir, no interesa la existencia de lo social en cuanto existencias concretas de seres humanos y territorios, sino por redes de relaciones abstractas, configuraciones conceptuales, que dan sentido a la sociedad como unidad y complejidad.

Una de las características de un sistema es propiciar comprensiones de la realidad desde su condición como autopoiesis; esto es, la capacidad de auto producirse y reproducirse; elemento propio de la biología evolucionista y sistémica. Luhmann reconoce la teoría de la evolución de Darwin y el vitalismo sistémico de Maturana. La sociedad como sistema entonces responde al cambio, es constantemente dinámica. Ahora es esa línea de exposición, para Luhmann la sociedad se abre al cambio, pero prioriza su condición sincrónica, responde a un sentido de selectividad. En su perspectiva, el sistema no se sustenta en la disfuncionalidad.

De manera sintética, el funcionalismo originario privilegia procesos de relacionamiento armónico y de confluencia social, oculta las contradicciones y los conflictos. En cambio el sistema concebido desde los aportes de Luhmann identifica paradojas, pero como fugaces, esporádicas, coyunturales y que no pueden ser constantes porque provocarían rupturas estructurales de los tejidos sociales. De propuestas de distinción y diferencia se promueven procesos de desestructuración y disfuncionalidad; con ellas el desorden y el resquebrajamiento de lo social como entidad común. En este punto Parsons (1985) y Luhmann (2007), si bien consideran la existencia plural como subsistemas y ambientes, lo hacen bajo la prioridad necesaria y universal de cohesión.

La teoría marxista, por su parte, también contribuye en materia de comprensiones sistémicas de lo social. Marx definió la sociedad como una totalidad de múltiples determinaciones y unidad de lo diverso (Marx, 1989), pero con base en relaciones contradictorias. En relación a las contradicciones, el marxismo logra clarificar que la historia es un proceso de disputas y conflictos de clase. Para Marx se trata de superar la lógica capitalista por una de cooperación social, que debe primar desde procesos organizativos del proletariado o clases dominadas. El marxismo, por tanto, aborda la realidad desde una relación dialéctica entre concreción y abstracción. En definitiva, para el marxismo la realidad es totalidad concreta, cuyo conocimiento inicia en lo simple que caracteriza a la abstracción.

Desde una herencia marxista y en franca contradicción con Parsons y Luhmann, la última generación de la teoría crítica o escuela de Frankfurt, liderada por Habermas, profundiza directamente sobre el concepto sistema. En sus contribuciones Habermas (1999) articula

pertenencia y fuentes de creatividad; 3) la transmisión y salvaguardia del patrimonio inmaterial debe impulsarse y sostenerse por la voluntad e intervención efectiva de sus actores, por tanto, los gobiernos deberán tomar medidas necesarias para la participación democrática de sus actores-actoras, en estricto apego a contextos sociales; 4) en tal sentido, los gobiernos están exigidos a hacer frente a situaciones que colocan al PCI en vulnerabilidad y riesgo de marginación, incluso de extinción, a causa de una descontrolada proliferación de fenómenos de conflicto, intolerancia, comercialización, urbanización y empobrecimiento de ruralidades; 5) los procesos de globalización deben ser resignificados y replanteados hacia procesos de solidaridad y respecto de los diversos patrimonios, a través de un nuevo y responsable uso de las TICs; 6) con base en todos los componentes anteriores, el PCI sin duda puede concebirse y practicarse como garante social, inclusive, de procesos de paz.

una propuesta de racionalidad comunicativa, de interdependencia entre vida y sistema, como productos de la acción comunicativa, y de las acciones comunicativas estructuradas en subordinación al sistema. El aporte de Habermas retoma su legado marxista al destacar una relación dialéctica entre abstracción y concreción, obviamente desde la postura materialista de priorizar lo real y concreto respecto de las producciones sistémicas abstractas. En esa dirección analítica, las acciones comunicativas no son únicamente instancias de entorno, sino que también son susceptibles de teoría. De ese modo se evita caer en concepciones del materialismo mecánico y, a su vez, de la pretensión funcionalista de concebir la comunicación como exclusiva de lo sistémico; entendido esto como abstracción pura. La acción comunicativa es praxis diversa, pero direccionada por una racionalidad que le otorga conciencia crítica respecto del actuar. De este modo se generan agencias que ejecutan procesos para el cumplimiento de fines hacia un mundo de vida común y consensuado intersubjetivamente.

Un sistema por tanto no siempre vitaliza la vida común ni la comunicación. Por el contrario, puede destruir los factores reales también del bien común. La dominación capitalista al privilegiar sus intereses de clase no está en condiciones de producir acciones comunicativas en pos de lo social y comunitario, sino del privilegio de una particularidad que se impone universalmente. Por consiguiente, para Habermas un sistema no tiene que ser confundido como estructuras inamovibles, sino como entes estrictamente dinámicos, donde lo común se hace en el mundo de la vida y es ahí donde la comunicación cobra real sentido. Un nuevo sistema responde a la acción comunicativa por una vida hecha en consenso y bajo agenciamientos, a través de la conciencia o racionalidad crítica, que permitan emanciparse de un sistema clasista. Entonces el sistema para Habermas es hecho por hombres

Actualmente, la teoría marxista tiene en Zizek (1997) a un exponente significativo. Para este autor la sociedad es totalidad que se evidencia en sus partes y sus partes cobran sentido en ella. La sociedad es, por tanto, totalidad y no puede mirarse fuera de esa condición. En tal virtud, lo social implica interconexión y una multiplicidad de elementos articulados, que sin esos vínculos perdería razón de ser o existencia. Este filósofo coincide en mirar la realidad de manera sistémica, es más, cuestiona con fuerza aquellas posturas que particularizan fenómenos y terminan diseminando la comprensión social acerca del capitalismo, que opera de manera total, pues su lógica dominante en términos globales. Advierte, por consiguiente, que enfoques que privilegian lecturas multiculturales hacen juego al capitalismo contemporáneo, en tanto dispersan la lucha unitaria que implica su superación. Nuevamente como ejercicio de aglutinación analítica, Zizek concibe al sistema capitalista como organización mundial, universal de dominación, que no puede superarse sin un proceso igualmente universal de emancipación y transformación social.

Desde una lectura de lo sistémico que podría ir más allá tanto de las propuestas formuladas por el funcionalismo como las formuladas por el marxismo; sustentada en el valor de la diferencia y la pluralidad, Edgar Morín (1994) ofrece una concepción donde de la complejidad sistémica se enmarca en un paradigma de integralidad y holismo, que no descuida lo social como diversidad y unidad coexistente, pero en sinergia y conflicto simultáneos. En ese sentido, la sociedad, según Morín (1994), es un orden y un desorden continuo y discontinuo. La organización es fuente generadora de lo social, pero es también fuente de desorganización, desde su condición de autopoiesis. Para este autor la complejidad contempla los siguientes principios: principio dialógico, principio de recursividad organizacional y principio hologramático, con los cuales se plantea la explicación de los fenómenos sociales, incluidos los patrimoniales.

El principio dialógico integra contenidos que articulan las perspectivas de orden y desorden en confluencia y distanciamiento simultáneos. “Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas” (Ibíd.: 67). El principio de recursividad organizacional, en cambio, permite comprender lo social como causa y efecto de interacciones y relacionamientos; es decir, esas interacciones y relacionamientos producen sociedad y son, a la vez, producidos por dicha sociedad. “Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (Ibíd.). Finalmente, el principio

hologramático articula los dos anteriores. De esta forma ningún sistema puede autoexplicarse y autoprobarse totalmente; esta condición deja en claro que el todo está en la parte y la parte en el todo que la concepción requiere de la observación y viceversa. Entonces, no es posible un meta sistema, desde el cual comprender lo meta-humano y lo meta-social (ibíd.: 68).

Sin embargo de lo expuesto hasta el momento, la reflexión no descarta la necesidad de macroconceptos, que faculten entender lo individual como parte de lo social, lo social como parte de lo planetario y lo planetario como parte del sistema solar, etc., (Ibíd.). Esta perspectiva articulada en macroconceptos tampoco es absoluta, por tanto, no excluye la condición de multiplicidad de fenómenos que en la realidad se producen. Esto es, la realidad debe explicarse desde enfoques de multidimensionalidad, que muestra, a su vez, que enfoques unidimensionales y de excesiva particularidad “son pobres” (Ibíd.: 63). De ahí que la propuesta del paradigma de la complejidad conciba lo social como *Unitas Multiplex* (Ibíd., 1996).

La comunidad como patrimonio articulador de materialidad- inmaterialidad

Si bien la UNESCO menciona a las comunidades en sus consideraciones prioritarias para la identificación y caracterización de bienes bajo parámetros de patrimonialidad, no son estas consideradas en sí mismas como patrimoniales, a pesar de que lo comunitario constituye una manifestación de relevancia identitaria, similar a festividades, ritualidades, prácticas de agricultura, salud, pesca, entre otras, de connotaciones de igual o mayor envergadura y relevancia histórica, que perviven como contenido fundamental en la identidad de los pueblos. Por consiguiente, en esta parte conviene detenerse en la teorización de la comunidad en vínculo con las definiciones de patrimonio y sistema que antecedieron a este capítulo.

La comunidad no es, exclusivamente, una conceptualización que provenga de movimientos sociales y enfoques de resistencia sociopolítica (Herrera y Herrera, 2020). El término de comunidad proviene del término latín *communitas*. Sin embargo, previamente, en Grecia se la puede ubicar desde lo común (*koinonia*), que engloba la vivencia de varios en asociación a un lugar. Así, Aristóteles (2000: 74) definió lo común en relación directa con la ciudadanía y su hábitat. “Porque el lugar de una ciudad es uno determinado y los ciudadanos son miembros comunitarios de esa ciudad única”. En la perspectiva aristotélica, a diferencia de otras contribuciones que analizaremos luego, la comunidad se delimita en la institucionalidad y territorio de la ciudad, por tanto, no responde a significados de convivencia bajo parámetros políticos de posesión colectiva y reparto social igualitario. Por el contrario, en la ciudad se destacan la propiedad privada y la estratificación entre quienes ejercen el poder y quienes se someten. Solamente los productos y la cosecha las definían dentro de la potestad común (Ibíd.: 80). La comunidad, entonces asoma como perspectiva unitaria, que no descuida el ambicionar riquezas y honores (Ibidem. p. 91). Puede sostenerse, no obstante, que lo igualitario se lo delimitaba a la condición de ciudadanos; de la cual estaban excluidos bárbaros-extranjeros, gente en situación de pobreza, mujeres, niños y, obviamente, los esclavos.

Es conocido el alto nivel de representatividad del que goza Aristóteles en la sociedad moderna. De este modo, Axel Honneth (1997) considera que la comunidad mantiene el núcleo aristotélico de la *koinonia*, que además asume a *societas* como sinónimo de *communitas*, en tanto síntesis de toda forma de agrupación por la persecución de intereses conjuntos. A partir del surgimiento del romanticismo de finales del siglo XIX e inicios del XX, es cuando la comunidad es concebida como unidad prioritariamente política, muy en apego a la tendencia hegeliana de asociar el concepto de comunidad con el Estado. Desde este enfoque, se llega a plantear que lo social se diferencia substancialmente de lo político, y, por tanto, de la comunidad (Alvaro, 2015).

En respuesta y oposición a las corrientes románticas y hegelianas, el marxismo estableció claras diferencias entre comunidad y Estado. Si bien Marx no define específicamente el concepto, puede deducirse que, en su teoría sobre el comunismo, invoca a una comprensión del pasado

inicial y del futuro social. La verdadera universalidad está en relación con la comunidad, aspecto que no puede ser del Estado, ya que representa a una clase en el poder; consecuentemente, el Estado pasaría a ser una comunidad falsa, no real (Ibíd.).

Daniel Álvaro (2015), complementa el análisis con los aportes de Tönnies (1947), para quien la comunidad es lo primigenio y lo auténtico, mientras que la sociedad es lo contrario. Bajo esta distinción, Álvaro detalla que la comunidad es una apelación constante a lo social, en tanto refuerza el funcionamiento por el bien común. Lo social, en cambio, no siempre se ha sostenido en este principio. La sociedad y la comunidad son dos caras de una misma moneda, una oposición binaria no fraccionable. La una existe por la otra y viceversa.

Desde la repotenciación de la comunidad a partir de lo social, se concibe la necesidad de conformar una comunidad societal, como una visión que integra lo estructural y lo funcional. En la perspectiva de Parsons, como un resumen de lo expuesto, se equipara la comunidad societal con el subsistema social, que cumple la función cohesionadora y solidaria del sistema general; se trata por tanto de evitar conflictividad, de “mantener estabilidad y subsanar tensiones disruptivas” (Sadrinas, 2010; 9); por consiguiente, la propuesta de comunidad societal se concentra en impedir ruptura del lazo social y garantizar el núcleo estructural de lo social a través de procesos cibernéticos de interrelación sociocomunitativa y de procesos de normativa que garanticen una identidad común frente a la existencia real de diferencias particularizadas.

Por su parte Luhmann, con innegables influencias de Parsons, también considera de importancia perspectivas de índole cibernético en su propuesta de sistema y subsistemas, que implica complejidad de relaciones e interdependencias de orden comunicacional. Se reitera en lo afirmado anteriormente, el ser humano es por tanto un ente del entorno-ambiente, no corresponde al ámbito sistémico. Esta característica abstracta del sistema no contiene tampoco al sujeto, ya que lo concibe como parte de la concreción propia del entorno. Se trata de una sociedad sin hombres.

Cuando nos delimitamos al campo de los fenómenos, lo social es ambiente, no así cuando nos referimos a esa complejidad comunicacional, que define lo social en connotaciones sistémicas o de abstracción. Lo societal contiene las dos modalidades de existencia: la ambiental y la sistémica. Al igual que Parsons, el concepto societal no asoma en Luhmann como totalidad de lo social, sino como multiplicidades de mundos dentro de un mundo más global. En ese sentido, trabaja la propuesta de unidades societales y sistemas societales. Las primeras son explicaciones de modos de existir y vivir, se coloca a las familias como sus más evidentes ejemplos. Según la propuesta de Luhmann, las unidades societales otorgan claves necesarias para identificar las relaciones de comunicación y así comprenderlas no como parte del mundo, entendido este como entorno, sino como sistemas societales (Farías, 2006).

Lo societal, desde las contribuciones de Habermas, también conlleva corte con las propuestas funcionalistas de Parsons y Luhmann. Para Habermas el concepto de comunidad societal no puede reducirse a un campo estricto de subsistema, como lo concibiera Parsons, ni como unidades de la vida en el mundo o de la complejidad sistémica, como lo hiciera Luhmann; temas que lo abordamos recientemente. En contraposición a estos enfoques, se plantea su integralidad, que supera enfoques estrictamente particulares. Dentro de esa lógica, la comunidad societal sería más bien equiparable a la solidaridad mecánica y a la solidaridad orgánica, conceptos tratados por Durkheim. Para Habermas la comunidad societal no es un campo de abstracción, como relaciones cibernéticas, sino que responde a la acción colectiva e intersubjetiva de comunicar y construir consensos.

También como parte de las teorías marxistas, pero desde un enfoque que hoy también conlleva críticas al marxismo, Walter Benjamin identifica el concepto de comunidad como una condición desde perspectivas de totalidad concreta. Esta propuesta es contrapuesta a los enfoques abstractos que caracterizan el pensamiento de racionalidad kantiana, que contienen tanto los funcionalismos de Durkheim, Parsons y Luhmann, como también la postura de Habermas respecto a la racionalidad comunicativa en calidad de consensos e intersubjetividad (González,

2003). En el pensamiento de Benjamin (2005), la visión de comunidad tiene relación con un pasado originario que debe reactualizarse; es decir, la comunidad fue una realidad que surgió mucho antes que las sociedades clasistas y que han resistido de una u otra manera durante toda la historia. Para este autor, el presente y el futuro existen también en el pasado, siendo esta una condición de pervivencia que se proyecta al devenir. En ese sentido, Benjamin propone actualizar la comunidad, pero con la necesidad de emanciparla de una especie de sueño del que debemos despertar. Su planteamiento consiste en eliminar de la comunidad cualquier herencia fetichista, que impida concretarla. De ahí que procede desmitificar los contenidos de la comunidad, si deseamos contar con otra propuesta societal, bajo connotaciones de totalidad concreta.

En una línea analítica similar a la que se ha compartido desde los aportes de Benjamin, Alfonso Torres (2013) sostiene una panorámica holística sobre el concepto de comunidad. Esta postura la argumenta con base en los aportes de Espósito (2003) y Nancy (2001). En cuanto a la contribución de Espósito, destaca a la comunidad como proceso permanente, irrepresentable e indecible. De Nancy toma en consideración el significado opuesto al enfoque habermasiano, ya que la comunidad se gesta desde la aproximación y distanciamiento de singularidades. La comunidad es comunicar desde los acontecimientos, más que una interacción universal.

Conviene detenerse algo más en la propuesta de Roberto Espósito (1988), quien precisa que el uso mayoritario de concepto comunidad se ha centrado en lo propio; sea desde significados de identidad étnica, propiedad sobre un territorio o simbología distintiva del resto. Luego de una exhaustiva exploración del concepto, Espósito encuentra que el concepto se opone al uso dominante. Lo común es lo público, no vinculado a ningún tipo de dominio o propiedad. En esa dirección, lo común sería lo impropio. De este modo, el autor define la comunidad como relaciones de reciprocidad y no de posesión-propiedad-dominio. Entonces, lo público se entiende en calidad de donum o don, que se da al otro. En rigor, lo común se relaciona más con el hecho de desprenderse que de acumular. No obstante, todo este proceso implica el agradecimiento, el compromiso con el otro en tanto deuda por lo recibido. En los dos casos implica, pérdida y carencia. Una relación diferente al vender y comprar, característica de los ámbitos privados.

Por su parte Jacques-Luc Nancy (2000) profundiza en el tema de la comunidad inoperante desde la singularidad como su característica prioritaria. Para el efecto, la diferencia del concepto de comunismo, del cual sostiene que es una forma totalitaria. Bajo esta óptica, el horizonte no es más comunista, pues de lo que se trata es de desbordar al horizonte mismo. En la perspectiva de este autor, la comunidad, a diferencia de lo individual, es singular, que es indivisible, no tiene lugar en el orden de los átomos. En resumen la comunidad no es universalidad, como el comunismo, ni un conglomerado de individuos, como lo asocia la modernidad y su formato de sociedad (Herrera y Herrera, 2020).

En la actualidad, se plantea a la comunidad desde otras connotaciones. François Houtart (2013), por ejemplo, la define como procesos hacia el bien común de la humanidad. Desde su perspectiva marxista, es necesario recuperar la noción de comunismo, como sociedad igualitaria, sin predomios ni privilegios de clase (Herrera y Herrera, 2020). No obstante, en el caso de Houtart se propone la constitución de los bienes comunes de la humanidad, una interpretación que legitima las resistencias y el pluralismo político, sin caer en la supremacía de particularismos intolerantes ni en universalismos totalitarios. Houtart también reconoce que las propuestas comunitarias y de bien común ha caracterizado a los pueblos indígenas.

En esta parte, la contribución de Raúl Prada (2008) es de relevancia, cuando considera que la comunidad en el mundo andino, principalmente quechua, el concepto debe entenderse alrededor de lo formulado históricamente como ayllu. Dentro de su propuesta cabe considerar que la comunidad como ayllu se diferencia de la occidental en tanto no responde a un sistema político de la modernidad, sino a uno de otras connotaciones civilizatorias. Es un tramado de relaciones de clanes, por tanto de parentesco, pero también de reciprocidad entre sus integrantes. Consistió en un sistema que tejió todos los procesos de relacionamiento durante el incario. De ahí que Prada lo contraponga al sistema incásico que era prioritariamente estatal.

En una postura similar a Prada, Ariruma Kowi refuerza la propuesta de que el ayllu es todo un sistema complejo de organización comunitaria que caracterizó todo el territorio del Tahuantinsuyo. Obviamente, también debe ser diferenciado del concepto comunidad de occidente, porque proviene de otra raíz lingüística. En su argumentación, la lengua conlleva las principales connotaciones conceptuales, de modo que responden a estructuraciones diversas a las de otras culturas. Por eso ayllu no puede equipararse al concepto utilizado en la modernidad. (entrevista realizada 27 de mayo de 2020). Sin embargo, enfatiza que en Ecuador los esfuerzos de investigación y teorización son aún ausentes en esta temática. Al igual que Prada, Kowi también concibe que el ayllu es todo un sistema de relacionamiento no solamente de parentesco sino de toda la organización social del incario. El ayllu responde a relaciones de igualdad y reciprocidad entre sus colectivos. En la actualidad debe tenerse en cuenta que el ayllu continúa siendo el sistema comunitario de los pueblos kichwas, que ha sido capaz de resistir, sostenerse y expandirse por diversidad de territorios.

Entonces, podemos deducir que el concepto ayllu conlleva una existencia previa a los procesos de colonización española. En cambio el concepto comunidad, si bien tiene sus raíces en la cultura grecorromana, su existencia ha sido reflexionada para identificar a sistemas de organización previos a los existentes en los sistemas sociales esclavistas. El ayllu en cambio es un sistema que se estructuró dentro de un orden clasista estatal, característico del incario, pero que coexistió de manera claramente diferenciada de la estructura clasista del Inca y que ha sido capaz de pervivir hasta nuestros días. Esta característica facilitó el proceso de sostenimiento de identidad de los pueblos kichwas, cabalmente por no responder a una estructuración clasista. Entonces, ya en nuestra conceptualización, el ayllu pervive no como utopía, sino como realidad, como existencia que resiste a la dominación colonialista.

Lo recientemente analizado contribuye para detenerse en el significado de lo ancestral. Lo ancestral conlleva una identificación claramente propia de los pueblos originarios del mundo. Se usa en calidad de símbolo fundacional tanto por parte de pueblos indígenas, como de pueblos afrodescendientes. En el caso de los pueblos afrodescendientes, su ancestralidad es África, por eso la connotación de afrodescendencias. Al respecto, conviene diferenciar de los ámbitos de tradición; si bien lo ancestral pervive por sostenerse como tradición de esos pueblos, la tradición incluye procesos que han caracterizado a todas las civilizaciones previas a la modernidad.

En las ciencias políticas, sociología y antropología, la tradición ha sido contrapuesta por la modernidad. En lo tradicional lo característico es evidenciar al sistema político estrechamente ligado con el proceso de religiosidad. No existe una clara diferenciación, por ejemplo, en las monarquías en cuanto al ejercicio del poder político y sus relaciones míticas, que justificaron por siglos y milenios la condición hereditaria del poder que ha regido a heterogeneidad de civilizaciones. En cambio, la modernidad, cuyo inicio se presenta a partir del Renacimiento, contiene un significado opuesto a la tradición, como definición estricta de lo nuevo. En esta perspectiva, la modernidad, dentro de sus características es estrictamente racionalidad, no mitología ni primacía religiosa. No privilegia la estructuración del poder político con base en relaciones de parentesco. Tampoco responde a interpretaciones epistemológicas conforme tramados entre experiencia y simbología, sino que sustenta su conjunto de saberes, conocimientos y tecnologías determinados por el rigor lógico: la filosofía y la ciencia, que son las manifestaciones actualizadas del logos grecorromano por parte de la modernidad. El origen fundacional de la modernidad es la cultura grecorromana, de ahí su vinculación geopolítica con occidente. Sin embargo, pese a su origen grecorromano, la modernidad no sostiene su fundamentación fundacional como tradición ni ancestralidad.

En cambio, la ancestralidad es tradición que resiste a procesos coloniales. Esto es, la ancestralidad corresponde a más de 500 años de resistencia sociocultural, que desea descolonizar las tradiciones, los saberes y las prácticas políticas, como también la revitalización lingüística y epistémica, que actualmente está en riesgo de extinción por el dominio del sistema capitalista.

En términos de Kowi, la ancestralidad es tradición en resistencia; más que descolonización, es sanación. Dentro de estas connotaciones debe comprenderse, por tanto, los sistemas de organización político social como ayllus y comunidades en el mundo andino.

De lo expuesto en materia de comunidad, es necesario profundizar más sobre aquellos procesos organizativos que contienen significados y aportes teóricos desde el protagonismo de lo alternativo y de cambio. Según propuestas de índole socialista, anarquista y comunista, los manifiestos de organización pasaron por movimientos, partidos y comunas. El movimiento obrero coexistió con estas tres corrientes, no así el partido que fue más acorde al marxismo, por tanto, al socialismo-comunismo. Las comunas fueron también abordadas por las tres corrientes, sobre todo para caracterizar a agrupaciones que se conformaron en París y que se denominaron “Comunas de París”. Dentro de este contexto histórico es que se propuso un devenir social sin dominaciones de clase, incluso, sin la existencia del Estado, materia en la que coinciden tanto comunistas como anarquistas.

Procede aclarar que las perspectivas comunistas y anarquistas se inspiraron en procesos históricos de relacionamientos de equidad e igualdad social, pero no desde experiencias concretas de valor patrimonial. En sectores del mundo occidental se valoró mucho dichos recuerdos comunitarios a partir de contactos con otros procesos culturales, a los que la civilización occidental terminó sometiendo. Estos actos no podrían practicarse como actos de resistencia cultural, aunque si como referentes de horizontes utópicos. Obviamente, las reproducciones en las comunas de París o en las comunidades hippies de Estados Unidos el proceso no conllevaba significados patrimoniales, esa es la gran diferencia respecto de los pueblos indígenas, ya que en ellos pervive la comunidad como manifestación y acontecimiento de procesos igualitarios de sociedad a través de ancestrales relaciones de reciprocidad.

En términos de praxis social, es necesario clarificar que las iniciativas revolucionarias, inspiradas en el rescate de vidas comunitarias, no superaron momentos coyunturales o iniciativas puntuales. En cambio, las comunidades de pueblos originarios sostienen este tipo de organización vital, ya que constituyen el uso social más preponderante para la historia de sus pueblos. Para una mejor comprensión de la propuesta, es pertinente retomar lo mencionado en la Convención de la UNESCO de 2003, donde las comunidades indígenas tienen un significado prioritario en la preservación del patrimonio cultural. Es más, si se revisa lo formulado en calidad de usos sociales, componente del tercer ámbito del patrimonio cultural inmaterial, se enfatiza en que los usos sociales son costumbres en apego a manifestaciones patrimoniales y es dentro de esas costumbres que debe comprenderse a las comunidades: si en materia de usos sociales se ejemplifican los saludos, que decir de las relaciones de reciprocidad o de vivencia en comunidad, que contemplan incluso una integralidad mayor en materia sociocultural, por lo tanto, en materia patrimonial.

Respecto a lo mencionado, el error está en considerar a las comunidades en la misma condición de cualquier grupo o asociación humana, cuando en realidad constituyen usos sociales equiparables a otras manifestaciones patrimoniales como las lenguas, las ritualidades, las técnicas de producción, entre otras; es decir, al ser la comunidad un uso social de relevancia, no cabe confundirla tan solo con una organización que aglutina a actores-actores.

Obviamente, el tema práxico no debe caer en posturas ilusorias, que terminan por idealizar los procesos y caer en dinámicas mercantilistas o de fetichismos vaciados de contenidos socio antropológicos. Se trata más bien de entenderlas como referentes de identidad y, al mismo tiempo, como ejes para procesos serios de salvaguardia de los patrimonios culturales materiales-inmateriales. El desafío está en planear dichos procesos prácticos.

En definitiva, la comunidad es un referente organizativo, pero es más un uso social patrimonial, generador de praxis, ya que por la comunidad atraviesa toda la materialidad-inmaterialidad social de los pueblos originarios que perviven en el actual mundo de globalización. En la comunidad el patrimonio es simultáneamente realidad y simbolismo, es concreción y abstracción en interdependencia, es la instancia donde tanto objetos y sujetos de relevancia histórica se articulan

complejamente, donde la memoria cobra vida y la vida actualiza los recuerdos fundamentales de los pueblos, que el sistema capitalista está fracturando e incluso destruyendo a través del imperio de subjetivaciones individualistas

Conclusiones

El patrimonio cultural es una rica interacción e interdependencia entre materialidad e inmaterialidad, que articula bienes con sus representaciones simbólicas. A pesar de las iniciativas institucionales, el tema se sostiene mayoritariamente en vulnerabilidad y riesgo, pues la sociedad contemporánea impone procesos de extrema individualización capitalista y neoliberal. Esta realidad contemporánea, se difunde aceleradamente por la hipermodernidad tecnológica, caracterizada por imposiciones planetarias de procesos industriales-posindustriales, que han provocado que oligopolios globales generalicen lógicas intensivas y extensivas de capital-trabajo, que prevalecen con poder y colocan a pueblos enteros, sus bienes y manifestaciones patrimoniales, en condiciones de peligrosa insostenibilidad. Esta situación solo puede superarse a través de la revitalización de tejidos sociales como los comunitarios, que además contienen trayectos históricos con los que la humanidad se ha sostenido por muchos milenios.

Esta compleja realidad exige de reflexiones teóricas que faciliten iniciativas de cambio y emergencia de proyectos alternativos, donde pueblos y comunidades se proyecten con nuevas manifestaciones de resistencia cultural y patrimonial, a través del reposicionamiento sociocultural de procesos revitalizadores de comunidades y procesos colectivos dignificantes de su diversidad. Es dentro de estas connotaciones que se propone a la comunidad o comunidades como referentes no solo en condición de actores-actoras, sino también como usos sociales y manifestaciones de largos legados y procesos identitarios. En definitiva, el presente texto ha sido una reflexión teórica para debatir y posicionar a las comunidades originarias de nuestro continente, principalmente, como legados y a su vez como agentes para el sostenimiento y amplia reproducción de patrimonios culturales.

Bibliografía

- Alvaro, D. 2015, *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*, Prometeo, Buenos Aires.
- Aristóteles. 2000, *La Política*, S.L.U/ Espasa libros, Barcelona.
- Benjamin, W. 2005, *Libro de los Pasajes*, Akai, Madrid.
- De Marinis, P. 2005, “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”, en: *Papeles del CEIC*, núm. 15, pp. 1-39.
- Durkheim, É. 1985, *La división del trabajo social*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Eposito, R. 2012, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Fariás, I. 2006, “Cultura: la distinción de “unidades societales”, en: Fariás, I. y J., Ossandón, *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niclas Luhmann*, Fundación SOLES, Santiago, pp. 323-364.
- González, H. 2003, “Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento”, en: *Revista de Ciencias Sociales* (Cr), año/vol. II, número 100, Universidad de Costa Rica, San José-Costa Rica pp. 31-47.
- Habermas, J. 1988, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización de social*, Taurus Humanidades, Buenos Aires.
- Herrera, L. et al. 2021, *Globalization and Heritage at risk, theories for its governance*, Taylor & Francis Group, London.
- Herrera, L. y Herrera, L. 2020, “Territorio y territorialidad: Teorías en confluencia y refutación”, en: *Universitas*, 32, pp. 99-120.
- Honneth, A. 1997, *La lucha por el reconocimiento por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona.

- Houtart, F. 2013, *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*, Ruth Casa Editorial, Panamá.
- Kurin, R. 2004, *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal*, recuperado en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1350-0775.2004.00459.x>
- Lacarrieu, M. 2008, “¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión”, en: *Boletín de Gestión Cultural*.
- Luhmann, N. 2007, *La Sociedad de la sociedad*, Herder, México.
- Marx, C. 1989, *Introducción general a la economía política*, Siglo XXI Editores, México.
- Morales, 2013, *Evolución histórica de la definición de patrimonio construido*, recuperado de: <http://patrimonioedificado2013.blogspot.com/2013/10/evolucion-historica-de-la-definicion-de.html>
- Morin, E. 2001, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, México.
- Nancy, J. 2000, *La comunidad inoperante*, Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- Ortiz, A. 2016, *Niklas Luhmann. Nueva teoría general de sistemas*, Distribooks Editores.
- Parsons, T. 1884, *El sistema social*, Alianza Universidad, Madrid.
- Pomian, K. 1996, “Franks and Gauls”, en: P. Nora (Eds.), *Realms of Memory: Conflicts and Divisions*, Columbia University Press, New York.
- Prada, R. 2008, *Subversiones indígenas*, CLACSO/ Muela del diablo.
- Sadrinas, D. 2010, *La comunidad societal en la obra de Parsons: Tensiones entre la inclusión y la exclusión. VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Sociología, La Plata.
- Sansi, R. 2009, “Ecologismo, patrimonialización y prácticas dedomesticación de lo sagrado en el Candomblé de Bahía”, en: Ellison, N. y M., Martínez (Coord.). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, Abya-Yala, Quito, pp. 127-145.
- Treviño, J. 2001, “Introduction: The Theory and Legacy of Talcott Parsons”, en: Treviño, J. (Ed.), *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, pp. xv-lviii.
- Zizek, S. 1997, *Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism*, Recuperado de: <https://newleftreview.org/?page=article&view=1919>

Santiago de Sibambe o la conquista a un santo conquistador. Aproximaciones al patrimonio mestizo bajo el “ethos barroco”*

Pablo Hermida Salas**

DEDICADO A TODAS NUESTRAS PARTES QUE RECLAMAN NOMBRE

RESUMEN

SANTIAGO ES LA IMAGEN PATRONAL DEL PUEBLO DE SIBAMBE, UBICADO EN LOS ANDES DEL SUR DE LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO. SU DEVOCIÓN, MARCADA POR LA FESTIVIDAD EN SU NOMBRE, SE REGISTRA DESDE TIEMPOS COLONIALES. SU FUERZA SIMBÓLICA HA SIDO SOSTENIDA POR UNA POBLACIÓN QUE SE AUTO-PERCIBE, EN PRINCIPIO, COMO BLANCO-MESTIZA AL MOMENTO DE DEMARCAR FRONTERAS ÉTNICAS CON SUS VECINOS INDÍGENAS. EN LA FUERTE PRESENCIA DEL PATRONO, SE OBSERVAN ELEMENTOS SIMBÓLICOS QUE LO COMPLEJIZAN TANTO A ÉSTE, COMO A LA HISTORIA MISMA ACONTECIDA EN LA REGIÓN. EN EL SANTO SE HAN CONDENSADO PROCESOS SOCIOCULTURALES DIFUSOS, PROPIOS DE SUS HABITANTES, ASÍ, TERMINA SIENDO SU ESPEJO: UNA IMAGEN DE UN SANTIAGO MESTIZO. ES POR ESTE MOTIVO QUE EL ANÁLISIS DE ESTAS MANIFESTACIONES CULTURALES RESULTA FUNDAMENTAL PARA RESALTAR IDENTIDADES QUE HAN ESTADO AL MARGEN POR SU DIFUSA OBVEDAD Y QUE SE EXPRESAN EN MESTIZAJE. APROXIMARNOS A ESTAS CONFIGURACIONES BAJO EL ENFOQUE DEL “ETHOS BARROCO” PERMITE COMPRENDER Y REIVINDICAR LA ETNO-GÉNESIS HISTÓRICA QUE CRUZA LOS ANDES. EN CONSECUENCIA, NOS PLANTEA, AL TENOR DEL MEMBRETE DE PATRIMONIO, EL RETO DE SALVAGUARDAR SU ESPECIFICIDAD CONDENSADA EN LA FESTIVIDAD PATRONAL QUE EXALTA EL CULTO AL SANTO Y/O EL MODO DE VIDA MESTIZO DE SU GENTE.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL - SIBAMBE - APÓSTOL SANTIAGO - ETHOS BARROCO - MESTIZAJE

SANTIAGO OF SIBAMBE OR THE CONQUEST OF A SAINT CONQUEROR. APPROACHES TO THE MESTIZO HERITAGE UNDER THE “BAROQUE ETHOS”

ABSTRACT

SANTIAGO IS THE PATRON SAINT OF SIBAMBE, A TOWN LOCATED IN THE SOUTHERN ANDES OF ECUADOR'S CHIMBORAZO PROVINCE. THE WORSHIP OF SANTIAGO, CELEBRATED BY THE FESTIVAL NAMED FOR HIM, HAS BEEN RECORDED SINCE COLONIAL TIMES. ITS SYMBOLISM IS HELD BY A POPULATION THAT PERCEIVES ITSELF AS WHITE-MESTIZO WHILE IT DEMARCATES ETHNIC BORDERS WITH ITS INDIGENOUS NEIGHBORS. THE WORSHIP OF THE PATRON SAINT HAS SYMBOLISM THAT REFLECTS A SYNTHESIS OF DIFFUSE SOCIO-CULTURAL PRACTICES THAT CREATES A MESTIZO SANTIAGO. ANALYZING THESE CULTURAL PRACTICES IS ESSENTIAL TO HIGHLIGHT IDENTITIES THAT HAVE BEEN MARGINALIZED AND EXPRESSED IN MESTIZAJE. APPROACHING THESE CONFIGURATIONS UNDER THE “BAROQUE ETHOS” LENS ENABLES AN UNDERSTANDING OF ANDEAN HISTORICAL ETHNOGENESIS, WHICH SAFEGUARDS THE PATRON SAINT'S FESTIVAL AND THE MESTIZO LIFESTYLE UNDER THE UMBRELLA OF CULTURAL HERITAGE.

KEYWORDS: INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE - SIBAMBE - APOSTLE SANTIAGO - BAROQUE ETHOS - MESTIZAJE

* El presente artículo se deriva del texto original de investigación “Expediente Técnico de la manifestación cultural inmaterial de la Marcha a Caballo en Homenaje al Patrón Santiago”, finalizado en el mes de octubre de 2021, y financiado por el GAD Municipal de Alausí en la administración 2019-2023. Este trabajo contó con la participación del antropólogo Carlos Jarrín M., en el análisis etnohistórico, etnográfico y de archivos históricos.

** Antropólogo por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Correo electrónico: parhes7@yahoo.com.

Introducción

La gran devoción que la población de Sibambe muestra hacia el santo Santiago tiene profundas raíces históricas. Cada 25 de julio se realiza una romería y marcha a caballo en conmemorativa fe hacia el patrono del pueblo. La población de Sibambe compuesta por aproximadamente 4.000 personas y ubicada al sur de la provincia de Chimborazo, reciben en sus fiestas a una gran cantidad de asistentes y romeriantes a pie y a caballo provenientes de distintas partes del país.

Esta ha sido una tradición heredada de sus antepasados quienes participaban en la misma cuando pequeños. En la población persiste en el imaginario un santo traído desde los albores de la conquista con los españoles, y que seguiría presentando las cualidades originarias con las cuales se implantó en el lugar.

En este sentido, la población de Sibambe se siente unguada de una historia fundacional española en su pueblo. Sin embargo, los hallazgos históricos señalan más bien un proceso de emigración española hacia un pueblo pre-existente de caciques prehispánicos. Dicho pasado no se lo interioriza en el conocimiento de los pobladores, el monumento del conquistador Sebastián Benalcázar en la entrada da cuentas de esta intención social junto con la falta de sustento histórico.

Tomando en consideración lo anterior es que vamos a presentar a esta población en la actualidad como “blanca-mestiza” en primera instancia, esto se debe a la categoría de Andrés Guerrero (2000), quien presenta una clasificación correlativa al de indígena que utilizaba el Estado. Así, expone la ambigüedad y ambivalencia con la que el grupo blanco-mestizo se relaciona con los indígenas, reproduciendo una colonialidad en la “frontera étnica”: con “proximidad de vida con los comuneros (...) ya sea como inferiores o parientes rituales.”, pero a la vez compartiendo con éstos la condición de dominados, con necesidades y “en ciertas coyunturas, apelan a la unidad para tejer alianzas contra los hacendados o el Estado” (Ibíd., 2000, 16)

Evidentemente, se trata de un composición sociocultural particular y compleja que ha tenido el área pero que, por vacíos investigativos, han dificultado una mejor comprensión del encuentro/interacción entre la cosmovisión española y las religiones autóctonas, como lo señala



IMAGEN 1. ATARDECER EN EL PUEBLO DE SIBAMBE CON EL CERRO PUÑAY DE FONDO. FOTO DEL AUTOR, 2021

el antropólogo Segundo Moreno Yáñez (2017). Por otro lado, tampoco se ha podido rastrear más precisamente el devenir histórico de la composición sociocultural mestiza en el Ecuador, como bien los señalan los investigadores Carrasco (2012) y Corral (1993 y 2014), para el caso personaje jinete mestizo. Sin embargo, se puede caracterizar socioculturalmente al área en cuestión como mestiza en base al trabajo etnográfico del antropólogo Marcelo Naranjo (2004: 44). El autor demarca esta zona como “Zona de Adscripción mestiza: sur de la provincia.”, y que se distingue como agrícola y ganadera, en la que ha existido tanto un deslinde estratégico del “Otro indígena”, como el refuerzo de lo mestizo (Ibíd.).

No obstante, este mestizaje no querrá decir que propiamente no compartan elementos o prácticas culturales presentes en los romeriantes indígenas de las cercanías y que participan en la fiesta. En este sentido puede notarse algunos elementos que portan ambos grupos blanco-mestizos e indígenas, y esto se debe a una “religiosidad popular” que les atraviesa y que deja en evidencia un sustrato de códigos andinos empleados.

Finalmente, la entrada conceptual del “ethos barroco” permitirá develar las contradicciones propias de este mestizaje, así como las estrategias que lo hacen presente hasta la actualidad y que son notadas en perspectiva con las configuraciones civilizatorias de la modernidad.

De manera que en este punto las preguntas que surgen y que guiarán el presente trabajo son:

- ¿Cómo se ha implantado históricamente la simbología hispánica del Santo en medio de la simbología prehispánica andina del área de Sibambe?
- ¿Cómo y con qué mecanismo el santo insignia de los conquistadores, Santiago de Sibambe, ha podido mantener su representatividad hasta nuestros días en esta área intercultural compleja?
- ¿Cuál es la caracterización de fondo que se vierte en el santo y/o en su población? Y en virtud de ello ¿Qué elementos son importantes para salvaguardar esta manifestación cultural patrimonial?

Y, a continuación, presentamos los tres acápites que abordarán las preguntas respectivamente.

La imagen de Santiago y la cosmovisión andina

La popularidad del apóstol Santiago, el mayor, se debe básicamente al establecimiento de España a manera de imperio en conjunción con la expansión de la religión cristiana.

El temperamento asociado a Santiago y las cuantiosas prédicas que diseminó en la península Ibérica durante los primeros años del cristianismo, le dieron las cualidades para que sea empleado en las campañas de conquista. Cuenta la leyenda que se le aparecería en sueños a Ramiro I, anunciando su victoria sobre los moros, siempre y cuando éste fuera fiel a su culto, lo que configuró una imagen de combate a los infieles. (Ortiz, 2009: 293)

Las campañas bélicas irían de la mano de Santiago, patrón de la reconquista española, valiéndole el nombre de “Santiago Matamoros” porque se aparecería en los cielos con su caballo brioso y estruendoso, ayudando a la victoria final y a la expansión del cristianismo.

Según la historia religiosa, no documentada, se le caracteriza a Santiago como uno de los doce Apóstoles de Jesús. Santiago “el mayor”. A diferencia del santo homónimo conocido como “el menor”, se dedicaba a la pesca y al cabotaje. Jesús lo llamaría Boanerges, que quiere decir el hijo del trueno debido a su temperamento fuerte.

Si bien al Santo se le adjudicó el triunfo del cristianismo en la península Ibérica, ya en ultramar representó la expansión del mismo. Los primeros conquistadores que desembarcaron en América lo adoptaron en sus campañas por concentrar el éxito en la guerra; Santiago fue implantado entre las poblaciones conquistadas, y lo hicieron casi en ausencia de la Iglesia por no contar con misioneros que acompañen estas primeras incursiones (Bernard y Gruzinsky, en: Ortiz, 2009: 292).



ILUSTRACIÓN 1. ‘SANTIAGO MATAMOROS’: E BOIX D’APRÉS UN DESSIN D’ANTONIO GUERRERO; SANTIAGO APÓSTOL PATRÓN DE ESPAÑA, 1784-1800. AQUÍ SE REPRESENTA EL MILAGRO QUE HARÍA PARA LA CONQUISTA DE LA CIUDAD DE CUZCO, EN DONDE BAJARÍA DEL CIELO CON UN GRAN RAYO Y TRUENO EN FAVOR DE LOS CRISTIANOS.



ILUSTRACIÓN 2. ‘SANTIAGO MATAINDIOS’: APÓSTOL SANTIAGO MAYOR POR PARTE DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA ENTRE LOS AÑOS DE 1600 Y 1615. AQUÍ SE REPRESENTA EL MILAGRO QUE HARÍA PARA LA CONQUISTA DE LA CIUDAD DE CUZCO, EN DONDE BAJARÍA DEL CIELO CON UN GRAN RAYO Y TRUENO EN FAVOR DE LOS CRISTIANOS.

Ya en América la imagen de Santiago resulta fácilmente implantada a lo largo de las poblaciones conquistadas, como consta en la ilustración del cronista Guamán Poma de Ayala (Ilustración 2). Su éxito radica en las cualidades bélicas que exhibe el santo, afirma la investigadora Natalia Ortiz (2009). No obstante, también cabe tomar en consideración otros elementos simbólicos emparentados que se presentaban en la región andina, en donde se hallaba una dimensión espiritual propicia para que la simbología de Santiago resulte fértil, como por ejemplo en el área del actual pueblo de Sibambe.

Uno de los elementos importantes que generó estrechos vínculos simbólicos transculturales fue el trueno, éste se presenta en la región íntimamente asociado a las lluvias y con presencia entre los elementos sagrados. En el norte de Perú se lo llamó “Apu Catequil”, “Pariacaca” en los Andes centrales, “Apu Libian” Chancara en Huamachuco. Todas las anteriores devinieron luego en “Illapa” o “Intiillapa”, una divinidad menor en el panteón andino Inca.

Ya en el lugar de estudio en cuestión, tenemos que en las creencias pre-incas de los pueblos puruhaes, adoraban al trueno en forma de un ave gigantesca ornitozoomorfa conocida como el Pillallahu, mitad cóndor, mitad puma (Costales y Peñaherrera, 2001). A este ser se le atribuía terribles alaridos que desataban violentas granizadas, por lo que se deduce que controlaba las lluvias y el granizo, y se lo podría relacionar con el mito pan-andino del Khoa (Castro, 2009), un felino alado que al aparecer con el trueno provocaba la lluvia.

Para el caso de los Cañaris, se tiene referencias de Pedro Cieza de León (2005: 127), que los identifica a ésta y las poblaciones como adoradores del Sol y de otros elementos como las piedras, los árboles y la luna. Aspecto último también señalado por el padre Juan de Velasco. La adoración a diversos elementos no sería abandonada en el período Inca, parte de su estrategia política de conquista de los pueblos sería la de ir integrando elementos de adoración foránea a su panteón Inca. Así, no es de extrañarse que la adoración de Illapa, el trueno, pase a incorporarse y perpetuarse en el tiempo. De forma similar se tiene referencia de la adoración a los cerros y las huacas.

En este punto vale especificar el caso de las huacas por tratarse de un término polisémico que tiene resonancias con lo que pudo condensarse alrededor de la veneración al santo con el pasar del tiempo. A través de cronistas como Garcilaso de la Vega (1985), se tiene conocimiento de los elementos que componían la religión pre-inca, y de igual manera se hace patente la incompreensión de sus significaciones por parte de los españoles.

A la huaca cabe entenderla como un sitio de poder con carácter sobrenatural y natural a la vez, que concentra poderes sobrenaturales pero que a la par es parte del mundo humano de lo doméstico. En otras palabras, la huaca no está separada de la comunidad; forma parte integrante de ésta, “las huacas son evidentemente seres vivos, en realidad personas”. (Salomon, 1991: 19, en: Astvaldsson, 2000). Así se comprende que las divinidades andinas estén imbricadas de la condición humana de muchas formas, y por tanto participan de una relación interdependiente, disputable de poder (Ibid., 2000: 10). El culto con oraciones y ceremonias que extienden ofrendas, “pagos” o deberes en atención a la huaca será la condición que confiere beneficios directos para el bienestar individual y colectivo (Altamirano y Arguedas, 2015). Por el contrario, su olvido o descuido expresa una trasgresión moral contra la sociedad misma, todo lo que conlleva maleficios o castigos que se ciernen sobre los individuos o la comunidad, como por ejemplo enfermedades, accidentes, muertes de personas o animales, heladas y pérdida de cultivos, sequías, entre otros.

Ahora, las huacas pueden materializarse en el plano físico en lugares altamente sagrados como los cerros. Es en estos lugares en donde se ha podido encontrar gran cantidad de mitos de origen, leyendas, y ofrendas de todo tipo, inclusive humanas. Hasta la actualidad es posible encontrar que la población del área vincula a los cerros como poseedores de un espíritu masculino y femenino, el “urcutayta” y la “urcumama” respectivamente.

La conquista a un santo conquistador

La primera referencia que tenemos de Sibambe aparece bajo mención en una encomienda establecida en el antiguo pueblo de los Sibambis, conformado por cuatro ayllus con sus respectivos caciques, uno de ellos llamado Yupa. Tal encomienda fue entregada por Francisco Pizarro, el 15 de marzo de 1537, a Pedro Muñoz Rico Salto debido a sus méritos de conquista. Posteriormente, en 1612 se agruparían los antiguos poblados de Chapsi, Linge, Yalancay e Yñamal de mitimaes, reducidos a una sola población que es la actual Sibambe.

La implantación del credo católico dentro de estas poblaciones de América no sería muy temprana, como lo menciona Natalia Ortiz (2009); el gobierno eclesiástico tardó más tiempo en instituirse que el civil. Tampoco tal implantación sería del todo estricta, una de las estrategias para su exitosa masificación tuvo como estrategia presionar al tiempo de tolerar en cierta medida los cultos indígenas amoldándose su enfoque. Por ejemplo, que sus ritos y ceremonias se mantengan con “mejores títulos”, es decir que adopten formas y figuras católicas, como lo menciona Alonso de la Peña Montenegro, Obispo de Quito entre 1658-1663 (Chacón, 1990: 449).

Es entre estas pugnas y negociaciones que las cosmovisiones andinas y las católicas discurrirán en las poblaciones de los Andes. Para el caso en cuestión tenemos una temprana disputa entre Lorenzo Montesdeoca y los caciques de Sibambe, El juicio data de 1602 y hace un solo cuerpo con el juicio de 1615 en el que participa el prior de convento de San Agustín fray Pedro de Acosta y los mismos caciques. (ACCC, Juicios, Juicio de Lázaro Montesdeoca contra los Caciques de Sibambes) Aquí el argumento de fondo son las prácticas “de ciertos ritos y ceremonias gentílicas” y también “idolatrias” que se practican a escondidas y a costa de faltar a la devoción católica.

El desenlace de juicio favorece a las partes indígenas por el descargo que éstos hacen al afirmar que participan solícitamente de los ritos católicos y fiestas religiosas de Sibambe. No se menciona en el documento a qué fiestas de Sibambe se refieren, pero podría colegirse que se trata de la fiesta patronal de Santiago de Sibambe; este tipo de fiestas fueron una fuente importante de evangelización, y además que para el año 1680 se ha encontrado el dato de la existencia de la tienda de abarrotes de un español en la plaza de Sibambe, lo que da cuentas de la presencia de este segmento de población con los cultos que portaban.

Hasta aquí podemos notar que para los pobladores del área de Sibambe, poseedores de una cosmovisión andina se sumaron al proceso de evangelización católico, adquiriendo fácil y rápidamente el culto al apóstol Santiago, santo de la conquista española. La primera referencia expresa y documentada de la fiesta de Santiago de Sibambe se encuentra en la relación jurada de Dr. Don Fernando Vélez Ramírez, cura del pueblo de Sibambe en la provincia de Alausí, desde el año 1795 al 1799. Luego de esta referencia colonial se tiene un siglo después, en el año 1867 de la época republicana. Aquí se constata bajo inventario de la Iglesia las existencias de un nutrido grupo de pertenencias de alto valor metálico, pero también de imágenes deterioradas a excepción de la del santo patrono Santiago que se lo describe refaccionado. En lo sucesivo se reporta la existencia del santo en el año 1880, y también en el año de 1910, en donde se encuentra un expediente de los ingresos y egresos, en los que destaca el mes de julio por los ingentes ingresos a razón de las ceras vendidas en el mes de julio, mes de Santiago.

Ahora, si tomamos lo arriba mencionado podemos afirmar que existió un contexto cultural idóneo para la implantación de lo que simboliza el apóstol Santiago, adicional a ello ocurrió una pronta incursión del culto católico que fortaleció y se fortaleció de sus dedicadas fiestas patronales en Sibambe. Y finalmente, en base a los archivos históricos, se advierte que en el siglo XVIII hubo un notable incremento de población mestiza frente a la indígena, proceso que continuó hasta el siglo XIX cuando el centro parroquial quedó finalmente despoblado de indígenas, sea por mestizaje o por desplazamiento.



FOTO 2. OBRA COMISIONADA DEL PATRÓN SANTIAGO EN BASE A LA MEMORIA HISTÓRICA REGISTRADA EN LAS ENTREVISTAS DE INVESTIGACIÓN. PINTURA EN ÓLEO POR LUIS BOLAÑOS, ALAUSÍ 2021.

La gran devoción que despierta el santo en los pobladores actuales hace parecer que su popularidad y sus dones se ha mantenido impertérrita a lo largo de los siglos; sin embargo, tal significación simbólica del santo empieza a complejizarse a la hora de encontrar en la actualidad características que le atribuyen los locales. Entre las singularidades encontradas tenemos las de su temperamento bravo y fuerte como un ají “rocoto” (Nelly Bustamante, entrevista personal, 2021), o también la fuerza y valentía que se le atañe cuando se narran leyendas de batallas libradas en su propio territorio entre los españoles acompañados de los cañaris contra los incas, a quienes lograrían reducir y continuar su avanzada por la columna vertebral de los Andes. (Jesusa Barros, entrevista personal, 2020) De igual manera se narra la forma cómo la imagen de Santiago quiso enraizarse en Sibambe al no poder ser levantada por su repentino e inexplicable peso, connotándosele una cualidad mágica. (María Santillán, entrevista personal, 2020) Pero sobre todo se cuenta repetidas e innumerables sucesos del santo como benefactor o hacedor de “milagros” que actúan directamente sobre las personas, la multiplicación de sus animales, en el clima, en la fertilidad y los fenómenos de la naturaleza, en sus cultivos. En igual medida también se cuentan las penurias causadas cuando no se ha rendido pleitesía al santo o se le ha faltado la palabra por algún ofrecimiento incumplido, razones que desatarían desgracias a todo nivel que son recordadas y repetidas con dramatismo a viva voz (Leonidas Cepeda, entrevista personal, 2020; Heriberto Rea, entrevista personal, 2020).

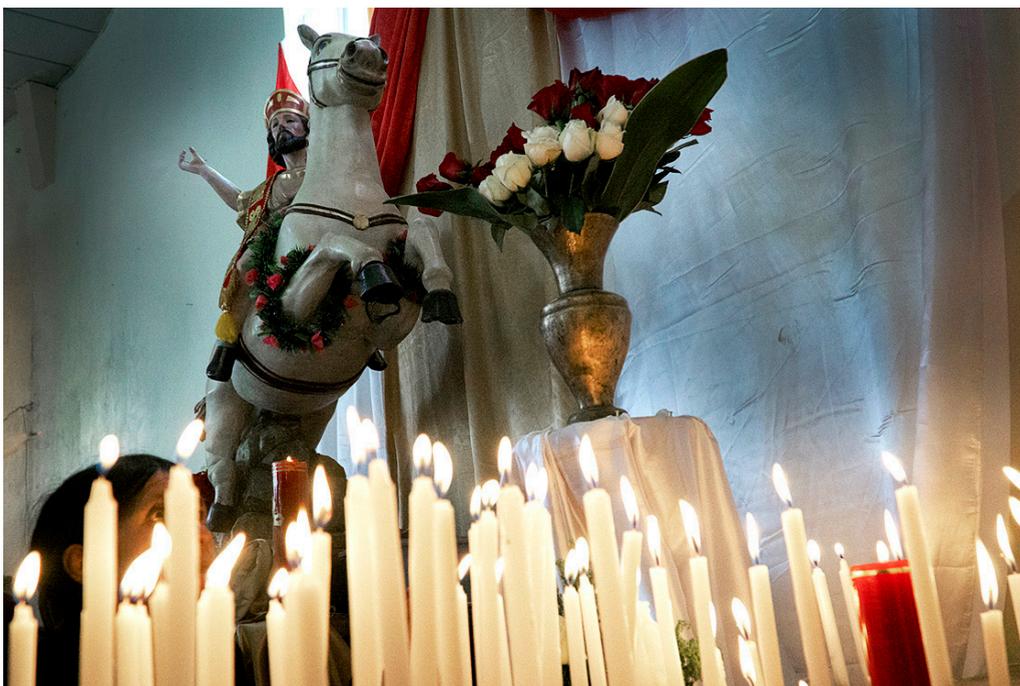


Foto 3. DEVOCIÓN Y PLEGARIAS HACIA EL PATRÓN SANTIAGO. IGLESIA DE SIBAMBE. FOTO: PABLO HERMIDA 2021.

Reunidas las cualidades anteriores podemos claramente señalar la existencia de un proceso de mestizaje expresado en la religiosidad. Lo cual es conveniente entenderla bajo parámetros de “religiosidad popular” (Rueda, 1982), que entiende a estas prácticas basadas más en la praxis que en la liturgia de la Iglesia Católica, y que históricamente ha estado influida de la religiosidad indígena.

Este tipo de religiosidad popular exagera las cualidades mágicas que se condensan en la imagen del santo patrono. No obstante, cabe indicar que sus cualidades ya señaladas –bravura, belicismo, poder y magia– son atribuidas por igual a otros elementos específicos de la naturaleza de las inmediaciones de Sibambe, y que se ciernen en los cerros. Sobre los cerros Danas, Millas y Puñay, se dice que salen rayos que cruzan e impactan entre sí con el fin de robarse la riqueza determinada en oro, o bien para trasladar riqueza determinada en número y tipo de animales. (Guillermo Berrones, entrevista personal, 2021; Santos Chuqui, entrevista personal, 2021) De los cerros por igual dependen sus condiciones de vida porque aquí tienen los cultivos, pastan sus animales, es de donde captan el agua, pero también de donde sacan “entierros” con tesoros de los “gentiles”, o en donde señalan que habitan seres metafísicos como el “huzalongo” o los “gagones”. (María Victoria Rodríguez, entrevista personal, 2021) Ahora, por el contrario, los cerros también pueden ocasionar problemas como desaparecer a la gente por desorientación, causar “mal aire”. De esta manera, el cerro aparece como una entidad viviente que tiene poder y voluntad propia, al cual hay que deberle respeto puesto que puede hacer tanto el bien como el mal.

En este punto se hace evidente que la dualidad observada: fuerte y poderoso/bravo, benefactor/castigador, bueno/malo; son cualidades vertidas socialmente tanto para el santo como para el cerro. Con esto, la imagen del santo se complejiza puesto que se comportaría de igual forma que el cerro, claro que con mucho mayor protagonismo y presencia consciente en la población por los consabidos ritos brindados en su nombre. Así, sus acciones pueden ser benéficas, pero también no benéfica en caso de faltarle pleitesía, es decir “castigos”. Sin embargo, la población no destaca

el comportamiento del santo como “castigador” sino como “celoso” puesto que dependería de la volición de la población en ofrecerle ritos, hacerle pagos, cumplir promesas, entre otros. Con esto se expone que existe una lógica de fondo que está respondiendo a la dicotomía andina –relacional, binaria, complementaria– (Estermann, 2006: 111, 126), en la que la fuerza que activa el “mal” es comprendida de otra manera.

La fuerza que exhibe el santo Santiago en el área de Sibambe y que se expresa tanto en milagro como para “castigo” vale remarcar su caracterización bajo la “religiosidad popular” puesto que acoge el “principio de complementariedad (que) enfatiza la inclusión de los ‘opuestos’ complementarios en un ‘ente completo e integral.’” (Ibíd.: 141) Es decir, que cualquier acción trascendente requiere necesariamente de su parte inversa, de lo contrario perdería su cualidad o no podría realizarse. Es por esta razón que el patrón Santiago puede verse como con cualidades ambivalentes, o con capacidad dadora pero también retenedora, al igual que, en groso modo, con las capacidades del cerro como espacio de fertilidad agrícola y que contiene tesoros, pero así mismo que puede retener vidas (por desorientación), causar enfermedades (como “mal aire”), o bien enviar rayos tanto para pelear con otros cerros y quitarles riqueza como para fraternizar transfiriendo animales. (Mayor información en Hermida S. y Jarrín M. 2021, Acápite 3.1).

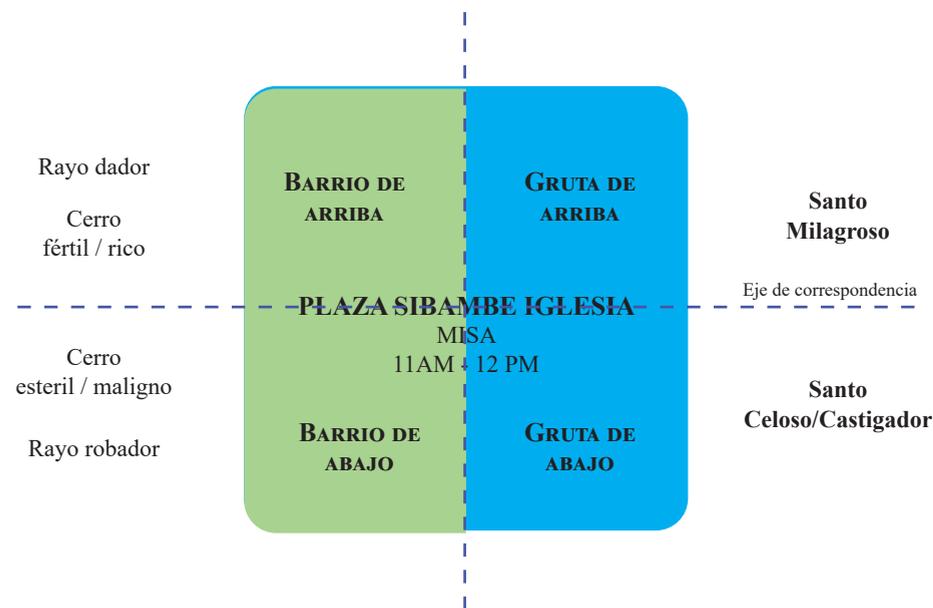
Este parangón encontrado entre santo patrono Santiago y los cerros no puede pasar desestimado si consideramos un modelo dual particular andino contenido bajo el concepto de “relacionalidad” para Estermann (2006) o del “yanantin” para Mamani (2019), quien sostiene que es una “categoría que organiza el mundo andino”: todo aquello que va en parejas (como unidad fortalecida), que tiene carácter de relacionalidad de todo lo que existe, y que necesita la reciprocidad para la existencia del mundo. (Mamani Macedo, 2019) Con esto queremos decir en primer lugar que las contraposiciones observadas del santo no resultarán excluyentes entre sí sino complementarios en pro de una entidad integral. En consecuencia, bajo esta óptica tenemos que



Foto 4. MARÍA SANTILLÁN CON SUS ANIMALES Y EL CERRO CHIRIPUNGO DE FONDO, COMUNIDAD DE AYURCO-SIBAMBE. FOTO: PABLO HERMIDA 2021.

la potencia o fuerza del santo estará determinada, por tanto, la capacidad de obrar con el milagro y, en tanto, su relación con el opuesto complementario, es decir para obrar con el “castigo” o el “celo”. Así, la creencia para con el santo, se sostiene de esta dualidad complementaria que confiere la visión del mundo, la creencia y además organiza la vida sociocultural del sector.

En este punto se hace interesante notar la especie de simbiosis material que se encuentra entre el santo y el cerro cuando nos referimos a las denominadas “grutas” de arriba y de abajo del pueblo de Sibambe. Las “grutas” son espacios paralelos a la iglesia, utilizados para la devoción a las imágenes de Santiago. No obstante, cabe indicar que en primer lugar no pueden ser considerados literalmente como “grutas” puesto que no se trata de espacios naturales excavados literalmente en la peña o en roca de montaña, pero sí lo serán al ubicarse en contacto nominal con el cerro y con todo lo que ya hemos mencionado que eso conlleva. De igual forma, en estas “grutas” con imágenes del santo se hacen limosnas depositadas a través de unas ranuras que hasta hace poco caían directamente en pozos ciegos (que nunca eran abiertos). Por ende, este depósito de dinero iba a parar en una cavidad en contacto con la tierra, una acción material que simbólicamente enriquecía tanto al santo como al cerro. Con esto se grafica de mejor forma la interconexión social entre estas dos entidades, y que en este punto lucen indisolubles al responder a la categoría de “huaca” anteriormente señalada.



ESQUEMA 1. ELABORADO POR EL AUTOR.

Para remarcar los trazos de la lógica binaria andina en el pueblo de Sibambe, vale remitirnos al esquema 1. Claramente se expone una partición binaria de arriba y de abajo en el área física del pueblo, lo que implica una separación sociocultural que hasta hace poco se demarcaba en la división de las casas del pueblo y que tenían como punto de referencia la plaza central. Los hombres del barrio de arriba sabían pelearse a golpes con los del barrio de abajo. De igual manera, una gruta se encuentra en un acceso vehicular en la parte alta de Sibambe, mientras la otra está en el otro extremo, en la parte baja. La de arriba goza de mucho mayor tamaño respecto a su contraria que consta de una imagen de modestas proporciones. En parangón con la partición física anterior, también se aplica para las cualidades mágicas que exhibe el santo en su faceta

milagrosa como en su faceta castigadora. A su vez, el santo se encuentra en el polo opuesto y complementario con las cualidades naturales que posee el rayo y el cerro, ambos dos con sus dones favorables y desfavorables. En este caso en el eje de correspondencia se sitúan a la plaza, como espacio profano que está en co-relación con la iglesia, y a la iglesia como espacio sagrado, la cual se establece propiamente como “Imago mundi” o “representación terrestre de un mundo trascendente (...) (el lugar santo por excelencia, casa de los dioses...)” (Eliade, 1981: 41)

Ahora bien, la presencia de Santiago hasta la actualidad dice de un santo que no ha perdido fuerza a lo largo del tiempo. Es un santo que se ha instalado desde las primeras incursiones de la conquista española, más su triunfo estuvo sostenido silenciosamente por una mutación en su significación por parte de las poblaciones de los Andes. Todo lo que dice de un santo que conquistó en base a su propia derrota, en no haberse adherido a incólumes significaciones católicas. Detrás de las vestiduras del santo se puede constatar una lógica Andina relacional, que lo pone en convivencia con los elementos del medio circundante.

Con esta lógica andina atañida al santo parecería que nos encontramos frente a la imagen de Santiago con mucha más significación indígena que española, por decirlo de algún modo; sin embargo, quienes sostienen el rito a Santiago de Sibambe son en su gran mayoría población blanco-mestiza. De manera que es pertinente preguntarse la manera en cómo la población mestiza local se identifica en relación al santo que porta una lógica andina, pero cómo a la par se distancia de la identificación con la población indígena. Aspecto que trataremos en el siguiente acápite.

Del “ethos barroco” del patrón Santiago, su gente, y la implicación patrimonial

Como hemos visto, entender a la imagen de Santiago de Sibambe implica integrar los elementos que en principio lucen incompatibles. Habíamos mencionado las cualidades tanto de “benefactor” como de “castigador”, y que han sido comprendidos a cabalidad desde la dimensión de la cosmovisión andina. Más se hace necesario observar cómo es que se ha posibilitado esta interpenetración cultural que no responde netamente al mundo indígena, sino también a poblaciones blanco-mestizas que perduran en pueblos como el de Sibambe, enclavados en los Andes.

Ahora bien, si a las características binarias complementarias expresadas bajo la “religiosidad popular”, que se atribuye a un santo –bueno y castigador–, las situamos en un marco cultural civilizatorio más amplio, vemos que se vuelven tensiones que lucen contradictorias bajo la lógica racional moderna. Esto se debe a que esta lógica gravita en torno al valor de cambio como nódulo de producción y ‘desarrollo’. En otras palabras, tenemos que sus prácticas rituales alrededor del santo condensan un tiempo de “ruptura” por tratarse de un tiempo improductivo que se combina con el tiempo productivo de la rutina diaria, es decir un “tiempo ceremonial (que) invadía de innumerables maneras, con diferentes intensidades y en múltiples combinaciones, el horario y el calendario de producción, el consumo y la procreación.” (Echeverría, 2011: 193).

Entre otros elementos rituales que lucen contradictorios o en ruptura tenemos la gran libación de alcohol destilado de caña tanto en el diario vivir como en los festejos patronales. De igual forma algunos ex–contrabandistas de alcohol o “trago” cuentan que en su momento se encomendaban al santo para protección durante su actividad, aspecto que podría ser visto como contrario a la moral católica. También se recuerda gran cantidad de peleas que se daban dentro de estas fechas festivas entre romeriantes indígenas, entre pobladores del barrio de arriba contra los del barrio de abajo de Sibambe, y peleas en menor medida entre romeriantes indígenas y pobladores locales. Finalmente, tenemos un ejemplo que no sólo luce contradictorio sino fuera de lugar, la otrora clásica frase pronunciada con grandilocuencia al calor de fiesta: “Que viva San Felipe Santiago la gran puta!”.

Todos estos elementos, contrarios frente a lo que promulga la ética y moral católica, cobran una hipérbole de incompatibilidad si son vistos bajo el marco de la modernidad racional dominante. No obstante, esta fuerte contradicción puede ser sobrellevada categóricamente bajo



FOTO 5. ROMERIANTES DE LA COMUNIDAD DE MULTITUD EN EL PUEBLO DE SIBAMBE, FIESTA DE LA MARCHA A CABALLO EN HOMENAJE AL PATRÓN SANTIAGO DE SIBAMBE. FOTO DEL AUTOR, 2021.

las vestiduras de la propia simbología que porta el santo al estar atravesados por una “voluntad de forma”¹, que justamente consiste en una disposición sociocultural histórica sumida en el concepto del “ethos barroco” de Bolívar Echeverría (2011), que es una manera de interiorizar el capitalismo en la fase civilizatoria de la Modernidad².

“El ethos barroco no borra la contracción propia del mundo de la vida de la modernidad capitalista, y tampoco la niega, (...); la reconoce como inevitable, (...) pero se resiste a aceptarla” (Echeverría, 2011: 91).

Al tomar el concepto del ethos barroco, tenemos que la vida estará constantemente ritualizada y mediada por el valor de uso (que son las tradiciones), sin por ello estar en franca oposición con el valor de cambio (que está concentrado en la economía de mercado). Es de esta manera cómo las contradicciones son procesadas y son perdurables puesto que el “ethos barroco” las contiene al tomar partido por las dos posiciones contrarias a la vez, “...una manera que se antoja absurda, paradójica (...) (una manera de) resolverse por una traslación del conflicto entre ellos a un plano diferente, en el que el mismo –sin ser eliminado quede trascendido.” (Ibíd., 2011: 176) Con esto se toma partido por la “tercera posibilidad”, la que no tiene cabida en el mundo establecido; trae consigo un ‘vivir otro mundo dentro de ese mundo’, es decir, visto a la inversa, un ‘poner al mundo, tal como existe de hecho entre paréntesis’. Se trata, sin embargo, de un ‘paréntesis’ que es toda una puesta en escena; de una ‘des-realización’ de la contradicción y la ambivalencia que, sin pretender resolverlas, intenta de todas maneras neutralizarlas, adjudicándoles para el status de lo alegórico” (Ibíd., 2011: 176).

1 “El modo como la voluntad que constituye el ethos de una época se manifiesta en aquella dimensión de la vida humana en la que ésta puede ser vista puramente como la actividad de conformación de una base sustancial” (Echeverría, 2011).

2 “Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retardadamente imaginaria, de lo cualitativo” (Ibíd.: 40).



FOTO 6. GRUTA DE ABAJO, SIBAMBE. FOTO DEL AUTOR, 2020.

Para el caso de estudio, esta tercera posibilidad es palpada más claramente en la conmemoración al patrón Santiago, el 25 de julio con la marcha a caballo en homenaje a Santiago de Sibambe. En esta fiesta se reúnen hasta 1500 jinetes del área y romeriantes indígenas. Aquí, en este día, se exaltará públicamente a la imagen del santo, que en el imaginario es visto como el mismo que vino de España, y se lo hace mediante todas las expresiones alegóricas que se puedan ofrecer: sermones en la iglesia en referencia histórica a Santiago; reverberación en las plegarias al igual que los coloridos ramos de flores depositados en los altares de la iglesia y en las dos grutas del pueblo; carreras de caballos que salían de una gruta a la otra (hasta hace unos años); milagros que son rememorados y repetidos en tonos dramáticos, así como en la pomposidad del festejo y en el dispendio de la comida y bebida. Es decir, que es justamente la exuberancia y/o reverberación empleada en las prácticas culturales y el ornato en la fiesta lo que permite traslucir la vivencia de la realidad trascendida, pero que no pretende significar o representar algo distinto, sino que es simplemente la hipérbolo de categorías expuestas en la puesta en escena lo que permite sobrepasar las contradicciones que hemos enunciado ya.

Una vez asumido el compendio de contradicciones como inherentes al proceso de configuración cultural en el área, nos queda por afirmar el tipo de proceso de mestizaje encontrado. Para el caso no se comprende como la mixtura de identidades fijadas de antemano. En primer lugar, hemos visto que el santo y la religión católica han sido incorporados visiblemente, pero bajo el tamiz de la sensibilidad y religiosidad del área andina. En segundo lugar, los códigos culturales utilizados los comparten tanto blanco-mestizos como indígenas sin que sea tan evidente.

Lo anterior, visto bajo el enfoque del “ethos barroco”, es explicado en base al proceso de “codigofagia”, que es la manera en como, entre grupos socioculturales, se imbrican, entrecruzan, intercambian elementos de los distintos sub-códigos que marcan sus diferentes identidades (Echeverría, 2011: 81). En otras palabras, los grupos están constantemente rehaciéndose en base a los códigos de otros grupos culturales.



Foto 7. BENDICIÓN DE JINETES EN LA PLAZA. FIESTA DE LA MARCHA A CABALLO EN HOMENAJE AL PATRÓN SANTIAGO DE SIBAMBE. FOTO: DEL AUTOR, 2019.

La imagen de Santiago de Sibambe es un código dominante que ha sido adoptado tempranamente desde tiempos de la colonia. Sin embargo, se trata de una acción social que empero la afirmación de este código lo termina negando en pro de su propia acción afirmativa, de manera indirecta y por inversión de sentido. En otras palabras, esto explica que el santo sea la principal figura religiosa católica a pesar de contener cualidades religiosas andinas, y que son compartidas con otros elementos de la naturaleza circundante, como lo hemos referido en el acápite anterior.

Entonces al aprehender a la celebración de la imagen de Santiago bajo el marco de entendimiento del “ethos barroco”, podemos categorizarla de mejor manera y tender distinciones en base a las sub-codificaciones presentes en los grupos culturales encontrados en el área de estudio, dígame los otros grupos devotos del santo, como los romeriantes indígenas. Más, la cualidad que le confiere unidad, será el tiempo de “ruptura” el que se expresa muy alegóricamente en las fiestas en honor a Santiago: un santo mestizo.

Sin embargo, en este compartir del culto al santo entre población blanco-mestiza local e indígena foránea romeriante, se establecen claras separaciones étnicas con ciertos mecanismos utilizados. Entre esos tenemos leyendas repetidas incesantemente entre la población blanco-mestiza: narra el primer momento de incursión colonizadora en el área junto a la imagen de Santiago, y tras ello la fundación de un “nuevo tiempo”³ en términos de Mircea Eliade (1981). Es decir, la avanzada de los españoles ayudados por los cañaris para derrotar a su enemigo en común los incas y fundar asentamientos a su paso, como el del pueblo de Sibambe en el que hay

3 “Toda creación es concebida como si tuviera lugar en el comienzo del Tiempo, in principio. El Tiempo surge con la primera aparición de una nueva categoría existentes.”(Eliade, 1981: 52) Es gracias a la hierofanía de Santiago Apóstol, caracterizado en forma de rayo y trueno, y de talante bélico, con la que pudo surgir esta nueva categoría de consideraciones míticas.



Foto 8. PROCESIÓN CON LA IMAGEN DE SANTIAGO EN ANDAS. ROMERÍA Y MARCHA A CABALLO DEL PATRÓN SANTIAGO DE SIBAMBE, DÍA 25 DE JULIO. FOTO DEL AUTOR, 2022.

un monumento del conquistador Sebastián de Benalcázar en su entrada sin contar ello con el debido sustento histórico. Es de esta manera cómo se han establecido “fronteras étnicas”, en el sentido que da el investigador Andrés Guerrero (2000). Y se lo ha hecho adoptando y adaptando el código dominante de Santiago en su faceta bélica. Así es cómo la población local se explica en el imaginario su propia devoción debido a sus supuestos orígenes castellanos, al igual que la devoción de los romeriantes indígenas que descenderían de los cañaris, antiguos aliados de los españoles.

Las brechas entre estas dos poblaciones de devotos también pueden verse en que casi no comparten habitabilidad en la misma área geográfica, aspecto que también es remarcado por los mismos lugareños. Por otro lado, no existen relaciones interétnicas de compadrazgo a pesar de que la población históricamente solía recibir a los romeriantes indígenas en sus patios, cuartos, bodegas, y a sus caballos les conferían potreros.

No obstante, por mucha diferenciación aparente que presenten las poblaciones partícipes del culto al santo, éste se presenta en medio de una religiosidad popular de fondo y con una clara configuración comprendida bajo el “ethos barroco” que se condensa en la imagen de Santiago. Lo que denota elementos para empezar a pensar a una población que ha sido nombrada someramente como mestiza.

Por lo tanto, Santiago, el santo de Sibambe, nos afirma un mestizaje que reactualiza constantemente la dimensión de lo sagrado al tiempo del encuentro identitario de Sibambeños y de foráneos partícipes de su homenaje festivo. Así, el santo cobra particularidades que no solamente tienen significación para la localidad, sino también resonancias con la sensibilidad de otras locaciones del área andina. Aspecto que logra condensarse y actualizarse definitivamente en el momento de la fiesta patronal de la romería y marcha a caballo en homenaje al patrón Santiago de Sibambe.

Es por estas razones que esta festividad ha sido declarada muy recientemente como patrimonio cultural inmaterial del Ecuador. Así, se propende a la salvaguardia de los elementos característicos que componen esta festividad mestiza.

Conclusiones

Para comprender la configuración sociocultural que se condensa en la devoción al santo Santiago y que se manifiesta públicamente en la fiesta, ha sido importante abordarlos desde religiosidad popular, dualidad complementaria y/o relacionalidad y el “ethos barroco”.

Con ello hemos podido analizar cómo históricamente el santo fue implantándose fácilmente en América y en el área de estudio de Sibambe desde tiempos de la colonia. Para la población, esta imagen guarda resonancias de su proveniencia Ibérica; sin embargo, las referencias históricas de elementos religiosos precolombinos en el área dan cuenta de atributos compartidos con los que el santo es revestido, así como también entrecruzamientos materiales y simbólicos que se manifiestan hasta la actualidad bajo una lógica binaria relacional o de opuestos complementarios.

Santiago de Sibambe porta para la población local una simbología percibida como católica en el imaginario, pero de fondo concentra las contradicciones inherentes al proceso de mestizaje. Esta es sin duda la complejidad y, a su vez, la potencia en la significación amplia o polisémica de un santo que conquistó en base a su propia derrota. En resumidas cuentas, estamos frente a un santo mestizo andino que refleja los códigos provenientes de un contexto intercultural complejo.

Por otra parte, en la imagen del santo se ciernen los códigos por los cuales mestizos e indígena se acercan al tiempo que se separan. En este sentido se han generado fronteras étnicas más o menos móviles en la historia local y expresadas en imaginarios, leyendas y prácticas culturales. Así es cómo ha perdurado una interpretación constante de códigos que alimentan un sentido de pertenencia e identidad étnica.

La identificación étnica para el caso de los romeriantes indígenas ha sido más clara, pero para el caso de la configuración cultural de los habitantes mestizos ha sido problemática. Las fronteras étnicas levantadas, herencia de pensamiento colonial, han escamoteado elementos distintivos no tan vistosos como los sus vecinos romeriantes, vistos éstos como autóctonos.

Los aspectos denotados cuentan de un trasfondo de sub-códigos en una esfera –la lógica andina–, pero en otra esfera más amplia dice de formas culturales mestizas que no han sido lo suficientemente estudiadas en el área, han quedado mayormente al margen de los estudios socioculturales. Esto se debe justamente a la complejidad y el reto que supone el análisis para su pertinente demarcación étnica. Claro ejemplo de ello es la falta de estudios sobre identidad, por ejemplo, de personajes mestizos conocidos como el chagra para la parte norte andina, o el chazo para la parte sur. Y se vuelve importante regresar a ver esas configuraciones por los rápidos procesos de migración acaecidos hacia los centros urbanos, lo cual ha debilitado la cultura mestiza andina y diluido silenciosamente sus especificidades.

A pesar de lo anterior, la imagen de Santiago de Sibambe goza de gran importancia simbólica que reafirma año tras año los sub-códigos de las comunidades que participan en la festividad en su honor. Todo lo cual permite reactualizar el sentido de identidad colectiva, de vínculo intercultural y de la continuidad de las tradiciones.

Solamente con nuevos estudios y en conjunto con el fortalecimiento organizativo y empoderamiento de la gente del sector, podrá haber un proyecto de auto-reconocimiento para el sector mestizo. Así podrán saberse como parte fundante de un grupo histórico que ha contenido y contiene unas particularidades que a su vez son compartidas con otras poblaciones a lo largo de los andes ecuatorianos, de donde han salido buena parte de los actuales ciudadanos mestizos de las urbes, un proceso que se ha dado igualmente en toda andina América.

En este sentido, también se abren interrogantes en cuanto a los mecanismos y los alcances efectivos que tiene una declaratoria de patrimonio para su salvaguardia. En este caso vemos claramente que la garantía para su permanencia se asienta en prácticas culturales sumidas en el valor de uso; no de otra manera podría salvaguardarse el proceso de etnogénesis característico de esta región.

En otras palabras, se hace fundamental garantizar las condiciones materiales que hagan contrapeso a una lógica del mundo moderno que da primacía al valor de cambio. Sólo de esta manera la imagen del santo, que responde a un “ethos barroco”, podría salir de su silenciosa resistencia a representar identidades vivas que reclaman nombre.

Bibliografía

- Altamirano, J y Arguedas, J.M. 2015, “Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino”, en: *Arqueología y Sociedad*, N° 30, Perú, pp. 473-508.
- Astvaldsson, A. 2000. “el flujo de la vida humana: el significado del término- concepto de huaca en los andes”, consultado en : <https://fdocuments.ec/document/astvalsson-el-flujo-de-la-vida-humana-el-significado-del-termino-concepto.html>
- Carrasco, M. 2012, “El chazo azuayo la identidad eludida”, consultado en: <http://1239manuel.blogspot.com/2012/05/el-chazo-azuayo.html>
- Castro, V. 2009, *De ídolos a santos*, Universidad de Chile.
- Chacón, J. 1990, *Historia del corregimiento de cuenca (1557-1777)*, Banco Central, Quito.
- Cieza de León, P. 2005, *Cronica del Perú*, biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Corral, F. et al. 1993, *El chagra*, imprenta Mariscal, Quito.
- Costales, A. y Peñaherrera, P. 2001, *El legendario general indio Alejo Sáez*, Abya-Yala, Quito.
- Echeverría, B. 2011, *La modernidad de lo barroco*, 2da edición, Era, México.
- Eliade, M. 1981, *Lo sagrado y lo profano*, Guardarrama, Barcelona.
- Estermann, J. 2006. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz.

- Guerrero, A. 2000, “El proceso de identificación. sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”, en: *Etnicidades*, Flacso, Quito, pp. 9-60.
- Mamani Macedo, M. 2019, “Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino”, en: *Estudios de teoría literaria* 8 (16), pp. 191-203.
- Moreno Yáñez, S. 2017, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, UASB / Corporación Editora Nacional.
- Naranjo, M. (Coord.) 2004, *Chimborazo*, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares-CIDAP, Cuenca.
- Ortiz, N. 2009, “El conquistador infiel. las formas de Santiago apóstol en los andes centrales durante la colonia”, *universidad Nacional de Colombia*, Colombia, pp. 265-301, consultado en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/15048>
- Rueda, M. 1982, “Raíces históricas de la fiesta religiosa andina”, en: *La fiesta religiosa campesina (andes ecuatorianos)*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, pp. 69-96, consultado en: <http://biblioteca.unae.edu.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=60165>
- Vega, G de la. 1985, *Comentarios reales de los incas*, Fundación Biblioteca Ayacucho.

Primaria:

AHCA, Archivo Histórico de la Curia de Azuay
 AHMMRCT, Archivo Histórico del Museo Municipal Remigio Crespo Toral de Cuenca
 AHNP/A, Archivo Histórico Notaría Primera Alausí
 ANH/C, Archivo Nacional de Historia Cuenca

Interlocutores/as mencionados:

Nelly Bustamante
 Jesusa Barros
 María Santillán
 Leonidas Cepeda
 Heriberto Rea
 Guillermo Berrones
 Santos Chuqui
 María Victoria Rodríguez

Altars en Ubuntu. Homenaje a mujeres afroecuatorianas - afrodiaspóricas en muñequería simbólica

Marisol Cárdenas*

RESUMEN

EL PRESENTE TEXTO ES UNA PROPUESTA DE ETNOGRAFÍA DE LA IMAGINACIÓN, DESDE LO QUE DENOMINO UNA PRÁCTICA ESTÉTICA RITUAL DE PRODUCCIÓN SIMBÓLICA COMUNITARIA, RESILIENCIA FEMINISTA A TRAVÉS DEL ARTE POPULAR DE HACER MUÑEQUITAS NEGRAS. DESDE EL INICIO DEL DECENIO DE LA AFRODESCENDENCIA EL GRUPO PIEL CANELA DEL VALLE DEL CHOTA VIENE DESARROLLANDO UN PROYECTO DE IMPLEMENTACIÓN DE ESTA ARTE-SANÍA POLISÉMICA QUE OFRECE MÚLTIPLES SENTIDOS Y POSIBILIDADES CO-CREATIVAS TALES COMO RECUPERAR LAS TRADICIONES DE LA VESTIMENTA AFROANDINA ECUATORIANA DEL LUGAR, EVIDENCIAR LOS TRABAJOS AGRÍCOLAS Y COMERCIALES A LOS QUE SE DEDICAN EN SU GEOGRAFÍA, ASÍ COMO (AUTO) REPRESENTAR HISTORIAS DE VIDA DE MUJERES INVISIBILIZADAS EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y DEL MUNDO.

EL PROYECTO DESARROLLA UN TIPO DE PEDAGOGÍA CIMARRONA QUE IMPLICA LA ENSEÑANZA EN TALLERES DE MUÑEQUERÍA NÓMADA EN VARIOS LUGARES DEL PAÍS DONDE SE CONVOCA A HERMANAS QUE LES INTERESE APRENDER ESTE TIPO DE ESTÉTICA DECOLONIAL. ASÍ SE CONSTRUYEN ESPACIOS NOMADAS, DIALÓGICOS, DE SECRETEO, DESCANSO, LUDICIDAD, PICARDÍA Y OTRAS COMPLICIDADES FEMENINAS, FACILITANDO EL DESARROLLO DE NARRATIVAS EMOCORPORALES QUE TRASCIENDEN LA PALABRA PARA ENCARNAR DIFERENTES TIPOS DE DISCURSOS, ARGUMENTOS Y RETÓRICAS EN PROCESOS DE CURACIÓN METAFÓRICA.

PALABRAS CLAVE: CIMARRONAJE ESTÉTICO - INSURGENCIA AFECTIVA - MUJERES AFRODESCENDIENTES - VALLE DEL CHOYA.

ALTARS IN UBUNTU. TRIBUTE TO AFRO-ECUADORIAN-AFRODIASPORIC WOMEN IN SYMBOLIC COLLS

ABSTRACT

THIS PROPOSAL IS FOR AN ETHNOGRAPHY OF THE IMAGINATION, FROM WHAT I CALL A RITUAL AESTHETIC PRACTICE OF SYMBOLIC COMMUNITY PRODUCTION AND FEMINIST RESILIENCE THROUGH THE POPULAR ART OF MAKING LITTLE BLACK DOLLS. SINCE THE BEGINNING OF THE DECADE OF *AFRODESCENDENCIA*, THE PIEL CANELA GROUP FROM THE CHOTA VALLEY HAS BEEN DEVELOPING A POLYSEMIC ART-CRAFT PROJECT THAT OFFERS MULTIPLE MEANINGS AND CO-CREATIVE POSSIBILITIES SUCH AS RECOVERING THE AFRO-ANDEAN ECUADORIAN CLOTHING TRADITIONS; SHOWING THE LOCAL AGRICULTURAL AND COMMERCIAL PRACTICES; AND THE REPRESENTATION OF WOMEN'S LIFE STORIES THAT HAVE LOST IN THE HISTORY OF LATIN AMERICA AND THE WORLD.

THE PROJECT DEVELOPS A MAROON PEDAGOGY THAT INVOLVES TEACHING IN NOMADIC DOLL-MAKING WORKSHOPS IN DIFFERENT PARTS OF THE COUNTRY, WHERE SISTERS INTERESTED IN LEARNING THIS DECOLONIAL AESTHETIC ARE SUMMONED. IN THIS WAY, NOMADIC, DIALOGICAL, SECRECY, REST, PLAYFULNESS, MISCHIEF, AND OTHER FEMALE COMPLICITY SPACES ARE BUILT, ALLOWING THE DEVELOPMENT OF EMOTIONAL NARRATIVES THAT TRANSCEND THE WORD TO EMBODY DIFFERENT KINDS OF SPEECHES, ARGUMENTS, AND RHETORIC HEALING PROCESSES.

KEYWORDS: MAROON AESTHETIC - AFFECTIVE INSURGENCY - AFRO-DESCENDANTS WOMEN - CHOTA VALLEY.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Xochimilco de México en la especialidad de Mujeres y relaciones de género. Master en Antropología Simbólica por la ENAH. Profesora asociada transdisciplinaria en la Universidad Andina Simón Bolívar, y en la universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Correo electrónico: lorena.marisol.cardenas@gmail.com.

*Araña cósmica
manigua geografías de nostalgia
Caderona, caderona cimarronea
los territorios del encaje
guarida de voces:
tus ancestras
apuntadas en raíz*

Introducción

Este trabajo aflora luego de abrazar las memorias de mujeres afrodescendientes en talleres itinerantes, nómadas, de interculturalidad estética ritual con enfoque feminista organizado en el Valle del Chota en Ecuador. Un grupo de artesanas aprenden desde el 2011 al tiempo que enseñan a elaborar muñecas de trapo negras, generando una política feminista de afectividad que encarna la sabiduría africana-afrodescendiente del “soy porque tú estás en mí” traducida como “el todo de todos”, conocida como *Ubuntu*, que sería análoga a la raíz indígena del sentido de armonía comunitaria y por ende belleza suprema del *Sumak Kawsay*, traducido como *Bien Común*, principios de equidad similares en cualquiera de las culturas del campo de la ancestralidad.

De modo que nos situamos como una política estética decolonial que interpela al ejercicio del derecho imaginativo auto y hetero- creativo desde la argumentación emotiva metafórica. De este modo, la narrativa se presenta en primera persona pues soy parte integrante del proyecto y por tanto ejerciendo una dialógica de autoetnografía feminista.

Esta práctica se nutre de múltiples tramas, hilos y encajes simbólicos que funcionan como discursos de una traducción intersemiótica, intersubjetiva e interestética de memorias de ancestros(as): las suyas, de sus madres, abuelas y otras congéneres. Al hacerse cargo de estas historias, estas mujeres abren un ‘aquí y ahora’ esperanzador desde el empoderamiento del conocimiento integral como una forma de emancipación, sanación y trasmutación de violencias en sororidad a través de la complicidad que se generan desde las condiciones de producción artesanal. Este contexto se permiten la emergencia de prácticas de confianza, secreteo, cooperación, transmisión de conocimientos, concientización, hermandad, consejería entre pares.

La manufactura de trapo abre así un campo de sensaciones y percepciones emocionales que posibilitan además políticas de cuidado y afectividad al compartir historias de vidas complejas, a veces conflictivas, ignoradas, nostálgicas, muchas veces con similares problemáticas públicas y privadas sobre todo en relación a la salud pública, la maternidad adolescente, entre las principales. Desde este proyecto se apuesta al ejercicio “sabroso” de la sororidad el apoyo mutuo (*mutuidad en Ubuntu*) cómplice y sostenido, comunitario e integral, para salir juntas adelante a través de este emprendimiento. Esta palabra cosmometafórica invita a la sabiduría ancestral comunitaria. *Ubuntu*, el todo de todos, síntesis de una cosmo percepción filosófica compleja que viene de la lengua *Bantu* y *Xosa* y que implica interconexión profunda entre los seres sintientes, desde la cual, si él o la otra tiene dificultades mi Inter vinculación hace que las sienta como propias, y por tanto, me interpela a buscar resolverlas desde la implicación directa de mi ser. Es por tanto una acción en gradiencia, una metodología de experiencialidad directa e integral pues me involucra desde cualquier orden, clase, género y lugar.

Situado así, este proyecto ha producido talleres de muñequería simbólica a nivel nacional e internacional en Ecuador (Valle del Chota, donde surgió) Ibarra, Quito, Cuenca, Guayaquil, Loja, en el Caribe, Cuba en La Habana, así como en USA en los Estados de California en las ciudades de Oakland, Berkeley, y NY y NJ con apoyos institucionales y privados. En todos estos lugares se han creado talleres y altares expositivos de los cuales hablaremos más adelante.

Grupo Piel Canela: primeras puntadas

El grupo de muñequerías Piel Canela es una agrupación sin fines de lucro compuesto por tres mujeres afroecuatorianas cuyas integrantes son habitantes de El Juncal, Valle del Chota, en la provincia de Imbabura con quienes se elabora este arte comunitario desde un emprendimiento popular que recupera esta estética íntima, cotidiana, tan antigua y contemporánea como es hacer muñequitas de trapo, en este caso negras.

Hay que mencionar que en la zona ya se habían trabajado con muñequitas, pero de manera, así por ejemplo las de vestuario africano en la actual Fundación Azúcar y obras de pequeño tamaño, igualmente en madera, por Alicia Villalba, escultora afrochoteña.

Piel Canela es un grupo transitando la quinta década de vida y está conformado por Susy Pérez, Jobita Lara, Jenny Delgado, como muñequerías y mi persona como curadora, investigadora etnógrafa, gestora cultural, acompañante y consejera que inicio en el 2011 con el decenio de la Afrodescendencia declarado por la UNESCO.

La idea de elaborar muñecas de trapo negras surgió de parte de la escultora ecuatoriano-suiza Alice Trepp quien lleva tiempo en el lugar trabajando esculturas a gran tamaño. En esa época yo era su curadora y juntas iniciamos el camino de vestir la obra con historias de vida, con múltiples formatos. Poco a poco fui enganchándome más en este tipo de obra que en términos estéticos correspondería a lo que se conoce como escultura blanda, la cual invita a cualquier mortal a descubrir y ejercer el derecho creativo al arte. Desde ese tiempo he venido desarrollando con este grupo de artesanas, historias de vida de mujeres afroecuatorianas y del mundo durante una década. Esta propuesta encontró un territorio discursivo de encaje cimarrón en los altares de muertos. Una tradición que, si bien es reconocida como mexicana, abre la posibilidad de recuperar este tipo de territorio simbólico íntimo presente en todas las culturas en diversos tipos y estilos. Así se han elaborado altares en honor a mujeres africanas, afrodiáspora, afrolatinas, afroecuatorianas que han contribuido a los principios de libertad, equidad, justicia social, reparación y acción comunitaria diversa.



FOTO 1. GRUPO MUÑEQUITAS PIEL CANELA: JOBITA LARA, SUSY PÉREZ Y JENNY DELGADO; Y MARISOL CÁRDENAS

Etnografía metafórica cimarrona en encajes discursivos

La etnografía metafórica -en clave cimarrona- funciona como traductora políglota, nómada, transdisciplinaria que trasloca el sentido en la urdimbre comunitaria intercultural crítica, intersubjetiva, interestética plurivocal de relacionalidad de sujetos y semiosferas (Lotman, 1996). Desde esta otra orilla, interseccionaliza racialidad, género, clase, etnicidad, evidenciando también lenguajes de opacidad del poder. Sus ejes nodales, recursivos y argumentativos de emocionalidad, corporeidad, espiritualidad configura microhistorias en el detalle, fluidez, movilidad y simplicidad compleja de ‘sujetos’ semiótico-discursivos situados que responden a otras lógicas de vida en armonía, plenitud, justicia colectiva, intersiendo en *mutualidad*.

Desde la palabra cosmo-comunitaria *Ubuntu-muntu*, se confecciona una bio-etnografía metafórica feminista decolonial, a través del lenguaje lúdico de la manufactura de muñecas de trapo en clave cimarrona, situada como un tipo de maternazgo diaspórico o una segunda maternidad. Así las mujeres diversas que somos y especialmente las afrodescendientes pueden-podemos mirarnos al espejo-piel y espejear-nos, rastrear nuestras memorias en sororidad, a sus (nuestras) hermanas, diversas, contradictorias, sobrevivientes, y re-generar la piel asumiendo la dimensión energética y estética corpo-afectiva-espiritual como política simbólica.

Esta creatividad popular -hecha la mayoría por mujeres-, encaja en lo que se propone como *estética ritual nómada* (Cárdenas 2011) o *cimarrona*, práctica trans-narrativa de espirales de sentido senso- emo- tono perceptibles implícitos o explícitos presentes en la etno-estética metafórica del objeto/sujeto arte-sanal con funcionamiento ritual. Esta noción, alude a la mancuerna creatividad y poder energético transformador que ofrece el campo de posibilidades de la ritualidad como práctica transdisciplinaria. Esta incluye dualidades en continuum recursivo, inclusivo y alternativo de la dialéctica-dialógica de la muerte como parte de la vida, y la regeneración para la que las mujeres hemos desarrollado dispositivos múltiples (Haraway, 1981) en mancuerna con los principios de sabidurías ancestrales que usan diferentes lógicas de realidad, en sus discursividades.

La intersección entre creatividad y poder bioenergético que ofrenda el campo de la ritualidad entre sujetos y niveles de realidad hace posible la dialógica muerte, como parte de la vida, y la regeneración como una práctica de las mujeres, por ejemplo, en situaciones de violencia.

A través de esta construcción simbólica se abre una semiosis compleja desde donde se interpelan sentidos como los de la infancia y afectividad, las dimensiones etarias de las mujeres, rituales de paso, maternidad, parentesco, comunidad. Esta propuesta la planteamos desde políticas decoloniales como la insurgencia de la ternura (Guerrero, 2007).

Así mismo las mujeres esclavizadas de las casas ‘grandes’ y de los ingenios, encontraron en la estética cotidiana un espacio para el entretejido de una historia poco contada, que también luchó sutilmente contra la esclavitud. Fue a través de varias prácticas corporales, como la danza, la ritualidad espiritual-religiosa la alimentación, el canto, la partería, que las mujeres insurgieron con sus cuerpos desde otro tipo de política de resistencia, re-existencia en el campo del mundo doméstico. Si bien eran encargadas del cuidado a los y las otras blanca-mestizos, “amitas/os”-patrones- también entre ellas, ofrecieron maternazgo, a las hijas de otras mujeres negras, a través del cual se cimarroneó espacios de insurgencia, sororidad, acción colaborativa. De ahí la importancia de la “crianza” de semióticas nómadas, de sobrevivencia como la estética del cabello desde donde cimarronearon rutas hacia la libertad de los palenques, como el de San Basilio en Colombia o el Quilombo de los Palmares en Brasil del cual hablaremos en una de las narrativas etnográficas.

Altars en homenaje a historias de mujeres libertarias: narrativas etno-icónográficas metafóricas

En este contexto se han presentado exposiciones de altares en museos, universidades, bibliotecas, centros culturales, de Ecuador (en varias provincias como Quito, Cuenca, Guayaquil, Loja), en América Latina, como en la Habana, donde estuvimos en el inicio del Decenio de la

Afrodescendencia, (UNESCO/ Casa de las Américas), en USA como en California: UC Berkeley, New Jersey (Newark Library), NY en el Consulado del Ecuador en Queens.

Como hemos señalado ya, esta propuesta incluye la producción de talleres para la elaboración de muñequería simbólica que incluye las características culturales, de personajes particulares de la zona, así como la concienciación de los derechos de las mujeres afrodescendientes, los derechos humanos, derechos reproductivos, equidad y sororidades diversas.

Una de esas exposiciones fue la ofrecida en el Centro Cultural Chaguarchimbana, Cuenca “Altars en honor a mujeres lideresas afrodescendientes” en 2016 como por ejemplo Rosa Park, o Berta Cáceres, quien se consideraba también parte de la cultura garífuna de Honduras, entre otras. Sin embargo, en el presente texto revisaremos la última muestra, denominada *Warmis en Ubuntu*, expuesta en la Alianza Francesa, de junio a julio del 2022.

Este título articuló dos lenguas (kichwa –bantú) homenajeando así los principios de interculturalidad que hacen la convivencia entre culturales originarias como otra de las fortalezas de la resistencia. Ubuntu, el todo de todos/as/es, implica cooperación, gradencia, co-creatividad, reciprocidad, complementariedad en profunda relacionalidad, entre otros elementos comunitarios que las culturas ancestrales vienen ejerciendo en su vida cotidiana y festiva cotidianamente.

En esta muestra se presentaron ocho altares en homenaje a mujeres africanas, afrodescendientes, y afroecuatorianas que han contribuido en la lucha por la independencia de sus naciones. Esta abordó no solo narrativas de una insurgencia política al régimen colonial, de los estados nación en ciernes en ese entonces, sino y sobre todo, la lucha por la libertad y la visibilización de las mujeres afrodescendientes dentro de la población independentista en el crisol de diversidad de razas y colores. Recordemos que el pueblo afrodescendiente primero que nada tenía como fin el conseguir su libertad, con ello también la visibilización colectiva y la pertenencia a las nuevas sociedades estatales.

La exposición *Warmis en Ubuntu* de la Alianza Francesa ha sido el espacio para exponer este proyecto con una síntesis de este trabajo y nuevos altares de mujeres. Se expuso en junio y julio del presente año en celebración del Día de las Mujeres Afroecuatorianas, Negras, Afrodescendientes, afrodiaspóricas, designado constitucionalmente el 25 de julio. Para vestir los altares se contó con las telas artísticas de la creadora nigeriana Iby, quien vive en Ecuador desde hace una década.

La elaboración de Altares bio-etnográficos de mujeres afrodescendientes de Ecuador y el mundo cuentan sus historias de vida, a través de “las muñequitas”, que las representan en diferentes fases etarias, clase, construcción de género, como una política estética que cimarronea la estética afectiva del transitar de la vida. Estas mujeres abrieron camino para la lucha por la equidad, generaron movimientos de lucha por la justicia, antirracial, desde la época colonial hasta la actual.

Los ocho Altares en honor a mujeres cimarronas de antes y de ahora, pero todas de la Diáspora en sororidad a pesar de la distancia de tiempos, los cuales serían homenajes a sus historias de vida fueron:

1. Natán y Jonatán (mujeres independentistas negras de la historia del Ecuador).
2. María Chiquinquirá (primera mujer afroguayaquileña que ganó el juicio en la época colonial en la Corte para su libertad y la de su hija)
3. Cesarea Evora, La Diva de los Pies Descalzos, cantante de las mornas de Cabo Verde, quien también luchó de la independencia de su país.
4. Dandara, del actual Brasil, luchadora por la libertad en el Quilombo de los Palmares quien construyó un espacio de cimarronaje a través del Capoeira
5. Mariana Pavón, una de las Tres Marías, grupo de cantantes del Valle del Chota que acompañan su voz con la hoja de naranjo para crear sonidos. En su vida fue reconocida a nivel nacional e internacional.

6. Altar en honor a las deidades Orishas de la cultura Yoruba, religiosidad afrodiáspórica presente mundialmente y muy importante en Cuba y Brasil.
7. Altar en homenaje a Zoilita Espinoza, bailadora de Bomba, mujer del Valle del Chota que luchó por la justicia cultural de su pueblo, por los derechos de las mujeres negras, como ella prefería asumirse, por la dignidad desde la insurgencia de la ternura.



Foto 2. EXPOSICIÓN WARMIS EN UBUNTU EN LA ALIANZA FRANCESA. FOTOGRAFÍA: FRANKLIN CHÁVEZ.

Imaginarios en narratividad:

Brevemente queremos decir que este tipo de propuesta discursiva basada en la imaginación la asumimos a la manera que el filósofo Gastón Bachelard propuso, esto es que ésta no es solo la predecesora de la realidad, sino que la trasciende. *“It is rather the faculty or forming images which go beyond reality, which sing reality”* (Bachelard, 2005:15) pues, es más bien la facultad de formar imágenes que van más allá de la realidad, que cantan la realidad. De ahí la importancia de la percepción de las imágenes, que determinan los procesos de imaginación. Así la imagen creada, lleva consigo imágenes fragmentarias de memoria, ensoñación realista, y no solo percepción, pues como también lo señala, para hacer combinaciones fértiles hay que haber visto y soñado mucho.

Desde la semiótica igualmente se asume que es el representamen lo que da origen al objeto y de ahí abre la cadena de interpretantes. En la Antropología simbólica, hay una larga tradición sobre la importancia del imaginario, que da la posibilidad a la representación como alfabetización previa en los procesos de traducción de diversos tipos de lenguajes, códigos, campos de sentido y significación. También desde su legado oriental, Arjun Appadurai distingue entre fantasía e imaginación atribuyendo a la segunda la posibilidad de creación a raíz. La imaginación juega un papel decisivo en la vida social de las cosas. De modo que a continuación ofrecemos un repertorio de narrativas ubicadas en esta imaginación imaginada (Bachelard, 2005). Por la coyuntura de la propuesta de esta muestra, el eje del repertorio de altares dialoga con el tema de la independencia y sus actores y actrices sociales de la gesta libertaria. En el caso de Ecuador, más allá de la historia oficial, hay una suerte de susurros marginales que se tejen en torno a la vida de Bolívar, una de estas, estuvo expuesta en esta muestra.

Existen muchas historias al respecto de cómo el libertador consiguió salvar su vida, de las cuales una de la menos conocida corresponde a la presencia de Natán y Jonatán, y su importancia en clave cimarrona. Estas dos mujeres negras, esclavizadas por el padre de Manuelita Sáenz,

Simón, quienes acompañaron a su hija en toda la gesta libertaria y cuya presencia, y sobre todo escucha, permitió en varias ocasiones librar a Bolívar de la muerte. Una de las anécdotas al respecto es la que se conoce en la Quinta Bolívar, casona que recuerda a la demolida y que estaba ubicada a escasos metros del río Yanuncay, en la ciudad de Cuenca, como homenaje a la presencia que haría el Libertador en 1822 una semana de septiembre y a la cual también llegaría Manuela. Según nos cuentan los trabajadores de la librería de esta casona cuyo nombre la homenajea, se cuenta que un día en que Bolívar estaba reunido con sus “amigos” en los salones principales de esta mansión, entró Manuela de imprevisto y le dio un beso en un contexto inesperado, indicio que el Libertador entendió como que algo está mal pero no había tiempo para aclararlo y lo que hizo fue salir por la puerta trasera de la casona, con lo cual se libró de una emboscada. Esto fue posible gracias a que estas dos mujeres esclavizadas habían oído desde la cocina hablar de estos planes, por lo que enseguida buscaron a su “amita” para contárselo. Manuela entonces crea esta artimaña para hacer notar a Bolívar de la peligrosidad avecinada.

Si bien no existen registros escritos de esta memoria, esta leyenda ha ido transmitiéndose por generaciones y aún cuando sea una historia inventada, tiene la fuerza de hacernos repensar cuantas historias como estas se habrían invisibilizado por el hecho de que las protagonistas eran mujeres negras. Cuántas de estas mujeres tendrían que ser incluidas en las listas de mujeres que contribuyeron para la independencia de nuestro país y del mundo.

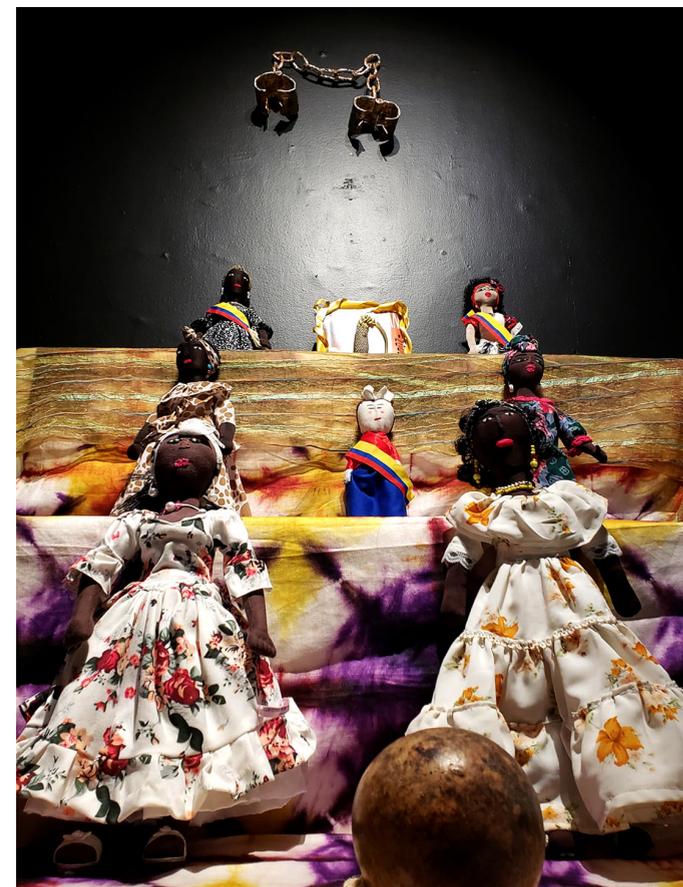


Foto 3. ALTAR HOMENAJE A NATÁN Y JONATÁN. FOTOGRAFÍA: FRANKLIN CHÁVEZ.

Martina Carrillo es otra de las mujeres reconocidas por su lucha por los derechos en los y las mujeres que prestaban su contingente en los ingenios azucareros de esa zona. En su altar se incluyó a la Virgen del Juncal, la única virgen negra que encabeza el altar de una iglesia en el país.



Foto 4. DETALLE DE ALTAR. FOTOGRAFÍA: FRANKLIN CHÁVEZ

Junto a este altar también en el Valle del Chota, conformado por un rosario de comunidades en la cuenca del Río Mira, y ya en esta época, Zoilita Espinoza, es sin duda un referente de la lucha de las mujeres de esta zona, quien aguerridamente luchó por el acceso a mejores condiciones de salud, interculturalidad, valoración de las expresiones artísticas de la zona, entre otras demandas que encabeza cuando tocaba buscar respuesta en las instituciones gubernamentales de su provincia.

Tuve la suerte de acompañarla en representación de su pueblo en el evento de la UNESCO para América Latina en La Habana, y recuerdo que ella recalcaba: "yo no sé bien donde está África, pero se bien que soy negra, negra, negra", recordándonos el aclamado poema de la poeta peruana Victoria Santa Cruz. También esta anécdota dio pie a colocar en una de las exposiciones el reconocido poema de Shirley Campbell *Rotundamente Negra*. Otra de las mujeres representadas de la zona fue Mariana Pavón, cantante del Grupo de las Tres Marías que ha puesto en alto el nombre de nuestro país internacionalmente.

Estas mujeres entran en dialogo con reconocidas artistas como la cantante Cesaria Evora quien difundió mundialmente la música tradicional caboverdiana de las *mornas*, pero además luchó por la independencia de sus islas. Conocida como la Diva de los Pies Descalzos, esta Mama Africana recorrió diversos lugares entre ellos América Latina y el Caribe, compartiendo desde su voz los llamados vínculos del conocimiento Sur – Sur. El altar ofreció diferentes etapas de su vida como cantante, desde su juventud presentándose en la radio local, luego en los barcos que acallaban Mindelo, a los que llegaba caminando por la playa, con pies descalzos, hasta su renombrada presencia en escenarios parisinos, europeos y mundiales.

Dandara, en el Brasil esclavista, es todo un ícono de resistencia creativa en el Quilombo de los Palmares donde ella es reconocida como propulsora del Capoeira, encontrando en el primer territorio de cimarronaje: el cuerpo, que es personal y también comunitario, un espacio de insurgencia y lucha libertaria, política que evidencia la importancia de estos espacios reales y simbólicos, los cuales se difundieron más allá de su territorio, pues como sabemos también aquí lo tuvimos.



Foto 5. ALTAR EN HOMENAJE A CESARIA EVORA. FOTO: FRANKLIN CHÁVEZ

En este altar se incluyó una obra *Abayomi* de Lena Martis, imaginera afrobrasileña que inspiró este proyecto. Ella confiesa en una entrevista que imaginó y creó la siguiente narrativa:

“En los sótanos de los barcos transatlánticos que las trasladaban a nuevo continente, muchas de estas mujeres parieron por lo que tuvieron que arreglarselas para cobijar y arrullar a sus hijos con ‘trapos’, seguramente. Ellas rasgaban su ropa para ello; con esos trapos también hacían muñequitas para que las niñas que las acompañaban también, dejaran de llorar” (Entrevista a Martins, 2019).

Esta tradición en el Brasil contemporáneo dio lugar al proyecto *Abayomi*. “mi presente” en lengua Yorubá encabezado por esta artesana y activista del movimiento negro Waldilena Serra Martins -Lena Martis- quien lleva un buen tiempo desarrollando talleres de mujeres cuyas obras se han vuelto símbolos de la cultura afrobrasileña.

A su vez, el slogan *Black Live Matters*, formó parte de esta narrativa, pues las muñequitas Piel Canela han estado también apoyando esta política en redes sociales, a través de fotografías y conferencias en este contexto.



Foto 6. DETALLE DEL ALTAR. FOTOGRAFÍA: FRANKLIN CHÁVEZ.

Junto a este altar se instaló uno en homenaje a las deidades Orishas en femenino, puesto que cada muñeca representaba alguno o alguna diosa de esa tradición religiosa de la cultura yoruba que se instaló en América Latina y el Caribe sobre todo en Cuba y en Brasil. El altar estaba encabezado por Yemanyá y Oshun, ambas diosas de las aguas: el mar con su fuerza creadora y los ríos, con su dulzura, fluidez y sensualidad. Ahí también estuvieron presentes Babalú Ayé con su fuerza curativa representado por una muñeca que ostentaba sus colores amarillo y verde. Oya, con su olla de cerámica albergando múltiples colores, así como Otatalá, sincretizada con la Virgen de las Mercedes, y por supuesto los guerreros como Ochossi, Elegguá, el que abre los caminos, y por tanto el Altar, solo que esta vez eran muñequitas con sus colores duales y complementarios.

Finalmente, también la muestra rindió homenaje a una de las mujeres que ahora diríamos afroguayaquileña, quien abrió una brecha de justicia institucional al ganar en la Corte, su libertad y la de su hija. Me refiero a María Chiquinquirá, quien fue abandonada por sus esclavizadores al



Foto 7. ALTAR A DEIDADES ORISHAS. FOTOGRAFÍA: FRANKLIN CHÁVEZ.



FOTO 8. ALTAR HOMENAJE A MARÍA CHIQUINQUIRÁ. FOTOGRAFÍA: FRANKLIN CHÁVEZ.

enterarse de que ella había adquirido lepra. Según reza en los manuscritos del siglo dieciocho, pues de eso si existe registro, al darse cuenta que ella estaba embarazada, la reclamaron con el interés de apropiarse del fruto de su vientre, práctica común en la época, pero perdieron su demanda por el indolente trato evidenciado.

La producción de la muñeca puede ser vista como un segundo parto, esta vez re-existiendo desde el ejercicio de lo que podríamos llamar, recordando al movimiento brasileño, una antropofagia de toda forma de discriminación y violencia históricamente ejecutada por el falocentrismo- patriarcal del estado nación colonial/moderno expresado en sujetos y prácticas de segregacionalidad (Bacchetta, 2018). En cambio, este autoparto la hacemos nosotras en sororidad feminista, con mujeres y hombres diversos críticos, inclusivos, sensibles. Es un modo de elección de como deseamos ser, qué género(s) transitar, que nombre(s) usar, así como todas las otras dimensiones de la identidad: religión, credo, espiritualidad, estilo, estéticas, eróticas, todas dimensiones ético-políticas transversalizadas en prácticas semiótico-discursivas como estas estéticas rituales. Así estos “trabajos de parto” retórico en palimpsesto, paradoja, elipsis entre algunas de las figuras han emergido en los talleres afroecuatorianos, desde el vínculo que se crea con el objeto matérico, nos ofrecen múltiples narrativas, sentidos e indicios.

Puntadas para el cierre

Por lo expuesto, a estas creadoras de esta otra forma de hacer retratos preferimos llamarlas imagineras nómadas que regresan al territorio de la infancia para destejer-tejer-rematar con puntadas simbólicas los indicios de emocionalidad, corporalidad, espiritualidad metafórica. La metáfora es aquí traductora de semiosferas (Lotman, 1996), expresando memorias comunitarias desde los lenguajes más complejos y sensibles. Para algunas de ellas, esta práctica es un “hermoso” modo de sentir la piel, su piel, de recordar a sus parientas, y con ello dejar “hablar” a las mujeres que habitan su cuerpo, en diferentes y propias estéticas locales que ahora forman parte de su legado, como una herencia. Para otras, como dice el refrán, prefieren callar, y el silencio lo dice todo.

Así estas *estéticas rituales* (Cardenas, 2011) cimarronea la modernidad/colonialidad del poder (Quijano, 2000) y del ser (Maldonado, 2004) al permitir abordar representaciones en interdicción, sexualidad culpígena del mito del pecado original y otras pedagogías de la violencia (Segato, 2014) que desde la lógica hegemónica todavía transversalizan los cuerpos de muchas mujeres afrodescendientes. Esta lúdica del simulacro (Baudrillard, 1981) se configura en esta práctica estético-retórica encarnada en prácticas semióticas discursivas (Haidar, 2006) que ofrece la posibilidad de empoderamiento del deseo femenino en su diversidad de intereses, anclajes socioculturales identitarios, etarios, y de género.

Son rutas analíticas a la decolonialidad del conocimiento en el ser, hacer y sentir desde el camino zigzagueante de los hilos intersubjetivos, ocultos en los bordes afectivos, encajes, hilvanes y el punto atrás del inconsciente_consciente_trascendente, *continuum* recursivo al que se accede desde lógicas que pasan por registros experienciales del campo de lo sensible, lo emotivo, lo invisible, tejidos entre sujetos sexo-genéricos. A través de esta práctica se desanudan los mandatos patriarcales encarnados en la corporeidad, donde se reproducen entre otros, los estereotipos hegemónicos de belleza. El trabajo se realiza en talleres de muñequería para sentipensar sus memorias, raíces, así como los derechos humanos, sexuales y reproductivos. Esto posibilita reordenar los pasos y mirar varios horizontes ya sea para ellas y/o sus generaciones desde elecciones con equidad, en paisajes de armonía compleja intersubjetiva de convivencia comunitaria respetuosa a todas las diversidades, como política de esperanza.

Bibliografía

- Albán, Adolfo (Comp.) 2006, *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter)culturales, Popayán.
- Appadurai, A. 1988, *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press.
- Bajtín, M. 2000, *La palabra en la novela. Teoría y Estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989.
- Braidotti, R. 2000, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Paidós, Buenos Aires.
- Bartra, E. (Comp.) 2004, *Creatividad Invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Braidotti, R. 2000, *Sujetos nómades*, Paidós, Buenos Aires.
- Bachelard, G. 1987, *On poetic imagination and reverie*, Connecticut.
- Baudrillard, J. 1981, *Simulacro y Simulación*, Galilea Editions.
- Cárdenas, M. 2021, Muñecas de trapo en Ubuntu, en: *revista Epistemologías do Sul*, v. 5, n. 2, pp. 146-167.
- 2019, “La estética ritual metafórica del *Corazonar*: memorias infantiles en la puntada cimarrona de mujeres afroecuatorianas”, 2da Conferencia Mundial de Investigadores en temas Iberoamericanos, New York, pp. 175-189.
- 2018, “Metaphorical Ethnography: Women’s Voices Stitched’ in a Ritual Aesthetic of Childhood”, en: *Semiotic 2018: Resilience in an Age of Relation*, Semiotic Society of America, Philosophy Documentation Center, pp. 101-114.

- 2016, "Ubuntu. Voz palenquera de múltiples colores. Hacia una argumentación metafórica cimarrona", en: *Revista electrónica Discurso y Sociedad*, Vol. 10 (4), Barcelona, pp. 559-587.
- 2010, *De la sirena a la mujer hay un mar de imaginarios. Metáforas visuales nómadas en la estética ritual de la semiosfera altercreativa oaxaqueña*, tesis de doctorado, universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México, México.
- Chouard, G. 2014, "Formas, tendencias y valores del patchwork afroamericano de los Estados Unidos de Norteamérica (siglos XVIII-XXI)", en: *Mujeres, Bartra, E. y M. Huacuz, feminismo y arte popular*, UAM, México, pp. 47- 63.
- Everaert-Desmedt, N. 2008, "¿Que hace una obra de arte? Un modelo peirceano de la creatividad artística", en: *Utopía y praxis latinoamericana* (enero-marzo), Universidad de Zulia, Maracaibo, 2008.
- Glissant, E. 2006 [1996], *Tratado del todo-mundo*, Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, Madrid.
- Guerrero, P. 1994, *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, Fondec, Asunción.
- Haidar, J. 2013, "De la argumentación verbal a la visual: lo emocional y la refutación en la argumentación visual", en: Gimete, A. y J., Haidar (Coord.), *La Argumentación. Ensayos de análisis de textos verbales y visuales*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 201-224.
- 2007, "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas, en: González, J. y Galindo, J. (Coord.), *Metodología y cultura*, Conaculta, México, pp.119-160.
- 2006, *Torbellino pasional de los argumentos*, Universidad Autónoma Metropolitana, . México.
- Haraway, D. 1984, *Manifiesto Cyborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*,
- Houtag, F. 2012, *De los bienes comunes al paradigma del Bien común de la Humanidad*, Panamá.
- Lakoff, G. y Johnson, M. 1983, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1983.
- Lotman, I. 1996, *Semiosfera I*, Universidad de Valencia, Cátedra /Frónesis, Madrid.
- 1993, "El símbolo en el sistema de la cultura", en: *Escritos*, No 99, Universidad Autónoma de Puebla, . México, pp. 1-13.
- 1979, *Semiótica de la cultura*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Lugones, M. 2008, "Colonialidad y género", en: *Tabula Rasa*, No 9, julio-diciembre, Bogotá, pp. 73-101 .
- Nicolescu, B. 1996, *Transdisciplinarité* (Manifiesto), Jean Paul Bartrand, Paris.
- Mignolo, W. "Geopolitics of knowledge and the Colonial Difference", en: *South Atlantic Quarterly* 101 (1), pp. 57- 96.
- Peirce, CH. *Collected Papers*, Harvard University Press (1839-1914). i.1866-1913 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6 ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958); vol. 7-8 ed. Arthur W. Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958), 1981 [1931-1958].
- Quijano, A. 2000, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", en: *Views from South*, 1 (3), Nepantla.
- Ruiz, L. y Solis, M. 2008, *Encajes discursivos. Estudios semióticos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones de Educación y Cultura, México.
- Segato, R. 2013 [2006], *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, tinta limón, Buenos Aires.
- SEGATO, R. 2014, " El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad Estudios Feministas", en: *Florianópolis*, 22 (2), universidad de Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, mayo-Agosto, pp. 593-616, consultado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38131661012>
- Walsh, C. y García, J. 2015, "Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana", en: *Cuadernos de Literatura*, Vol. XIX. 38. Julio-diciembre, pp. 79-98.
2007. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en: Saavedra, J. (Comp.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, programa de investigación estratégica en Bolivia, Comité ejecutivo de la Universidad Boliviana, La Paz, pp. 175-214.

Experimentando con el presente para entender el pasado y proyectar hacia el futuro los conocimientos milenarios de la producción cerámica Napo Runa – Quijos

María Soledad Solórzano-Venegas*

Samantha Vasco-Viteri**

Gabriela Margarita Loza Casa***

RESUMEN

CON EL OBJETIVO DE DETERMINAR LA CONTINUIDAD DEL TRATAMIENTO DE ARCILLA -ALLPA MANKA- A TRAVÉS DE TIEMPO Y ESPACIO, EL PRESENTE ARTÍCULO ABORDA EL SISTEMA DE PRODUCCIÓN CERÁMICO CON MATERIALES Y TÉCNICAS TRADICIONALES NAPO RUNA – QUIJOS DESDE UNA VISIÓN MULTIDISCIPLINAR. EL MÉTODO INDUCTIVO FUE UTILIZADO PARA ORGANIZAR LA INFORMACIÓN APORTADA POR DATOS ARQUEOLÓGICOS, ETNOGRÁFICOS Y GEOQUÍMICOS, LOS CUALES FUERON OBTENIDOS A PARTIR DE HERRAMIENTAS DE LA ARQUEOLOGÍA EXPERIMENTAL Y ARQUEOMETRÍA. LOS RESULTADOS PERMITEN CORROBORAR QUE LOS CONOCIMIENTOS SOBRE EL APROVECHAMIENTO DE LOS RECURSOS ECOSISTÉMICOS PARA LA PRODUCCIÓN ARTESANAL, FORMAN PARTE DE UNA MEMORIA SOCIAL ALTAMENTE RESILIENTE DE LOS DESCENDIENTES DE CULTURAS ANTIGUAS QUE HABITARON LO QUE HOY CONFORMAN LOS CANTONES TENA Y ARCHIDONA Y QUE SE MANTIENEN VIGENTES DESDE HACE MÁS DE TRES MILENIOS.

PALABRAS CLAVE: SABERES ANCESTRALES - ARQUEOLOGÍA - ARQUEOMETRÍA - EXPERIMENTACIÓN - PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL - ARCHIDONA - TENA.

EXPERIMENTING WITH THE PRESENT TO UNDERSTAND THE PAST AND PROJECT INTO THE FUTURE THE ANCIENT KNOWLEDGE OF NAPO RUNA – QUIJOS CERAMIC PRODUCTION

ABSTRACT

TO DETERMINE THE CONTINUITY OVER TIME AND SPACE OF THE TREATMENT OF CLAY (ALLPA MANKA), THIS ARTICLE ADDRESSES THE CERAMIC PRODUCTION SYSTEM OF TRADITIONAL NAPO RUNA - QUIJOS MATERIALS AND TECHNIQUES FROM A MULTIDISCIPLINARY PERSPECTIVE. AN INDUCTIVE METHOD WAS USED TO ORGANIZE THE INFORMATION FROM ARCHAEOLOGICAL, ETHNOGRAPHIC, AND GEOCHEMICAL DATA OBTAINED FROM EXPERIMENTAL ARCHAEOLOGY AND ARCHAEOLOGY TOOLS. THE RESULTS ALLOW US TO CORROBORATE THAT KNOWLEDGE ABOUT USING ECOSYSTEM RESOURCES FOR ARTISANAL PRODUCTION IS PART OF A HIGHLY RESILIENT SOCIAL MEMORY OF THE DESCENDANTS OF ANCIENT CULTURES THAT INHABITED THE TENA AND ARCHIDONA CANTONS, CANTONS THAT HAVE BEEN IN EXISTENCE FOR MORE THAN THREE MILLENNIA.

KEYWORDS: ANCESTRAL KNOWLEDGE - ARCHAEOLOGY - ARCHAEOLOGY - EXPERIMENTATION - INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE - ARCHIDONA - TENA.

* Doctora en Prehistoria y Arqueología por la Universidad de Granada, Directora de los proyectos Pashimbi Milenario, Artesanías de Producción Milenaria. Docente de Sociedad Cultura e Historia de la Amazonía, miembro del Grupo de Investigación Población y Ambiente Universidad Regional Amazónica Ikiam. Correo: mssolorzano@hotmail.com.

** Egresada de la carrera de Ingeniería en Biotecnología Universidad Regional Amazónica Ikiam, ha colaborado como miembro activo del proyecto Fortalecimiento del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Universidad Regional Amazónica Ikiam. Correo: samantha.vasco@est.ikiam.edu.ec.

*** Química de la Universidad Central del Ecuador, Máster en Psicopedagogía, egresada de la maestría de Ingeniería y Tecnología Ambiental por la UNINI. Ha trabajado en temas de desarrollo comunitario y recuperación de información de conocimientos ancestrales de artesanos alfareros y los productos de la Chakra. Grupo de Investigación Educación Universidad Regional Amazónica Ikiam. Correo: gabriela.loza@ikiam.edu.ec.

Introducción

La importancia del patrimonio cultural inmaterial hoy en día no solo se centra en la manifestación como tal, sino también en el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación, con un reconocimiento comunitario dentro de un proceso integrador que permite infundir un sentimiento de identidad y continuidad, creando vínculos entre el pasado y el futuro que forma parte de los derechos culturales (Solórzano, 2016, 2018; UNESCO, s/f).

Los derechos culturales son el resultado del reconocimiento de identidades, en donde los individuos o los colectivos tienen la facultad de vivir, crear, expresar, relacionar, acceder, disfrutar, hacer uso de un conjunto de códigos, comportamientos y representaciones que lo(s) identifican como sujeto(s) que forman parte de una o varias culturas, que forman parte de su memoria social (Puente, 2013).

La memoria social, “es la construcción colectiva de la identidad mediante la resignificación de hechos y vivencias socialmente compartidos por personas, comunidades, pueblos y nacionalidades, que desde el presente identifican y reconocen acontecimientos, sucesos y momentos de trascendencia histórica, arqueológica, antropológica o social” (Ley Orgánica de Cultura).

Sin embargo, hacia fines del siglo XX, en las sociedades latinoamericanas inició el proceso de ‘despasadoización’ y des apropiación de la memoria, las tradiciones y del patrimonio cultural inmaterial en general, situación que afectaba principalmente a las nuevas generaciones (Espinosa, 2013: 61).

Los descendientes de culturas antiguas *Kichwa* parlantes de los cantones Tena y Archidona no fueron la excepción, sus conocimientos ancestrales empezaron a perderse de forma paulatina en torno a la modernidad. No obstante, en la misma oleada de “despasadoización” (Ibíd.: 61), la economía naranja o economía del conocimiento emergió y al igual que en otros puntos de Latinoamérica, se convirtió en una aliada para recuperar, fortalecer y dar continuidad a los conocimientos ancestrales, de la mano del turismo (Solórzano, en prensa).

Dentro de los cantones Tena y Archidona saberes ancestrales se han venido fortaleciendo de la mano de emprendimientos turísticos familiares, auspiciados originalmente por hosterías. Como parte de las demostraciones que se realizan a los turistas, se cuenta la elaboración de chicha y artesanías tales como cestería y cerámica. De forma no premeditada, esto se tornó en una estrategia que está contribuyendo a la conservación y transmisión de estos conocimientos, mientras se genera un ingreso económico a sus portadores.

En el año 2017, la Universidad Regional Amazónica Ikiam (URAI) y la Agencia Internacional de Cooperación Española para el Desarrollo (AECID) otorgaron financiamiento al proyecto “Artesanías de Producción Milenaria, puesta en valor del Patrimonio Cultural Inmaterial a partir de la cerámica”, que se llevó a cabo en los cantones Tena y Archidona de la Provincia de Napo (Ecuador).

La investigación duró aproximadamente dos años, en este lapso se trabajó con información arqueológica y etnográfica, además se realizó la caracterización geoquímica de muestras obtenidas en las fuentes de arcilla y objetos arqueológicos recuperados en intervenciones arqueológicas, llegando a documentar el sistema de producción cerámico *Napo Runa* – Quijos, con técnicas y materiales tradicionales.

Es oportuno anotar que debido a que, las sociedades prehispánicas en Sudamérica son ágrafas y que a diferencia de los que sucede en Mesoamérica, las crónicas en lenguas locales son inexistentes. La arqueología juega un papel importante a la hora de reconstruir procesos sociales que se mantienen vivos en la memoria de los grupos humanos desde épocas previas al contacto hispánico, pero corren el riesgo de desaparecer en medio de un mundo globalizado en donde la transmisión oral va perdiendo vigencia día con día. A partir de la arqueología se reconstruyen procesos sociales que superan la idea de un pasado muerto e inerte, siendo una pieza fundamental para comprender el presente, documentando lo que no fue escrito (Uribe, 2003).

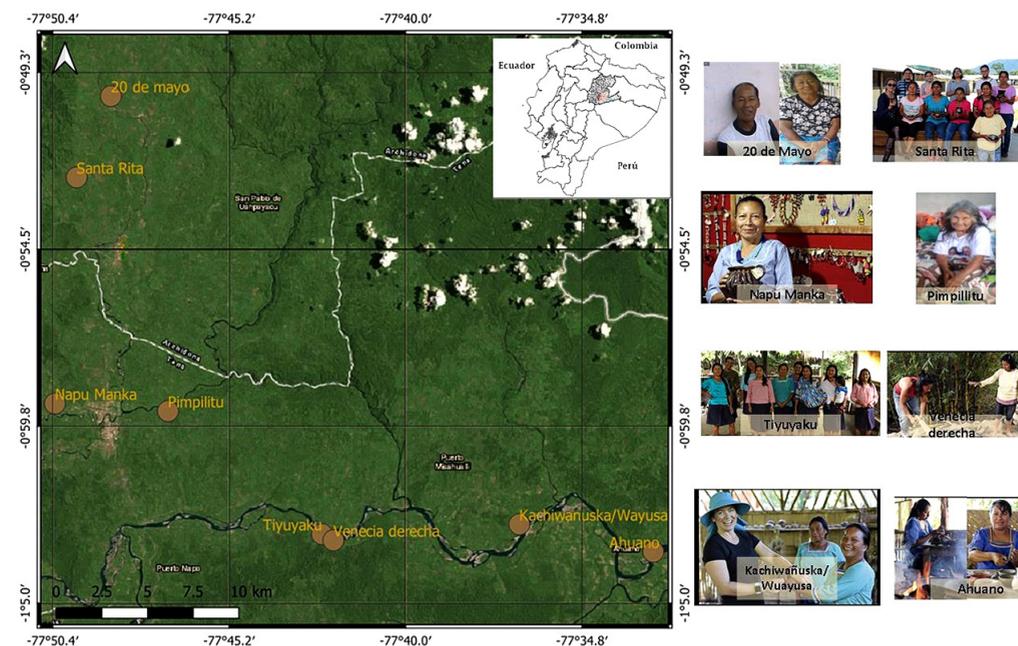


FIGURA 1. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE COMUNIDADES.

Las técnicas de elaboración cerámica, al igual que el resto de conocimientos artesanales que forman parte de la memoria social de los grupos descendientes o de culturas no antiguas, se transmiten de generación en generación, de la mano de la cosmovisión subyacente vinculada al sistema de producción (Varela, 2002). Es así que en este artículo, la información arqueológica es la base que sustenta la continuidad de la producción alfarera de los *Napo Runa* – Quijos desde épocas milenarias.

Se debe resaltar que, miembros de los emprendimientos familiares en donde se realizan demostraciones de elaboración de objetos cerámicos, trabajaron de manera conjunta con docentes y estudiantes de la URAI para estructurar la información acerca del sistema de producción de objetos con barro – *allpa manka*-.

En el cantón Tena, las comunidades de Tiyuaku, Venecia Derecha, Ahuano, Kachiwañuska y Napu Manka Warmi, colaboraron en el proceso de registro del sistema de producción cerámico, mientras que en el cantón Archidona se trabajó con la comunidad Santa Rita. Se complementó la información con datos aportados por tres personas que superaban los ochenta años (dos mujeres y un hombre) de las comunidades Pupillitu y 20 de Mayo que, por su edad, ya no elaboran cerámica, ni se encuentran vinculados a emprendimientos turísticos (figura 1). En total se contó con el aporte de 21 alfareras y dos alfareros.

El objetivo de este artículo es determinar la continuidad a nivel de tiempo y espacio del tratamiento de arcilla – *allpa manka*-, empleada para la elaboración de objetos cerámicos desde hace tres milenios y que forma parte de la memoria social *Napo Runa* – Quijos. Para poder alcanzarlo se utilizará el método inductivo, a partir del que fue posible organizar de manera sistemática los datos recuperados de forma multidisciplinaria a través de herramientas aportadas por la arqueología, la etnografía y la geoquímica; es decir, por la arqueología experimental y arqueometría.

Arqueología experimental, arqueometría y su vinculación en la transmisión de saberes

La experimentación en arqueología abarca dos grandes campos, por un lado, la conformación del registro arqueológico y, por otro, los experimentos relacionados con la realidad sociocultural del tiempo pasado; este último contribuye a realizar una aproximación sobre el conocimiento económico, social, tecnológico, cultural, ambiental y paisajístico de los pueblos que habitaron en un territorio (Montoya y Egea, 2021: 141).

La propuesta de recreación histórica, como parte de la experimentación arqueológica, ha contribuido a generar un modelo de trabajo que funciona para la puesta en valor del paisaje cultural y el patrimonio cultural inmaterial, lo suficientemente atractiva para iniciar proyectos de socialización patrimonial, que contribuyen a involucrar y concienciar a la ciudadanía, convirtiéndola en protagonistas de su historia, además de ser un auténtico motor de la divulgación de su propio patrimonio cultural (Ruiz, 2020: 101).

De esta manera, la literatura revisada permite conocer que en las últimas décadas, tanto en México como en España, la arqueología experimental ha contribuido a la difusión del patrimonio cultural material e inmaterial, como parte de programas de enseñanza de prehistoria en centros educativos de secundaria, museos y centros de arqueología experimental que abren sus puertas al público (López et al., 2019; Baena *et al.*, 2019; Montoya y Egea, 2021).

Se puede decir que, como complemento a la arqueología experimental, para reconstruir procesos sociales a partir de la cultura material, hoy en día también se cuenta con las herramientas aportadas por la arqueometría que se sustentan en un trabajo multidisciplinar, en donde el criterio experto de arqueólogos, geólogos, químicos, entre otros especialistas, convergen para aportar información a los procesos sociales de sociedades que han desaparecido o se han transformado (Fernandes y Dias, 2012: 107).

Uno de los aportes más importantes de la arqueometría se vincula con la investigación y caracterización de la procedencia de los materiales u objetos. A partir de la década del setenta del siglo XX, se concretaría mayoritariamente en las fuentes de aprovisionamiento, los rangos de acción, el comercio y el intercambio entre grupos humanos (Tite, 1991; Pollard y Heron, 1996, en: López *et al.*, 2012).

En lo referente a la elaboración de objetos cerámicos, además de la caracterización de las principales propiedades físicas y químicas de las arcillas (p.e. plasticidad y concentración de pasta), se pueden recrear las técnicas utilizadas durante los diferentes pasos de la elaboración de objetos, tanto a nivel de manufactura, como acabados, decoración y cocción (Tite, 1999).

“Entre las técnicas analíticas más utilizadas para el estudio de la cerámica y arcilla se encuentran el análisis espectroscópico, la fluorescencia de Rayos X y el análisis térmico, incluidas la mineralogía óptica, los análisis mineralógicos y petrográficos” (Kozatsas *et al.*, 2018; Bayazit *et al.*, 2020). (Manglano *et al.*, 2021: 203).

En los cantones Tena y Archidona de la provincia de Napo, los emprendimientos turísticos de manera involuntaria se han convertido en una forma de recrear procesos sociales históricos que giran en torno a la producción de objetos artesanales, con materiales y técnicas utilizadas previo al contacto europeo del siglo XVI. Este tipo de emprendimientos se han convertido en una herramienta para mantener vivos los conocimientos ancestrales dentro de la memoria social de la población *Napo Runa* – Quijos.

La academia se ha centrado en sistematizar los conocimientos de sus portadores, utilizando herramientas desde la arqueología experimental y arqueometría, en este caso, se determinaron las características de la arcilla, su uso técnico y social, mismos que forman parte de un sistema de producción utilizado por varios milenios entre los actuales *Napo Runa* – Quijos.

Métodos y técnicas

La investigación se desarrolló utilizando el método inductivo, partiendo de la compilación de los datos aportados desde la información arqueológica, etnográfica, y análisis geoquímicos ejecutados sobre muestras de arcillas y fragmentos de objetos cerámicos (arqueología experimental y arqueometría). El primer paso fue organizar la información de arqueología de mitigación realizada en la colonial provincia de los Archidonas o de los algodonaes que formaba parte de la Gobernación de Quijos colonial (actuales cantones Tena y Archidona).

Se trabajó con los datos aportados por los proyectos “Desarrollo Villano Baeza” (Delgado, 1999) y Rescate del aeropuerto de Tena (Sánchez Mosquera, Programa de rescate arqueológico proyecto Aeropuerto de Tena, 2009), para digitalizar la información de sitios arqueológicos que reposa en estos documentos y tener su geolocalización sobre el mapa base de las formaciones geológicas del área de estudio. Además, se seleccionaron 11 objetos cerámicos del primer proyecto y cinco del segundo para tomar muestras y realizar las caracterizaciones geoquímicas.

De la zona del aeropuerto de Tena se tomaron muestras de cinco urnas, mientras que, del proyecto Villano-Baeza se seleccionaron diferentes tipos de objetos. Del tramo Villano-Misahualí se trabajó con una urna recuperada alrededor de Santa Clara, del tramo Archidona – Osayacu se obtuvo información de dos compoteras, una olla globular cerrada y tres ollas de cuerpo elíptico semirestringida, del tramo Osayaku – Sarayaku se trabajó con una olla de cuerpo globular semirestringida. Por último, del tramo Cosanga – Baeza se trabajó con una olla elíptica semirestringida, una botella y una base de olla no definida (*Vid.* INPC, 2019).

De manera concomitante, siguiendo la propuesta de Colmenares (2012) en torno a la Investigación Acción Participativa (IAP) se recorrieron emprendimientos turísticos familiares en donde se elaboran objetos cerámicos.

Estudiantes y docentes de la URAI, junto con miembros de la comunidad, trabajaron de forma reflexiva para registrar la información sobre procesos de producción de artesanías y conocimientos gastronómicos utilizados de forma ancestral, utilizando historias de vida y entrevistas, en total se colaboró con 31 personas, 23 alfareras y dos alfareros. La información fue ingresada en la ficha de registro de artesanos proporcionada por la Dirección de Riesgos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC, 2019)¹.

Se realizó además un ciclo de capacitación en torno a los procesos de producción cerámica, para tal efecto se realizaron talleres, en donde mediante la técnica de observación participante se recopiló información sobre las diferentes fases de la elaboración de objetos con barro *-allpa manka-*, dando énfasis a la quema (Solórzano *et al.*, 2018).

Junto con las y los alfareros se recorrieron las fuentes de arcilla utilizadas, en total se recuperaron 23 muestras que fueron enviadas al INPC, junto con las 16 muestras de objetos arqueológicos (fragmentos). En este laboratorio se realizaron caracterizaciones mineralógicas, químicas y físicas de la arcilla sin procesar (provenientes de la fuente) y procesadas (provenientes de objetos arqueológicos).

Para el análisis físico químico se emplearon técnicas instrumentales como la espectroscopia de dispersión y difracción de rayos X, usando un microscopio electrónico de barrido de marca JEOL modelo JSM-IT300 con una sonda de rayos X marca Oxford, también se empleó el equipo BRUKER Advance D8, en conjunto con el software Diffraction Suit EVA y TOPAS; (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2019). La información química de las muestras se validó utilizando el método de componentes principales, extrayendo los principales factores.

Para la caracterización física se realizaron decantaciones y centrifugaciones seriadas hasta obtener arcillas de entre 2 y 0.2 micras, para dar paso al análisis del tamaño de partículas por difracción láser (ISO 13320) y determinación de la plasticidad del material arcilloso (ASTMD 4318) (INPC, 2019).

¹ La ficha fue proporcionada por la dirección de riesgos en el año 2017.

El paso final fue realizar una lectura integral de la información a partir de la geolocalización de sitios arqueológicos, fuentes de arcilla modernas, talleres de los alfareros y resultados generales de los análisis geoquímicos y mineralógicos.

Para facilitar la interpretación de los análisis geoquímicos se utilizó el método de componentes principales para realizar una reducción de factores (Solórzano, 2008).

Ocupaciones humanas en la provincia de los archidonas antes de la llegada de los europeos

De acuerdo a la información etnohistórica, la Gobernación española de los Quijos fue creada en 1559, se la puede ubicar entre los ríos Aguarico, al norte; Napo, al sur, en los declives orientales de la cordillera de los Andes, hacia el este, probablemente llegaba hasta territorio Omagua, en la confluencia de los ríos Coca y Napo (Landázuri, 1989: 21-22, en: Ospina, 1992: 4).

Culturalmente se encontraba dividida en cuatro provincias: la A que abarcó “Hatunquijos”, “Cosanga”, “Sumaco” y “Ávila”; la B que se extendió hacia el río Coca; la C, ubicada al sur de la A, abarcó la región de Archidona hasta el curso inferior del río Suno, y la D, que correspondía al resto de la región, alrededor del río Payamino y sus afluentes (Oberem, 1980: 327).

Las provincias culturales se encontraban gobernadas por más de un líder o cacique. De acuerdo a Ospina (1992), éstas bien podrían relacionarse a grupos que mantenían cierta unidad cultural, o en su defecto a una especialización económica. La provincia de Archidona o de los algodones abarcaría lo que hoy conforma los cantones Tena y Archidona, y se caracterizaría por recolección de oro y algodón para la exportación hacia la zona andina.

Sobre la base del trabajo de Oberem (1980) se conoce además que, las mujeres daban a luz solas a las orillas de un río o riachuelo; cuando alguien moría, en general, era enterrado debajo de la hoguera de la casa, otros eran embalsamados y colgados al humo.

Posterior al contacto hispánico, la sociedad *Napo Runa*, nunca fue totalmente autónoma, a pesar de que las instituciones coloniales, como bien plantea Ospina (1992, 1997), no tuvieron éxito en este territorio. Estuvo estrechamente ligado a los vaivenes de la economía política del área, con una autoconciencia e identidad cultural, relacionada con un conjunto de memorias y prácticas materiales y simbólicas que se representan en distintas situaciones históricas, que se han transmitido a través de la tradición oral, con poco conocimiento sobre los grupos que habitaban estos territorios previos al periodo colonial (Moratorio, 1998).

A pesar de que la información aportada por las investigaciones etnohistóricas presenta datos que llegan incluso a definir temas cotidianos posterior a la incursión hispánica, poco o nada se sabe sobre la cerámica y las técnicas de producción empleadas para fabricar objetos con barro *-allpa manka-*.

Las investigaciones arqueológicas de los últimos años están empezando a dar luces sobre los procesos de ocupación humana y el uso de recursos ecosistémicos por parte de los antiguos moradores de lo que hoy conforman los cantones Tena y Archidona, entre estos el barro para fabricación de objetos.

Retrocediendo varios milenios, se debe destacar que la elaboración de objetos con barro en la Amazonía inició antes que la agricultura, los primeros reportes de material cerámico en contextos arqueológicos los realizó Anne Roosevelt en la zona de Taperinha, en Brasil, con una antigüedad de 7000 años; en el caso de la Amazonía ecuatoriana el Sitio Arqueológico La Florida, con tradición Mayo Chinchipe-Marañón, evidencia la producción alfarera hace aproximadamente 5000 años (Rostain y De Saulieu, 2013).

De acuerdo a información arqueológica reciente, reportada en el Sitio Pashimbi en lo que hoy se denomina políticamente como el cantón Tena, se conoce la evidencia de varios grupos humanos con tradición alfarera alrededor de tres milenios.

La tradición cerámica más antigua en este territorio es la de tipo Pambay, reportada originalmente por Rostain, de Sulieu y Jaimes Betancourt (2016) en Pastaza; en Tena, las fechas

radiocarbónicas la sitúan entre 2950 ± 30 y el 1960 ± 30 (cal. AP 3185-3000 / 1950-1822) (Solórzano, 2021).

Le siguiente ocupación, por los atributos de la cerámica se denomina Cosanga I, 1560 ± 30 y 1540 ± 30 (cal. AP 1523-1377 / 1425-1352), luego está la Moravia 1510 ± 30 y 1270 ± 30 (cal. AP 1416-1339 / 1286-1175), para dar paso a la Cosanga II, 980 ± 30 (cal AP. 889-732) y a la Tena 580 ± 30 y 340 ± 30 (cal AP, 475-312), además se cuenta con una fecha vinculada al periodo colonial 200 ± 30 (cal AP 225-319) (Ibíd., 2021) (figura 2).

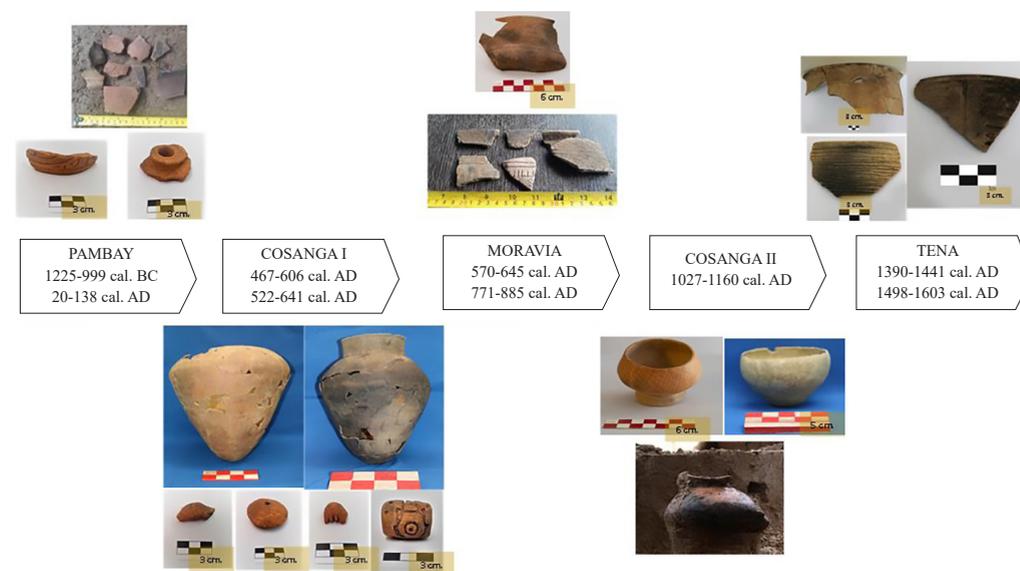


FIGURA 2. SECUENCIA CERÁMICA PREHISPÁNICA REPORTADA EN EL SITIO ARQUEOLÓGICO PASHIMBI. ELABORADA POR LAS AUTORAS.

Solo el material vinculado con las ocupaciones Cosanga I y II, presenta decoración con pintura, principalmente engobes rojos y blancos, o diseños geométricos con los colores mencionados. Tanto en Pambay, como en Moravia y Tena las incisiones y excisiones son utilizadas para realizar diseños decorativos a los objetos. Es importante anotar que, la cerámica tipo Tena corresponde a la que tradicionalmente se denominó Napo, por lo menos en lo que hoy comprende la provincia de Napo.

La presencia de tintes blancos y rojos para el periodo conocido tradicionalmente como Desarrollo Regional y el uso de incisiones y excisiones para generar los diseños de los objetos cerámicos durante el denominado periodo de integración, se ratifica en la información proporcionada por los trabajos realizados en Villano Baeza (Delgado, 1999) y Zancudococha (Sánchez y Merino, 2013).

En el trabajo realizado por Delgado (1999), entre el margen derecho del río Tena hasta la cordillera de Guacamayos, llevó a reportar durante la fase de rescate 47 sitios arqueológicos. El 60% de las áreas fueron ocupadas más de una vez, con material Cosanga y Napo, a decir del investigador, el 31% solo presentó evidencia de actividad humana vinculada con material tardío, tradicionalmente denominado Napo -ahora Tena- y el 9% solo con Cosanga².

2 La cantidad de sitios arqueológicos reportados como parte del proyecto de Desarrollo Villano Baeza no facilita que se desarrolle una correlación más profunda, en este artículo, con la cronología reportada en el sitio arqueológico Pashimbi.

Por su lado el trabajo de Sánchez Mosquera y Merino Ramírez (2013), llevan a conocer en el meandro donde se ubica actualmente el aeropuerto Jumandy, en nueve puntos de intervención se cuenta con 14 fechas radiocarbónicas.

Correlacionando la información de Zancudococha con Pashimbi, se observa que una fecha relacionada con la ocupación tipo Pambay (810-750 a.C.), cinco con la ocupación tipo Moravia (AD 620-690, AD 680-780, AD 690-900, AD 780-990) y seis con Cosanga II (AD 1010-1170, AD 1040-1170, AD 1040-1240, AD 1120-1200, AD 1160-1260, AD 1170-1260)³ (*Vid.* Sánchez y Merino, 2013: 50).

Sin duda alguna tanto Tena como Archidona, al igual que el resto del territorio de lo que se conoce como Ecuador, contó con las condiciones ambientales que permitieron la reocupación constante de los sitios, con población que manejaba la arcilla –*allpa manka*–, para elaborar objetos cerámicos desde finales del Neogripense y durante todo el Megalayense, hasta la actualidad.

De la recolección del barro -*allpa manka*- a la elaboración de objetos

Como es bien conocido, con la aparición de la alfarería, el ser humano descubrió la manera de controlar la transformación de los elementos naturales y así optimizar su aprovechamiento; la cerámica se convierte en el producto final de un proceso de producción en donde el barro de deleznable se vuelve firme, resistente, además, guarda en su interior la cosmología de quienes lo elaboraron (Childe, 1936; Orton *et al.*, 1997 en: Solórzano, 2015).

El barro de alfarería se presenta, en principio, en estado amorfo y el trabajo del alfarero o de la alfarera consiste precisamente en imponer una forma a una materia que en su origen se hallaba totalmente carente de ella. La característica más importante de la alfarería reside en que, utilizando el fuego el artesano transforma lo blando en duro (Lévi-Strauss, 1986: 27).

Para las mujeres *Kichwas*, el elaborar cerámica se vincula con tejer redes con otras mujeres que comparten el oficio, a través del intercambio de materiales, herramientas, técnicas y saberes, su producción guarda una carga simbólica, que es otorgada a la mujer que aprende a comunicarse con Nunghui, espíritu tutelar de la chakra y de la arcilla (Premauer y Valdivieso, 2018).

Con el apoyo de 23 alfareras y dos alfareros se documentó el sistema de producción cerámico *Napo Runa*. Se debe resaltar la información aportada por Juan José Tanguila (80 años)⁴, su prima Juana Rosa Tanguila (85 años) originarios de 20 de Mayo y María Chimbo (85 años), originaria de Archidona, que hoy vive en Tena.

En un primer momento, como ya se ha mencionado, la información se registró en fichas de artesanos proporcionadas por el INPC. Más adelante se trasladó la información a las fichas de registro de “portadoras de conocimientos ancestrales”, elaboradas y proporcionadas por la Dirección de control técnico del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Las fichas de portadores de conocimientos ancestrales también fueron trabajadas de manera conjunta con las y los alfareros y sirvieron de base para generar el expediente técnico de la alfarería de los cantones Tena y Archidona, que hoy forma parte de la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador (*Vid.* Amazonía Ciencia y Cultura).

Los hombres tradicionalmente no elaboraban cerámica, ni siquiera podían tocar el barro, de acuerdo a lo que indica Juan José Tanguila se pensaba que lo echaban a perder: “yo por chistoso, me robé la tierra de barro para trabajar escondiéndome, entonces ahí mamá dijo de gana estas desperdiciando, me pone tabaco también, de gana está desperdiciando, han traído de lejos esa tierra, de gana están desperdiciando, para hacer la olla. Yo por juguetón hago una olla pequeña” (Tanguila, 2018).

Hoy en día, tanto hombres como mujeres participan en el sistema de producción cerámico en cada una de sus fases, desde la recolección hasta la quema. No se utiliza cualquier tipo de arcilla –*allpa manka*–, parte del conocimiento adquirido de generación en generación es la identificación de las fuentes idóneas para trabajar.

Las alfareras tradicionalmente recorrían por zanjas, quebradas, o perfiles de cauces de ríos, para identificar una fuente útil. Cuando se determinaba que la fuente era potencialmente viable, se realizaban análisis organolépticos que contribuían a validar si la fuente era la idónea. “El barro tiene que ser arcilloso, fino, sacamos un pedazo en una hoja y ahí ponemos arena si necesita” (Alvarado, 2017).

Para saber si es lo suficientemente plástico se lo toma entre los dedos para hacer una bola que sea maleable, si pasa esta prueba se lo pone en la boca para morderlo y ver si tiene la cantidad suficiente de arena y, si tampoco se pega al paladar, se toma una muestra para realizar una prueba de quema.

Las alfareras han aprendido a reconocer las fuentes de aprovisionamiento de buena calidad de forma empírica, en tanto, todas las muestras analizadas presentaron una mezcla de fases cristalinas de caolinita y muscovita que mineralógicamente las encuadra como arcillas, al igual que durante las fases policristalinas presentan sílice, feldespatos y gibsita (INPC, 2019).

Se elabora un objeto y se lo somete a fuego, si se revienta o explota durante esta fase, se coloca anti plástico, para ver si aún puede ser viable, o para descartar la fuente definitivamente o darle utilidad (Andi, 2017; Alvarado, 2018).

Los análisis de laboratorio permiten conocer la óptima calidad de las arcillas para la elaboración cerámica. Se debe destacar la caracterización química y mineralógica que sugiere que algunas muestras corresponden a colines que, al ser sometidos a quema además presentan una coloración blanquecina (INPC, 2019). Las pastas blanquecinas son características los objetos arqueológicos vinculados principalmente con las ocupaciones Pambay, Moravia y Cosanga II del sitio Pashimbi.

De acuerdo al testimonio de Indira Andy Cerda, se debe dejar reposar por lo menos uno o dos días el barro –*allpa manka*– antes de trabajar con él; tampoco se lo puede recoger durante la luna tierna. En caso de que la arcilla se seque no hay problema para continuar ocupándola, simplemente se le debe colocar agua (Andy, 2017).

Una vez en el taller, que generalmente se encuentra en la vivienda de cada ceramista, se debe retirar las macro impurezas con las manos, para dar inicio con el amasado, que se lo realiza con las manos en pocas cantidades, o con los pies si se cuenta con gran cantidad de arcilla para procesar (Tanguila, 2018; Tanguila Yumbo, 2018).

Para elaborar objetos tipo *mukawa*⁵, *kallana*⁶, compoteras, e incluso ollas cerradas y urnas, se emplea la técnica de cordel de mano, también conocida como cordel perdido o acordelado. Se empieza por la base, para su fabricación se modela el barro de acuerdo al diámetro que se requiera; luego, se hacen unas tiras largas como serpientes y se van pegando poco a poco. con ayuda de los dedos inicialmente y luego con mate cortado –*wiwishu*–, se van haciendo los cordeles necesarios hasta que los objetos tengan el tamaño y la forma deseada (Ibíd.).

Las ollas cerradas u objetos grandes se realizan por segmentos, de ser necesario se van colocando sogas o lianas para amarrarlos y que mantengan la forma deseada. Es importante anotar que se debe dejar un tiempo prudencial para que se estabilice cada parte del objeto, sin que se seque tanto, de tal manera que se puedan pegar las secciones (Tanguila, 2018).

Luego de que el artefacto tiene la forma deseada, se procede a igualar con hoja de maíz o guayusa, de tal manera que la porosidad se vaya perdiendo, luego se deja secar por lo menos

3 Se respeta las fechas radiocarbónicas presentadas por las autoras.

4 Las edades de los portadores de conocimientos corresponden la fecha de toma de datos de la salida de campo, misma que fue realizada en marzo de 2018.

5 *Mukawa*: Contenedor cerámico abierto, de tamaño pequeño, con engobe y pintura policrómica, utilizado para bebidas frías.

6 *Kallana*: Contenedor cerámico abierto, de tamaño pequeño, el acabado de superficie que presenta es ahumado, en tanto sea utilizado para bebidas calientes.

de un día para otro y se procede a pulir los objetos. El pulido se lo realiza con rocas de río, principalmente cuarzo, luego de que los objetos están totalmente lisos se coloca el engobe para luego quemar los objetos (Grefa, 2017; Cerda, 2018) (figura 3).



FIGURA 3. SISTEMA DE PRODUCCIÓN CERÁMICO: 1) RECOLECCIÓN DE BARRO –*ALLPA MANKA*-, 2) PREPARACIÓN DEL BARRO. 3) COLOCACIÓN DE CORDELES E IGUALADO. 4) PULIMENTO. 5) COLOCACIÓN DE ENGOBE. COMUNIDAD TIYUYAKU. FUENTE SOLÓRZANO ET AL. 2018, MODIFICADO POR LAS AUTORAS.

Hoy en día, sobre el engobe se realizan decoraciones con pintura policroma previo a la quema, se utilizan tintes minerales blancos, rojos, negros que se aplican con pinceles hechos con cabellos humanos. Todos estos pasos son presentados a los turistas durante las demostraciones.

Durante los talleres “Artesanías de producción milenaria, barro y alfarería”, realizados entre junio y agosto de 2018, se documentó la quema de los objetos de barro. Luego de que éstos se han dejado secar al sol, entre tres días y dos semanas, casi toda el agua se ha perdido por acción natural, luego se se procede a la quema.

Los objetos se pueden colocar directamente en el suelo o en áreas destinadas para la quema, hoy en día incluso se utilizan parrillas o contenedores. Para la quema se utiliza madera leñosa bien seca, para este caso se utilizó caña guadua. Para eliminar totalmente el agua de los objetos se realiza una especie de ahumado inicial, colocando los objetos sobre la brasa encendida, sin que exista fuego, por aproximadamente 35 minutos. En este punto los objetos llegan a alcanzar entre 55° C y 68.5°C, dependiendo si se encuentran en el centro o la periferia respectivamente.

Una vez eliminado el exceso de agua a partir del ahumado, se procede a colocar la leña seca sobre los objetos, en el punto más elevado de combustión, las temperaturas fluctúan entre 591°C y 740°C. Se deja que el fuego se termine por sí solo, sin alimentarlo, proceso que tiende a durar aproximadamente una y dos horas, cuando se trabaja con varios elementos. Se deja reposar a los objetos por unos minutos, sin embargo, aún calientes se procede a colocar el *cirkillu*, una resina impermeabilizante que termina de sellar la superficie de los artefactos, a la par que les da brillo (figura 4).

Análisis sistémico de la información

Si bien es cierto las intervenciones arqueológicas vinculadas a mitigación, siempre se realizan de manera sesgada, circunscribiéndose al perímetro de acción en donde se ejecutarán procesos de remoción de suelo, también es verdad que, en la zona de Tena y Archidona los resultados de este tipo de intervenciones contribuyen a corroborar procesos de reocupación humana desde hace tres milenios.



FIGURA 4. QUEMA DE OBJETOS CERÁMICOS DE TAMAÑO PEQUEÑO. 1) AHUMADO. 2) PREPARACIÓN DE HORNO. 3) QUEMA. 4) REPOSO. 5) COLOCACIÓN DE *CIRKILLU*. FUENTE: SOLÓRZANO ET AL. 2018, MODIFICADO POR LAS AUTORAS.

El registro arqueológico no ha permitido documentar artefactos de oro, sin embargo, en el trabajo de Delegado (1999), en las fichas de hallazgos especiales se observa la presencia de narigueras y orejeras de madera o piedra, dentro de los contextos rituales e incluso domésticos, que permitían adornar el cuerpo de las personas.

Sin duda alguna la biodiversidad y los recursos ecosistémicos de aprovisionamiento jugaron un papel relevante dentro de los procesos de ocupación humana. Para el caso que ocupa el presente artículo, la arcilla debió jugar un papel fundamental.

De acuerdo a la información aportada por Oberm (1980), en la antigua provincia de los Archidonas o de los algodonaes, había fundiciones de oro en las casas. “A los españoles, les llamó la atención que estos indios, aunque andaban desnudos, solían lavar oro y confeccionar con él muchos adornos para el pecho, los brazos y narices” (Oberem, 1980: 329).

El registro arqueológico no ha permitido documentar artefactos de oro, sin embargo, en el trabajo de Delegado (1999), en las fichas de hallazgos especiales se observa la presencia de narigueras y orejeras de madera o piedra, dentro de los contextos rituales e incluso domésticos, que permitían adornar el cuerpo de las personas.

Retomando el tema etnográfico, en el presente al igual que en el pasado, los talleres de las y los ceramistas debieron estar al interior de sus viviendas o en zonas comunitarias destinadas a esta finalidad. Hoy en día las alfareras con las que se trabajó, si bien es cierto, realizan demostraciones en emprendimientos turísticos, también cuentan con sus talleres individuales, como en el caso de Tiyuyaku, Kachiwañuska, o familiares como en Santa Rita o Ahuano. Para el acceso a las fuentes de arcilla no es necesario realizar desplazamientos muy grandes, las distancias fluctuarían entre menos de 200 metros y dos kilómetros (figura 5).

Los resultados de los análisis físico químicos de las fuentes de arcilla indican que las muestras presentan una mezcla de fases cristalinas de caolinita y muscovita que mineralógicamente se clasifican como arcillas propiamente dichas, siendo las mejores las recuperadas en los puntos D1 M4 (San Pedro de Cotundo), D2 M1 (Cotundo reserva Huasquilla), D3M3 (entrada Archidona), D4M2 (Jumandy), en tanto su contenido de Alúmina (Al₂O₃) es mayor que en el resto de fuentes. Las tres primeras muestras al ser sometidas a quema experimental, presentaron coloración blanquecina, esta propiedad junto con su composición química y mineralógica, sugiere que se trata de caolines, como ya se ha indicado (INPC, 2019).

El color de quema depende de la relación con los óxidos presentes en la materia prima, por ejemplo, se obtiene el color amarillo, marrón claro y oscuro cuando se da la relación Fe₂O₃:CaO = 0,6:0,8 y da color amarillo brillante y amarillo, para Fe₂O₃:CaO = 0,5:0,6, los óxidos de manganeso proporcionan el color naranja y el color negro (Uribe, Chico, Rosas, & Lascano, 2022, pág. 72).

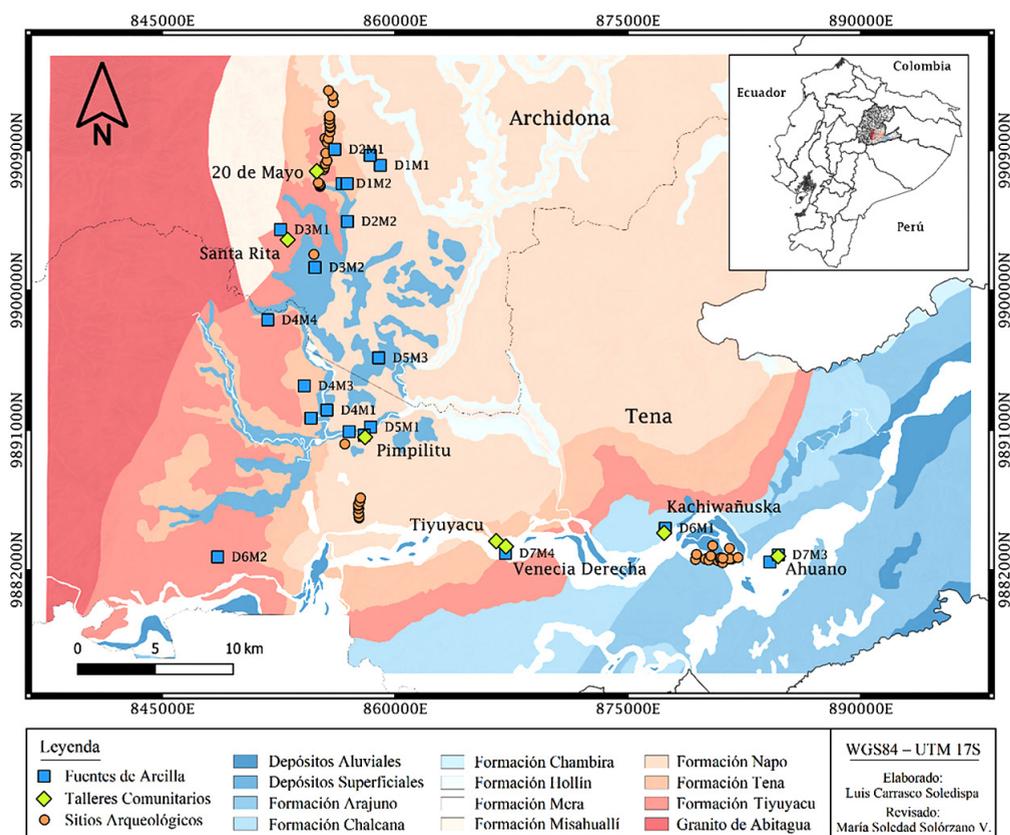


FIGURA 5. SÍNTESIS DE SITIOS ARQUEOLÓGICOS, FUENTES DE ARCILLA Y TALLERES DE PRODUCCIÓN CERÁMICO. FUENTE: TRABAJO DE CAMPO.

Es importante recordar que, durante los procesos de cocción, la arcilla sufre una transformación química de sus minerales originales, es decir la mineralogía y microestructuras de la matriz de la arcilla de pasta cambia; sin embargo, los experimentos con el microscopio petrográfico muestran que la mayoría de los elementos químicos NO se volatilizan excepto Arsénico (Ar), Azufre (S), Bromo (Br) Cloro (Cl), además las arcillas con un porcentaje abundante de caolinita, después de la cocción, mantienen su cantidad de aluminio (Ghezzi, 2019).

A partir de los resultados de la caracterización química, tanto de las muestras de arcilla como materia prima o elaborada como objetos cerámicos, se corroboró a través del método de componentes principales para realizar la reducción de factores, que el aluminio es el material que mayor información aporta a la caracterización de las pastas, manteniendo la relevancia de su peso post cocción, en la primera componente extraída (figura 6).

Por su lado, los resultados de los análisis de la composición mineralógica de la materia prima y las muestras cerámicas, también permiten observar concordancia, sin la necesidad de aplicar algoritmos estadísticos con tales efectos. Tanto en la arcilla sin procesar como procesada, se determinó la presencia de sílice libre en sus diferentes formas cristalinas (cuarzo, cristobalita, tridimita), al igual que muscovita, feldspatos, gibsita y anatasa como los minerales más abundantes (INPC, 2019).

TABLA 1. COMPARACIÓN DE MATRIZ DE COMPONENTES DE ARCILLA COMO MATERIA PRIMA (IZQUIERDA) Y ARCILLA TRABAJADA EN OBJETOS CERÁMICOS (DERECHA)

Matriz de Componente ^a			Matriz de componente ^a			
Componente			Componente			
	1	2	3		1	2
Na ₂ O (%)	.222	.838	-.399	Na ₂ O (%)	.522	.672
MgO (%)	.913	.164	-.022	MgO (%)	-.588	.421
Al ₂ O ₃ (%)	-.941	.257	-.110	Al ₂ O ₃ (%)	.941	.028
SiO ₂ (%)	.688	-.652	-.036	SiO ₂ (%)	-.782	-.532
K ₂ O (%)	.825	.406	-.254	K ₂ O (%)	-.555	.781
CaO (%)	.496	.237	.687	CaO (%)	.656	.731
TiO ₂ (%)	-.626	.418	.466	TiO ₂ (%)	.926	-.147
Fe ₂ O ₃ (%)	.598	.274	.318	Fe ₂ O ₃ (%)	-.670	.679
Método de extracción: análisis de componentes principales. a. 3 componentes extraídos.			Método de extracción: análisis de componentes principales. a. 2 componentes extraídos.			

Elaborado por las autoras

Dos de las cinco muestras de cerámica recuperadas al interior del proyecto Nuevo Aeropuerto de Tena, 23-16 y 23-17, como parte de su composición mineralógica, presentaron evidencia de hornblenda, que tentativamente sugiere que, si bien su origen se encuentra en la Amazonía, se trata de una fuente distinta; de igual manera, las muestras 23-12 y 23-14 (del mismo lugar) presentan caolinita (INPC, 2019, pág. 62).

Finalmente, en la cocción en horno de leña de cielo abierto, los objetos alcanzan una temperatura que fluctúa entre 591 °C y 740 °C en el momento de la quema. Estos datos guardan concordancia con los resultados de los análisis de laboratorio realizados a los objetos cerámicos de corte arqueológico, que, por la ausencia de los picos característicos de la caolinita, se estima que fueron quemadas a temperaturas superiores a 500°C, entre 600 °C y 800°C, dependiendo del grado de vitrificación que presentaron los objetos (INPC, 2019).

La presencia de caolinita en dos muestras es un indicador de que, si bien se manejaba los pasos del proceso de quema, no siempre era posible obtener altas temperaturas. Los análisis químicos y mineralógicos de las muestras de materia prima y objetos cerámicos permiten determinar la estrecha relación con el origen geológico de las mismas, el ambiente geológico regional es tan homogéneo que no permite discriminar entre las fuentes de arcilla con mayor detalle.

Conclusiones

Las demostraciones que realizan las y los alfareros alrededor del proceso de producción cerámica, con técnicas y materiales ancestrales, son una forma de recreación histórica que libre y voluntariamente realizan las familias *Napo Runa* – Quijos como parte de su oferta a los turistas.

Si bien es cierto, a nivel de manufactura se han incorporado nuevos elementos como los tintes policromos y diseños elaborados con pintura mineral, también es verdad que la recolección y la quema poco o nada se han debido modificar con el paso de los siglos.

De acuerdo a los análisis mineralógicos y químicos, las fuentes de arcilla se encuentran en perfiles expuestos, junto a los ríos, ojos de agua o zonas cerradas, dentro de depósitos aluviales simples y de laderas, y serían identificadas mediante análisis organolépticos. La arcilla de mejor calidad se encuentra entre Cotundo y Archidona, vinculada a depósitos aluviales, principalmente. Para identificar las fuentes de arcilla hoy en día, las alfareras realizan recorridos pedestres, generalmente en grupo.

La estandarización del método de identificación y recolección de barro – *allpa manka*- para elaborar objetos cerámicos, aparentemente se dio de forma temprana, partiendo de la necesidad de conseguir materia prima de óptima calidad.

La información aportada por el sitio arqueológico Pashimbi lleva a conocer que, durante la ocupación Pambay, la cerámica presenta pastas blanquecinas, amarillas y naranjas, y se volvería más popular durante la ocupación Cosanga (principalmente la II), coloración propia de las caolinitas.

De igual manera el material cultural vinculado a Hallazgos Especiales del proyecto Villano-Baeza, relacionados principalmente con la ocupación Cosanga, también presenta pastas blancas, amarillas, marrones y rojas (Delgado, 1999), al igual que varias urnas recuperadas en el Nuevo Aeropuerto de Tena.

Los antiguos pobladores de este sector identificaron que las propiedades del barro eran óptimas para dar inicio al proceso de comercialización intra y extra regional de la arcilla. En este punto surge una interrogante acerca de la dinámica comercial durante la época colonial en la provincia cultural de los Archidonas ¿sería realmente el oro el elemento principal en el que se sustentó el intercambio comercial y la exportación de la zona?

Teniendo en cuenta que, la información arqueológica no ha permitido documentar oro trabajado en este territorio hasta el momento, ni espacios vinculados a la fundición, sin embargo, sí se ha logrado documentar evidencia de talleres cerámicos en el sitio Pashimbi (Vid. Solórzano, 2021), se plantea la posibilidad de que la economía de los archidonas se sustentaría en el intercambio de algodón como lo plantea Oberem (1980) pero no de oro, sino más bien de arcilla.

Por la importancia que debió tener la arcilla para los moradores del sector durante el contacto hispánico, es posible que los escribanos hayan confundido los términos al momento de registrar la información, colocando como oro a lo que en realidad correspondía a materia prima de exportación.

En síntesis, la identificación de fuentes de arcilla, el uso de la materia prima, e incluso la comercialización (este último tema en proceso de desarrollo al momento de presentar este artículo), forman parte de la memoria social *Napo Runa* – Quijos, de su identidad, y está siendo recuperada y transmitida con ayuda de los emprendimientos turísticos familiares, gracias a los que se mantienen vigentes, al igual que otros conocimientos ancestrales, mientras generan un ingreso económico alternativo a sus portadores.

Bibliografía

- Amazonía Ciencia y Cultura. s.f. *Portadores de conocimientos ancestrales*, consultado en: <https://n9.cl/wnnqn>
- Baena, J. et al. 2019, “¿Seguimos jugando cuando hablamos de arqueología experimental?”, en: *Boletín de arqueología experimental*(13), pp. 1-8, consultado en: [doi:https://revistas.uam.es/index.php/arqexp/article/view/baexuam](https://revistas.uam.es/index.php/arqexp/article/view/baexuam) 2018-19.13.001
- Bayazit, M. et al. 2020, “Application of spectroscopic, microscopic and thermal techniques in archaeometric investigation of painted pottery”, en: *Kuriki*, Tur, *Ceram Int*, 46, pp. 3695-3707, consultado en: [doi:https://doi.org/10.1016/j.ceramint.2019.10.090](https://doi.org/10.1016/j.ceramint.2019.10.090)
- Childe, V. 1936, *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Colmenares, A. M. 2012, “Investigación-acción participativa: una metodología integradora del conocimiento y la acción”, en: *Voces y Silencios, Revista Latinoamericana de Educación*, 3(1), 102-115, consultado en: <https://n9.cl/3f0u>
- Delgado, F. 1999, *Proyecto de desarrollo del campo Villano, Bloque 10. Fase constructiva: prospección*, Entrix Americas, entregado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), Quito.
- Espinosa Apolo, M. 2013, “La memoria social y el patrimonio cultural inmaterial en el DMQ”, en: C. A. (Ed.), *Culturas y política cultural en el DMQ. Una colección de ensayos*, Instituto de la Ciudad, Quito, pp. 59-68.
- Fernandes, G. et al. 2012, “Arqueometría: Mirada histórica de una ciencia en desarrollo”, en: *Revista CPC* (13), pp. 107-133.
- Ghezzi, I. 2019, “El análisis composicional en el estudio de la producción y distribución de la cerámica prehispánica”, en: *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 40 (1), pp. 1-29, consultado en: [doi:https://doi.org/10.4000/bifea.1565](https://doi.org/10.4000/bifea.1565)
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. 2019, “Informe de Invesgiación muestras geológicas y arqueológicas. Convenio Ikiam”, en: Solórzano, M., *Artesanías de producción Milenaria: Puesta en valor del Patrimonio Cultural Material e Inmaterial*, Vol 5, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Tena.
- Landazuri, C. 1989, «Introducción», en: Landazuri, C., *La Gobernación de los Quijos 1559-1621*, Iap-Ceta, Monumenta Amazónica, Iquitos, pp. 2-21.
- Lévi-Strauss, C. 1986, *La alfarera celosa*, Ediciones Paidós, México.
- Ley Orgánica de Cultura., s/f, *Registro Oficial Suplemento* 913, de 30-dic.-2016.
- Lopez, M. et al. 2012, «Arqueometría del arte: estudios fisicoquímicos de pigmentos arqueológicos», en: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 17 (2), consultado en: [doi:http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942012000200007](http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942012000200007)
- López, M. et al. 2019, «Experimental archaeology and historical empathy: key tools for learning about our origins», en: *Cultura y Educación*, 31 (1), pp. 9-16, consultado en: [doi:https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/11356405.2018.1561109](https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/11356405.2018.1561109)
- Manglano, G. et al. 2021, «La arqueometría como herramienta arqueológica: aplicación al análisis y procedencia de verracos», en: *Anejos Cuadernos de Preshistoria y Arqueología*, (5), pp. 203-215, consultado en: [doi:https://doi.org/10.15366/ane2021.5.006](https://doi.org/10.15366/ane2021.5.006)
- Montoya, F. y Egea, A. 2021, «La arqueología experimental como estrategia educativa: realidad y posibilidades», en: *Investigación en la escuela* (103), pp.139-152.
- Muratorio, B. 1998, *Ruyú Yaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo (1850 -1950)*, Ediciones Abya Yala, Quito, consultado en: <https://n9.cl/j9xil>
- Oberem, U. 1980, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, consultdo en: <https://n9.cl/itk58>
- Orton, C. et al. 1997, *La cerámica en Arqueología*, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Ospina Peralta, P. 1992, «La Región de los Quijos: una tierra despojada de poderes», en: *Procesos, Revista ecuatoriana de Historia*(3), pp. 4-31.
- Ospina Peralta, P. 1997, «Encomiendas y ecomenderos en la frontera esquiva: Quijos, 1620-1730», en: *Procesos, Revista de Historia* (11), pp. 3-15.
- Pollard, A. y Heron, C. 1996, *Archaeological Chemistry*, Royal Society of Chemistry, Cambridge.
- Premauer, A. y Valdivieso, N. 2018, “Allpa Manka: relaciones sociedad-naturaleza, procesos sociales y agencialidad”, en: *Letras Verdes. Revista latinoamericana de Estudios Socioambientales*, pp. 46-68, consultado en: [doi:https://doi.org/10.17141/letrasverdes.23.2018.3033](https://doi.org/10.17141/letrasverdes.23.2018.3033)
- Puente, E. 2013, “Conceptualización de los derechos culturales, algunas ideas”, en: C. A. (Ed.), *Culturas y política cultural en el DMQ*, Instituto de la Ciudad, Quito, pp. 21-32.
- Rostain, S. y De Saulieu, G. 2013, *Antes: arqueología de la Amazonia ecuatoriana.*, IRD Éditions.

- Ruiz, D. 2020, "La socialización patrimonial a través de la recreación histórica y la arqueología experimental". en: *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* (101), pp. 284-297., consultado en: <https://n9.cl/elask>
- Sánchez, A. 2009, *Programa de rescate arqueológico proyecto Aeropueto de Tena*, inedito, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Guayaquil.
- Sánchez, A. y Merino, Y. 2013, *Formas cerámicas en contextos regionales del neotrópico ecuatoriano*, Quadrivium, Guayaquil.
- Saulieu, G. de et al. 2016, "La cerámica de la cuenca del Pastaza, Ecuador", en: C. Barreto, C. et al. (Eds.), *Cerámicas Arqueológicas de la Amazonia. Rumo a una nova síntese*, IPHAN, Museo Paraense Emílio Goeldi, Belém, pp. 480-495.
- Solórzano, M. 2021, "Cronología absoluta para el análisis diacrónico de la secuencia de ocupación del sitio arqueológico Pashimbi. Alta Amazonia ecuatoriana", en: *Arqueología Iberoamericana*, pp. 3-17, consultado en: <https://n9.cl/7si5h>
- 2018, "Etnografía y arqueología: una mirada desde la alfarería al patrimonio cultural inmaterial en la parroquia rural La Pila", en: M. Nacional, *Guía académica*, Imprenta Mariscal, Quito, pp. 95-103.
- 2016, "Patrimonio Cultural arqueológico e inmaterial de la parroquia rula La Pila", en: *ReHuSo: Revista de Ciencias Humanísticas y Sociales*, 1(1), pp. 49-62.
- 2015, "El pasado en el presente. Métodos de elaboración cerámica vigentes en artefactos arqueológicos", en: *Antropología Cuadernos de investigación*(15), pp. 81-91.
- 2008, *Estudio estadístico de la necrópolis La Florida (Quito-Ecuador): cuantificación y análisis multivariante de las sepulturas y el material cerámico*, Universidad de Granada, Granada.
- Solórzano, M. (en prensa). "Alfarería Quijos: turismo naranja y saberes ancestrales, una herramienta de resiliencia para la conservación de conocimientos milenarios", en: *Biocultural heritage and sacred places: relationships beyond intangible [Comission on Immaterial Heritage]*. Yukatan, consultado en: <https://n9.cl/eligz>
- Solórzano, M. et al. 2018, *Artesanías de producción Milenaria: Puesta en valor del Patrimonio Cultural Material e Inmaterial*, Sigma – Agencia de diseño y publicada, Ambato, consultado en: <https://n9.cl/2jxzw>
- Tite, M. 1999, "Pottery production, distribution, and consumption. The contribution of the physical sciences", en: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 6(3), pp. 181-223.
- 1991, "Archaeological Science. Past achievements and future prospects", en: *Archaeometry*, 33(2), pp. 139-151.
- UNESCO. s/f, *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?*, consultado en: <https://n9.cl/pgfql>
- Uribe, M. 2003, Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias: reflexiones desde el desierto de Atacama., en: *Chungara (Arica)*, 35(2), pp. 295-304.
- Uribe, R. et al. 2022, «Minerales arcillosos del Ecuador. Protocolo de categorización cerámica: Una revisión», en: *Infoanalítica*, 8(1), pp. 57-80, consultado en: <https://n9.cl/rkuki>
- Varela, V. 2002, «Enseñanza de alfareros toqueños: tradición y tecnología en la cerámica», en: *Chungara (Arica)*, 34(1), pp. 225-252, consultado en: <https://n9.cl/dgqpa>

Entrevistas

- Alvarado Yumbo, A., artesano, marzo 2017.
- Andi, R., alfarero, noviembre 2017.
- Andy Cerda, I., artesano, marzo 2017.
- Cerda Shiguango, O., alfarero, marzo 2018.
- Grefa, A., artesano, noviembre 2017.
- Tanguila, J.J., alfarero, abril 2018.
- Tanguila Yumbo, J.R., alfarero, abril 2018.

Equipo de trabajo

Tiyuyaku: Alicia Margarita Greta (65 años), Gladis Matilde Grefa (47), Estela Huatatoa (46), Doris Grefa (41), Zoraida Licuy (30). **Venecia Derecha:** Rosalina Andi Cerda (64), Luis Cuñez Andi (36). **Kachiwañuscka / Wayusa:** Marlene Andi (41). **Santa Rita:** Norma Alicia Alvarado Yumbo (55), María Magdalena Huatatoa Alvarado (40), Carmen Yumbo (55), Beatriz Alvarado Yumbo (51), Carmen Andy (42), Jacinta Tanguila (69), Rosa Yumbo (85). **20 de mayo:** Juan Rosa Tanguila Yumbo, Juan José Tanguila. **Pimpilitu:** María Chimbo (85). **Ahuano:** Olga Cerda Shiguango (49), Betsy Alvarado Cerda (25), Sandra Mayra Calapucha Cerda (25), Leidy Laura Calapucha Cerda (25), Deysi Margot Andi Mamallacta (27), Indira Andi (27), Doris Elizabeth Cerda Shiguango (38). **URAI:** Luigina Alexandra Jarrín Silva, Gabriela Margarita Loza, Cristian Urbina, Pablo Sarango, Brian Coronel, Luis Carlos Carrasco.

Patrimonio biocultural alimentario y sus contribuciones a la sostenibilidad y resiliencia territorial

Erika Zarate Baca*

RESUMEN

ESTE ARTÍCULO PROFUNDIZA LA DISCUSIÓN QUE RECONOCE EL ROL QUE EL PATRIMONIO BIOCULTURAL ALIMENTARIO JUEGA EN LOS PROCESOS DE DESARROLLO TERRITORIAL, EN TÉRMINOS DE SOSTENIBILIDAD Y AHORA, CADA VEZ MÁS, EN TÉRMINOS DE RESILIENCIA Y ADAPTACIÓN A EFECTOS EXTERNOS CRÍTICOS.

LA REFLEXIÓN DE LA RELACIÓN PATRIMONIO Y DESARROLLO – SOSTENIBLE-NO ES NUEVA, Y YA SEA DESDE EL ÁMBITO CULTURAL, SOCIAL, ECONÓMICO, O DESDE LAS AGENDAS DE DESARROLLO, SE HAN EXPLORADO VARIOS CAMPOS TEÓRICOS Y PRÁCTICOS QUE EXPLIQUEN O RELATEN EL ROL QUE TIENE LA IDENTIDAD CULTURAL, INTERIORIZADA COMO PATRIMONIO COLECTIVO, EN LA CALIDAD DE VIDA Y BIENESTAR DE LAS COMUNIDADES Y TERRITORIOS.

EL DEBATE O LA REFLEXIÓN MUCHAS VECES RECAE EN EVIDENCIAR COMO UN INDICADOR DE DESARROLLO SOSTENIBLE A LA PROMOCIÓN O FORTALECIMIENTO DE LAS IDENTIDADES CULTURALES, Y QUE, SIN DEJAR DE SERLO, VALE LA PENA INVERTIR EL ORDEN Y RECONOCER CÓMO ES COMPRENDIDO E IMPULSADO EL DESARROLLO Y LA SOSTENIBILIDAD, A PARTIR DE LA DIVERSIDAD CULTURAL, LAS IDENTIDADES TERRITORIALES Y EL PATRIMONIO CULTURAL. ESTE DOCUMENTO BUSCA REPRESENTAR ESTA RELACIÓN – PATRIMONIO Y DESARROLLO SOSTENIBLE - A PARTIR DE LA EXPERIENCIA TERRITORIAL DE RECONOCIMIENTO DE LA CHAKRA COMO SISTEMA AGROALIMENTARIO ANCESTRAL EN SUS ESQUEMAS DE DESARROLLO TERRITORIAL: EL CANTÓN COTACACHI Y CON ELLO RECONOCER LOS ESFUERZOS COMUNITARIOS POR SALVAGUARDAR SU PATRIMONIO CULTURAL.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO BIOCULTURAL - SISTEMA AGROALIMENTARIO - DESARROLLO SOSTENIBLE - RESILIENCIA

FOOD BIOCULTURAL HERITAGE AND ITS CONTRIBUTIONS TO SUSTAINABILITY AND TERRITORIAL RESILIENCE

ABSTRACT

THIS ARTICLE EXAMINES THE DISCUSSION OF SUSTAINABILITY, RESILIENCE, AND ADAPTATION TO CRITICAL EXTERNAL EFFECTS IN THE ROLE OF BIOCULTURAL FOOD HERITAGE IN TERRITORIAL DEVELOPMENT. THE REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN HERITAGE AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT ARE NOT NEW. WHETHER FROM THE CULTURAL, SOCIAL, AND ECONOMIC AMBITS OR DEVELOPMENT AGENDAS, VARIOUS THEORETICAL AND EMPIRICAL FIELDS HAVE EXPLORED AND EXPLAINED THE ROLE OF CULTURAL IDENTITY (INTERNALIZED AS COLLECTIVE HERITAGE) IN THE WELL-BEING OF COMMUNITIES AND TERRITORIES. OFTEN, THE DEBATE SHOWS THE PROMOTION OR STRENGTHENING OF CULTURAL IDENTITIES AS AN INDICATOR OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT. WITHOUT LOSING SIGHT OF CULTURAL IDENTITIES, IT IS WORTH REVERSING THE ORDER AND RECOGNIZING HOW DEVELOPMENT AND SUSTAINABILITY ARE UNDERSTOOD AND PROMOTED BASED ON CULTURAL DIVERSITY, TERRITORIAL IDENTITIES, AND CULTURAL HERITAGE. THIS DOCUMENT SEEKS TO REPRESENT THIS RELATIONSHIP (HERITAGE VERSUS SUSTAINABLE DEVELOPMENT) FROM THE TERRITORIAL EXPERIENCE OF RECOGNIZING THE CHAKRA AS AN ANCESTRAL AGRI-FOOD SYSTEM IN ITS TERRITORIAL DEVELOPMENT PLAN IN THE COTACACHI CANTON, THEREBY RECOGNIZING COMMUNITY EFFORTS TO SAFEGUARD ITS CULTURAL HERITAGE.

KEYWORDS: BIOCULTURAL HERITAGE - AGRI-FOOD SYSTEM - SUSTAINABLE DEVELOPMENT - RESILIENCE.

* Máster en Sociología por FLACSO Ecuador. Estudios de postgrado en Patrimonio Agroalimentario Universidad de Florencia – Italia. Posgrado en políticas públicas para la Economía Social y Solidaria, Universidad General Sarmiento – Argentina. Diplomado superior en Gestión Cultural de FLACSO Ecuador. Correo electrónico: erikazarate@gmail.com

Patrimonio alimentario – expresión de la diversidad biocultural de los territorios

Comemos no sólo porque nuestro cuerpo biológico necesita de alimento, sino también y, sobre todo, porque existen condicionamientos de tipo cultural que modelan esta necesidad natural. La cultura alimentaria se ve definida por algunos elementos de la identidad o principios comunes a cualquier cocina, pero que se expresan de manera distinta en cada contexto (Armellagos, 2003). Cuando estos elementos de identidad o principios comunes han sido interiorizados desde y para lo colectivo, pueden reconocerse como un patrimonio cultural alimentario. Si bien existen varias definiciones, y sin buscar reducirlos solo a uno, podríamos resumir que de patrimonio alimentario es: “...el conjunto de prácticas culturales, agrícolas y culinarias que han experimentado una interiorización colectiva, es decir, una apropiación simbólica y material que es transmitida de generación en generación y que se recrea en las cotidianidades de un grupo social, lo que hace posible su vigencia y sentido” (MCYP, 2014).

Vale la pena además reconocer, que estas prácticas, conocimientos, manifestaciones llegan a constituirse a partir de la interrelación con el entorno y particularmente con la agrobiodiversidad, por ello, al hablar de patrimonio alimentario, se reconoce mucho más viva la relación entre patrimonio cultural y patrimonio natural, de ahí, el hablar del patrimonio alimentario como un patrimonio biocultural, que debe ser reconocido y salvaguardado, desde una visión de conjunto e integrada, que además estarán influenciados por otras relaciones dentro del sistema agroalimentario.

Por ello, más allá de encontrar una sola definición resulta relevante partir desde una comprensión amplia de las identidades y el patrimonio alimentario, una visión sistémica y dinámica, por un lado desde las ciencias sociales y culturales que abren la mirada al desarrollo y construcción de los sentidos, significados, conocimientos y saberes alrededor del alimentos; así también desde un enfoque socio-económico y de las ciencias ambientales, que describen y caracterizan el manejo del paisaje productivo, la conservación y uso de la agrobiodiversidad y su impacto en la conservación eco-sistémica de los territorios y la generación de medios de vida para las poblaciones; y, finalmente un abordaje más pragmático sobre el ejercicio de la política para la promoción de este patrimonio en el ejercicio y garantía de derechos a través de la agricultura y la alimentación en los territorios.

Como se mencionó previamente, se presenta aquí al patrimonio alimentario asociado al concepto de lo biocultural, pues como parte del debate se ha procurado reconocer que las categorías natural y cultural no son separadas, y que las manifestaciones culturales de una sociedad se desarrollan y toman forma a partir de una estrecha interrelación con su entorno, su ambiente, su territorio; y, al mismo tiempo la acción humana inspirada en su cultura impacta, modifica y da forma a este entorno.

Se trata entonces del resultado de relaciones socio-ecológicas de larga data y de múltiples escalas, lo que muchos han incorporado como una visión de co-evolución del paisaje o ecosistema. Esta visión co-evolutiva, permite entender el funcionamiento de los sistemas agroalimentarios modelados desde la interacción de las sociedades y los ecosistemas, a partir de la comprensión y adaptación a los procesos ecológicos desde estructuras sociales y culturales, que dependiendo del valor, percepción y conocimiento que tengan los enriquecerán o degradarán y recíprocamente, el ambiente le proveerá a la sociedad recursos de alta o baja calidad, según el nivel de degradación o cuidado que se le ha proporcionado (Gutiérrez, et al, 2008).

A su vez, la dinámica de interrelación dada en los procesos propios del sistema agroalimentario, permite la configuración de una racionalidad y una estructura simbólica que define las formas de organización social y política, que genera una plataforma tecnológica y de conocimientos que da sentido de identidad a las comunidades y los territorios. Este sería el sentido por el cual algunas sociedades, como la andina, es definida y reconocida como agrocéntrica.

Existe entonces, un nexo claramente establecido entre la diversidad cultural y la diversidad biológica o en adelante la biodiversidad en los territorios. En ese sentido, el estado de conservación y uso de la biodiversidad será también un indicador de la (s) cultura(s) que operan en ella.

El patrimonio alimentario, como patrimonio biocultural es entonces una representación material e inmaterial de la interrelación de las comunidades humanas con su ecosistema para el uso y aprovechamiento agrícola y alimentario de la biodiversidad, y que en ello configura características de identidad territorial (Rotherham, 2007), pero que también, puede ser manifestación de otras funciones, además de las alimentarias como tecnológicas, festivas, rituales, medicinales, políticas y espirituales.

Vale reconocer que al ser la alimentación un elemento sensible y vital en la vida de las sociedades humanas, su abordaje estará siempre presente en esferas de lo político y económico lo que vuelve a lo cultural patrimonial igual de relevante.

Chakra kichwa, patrimonio biocultural alimentario en los Andes ecuatorianos.

Existen algunos principios en el mundo quichua, que son necesarios conocer para ampliar la comprensión de la chakra, más allá de su definición como práctica agrícola o huerta familiar. En la cosmovisión andina no hay una separación entre comunidad humana y naturaleza, todo y todos somos parte de la naturaleza y las relaciones dentro de ella se desarrollan entre “personas”, no objetos, cada uno de los elementos: agua, aire, tierra, animales, plantas, minerales, posee una subjetividad y es considerado como persona, que se relacionan unas con otras a través de la “conversación”, el acto de conversar, comunicarse y desarrollar sintonía entre sí, pues en la medida que la conversación mutua brote, la crianza fluye y la vida se reproduce en materia y en significado (Rengifo, 1995).

Lo que en el pensamiento occidental es una relación netamente productiva, en el pensamiento quichua es una conversación que permite que las personas sean ‘criadas’ entre sí, la acción comunicativa no termina en una acción que recae sobre alguien para cambiarlo, sino en crianza recíproca. Esto desarrolla un sentido de interdependencia entre todos los elementos del territorio.

En ese marco chakra significa el lugar de la “crianza”, que con lo antecedido es una palabra polisémica, alude a un lugar, pero es más que ello, refiere a un ambiente engendrador de la vida, donde crío y soy criado (Ibíd.). Entonces, a través de la agricultura, la comunidad humana contribuye continuamente a la renovación de la vida, de una parte, de la naturaleza y de contribuir al renacer de la vida cada año (Ibíd.), esta racionalidad de los pueblos andinos es la que ha ido definiendo su carácter agrocéntrico.

El sistema chakra, la chakra andina, chakra campesina o simplemente chakra es la forma de agricultura propia de los pueblos indígenas quichuas de la sierra ecuatoriana, pero extendida también a población campesina mestiza de dicha región, como una de las prácticas más utilizada por la agricultura campesina. Puede identificarse a lo largo de todo el callejón interandino, desde el sur de la provincia de Carchi hasta norte de la provincia de Loja, aunque con distintos niveles de conservación en zonas específicas.

Este sistema se caracteriza principalmente por implementar modelos agroecológicos integrados y conectados entre sí en los diversos pisos climáticos de la zona interandina, que va desde los 2.500 hasta los 3.400 msnm. El sistema chakra andina en Cotacachi ha permitido la conservación in situ de especies y variedades como el maíz, frejol, quínuva, papas, entre muchas otras, razón por la cual se ha considerado a este territorio como una de las zonas de mayor y mejor conservación de agrobiodiversidad en el Ecuador y la región.

Algunas características del sistema:

- El máximo aprovechamiento y adaptación de los pisos ecológicos, de los climas y microclimas.

- La conservación de una amplia Agrobiodiversidad a partir sobre todo del manejo y reproducción de semillas nativas y de adaptaciones varietales de los bosques o de otros pisos agroclimáticos,
- La complementariedad de cultivos entre pisos climático,
- El desarrollo de activas y variadas redes de intercambio y conectividad,
- La existencia de fuertes mecanismos de cohesión de la comunidad.

Esto nos muestra, uno de los valores fundamentales de esta visión de la agricultura: que no está en contraposición con el entorno natural, se integra a él, porque se reconoce parte de él o de la Pacha Mama o madre Tierra. La presencia de la chakra no está para dominar a la naturaleza, sino para acompañarla, para dialogar y reciprocitar con ella, la agricultura significa acrecentar la variabilidad de la naturaleza y aumentar aún más la multiplicidad de formas de vida (Ibíd.). La chakra es una recreación de la naturaleza con participación de la comunidad humana.

Esta conservación y multiplicación de la diversidad biológica a partir de la agricultura ha permitido y se ha desarrollado también a partir de conocimientos detallados sobre constelaciones, plantas, animales, hongos, rocas, nieve, agua, suelo, paisajes y vegetación, o sobre procesos geo físicos, biológicos y ecológicos, tales como movimientos de tierras, ciclos climáticos o hidrológicos, ciclos de vida, períodos de floración, fructificación, germinación, celo o nidación, y fenómenos de recuperación de ecosistemas (sucesión ecológica) o de manejo de paisajes, dimensiones dinámicas (de patrones y procesos), relacionales (ligado a las relaciones entre los elementos o los eventos naturales) y utilitarias de los recursos naturales y paisajes (Hernández, 1997).

Por todo esto las chakras trascienden la noción del huerto productivo que impulsan la economía familiar y contribuyen a la seguridad y soberanía alimentaria de las familias que las cultivan. Para las familias quichuas, resguardan un entramado de creencias, conocimientos y prácticas que les otorgan un valor cultural y espiritual de vital relevancia dentro de la cosmovisión quichua, al tiempo que permiten la conservación y gestión dinámica de su ecosistema y la configuración particular del territorio.

Ahora, cuidando de no hablar de la chakra como un espacio abstracto y vacío, no está demás, recordar que todo lo antes relatado, es el resultado del pensamiento, cosmovisión y acción humana, individual y comunitaria, y entonces el corazón de esa riqueza biocultural que se manifiesta en las chakras, está en los miembros de las comunidades kichwa. Vale recalcar que, en la cosmovisión andina, la chakra tiene un carácter femenino, el conocimiento y saberes para su manejo y conservación ha sido sobre todo desarrollado por las mujeres de la comunidad; sin embargo esto no significa que los hombres no sean parte o deban participar de la vida en la chakra. Mujer, hombre, comunidad son parte fundamental para asegurar que el sentido de multiplicación de la vida se mantenga a través de las chakras.

Patrimonio y desarrollo territorial – sostenibilidad y resiliencia

La relación patrimonio y desarrollo, una fórmula sobre la cual se ha venido reflexionando y gestionando también agendas sociales, políticas y económicas es una relación estrecha, sin embargo, vale asentar que, el sentido de esta relación no puede ser la subordinación del patrimonio al desarrollo. La subordinación tiene que ver con el acto o intención de cosificar las manifestaciones culturales y sus bienes asociados, a fin de que sean “aprovechados” para contribuir al desarrollo.

Si bien la definición de activos culturales o activos patrimoniales, que ha ayudado mucho en términos de cuantificación y visualización del valor y contribución del patrimonio a indicadores de desarrollo social o económico, sirve precisamente como un instrumento de cuantificación, sin embargo, existe el riesgo y experiencias no satisfactorias en las que a partir de la valoración o cuantificación de los aportes se transite hacia procesos de despojo y mercantilización de las

identidades, saberes e incluso de los recursos, de sus portadores. Esto sobre todo porque los procesos de valoración, medición o cuantificación son exógenos a los procesos comunitarios o territoriales, además de contar con débiles instrumentos normativos de regulación y control.

Reversar esa visión de subordinación o cosificación de la cultura a la esfera económica, significa también replantear y reconfigurar la visión misma de desarrollo, sostenibilidad y progreso. En ese sentido, es posible reconocer que el verdadero potencial de esta relación patrimonio y desarrollo no es el aprovechamiento económico del patrimonio material o inmaterial, sino el pensar, definir y construir el desarrollo a partir de los principios de identidad y cosmovisión presentes en el patrimonio y como se integra, de manera autónoma no subordinada, a las esferas económicas y políticas en los territorios.

Además de ello, esta relación entre patrimonio y desarrollo deberá medirse a partir de su contribución al ejercicio y garantía de derechos individuales y colectivos de los sujetos vinculados en los procesos de preservación, uso y circulación del patrimonio, y de los territorios en los que operan.

Si bien, lo mencionado anteriormente tiene aplicabilidad al patrimonio cultural en su sentido más amplio, en el patrimonio alimentario, en sus ámbitos agrícola o culinario, se puede encontrar mucho más concreta esa tensión y la necesidad de encontrar fórmulas más igualitarias y respetuosas. Esto además tomando en cuenta que las demandas de desarrollo territorial son cada vez más complejas y multidimensionales.

De las muchas contribuciones que el patrimonio biocultural alimentario puede generar para el desarrollo territorial y a la luz de los contextos globales y nacionales en los que nos encontramos (pos pandemia COVID-19, efectos de cambio climático, conflictos bélicos internacionales), considero pertinente focalizar el análisis de cómo la valorización y apropiación social del patrimonio contribuye en términos de resiliencia y sostenibilidad en los territorios.

El desarrollo y permanencia de manifestaciones culturales alimentarias se encuentran en estrecha relación con los elementos de producción, circulación y consumo de bienes y servicios agroalimentarios, la conservación y cuidado ambiental y las estructuras de participación y gobernanza social para su desarrollo y administración. Todo esto se verá determinado también por sistemas de valores, conocimientos y tecnologías agro – alimentarios que impactan, definen y recrean los conocimientos y prácticas alrededor de la alimentación.

En ese sentido, el patrimonio biocultural alimentario, como el sistema chakra presentado en este documento, tiene un rol de conductor o dinamizador del desarrollo sostenible y resiliencia de los territorios, a escala local, pero también para regiones y naciones enteras, en términos de soberanía alimentaria, gestión integral de los paisajes y cohesión social. El punto de partida será esta noción de que la agricultura – y toda acción humana – no puede estar en contraposición a la naturaleza, debe reconocerse integrada a ella y co-responsable de su cuidado, regeneración y ampliación de la vida.

Sostenibilidad y resiliencia

Se había descrito previamente que la chakra es el lugar de la crianza y que el sentido de este espacio es la multiplicación de la vida. Este principio vital tiene muchas contribuciones y materializaciones en los territorios, que van más allá de la sola producción y distribución de productos agrícolas. Este enfoque de multifuncionalidad biocultural significa que el tipo de agricultura y la alimentación que se desarrolla están más ligados y procuran la sostenibilidad ecológica (Altieri, 1999) y de la vida del territorio.

Existe entonces un valor adicional por su capacidad de ampliarse a niveles mayor escala de paisaje y conectividad y con sentido de alcanzar un desarrollo, productividad y utilidad social y ambiental a largo plazo, cuyo fin es la sustentabilidad, tanto en el manejo de los recursos naturales en las zonas rurales, como en la integración y equilibrio entre sistemas naturales y sociales (Gutiérrez et al., 2008) y la capacidad de adaptación y resiliencia a eventos externos.

La suma de esta diversidad de saberes, conocimientos, relaciones y modelos de chakras, han configurado paisajes productivos y culturales, a partir de parcelas familiares que se integran en sus agro ecosistemas y desarrollan práctica de manejo de elementos como el agua y cuencas hídricas, manejo de semillas y especies silvestres, entre otras, a partir de la comprensión de las condiciones propias de cada territorio o zonas agro climáticas.

Por ello las chakras en su materialidad y también en el entramado de conocimientos, prácticas y tecnologías asociadas son contribuyentes fundamentales a la sostenibilidad de los territorios, pero no solamente desde la gestión sostenible de la actividad agrícola, o el manejo sostenible y regenerativo de los recursos naturales agua, suelo y biodiversidad.

Para la mayoría de las comunidades en las que se mantiene el sistema chakra, esta es la fuente principal de sus medios de vida, tanto por la generación de ingresos económicos, por la comercialización de sus productos, como por servicios o derivados; así como la generación de bienes individuales o comunitarios de hábitat, autoabastecimiento alimentario, medicina tradicional, que garantizan el cuidado de la vida que se mencionaba en apartados previos, desarrollándose circuitos económicos locales y espacios de economías sociales y comunitarias para ello.

Elementos como la diversificación productiva, el mantenimiento de bancos de semillas, circuitos económicos locales y mecanismos de asociatividad y organización social son la base para sistemas alimentarios resilientes, con la capacidad para afrontar y responder ante eventos externos.

Otra dimensión a resaltar es la socio política: en los territorios en los que el sistema chakra se mantiene dinámico, que no significa libre de amenazas o riesgos, se encuentran espacios organizados de participación e incidencia política, en los cuales se gesta y moviliza la acción colectiva para la gobernanza de sus territorios; existen asociaciones comunitarias, cantonales o provinciales que han impulsado los procesos de valorización y reconocimiento del sistema chakra y demandando políticas y mecanismos de protección, conservación e integración en las políticas públicas locales, regionales o nacionales. En la mayoría de ellos la participación de las mujeres es protagónica, como el caso del Comité Central de Mujeres de UNORCAC – Cotacachi; este es un ejemplo de fortalecimiento de la gobernanza territorial y el encauce de acciones para el pleno ejercicio de derechos como el de la Soberanía Alimentaria, Derechos colectivos, la libre determinación y otros.

A manera de resumen se presenta la siguiente tabla 1, sobre la cual se presentan algunas de las contribuciones que el patrimonio biocultural alimentario, manifestado en el sistema chakra, genera en el desarrollo territorial en términos de sostenibilidad y resiliencia.

Retos y desafíos para la conservación y salvaguarda de las chakras y sus contribuciones

Al presentar la chakra como un patrimonio biocultural con contribuciones multidimensionales al desarrollo territorial, nos enfrentaremos también a desafíos sistémicos y diversos, que si bien encuentra aterrizaje en los ámbitos agrícolas y alimentarios, su conservación y salvaguarda demandará la intervención en ámbitos más generales.

Sea desde el sector público o desde la organización social, la atención que se preste al reconocimiento, revitalización, valoración del patrimonio, deberá procurar siempre una intervención intersectorial articulada, que permita el reconocimiento de la multi dimensionalidad sin que esto implique la inactividad, siempre existirán ámbitos de mayor urgencia – lo económico, lo ambiental, lo político- y este puede ser un criterio de entrada que abra la puerta a las otras dimensiones.

En términos de acción, también resulta complejo el identificar instrumentos de política pública ágiles y adaptados a los contextos territoriales en los cuales se desarrollan estas acciones. En nuestro país ha existido un reconocido avance en términos de marcos normativos, la Ley

TABLA 1: CONTRIBUCIONES DEL SISTEMA CHAKRA COMO PATRIMONIO BIOCULTURAL A LA SOSTENIBILIDAD Y RESILIENCIA TERRITORIAL.

Contribución a la alimentación sana, nutritiva, suficiente y con pertinencia cultural	<ul style="list-style-type: none"> Diversificación de cultivos alimentarios y no alimentarios, basados sobre todo en la conservación de recursos fitogénicos y especies propias de los territorios y adaptadas a los patrones de alimentación locales. Sistemas de producción, en su mayoría agroecológicos, adaptados a los ecosistemas y con baja dependencia a insumos externos. Producción y reproducción de prácticas gastronómicas identitarias.
Generación y diversificación de medios de vida	<ul style="list-style-type: none"> Ingresos familiares agropecuarios y no agropecuarios. Agregación de valor a producción primaria Negocios asociativos integración y redes de comercialización
Conservación y usos de la Agro-biodiversidad	<ul style="list-style-type: none"> Preservación de patrimonios genéticos y conocimientos asociados a su conservación y reproducción. Manejo del sistema de producción y del hábitat en relación con las condiciones de los ecosistemas. Diversificación de usos no alimentarios a los recursos de la biodiversidad: nutracéuticos, medicinales, ocio y hábitat.
Servicios ecosistémicos, adaptación y resiliencia a efectos externos.	<ul style="list-style-type: none"> Modelos agroforestales o prácticas agrícolas de adaptación y/o mitigación a efectos de cambio climático, captura de carbono. Mecanismos de regeneración de suelos, manejo sostenible de cuencas hídricas Autosuficiencia alimentaria Instrumentos de gestión de riesgos y contingencias.
Manifestaciones culturales y gestión de los patrimonios.	<ul style="list-style-type: none"> Preservación de manifestaciones de identidad cultural, tangibles o intangibles Participación y vinculación social y comunitaria en la gestión los patrimonios Difusión y puesta en valor de las manifestaciones culturales vinculadas. Espacios y mecanismos diálogo intercultural e intercambio y gestión de conocimientos.
Organización y participación para la gobernabilidad del territorio.	<ul style="list-style-type: none"> Estructuras de participación y representación a nivel productivo, social o político. Redes de integración territorial Incidencia social y política.

Elaborada por la autora.

Orgánica de Cultura reconoce “...como parte del patrimonio cultural nacional inmaterial a la diversidad de expresiones del patrimonio alimentario y gastronómico, incluidos los paisajes y los territorios de patrimonio agro biodiverso, en articulación con organismos competentes” Art. 80.

La Ley Orgánica de Soberanía Alimentaria, la Ley de Tierras y Territorios Ancestrales, La Ley de Agrobiodiversidad y Semillas y otros cuerpos normativos se identifican apartados que reconocen el valor del patrimonio biocultural alimentario, y la obligación del Estado en garantizar su conservación y salvaguarda. Sin embargo, no existen instrumentos claros de protección, fomento y preservación que superen la visión sectorizada de la política pública, que en muchos casos no solo no protege a estos patrimonios, sino que vulnera y debilita los procesos sociales.

Es evidente la distancia que existe entre los postulados legales y normativos y la operatividad que pueda existir en las políticas o programas de gestión. Abordar la soberanía alimentaria desde la dimensión cultural exige varios retos y uno de los principales es superar la contradicción que se genera en muchos casos en enfocar la atención en el objeto patrimonial (los alimentos, las unidades productivas, áreas protegidas) y movilizarlas hacia los sujetos, que son los portadores y gestores del patrimonio

Uno de los casos más comunes es que tradicionalmente, la conservación de la naturaleza se ha perseguido por separado de los aspectos de patrimonio cultural; una situación que parece desconcertante si consideramos la importancia de la gestión tradicional en el mantenimiento de la biodiversidad en muchas zonas. La agricultura familiar campesina ha demostrado no solamente aportar en términos de abastecimiento alimentarios, sino también por ser el sector que más ha contribuido a la sostenibilidad ambiental y conservación de la agrobiodiversidad; sin embargo, no solo no es un actor incluido activamente en los procesos de gestión territorial, sino que además, sus saberes y comprensión del entorno no son garantizados mecanismos de transmisión y aplicación. La erosión de saberes, conocimientos y tecnologías tradicionales en la agricultura y la alimentación es sumamente alarmante.

En ese sentido, nos enfrentamos al reto de no solo reconocer y celebrar la diversidad agroalimentaria de nuestros territorios sino valorar todo el entramado de conocimientos, saberes, prácticas y bienes colectivos que existen alrededor del patrimonio biocultural alimentario en los territorios, para desarrollar programas formales y estables de transmisión y desarrollo de conocimientos y principios. El sector educativo, la academia, tienen mucho que aportar en este sentido, transformando la visión de “territorio objeto de estudio” y generar comunidades de aprendizaje enraizadas al territorio y sus identidades culturales.

Lo anterior se enlaza a la necesidad de afianzar la apropiación comunitaria y social del patrimonio alimentario, y del sentido y valor de sí que se tenga en el territorio, de manera simbólica y material. Solamente en los espacios en los que existe esta apropiación social han podido desarrollarse y mantenerse procesos de fomento, difusión y hasta protección, pues con mucha frecuencia los derechos no nacen a la vida social cuando son proclamados sino cuando la sociedad en efecto los reclama. Pero son pocos los territorios que han desarrollado y se encuentran desarrollando procesos de apropiación, demanda y ejercicio de derechos. La formación es entonces necesaria no solamente en términos técnicos o científicos sino también en participación política y ciudadana.

Los sistemas alimentarios todavía se reconocen fuertemente segmentados, aunque existan iniciativas para reducir barreras o acortar distancias y como tales los actores en muchos casos aún estamos sumamente desconectados. Los esfuerzos por identificar o reconocer los patrimonios aún no pueden ser democratizados y puestos en valor para un real uso y disfrute de los valores culturales y por otra parte la gestión territorial se encuentra aún segmentada por sectores o ámbitos de la producción y resulta compleja la visión sistémica en la gestión de las políticas.

Un ámbito débilmente abordado es el de la protección a los patrimonios agroalimentarios, a partir de su reconocimiento como un bien colectivo no solamente como una marca comercial o una distinción de origen, esto vinculado al latente riesgo de mercantilizar el patrimonio. Uno de los más grandes desafíos es el desarrollo y aplicación de los mecanismos concretos que reconozcan al patrimonio alimentario como un derecho colectivo, lo que incluso puede implicar el fortalecimiento de garantías constitucionales.

Bibliografía

- Acevedo, Á. 2016, “Contribuciones y retos de la agricultura familiar en Colombia”, en: Acevedo, Á. y J. Martínez (Comps.) *La agricultura familiar en Colombia. Estudios de caso desde la multifuncionalidad y su aporte a la paz*, ediciones Universidad Cooperativa de Colombia - Corporación Universitaria Minuto de Dios – Agrosolidaria, Bogotá, pp. 31-45, consultado en: doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600476>
- Altieri, M. A. 2013, “Agroecología y resiliencia al cambio climático: principios y consideraciones metodológicas”, en: *Agroecología*, 8(1), pp. 7-20.
- Armelagos, G. y Farb, P. 1983, *Consuming Passions – The Anthropology of Eating*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- Bridgewater, P. 2018, “A critical perspective on the concept of biocultural diversity and its emerging role in nature and heritage conservation”, en: *People and Nature*, London, pp. 291-305.
- FAO. 2018, *FAO's Work on Family Farming. Preparing for the Decade of Family Farming (2019–2028)*, consultado en: <http://www.fao.org/3/ca4672es/ca4672es.pdf>
- FAO, 2018. *Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS). Combining agricultural biodiversity, resilient ecosystems, traditional farming practices and cultural identity*, FAO, Roma.
- FAO, 2018. *FAO's Work on Agroecology. A pathway to achieving the SDGs*, FAO, Roma.
- Ley Orgánica de Cultura de Ecuador, 2017.
- Ministerio de Cultura y Patrimonio de Ecuador y FAO-Ecuador. 2015, *Iniciativa SIPAN – Ecuador Primer Informe De Caracterización de 8 Sistemas Ingeniosos De Patrimonio Agrícola Nacional*, Quito.
- Tapia, C. et al. 2018, *Zonas para la conservación en el Ecuador de diez cultivos nativos*, INIAP/MAG/FAO/GEF/UTN. Quito, Ecuador, pp. 29- 31.
- Gliessman, S. R. 2011, “Sustainability and landscape multifunctionality”, en: *Bioscience*, 61(1), pp. 77-78.
- Gutiérrez, J. et al. 2008, “Agroecología y sustentabilidad”, en: *Convergencia*, 15(46), pp.51- 87, recuperado en: de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352008000100004&lng=es&tlng=es. 17 mayo 2016.
- Heifer. 2016. *Plan de negocios feria agroecológica de la UNORCAC La Pachamama nos alimenta*, FAO/GEF/MAGAP/ INIAP/ Fundación Heifer Ecuador/Quito, Ecuador, pp. 7-12.
- HLPE. 2013, *Investing in Smallholder Agriculture for Food Security. Informe del Grupo de alto nivel de expertos en seguridad alimentaria y nutrición del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial*, Comité de Seguridad Alimentaria Mundial, Roma.
- Rengifo, G. 1995. “La crianza recíproca: Biodiversidad en los Andes”, en: *Revista Biodiversidad*, Compendio 2, transgénicos.
- Rotherham, I. D. 2007, “The implications of perceptions and cultural knowledge loss for the management of wooded landscapes: A UK case-study”, en: *Forest Ecology and Management*, 249, pp. 100-115, consultado en: <https://doi.org/10.1016/j.foreco.2007.05.030>
- Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi-UNORCAC. 2017, *Inventario de Agrobiodiversidad de la zona Andina*, no publicado.
- Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi-UNORCAC. 2020, *Sistema Chakra Andina de las Comunidades Kichwas Cotacachi*, no publicado.

Representaciones del oso de anteojos en las estribaciones orientales de los Andes ecuatoriales*

Miguel Barreiros Padilla**

RESUMEN

EL ARTÍCULO EXPLORA LAS DIMENSIONES SEMÁNTICAS DEL OSO DE ANTEOJOS EN LA COMUNIDAD DE OYACACHI, UBICADA EN LOS FLANCOS ORIENTALES DE LA CORDILLERA DE LOS ANDES. SU REPRESENTACIÓN SOCIAL, EN TANTO DISCURSO, DEPENDEN DE ELEMENTOS QUE CONVERGEN EN LA VIDA COTIDIANA DE LA POBLACIÓN DEL VALLE OYACACHEÑO. EL ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN RECOPIADA, -QUE INCLUYÓ ANÁLISIS DE DOCUMENTOS HISTÓRICOS E INFORMACIÓN RELACIONADA CON INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS Y BIOLÓGICAS EN LA ZONA-, PERMITIÓ IDENTIFICAR TRES TIPOS DE REPRESENTACIÓN SOBRE ESTA ESPECIE. LA PRIMERA DE ELLAS COMBINA ELEMENTOS DE LA HISTORIA ORAL DE LA POBLACIÓN DE OYACACHI, CONFIGURANDO UNA REPRESENTACIÓN DE CARÁCTER MÍTICO O MITIFICADO, SEGUIDA DE OTRA RELACIONADA CON EL CONFLICTO ACTUAL EN RELACIÓN AL OSO Y EL ATAQUE AL GANADO VACUNO, MISMA QUE SE CONFIGURA COMO UNA REPRESENTACIÓN PEYORATIVA DE LA ESPECIE; Y FINALMENTE, SE IDENTIFICA UNA REPRESENTACIÓN QUE COMBINA ASPECTOS BIOLÓGICOS CON OTROS DE CARÁCTER PRODUCTIVO, QUE SIGNIFICAN A LA ESPECIE COMO UN PRODUCTO TURÍSTICO.

PALABRAS CLAVE: OSO DE ANTEOJOS - REPRESENTACIÓN - CONSERVACIÓN - OYACACHI.

REPRESENTATIONS OF THE SPECTACLED BEAR IN THE EASTERN FOOTHILLS OF THE EQUATORIAL ANDES

ABSTRACT

THE ARTICLE EXPLORES REPRESENTATIONS OF THE SPECTACLED BEAR IN THE OYACACHI COMMUNITY LOCATED ON THE EASTERN FLANKS OF THE ANDES MOUNTAIN RANGE. ITS REPRESENTATIONS DEPEND ON ELEMENTS THAT MERGE WITH INHABITANTS' DAILY LIVES. THE ANALYSIS OF THE INFORMATION COLLECTED, WHICH INCLUDED ANALYSIS OF HISTORICAL DOCUMENTS AND INFORMATION RELATED TO ARCHAEOLOGICAL AND BIOLOGICAL RESEARCH IN THE AREA, ALLOWED US TO IDENTIFY THREE DIFFERENT REPRESENTATIONS OF THIS SPECIES. THE FIRST COMBINES ELEMENTS OF STORYTELLING THAT NOURISH A REPRESENTATION OF A MYTHICAL OR MYTHOLOGIZED CHARACTER; ANOTHER REFLECTS THE CURRENT CONFLICT OF THE BEAR'S ATTACK ON CATTLE, WHICH PROMOTES A DEROGATORY REPRESENTATION OF THE SPECIES; AND THE LAST REPRESENTATION INCORPORATES IMAGES OF THE BEAR TO PROMOTE LOCAL TOURISM.

KEYWORDS: SPECTACLED BEAR - REPRESENTATION - CONSERVATION - OYACACHI.

* El artículo expone los resultados de investigación del trabajo de disertación titulado: "Representaciones del oso de anteojos en las estribaciones Nor-Orientales de los Andes ecuatoriales: El caso de la comunidad kichwa de Oyacachi".

** Licenciado en Antropología aplicada por la universidad Politécnica Salesiana – Ecuador. Maestro en Estudios Socioambientales por FLACSO – Ecuador. Educador en el museo de arte precolombino Casa del Alabado. Correo electrónico: mbarreiros@gmail.com

Introducción

La investigación buscó usar el concepto de representación como herramienta para indagar la forma en la que operan las formas de significación humanas en torno a la naturaleza. Particularmente, responder a las formas de relacionamiento humano - animal que se han construido en la zona de ceja de montaña hacia la Amazonía¹.

Para este caso se escogió una relación puntual humano - animal, que aglutina elementos míticos, horizontes interculturales y nociones en disputa en relación al progreso y la memoria. La relación entre humanos y osos andinos (*Tremarctos ornatus*) que habitan entre las zonas de bosque nublado y páramos de las estribaciones de los Andes ecuatoriales.

Con el propósito de entender esta relación, se identificaron tres pilares teóricos capaces de sostener el análisis en relación a: i) la representación como un constructo social² y su rol en los sistemas culturales, ii) los conflictos socioambientales³ y el fenómeno de la pérdida de biodiversidad, así como iii) la reflexión en torno a la importancia de la conservación de las especies⁴.

La investigación inició con una serie de visitas a las zonas de páramo del Parque Nacional Cayambe-Coca con el objetivo de observar los ecosistemas presentes y las formas de vida de las poblaciones que habitan comunidades cercanas a sus zonas de amortiguamiento, al norte del área protegida. Posterior a ello se visitó el poblado de Oyacachi, mismo que mostraba elementos interesantes con respecto a las dinámicas humanas al interior del parque.

Los componentes étnico e histórico sumaron complejidad al análisis territorial. En vista de que planteaban una forma de relacionamiento concreto con el oso, esta conexión entre territorio, poblaciones e historia de ocupación, mostró un altísimo potencial en la lectura sobre los elementos del pensamiento mitológico expresados en tradición oral y en cultura material de la zona.

De acuerdo a las investigaciones arqueológicas realizadas en el valle de Oyacachi⁵, se observa información de presencia humana y actividades antrópicas en el valle durante varios momentos de la historia precolombina. Esta complejidad que conjuga elementos históricos, culturales y bióticos, llegando hasta dinámicas humanas contemporáneas, muestra los giros culturales experimentados por humanos y no humanos a lo largo de la historia de la zona⁶.

Conectado con la puesta en valor de los sistemas míticos de los pueblos originarios, el artículo aborda la cuestión de la representación del oso expresada en una triada en conflicto a través de las voces de los interlocutores locales. El oso en tanto representante mítico de los Andes, así como el oso embellecido por el discurso del desarrollo y la conservación, versus el oso como enemigo y victimario para los ganaderos locales.

1 La investigación se nutrió de discusiones contemporáneas en relación a las epistemologías de los pueblos originarios, entre las cuales resaltan los aportes de Philippe Descola (2001) en relación a las ontologías no dualistas y la forma en la que las sociedades han construido sus relaciones, no siempre dicotómicas, con la naturaleza.

2 Para ello, es importante tomar como punto de partida uno de los relatos conceptuales en torno a la representación social trabajado por Stuart Hall (2010), mismo que aborda a la representación como un proceso de significación colectiva, proceso en el que los humanos significamos el mundo en relación a nuestra propia experiencia en él.

3 La investigación se fijó en los aportes de Arturo Escobar (2014) en relación a las ontologías políticas de la diferencia. Aportes que se conectan con la realidad atravesada por los pueblos indígenas en el marco del encuentro con la sociedad globalizante, luchas que incluyen a humanos y no humanos en el proceso y se fijan, sobre todo, en los apegos de las poblaciones y las relaciones que se tejen con los territorios.

4 La conservación de la biodiversidad plantea varias problemáticas para su ejecución, sea por medio del manejo de la fauna en su rescate o reintroducción, o en relación a estrategias a futuro que involucren la educación ambiental y la investigación. Una de las definiciones pilares para el trabajo provienen de Primack y Ross (2002), quienes describen que la problemática de la pérdida de la biodiversidad se conecta con una progresiva desigualdad social y una inexistente redistribución de la riqueza reproducida a nivel global.

5 Véase los trabajos de Serrano (2017, 2019) sobre evidencias tempranas de actividad antrópica en el valle, así como altos desarrollos vinculados con el intercambio entre tierras altas y bajas por medio de caminos al Este.

6 Véase el trabajo de Baéz, Schjellerup, Fjeldsa, Krabbe, Navarrete, Resl, Flemming, Stahl, Ollgaard, y Morales (2000) sobre la población y la ecología en la zona de Oyacachi.

Los símbolos que se han construido en torno a los elementos icónicos de los páramos y bosques tropicales son ahora emblemas de la población y representan expresiones de sus aspiraciones, están conectados con sus deseos y la forma en la que se siente/percibe el espacio físico de la comunidad. Al igual que en cualquier otro ecosistema del Ecuador, la población oyacacheña experimenta tensiones que afectan su relacionamiento con el espacio, un espacio ahora en disputa, visto desde lógicas utilitarias, hasta miradas dualistas (occidentalistas).

Finalmente, teniendo en consideración que la pérdida de biodiversidad es uno de los problemas ambientales críticos experimentados en el Antropoceno⁷, el artículo pretende incorporar la lectura de las representaciones sociales al cúmulo de variables a considerar al momento de generar estrategias encaminadas a la conservación de la biodiversidad.

Breve contexto biocultural de los Andes tropicales al este y la pista del oso andino

Visto desde una mirada antropocéntrica, las poblaciones han ocupado un rol en las formas de significar a los seres de la naturaleza en su afán por construir sentidos en torno a espacios ajenos al ámbito de lo humano. Para el caso de la fauna, muchos pueblos han incorporado a su conjunto de tradiciones y creencias, significados específicos sobre la etología de los no humanos: un movimiento, cruce, gesto, o comportamiento poco usual, puede ser tipificado como un evento o señal premonitoria de prosperidad o desgracia.

Estas lecturas ocurren en la medida en la que los humanos desarrollamos nuestras actividades cotidianas y sostenemos encuentros mágicos con estos seres. Magia no solo comprendida como un proceso en el cual se ejecutan ritualidades, cantos letánicos o consumo de plantas enteógenas; magia en tanto conocimiento y construcción de la experiencia y del sentido a partir de la lectura predictiva de los elementos que conforman el espacio habitado.

No solo los animales, sino los bosques, incluyendo plantas de distintas especies, insectos y elementos inorgánicos, constituyen cuerpos dotados de esencias capaces de tener agencia directa en la historia de un territorio⁸. Parecería que una tradición animista en el pensamiento de algunas de las poblaciones de los Andes tropicales persiste y se correlaciona con espacios naturales que tienden a presentar altos grados de endemismo de especies, como es el caso de la ceja de montaña oriental.

No parece ser posible asegurar una tendencia que afirme cierta relación proporcional entre la biodiversidad de los bosques y la diversidad cosmogónica de los pueblos que en ellos habitan. Sin embargo, el estado del arte y la información cualitativa obtenida en la zona de Oyacachi, han permitido sostener la hipótesis de que, a mayor biodiversidad, mayor espectro cosmogónico. En otras palabras, un escenario biodiverso tiene el potencial de propiciar una multiplicidad de puntos de vista; ergo, mayor amplitud perspectiva en su diversidad de cuerpos⁹.

Esta hipótesis necesariamente dialoga con hechos de corte histórico y social sobre los cambios culturales que los pueblos han experimentado en el escenario latinoamericano, particularmente Ecuador, y las consecuencias vinculadas al propio mestizaje y la colonización de áreas en antaño lejanas.

La desaparición de los pueblos de zonas como la ceja de montaña de la cordillera Oriental y la trasplatación de creencias de pueblos que han ido ocupando estos territorios en los últimos 600 años¹⁰, representan barreras y oportunidades en el análisis de los cambios culturales, de sistemas de pensamiento, epistemologías y ontologías que se encuentran en constante transformación.

El caso del oso andino representa apenas una pista en la indagación histórica sobre estos cambios. Pasando del rol de habitante mágico del bosque, huaca¹¹ o ser mítico, el oso se ha resignificado convirtiéndose, incluso, en un no humano sinónimo de progreso, y sostenibilidad en algunos casos; y en otros, enemigo reducido a la condición de plaga a conveniencia de sus victimarios. En su esfera humanizada, el oso habita una dimensión simbólica en la que, algunas personas, le atribuyen deberes y obligaciones; mismas que, al ser incumplidas, repercuten en su castigo, castigo que resulta en muerte¹².

Sin embargo, existe una imagen del oso que representa un nexo histórico entre el pasado y el presente. Las leyendas, historias mitificadas de la zona de Oyacachi que hablan de un inusual habitante de los bosques; probablemente estas narraciones encuentran un posible origen en una dicotomía humano - naturaleza¹³. Mismas en las que chocan formas humanas y animales, cuentos que nos hablan de una suerte de simbiosis establecida entre las expresiones culturales humanas inspiradas en las formas animales.

El oso en la tradición oral

Para indagar más sobre esta esfera de representación a continuación, dos secciones que albergan mitos distintos sobre este mamífero, mismos que son analizados desde perspectivas diferentes. En primer lugar, un intento por comprender las relaciones de oposición contenidas en el cuento Juan Oso, versus el matiz histórico que arrastra consigo el cuento sobre la virgen y la plaga de osos.

Juan Osito

Varias son las versiones en relación con el relato de Juan Osito. Es importante mencionar que, durante la fase de campo de la investigación, se recopilaron varios fragmentos cortos del cuento que explicaban su naturaleza, personajes y paisajes. Todos los entrevistados (20 personas), reconocían el relato y lo describieron según una línea común, el dilema de pertenencia experimentado por el personaje central.

Con el objeto de ilustrar de mejor manera este relato, se ha seleccionado la versión editada por Ruth Moya, antóloga de la tradición oral ecuatoriana. En esta versión del relato, Moya comunica la belleza antagonica de esta relación humano animal en las tierras altas:

“Cierta ocasión, una bella mujer fue raptada por un oso que la llevó a vivir consigo en la espesura del monte. La condujo hasta su casa, que era una rústica cueva. La mujer miró desolada su nuevo hogar, mientras se lamentaba enormemente por la imprudencia que había cometido al alejarse tanto de su casa y sin ninguna compañía; sin duda, ofreció la ocasión para ser capturada por el oso.

7 Concepto acuñado por Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer en 2000. Véase el trabajo de Helmuth Trischler (2017: 40), trabajo en el que se reflexiona acerca del impacto generado por las actividades antrópicas en relación a la historia de la tierra y las repercusiones del quehacer humano. Este concepto es considerado paralelo o sinónimo al de holoceno, era geológica actual.

8 Tomando como punto de partida algunos de los principios generales del perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2004: 38), entendiéndolo a lo prospectivo como configuraciones relacionales o puntos de vista. Los no humanos se ven a sí mismos como personas y guardan aprendizajes sobre su relación con otros humanos y no humanos; este aprendizaje podría traducirse como “adaptación” o “resiliencia” a las transformaciones del medio. De ahí la afirmación de que no humanos conservan una esencia y proyectan agencia.

9 Véase el trabajo de Eduardo Kohn (2021). En sus páginas preliminares, el autor hace énfasis en el ancho espectro de mentes productoras de ideas propias de los bosques tropicales orientales de Ecuador.

10 Refiriéndose a los procesos de conquista que experimentan los Andes septentrionales entre los siglos XV y XVI, con la expansión del imperio incaico desde los Andes centrales hacia el norte, seguida de la ocupación española a partir del encuentro en 1532 (Caillavet, 2000: 15-24).

11 En el léxico incaico, entiéndase huaca (o guaca/waka) como cuerpos o esencias sagradas expresadas como: santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales e incluso astros. Alrededor de los cuales existían prácticas de adoración y culto.

12 Durante el trabajo de campo (4 meses) se supo que, en lo que iba del año (2019), al menos un oso fue muerto por atacar ganado. De ahí que, a pesar de que la población le guarda estima, cuando el animal representa una amenaza, corre el riesgo de ser eliminado.

13 Se desconoce los contextos históricos en los que se originan algunas de las leyendas, sin embargo, es probable que surjan de escenarios de transculturación, de ahí su raíz dualista.

El animal, por su parte, estaba enamorado de la mujer y la hizo su esposa. Para mitigar la pena que veía en sus ojos buscaban los modos de complacerla. Le traía cuanto podía: frutas, comida y hasta ropa. Así pasaban las vidas del oso y su mujer hasta que un día ella supo que iba a ser madre. Mientras que él estaba contento, ella sentía mucha más pena por lo que le había ocurrido.

Por fin llegó el día del parto y nació un pequeño con cuerpo de oso, pero cabeza y rostro de humano. El niño, a quien llamaron Juan el oso, crecía despreocupadamente, pero su tamaño y fuerza iban en aumento de una manera poco usual. A medida que Juan el oso se iba haciendo más grande, notaba la pena que afligía a su madre: la veía sollozar constantemente y le escuchaba decir lo feliz que sería si pudiera volver a su casa, a su comunidad.

La escena descrita se repetía con frecuencia, hasta que cierta ocasión Juan el oso le propuso a su madre que escaparan de allí y se fueran juntos a la comunidad de la mujer. Allí, decía, serían bien recibidos por los familiares maternos. El oso salía con frecuencia de su hogar, generalmente iba en busca de comida. Como madre e hijo habían pactado la fuga esperaron la ocasión propicia para llevarla a cabo. La circunstancia favorable no se dejó esperar mucho. Aprovecharon una de las salidas del oso para fugarse. Atravesaron el monte y, cuando ya parecía que habían llegado a su meta, se encontraron con que el oso les estaba dando alcance, pues se había dado cuenta de la fuga. Allí mismo lucharon padre e hijo, haciendo uso, de parte y parte, de sus descomunales fuerzas. La mujer veía asustada y entre lágrimas lo que acontecía.

Juan el oso venció a su padre y lo aniquiló. Ahí mismo tomó conciencia de que él nunca sería como uno de los familiares de su madre. Era demasiado diferente, no tenía posibilidades de ser aceptado en la comunidad. Entonces, Juan el oso mató a su madre y se quedó en el monte para siempre.

Los mayores dicen que una joven nunca debe alejarse sola de su casa porque puede ser raptada por Juan el oso; el destino que le esperaba a la pobre muchacha sería el mismo que el de la madre de este extraño ser mitad hombre, mitad oso que vive en el monte” (Moya y Álvarez, 1993: 53-54).

Antes del análisis de algunas particularidades del cuento, es necesario aclarar que existen múltiples caminos en la clasificación de los mitos, sin embargo, para fines de este análisis, se usó el esquema de clasificación que propone Ileana Almeida (2014: 21-23). De esta manera, se identifica que el relato corresponde a uno de tipo dualista, mismo que se basa en la oposición de unidades complementarias.

Se lograron identificar dos variaciones del cuento, uno que describía al personaje Juan oso huyendo con su madre del constante resguardo del padre oso, en el cual Juan acaba con la vida del padre. Y otra versión en el que, a pesar de la huida con la madre, el personaje culmina dando muerte a ambos progenitores para exiliarse en las profundidades del bosque.

A continuación, otras de las variaciones del cuento narradas por los pobladores de la comunidad:

“Juan osito... entonces ese cuento lo escuchaba.... O sea, el oso se transformó en humano, le enamoró a una chica, la llevó al páramo... desconozco que parte del páramo, pero si lo mencionan en el cuento, se quedaron ahí... es decir, como unas estatuas de la chica y del oso, entonces, dicen que hay unas rocas gigantes con perfil del oso y de la chica...” (entrevista Lesly Ascanta, 2019).

“Según dicen, vivía una familia que tenía una hija, entonces la hija iba caminando así, por las quebradas, de ahí el oso disque asoma y se la lleva; entonces le lleva y no le deja, no le deja regresar a la chica. Le tenía encerrada en una cueva, no le dejaba escapar, le daba carne cruda. Como le tenía encerrada, los papás le buscaban y no le hallaban, le buscaron, le buscaron, pero el oso no le permitía a los papás de ella llegar a donde la chica; la tenía bien encerrada... Una vez el oso, según dicen, se queda dormido y la chica avanza a escapar, pero a lo que avanza a escapar se da cuenta y le sigue... creo... ¡Sí! le sigue y creo que le mata, no me acuerdo bien... (Risas)... no me acuerdo bien de la historia, ya son años... (risas)” (entrevista Adeleide Aigaje, 2019).

“Entonces ahí nos cuentan de que una mujer con esposo estaba yendo y viniendo a la finca a trabajar, pues justo en ese entonces le lleva el oso a la mujer, a la mujer mismo se lleva a su cueva donde él estaba viviendo. Es ahí cuando el oso le tenía encerrada con una piedra grandota para que no salga de la cueva, le daba de comer solo carne cruda, y dentro de esas ya la mujer queda embarazada... ya queda embarazada... luego es que nace un hijo... una persona mitad oso mitad humano; tal vez

haya sido bien peludo... entonces ahí le pusieron Juan osito. Dicen que el oso triste de ver a la mama así encerrada (Juan oso) ... que un día es que se escapa con la mama, ahí cargando a la mama. Dicen que el papa es que les persigue y ellos llegan a la comunidad... Juan osito da cuenta de lo feo, pues, que era peludo y bastante fuerte, luego es que mata a la mama y al papa y el queda ahí viviendo en el páramo... Eso saben contar de los antiguos...” (entrevista Byron Aigaje y Edison Tandayamo, 2019)¹⁴.

A primera vista este relato plantea una relación de oposición entre naturaleza y cultura, sin embargo, durante el transcurso del mismo se expresa un momento en el que ambas unidades: la mujer y el oso, hibridan en un ser resultante de ambas especies (Juan oso). Es probable que, esta “distorsión” en el relato, atienda a una posible relación de filiación, que posibilite la creación de un vínculo entre las personas de la comunidad con el oso. Se podría pensar que, debido a eso, se escuchen testimonios como “El oso y yo seríamos amigos si no matara las vacas” (testimonio local, 2019), como si esta relación con el oso obedeciera a una relación de parentesco que los pobladores de la zona del valle conservan con la especie.

Es probable que esta unión ilegítima entre el oso y la joven del cuento, también pueda ser interpretada como una unión que permite a los humanos ocupar ciertos espacios del paisaje para su aprovechamiento. No siempre es clara la naturaleza de la relación entre las personas y el oso, debido a que obedece a distintas esferas de representación. En ciertas ocasiones se percibe que la gente se refiere a él como un vecino más y en otras es tan solo un animal que provoca estragos.

Llama la atención que otro elemento recurrente en las narrativas locales fue el hecho de que la mujer, mientras se encontraba cautiva en la cueva del oso, fue alimentada con carne cruda. Esta relación de oposición entre lo crudo y lo cocido podría ejemplificar la dicotomía naturaleza - cultura sostenida por Levi Strauss (1868). Sin embargo, se podría argumentar que la presencia de seres híbridos en las narrativas míticas, podrían conectarse con la tesis sobre las ontologías no dualistas de Philippe Descola (2001). Estos seres, como Juan oso, propondrían una suerte de parentesco entre humanos y no humanos.

La virgen y la plaga de osos

“ Bueno, tenemos una historia de que acá en cerro Pamba, unos 10 kilómetros de donde fue asentamiento por un tiempo, igual tuvieron un problema con el oso, el oso bajaba y ya... estaban en peligro los niños porque ya venían a dar la vuelta por las casas ya, estaba muy exceso el oso... entonces ahí es donde viene la historia de la Virgen del Quinche también... Dicen que se asomaban dos niñas jugando con las pepitas de las papas... ahí venían a invitar a que coman, nunca comían porque siempre estaban con el estómago lleno y en eso han dicho que van a ayudar ahuyentar al oso, entonces la niña desaparece y baja Diego de Robles con las esculturas que estaba realizando para Guápulo. Dicen que era para otra comunidad pero que no le avanzaron a pagar, es ahí que Diego de Robles se cae del caballo justo en el cruce del puente y queda colgado y no se cae, entonces ahí es que viene la comunidad, el primer milagro de la imagen de la Virgen del Quinche. Cuando vienen los comuneros dicen - ¡chuta! -, la niña que jugaba ha sido réplica de la escultura, entonces coincidía todo... Entonces ahí es cuando la comunidad se pone a pagar con la madera de cedro y le ponen a la imagen donde tenemos la piedra grandota, donde fue ubicado por primera vez, desde ese entonces el oso se alejó” (entrevista Edison Tandayamo, 2019).

La historiadora Mireya Salgado (1997: 32-45) dedica una sección de su tesis para tratar lo que llama “El orden sobre el caos: La virgen y el santuario en los años de la conversión”. Allí toma en consideración tres casos con el objetivo de comprender el papel de la imagen de la virgen en el proceso de conversión y adoctrinamiento de las poblaciones originarias de los Andes. El primer caso corresponderá a la virgen y el santuario de Guápulo en la ciudad de Quito, seguido de la imagen de Nuestra Señora de Oyacachi y la Virgen del Cisne.

¹⁴ Otra versión habla también de una guerra entre comunidades, sin embargo, aquella variación del cuento se presentó una única vez entre los informantes.

“ Los españoles, y más específicamente la iglesia, llegaron a los Andes con la experiencia que les había dado la conquista y organización de la nueva España. Si bien el mundo andino les planteaba innumerables novedades, la experiencia mexicana preparó las mentes y el ánimo de funcionarios, curas y misioneros para enfrentar lo diferente y lo desconocido. De hecho, todo el esquema sobre la naturaleza de los indígenas y sobre la idolatría fue parte del equipaje cultural que trajeron consigo los clérigos y regulares que iniciaron la conversión espiritual de los Andes. Una de las ideas que llegó guardada en esos baúles es que el espacio y el tiempo en donde se desenvolvía la vida indígena y sus prácticas idolátricas eran caóticos, y que una de las tareas iniciales de los españoles era imponer un orden sobre el caos reinante” (Salgado, 1997: 33-34).

Varios testimonios describen una escena en la que la virgen intercede frente a una plaga de osos. Estos testimonios, que forma parte de la historia oral de la localidad, se conectan con la interpretación de Salgado en relación a la concepción del “orden sobre el caos”. Como se describe en el acápite de contextualización, histórica sobre la presencia de la virgen en Oyacachi, la imagen mariana, probablemente, representa una transformación que alimenta un naciente pensamiento dualismo en los sistemas religiosos de las poblaciones del valle y la zona altoandino; una transformación impulsada por la presencia hispánica a manos de doctrineros y sequitos cristianos en el nuevo mundo, así como lo hizo el imaginero Diego de Robles.

A continuación, algunas versiones cotidianas sobre la leyenda mitificada acerca de la virgen y la plaga de osos en Oyacachi:

“ Bueno el primer asentamiento, de donde surgió la Virgen del Quinche.... La historia es que ahí era el primer asentamiento, y cuentan que, en ese tiempo, en ese pueblo que habitaban adoraban a los osos, a la cabeza de la danta, a la cabeza del oso.... Y cuentan que, en ese tiempo, los osos, perseguían a las personas....” (Entrevista Jilson Tandayamo, 2019).

“ Bueno, del oso de anteojos lo que yo he escuchado es que es un... antiguamente era como una plaga acá en la comunidad por lo que terminaba con el sembrío de los compañeros que tenían sembrado yo qué sé, maíz más que todo... entonces es lo que cuenta la historia, bueno lo que me han contado, que pidieron plegarias la gente de la comunidad ante esta situación y entonces ahí es donde aparece la virgen del Quinche, en este caso hacer el milagro de hacer desaparecer a esos osos, bueno eso es lo que he escuchado...” (entrevista Leonel Ascanta, 2019).

“ Según data la historia es que, en el sector de Cedro Pamba, la primera población de la comunidad de Oyacachi, existía grandes cantidades de osos... Entonces llamaban como una plaga de osos, se acercaban en las noches alrededor de las viviendas, atacaban a las personas... entonces es ahí que aparece la Virgen del Quinche, que nació en Cerro Pamba, en la cueva de la Virgen. Entonces antes es que la población adoraba a las cabezas de animales... del tapir, del oso de anteojos, del venado de cola blanca y otros animales; entonces ahí aparece la imagen de la virgen y dice “sí ustedes dejan de adorar a la cabeza de ciertos animales y creen en mí, entonces yo les voy a quitar la plaga de los osos y van a vivir tranquilamente” (entrevista Lesly Ascanta, 2019).

Es probable que, a efectos de un proceso de transculturación, la conversión, en algunas zonas de los Andes (a partir del siglo XVII con mayor fuerza), no erradica las “idolatrías” en el grado en el que los conquistadores lo esperaban, sino que éstas mutan y derivan en una palestra de resignificaciones, mismas que no se alejan demasiado de una noción animista en relación al horizonte biodiverso y perspectivo del espacio. En ese sentido, personajes como el oso, continúan formando parte del cosmograma local, a pesar de que su potencial como huacas va decayendo, perdiendo de a poco su sustancia mágica¹⁵.

15 Frank Salomon (2014: 36) plantea la pregunta sobre ¿Cómo eran las huacas? El argumento central de su trabajo explora el potencial vibratorio y cambiante de las mismas. Este argumento podría explicar la transformación progresiva de la huaca oso a partir de los tiempos de la conversión en los Andes.

El oso como producto turístico

Es muy común encontrar la imagen del oso andino en diversos tipos de artesanías locales. Desde portallaves, hasta figuras en tamaño real de la especie, las personas usan su figura como parte del repertorio pictórico local. En este nivel de representación el oso es visto como un recurso que alimenta el repertorio de actividades económicas locales, ergo, debe ser conservado.

Otra forma de consumo de bajo impacto de la imagen del oso, en relación al turismo, es la comercialización de experiencias como paseos en la montaña y avistamiento de animales. Para el sector turístico este animal representa un aliado. En esta forma de su representación, existe un importante vínculo entre la conservación del oso en relación a la generación de recursos económicos recaudados de actividades recreativas.

Aunque es muy difícil verlo de cerca, existen guías en la población de Oyacachi capaces de conducir al visitante, sea este un turista o un especialista, por medio de los pajonales y páramos con el objetivo de acercarse al animal, verlo de cerca o sacarle un par de fotos. Esta suerte de conciencia ambiental construida entre aquellos que se dedican al turismo en esta comunidad, habla sobre las nuevas dinámicas económicas de “bajo impacto”, dinámicas que al parecer se nutren de conocimientos como el de la conservación de la fauna para lograr sostener las formas de vida locales.

A continuación, algunos testimonios en relación a este tema:

“ El oso como ha existido mucho más antes y para nosotros nos representa, o sea un símbolo, o sea... ¿cómo le digo?... o sea, a través de eso también mucho, o sea, podemos generar turismo y todo eso; o sea, la gente pregunta bastante que hay osos, si... entonces eso también si nos... si nos representa...” (Patricio Aigage, 2019).



Foto 1. TALLADO DE OSO EN PORTALLAVES. FOTO DEL AUTOR.

“La comunidad es turística también entonces se pensó igual con el oso se puede aprovechar el turismo y por eso más que todo se puso, el oso es el emblema de nuestra comunidad... Los turistas saben que acá existe el oso entonces, aprovechando eso nosotros le hicimos la imagen y también hicimos el logo; se talló al oso también, en tabla de la madera se pinta el oso, entonces con eso se le aprovecha el oso porque, ya le digo, el oso es como es, una especie que puede extinguirse... para demostrarle al turista se puede tallar y, y uno de ellos es el sello que nosotros tenemos” (Mauricio Parión, Presidente Junta Parroquial, 2019).

“Una buena alternativa creo yo, personalmente, trabajar con la actividad turística, yo digo, que mejor sería el lograr atrapar a un oso, pero con la finalidad que nosotros podamos mostrar a los turistas que se interesen en conocer al oso... me parece una idea genial y una estrategia bastante buena que nos va a ayudar en la actividad turística... o sea, tratar de capturar un oso, colocar un collarín, y eso va a estar monitoreado bajo los programas que son vía satélite ¿no?... entonces el turista puede venir, determinamos en qué sector está y así puede observarlo, y eso es un ingreso más para la comunidad. Entonces eso es lo que tratamos de solucionar, y a su vez es una oportunidad para la comunidad digo yo...” (Lesly Ascanta, 2019).

“Bueno... veamos también lo económico no, veo que gracias a ese animalito vienen turistas” (Leonel Ascanta, 2020).

“Dicen que es bueno trabajar con el turismo pero para eso igual falta... no hay quién... recién están gente de la comunidad haciendo, así jóvenes, saliendo a estudiar, entonces gente de antes no hemos tenido estudio por la distancia por todo, entonces no hemos podido hacer unos buenos proyectos y así poder sacar algún beneficio que nos beneficie a nosotros y trabajar como con turismo con el oso, entonces estamos tiernos todavía en eso, queremos pero no podemos, falta asesoramiento, conocimiento, saber todo eso falta...” (Lenin Parion, 2019).

“Bueno, cuando vienen los turistas, creo que algunos vienen con ese afán de poder ver un oso...” (Jilson Tandayamo, 2019).

“En vez de nosotros tratar de, por ejemplo, matar (al oso) o hacer otra cosa pues... utilizar como un beneficio, ver como una fortaleza para el turismo. Podríamos hacer, yo que sé... observaciones de osos, entonces en ese sentido, en mi expectativa, que algún día llegar a trabajar en ese sentido con los turistas nacionales o extranjeros. O sea ese es mi sueño con el oso, seguir manteniendo el cuidado y seguir cuidando al osito porque es un animal que es... no hallamos tan fácilmente y no vemos tan fácilmente en todo lado...” (Edison Tandayamo, 2019).

“Les he hecho ver que más ganan con animal vivo que con animal muerto, pero esa es la parte que ellos no entienden, que no quieren entender eso, que más vale un animal vivo que con animal muerto, pero también hay que comprenderles que no tiene una buena, buen desarrollo turístico” (Armando Castellanos, 2020).

Los testimonios locales permiten reconocer que esta especie se perfila como una nueva mercancía. Esta representación opera en relación al capital turístico, sin embargo, así como lo menciona el especialista en osos, Armando Castellanos, la comunidad no ha logrado articular un esfuerzo de conservación claro que sea consecuente con el objetivo de desarrollar el turismo en tanto observación de osos o actividades que involucren visitar las zonas naturales.

La comunidad presenta algunas opciones para el visitante con senderos auto guiados, sin embargo, la oferta y demanda de un servicio para el avistamiento de especies es bastante incipiente. A pesar de que la comunidad guarda un interés genuino y la añoranza de desarrollar de mejor manera este ámbito productivo, es probable que se requiera de una inversión externa o de planes que incluyan financiamientos de otros tipos (más allá del público) con el objetivo de alcanzar este ideal.

¿Amigo o enemigo? El oso para el sector ganadero

Así como el oso es visto como un producto turístico, también se percibe como una amenaza latente al desarrollo local. Es como si la presencia de la naturaleza atentara de alguna manera con la razón misma del desarrollo, la ecuación contradictoria acerca de lo humano versus lo natural representa el pilar de la ontología dual moderna, siendo lo humano un símil de desarrollo, versus lo natural como expresión de lo opuesto.

La representación del oso en el ámbito ganadero es una muestra del impacto de la ontología moderna que construye a la naturaleza como un horizonte indeseado. Este giro ontológico en relación a las epistemologías de los pueblos de los Andes no es nuevo, su praxis persiste en los territorios a partir del siglo XVI, probablemente con más fuerza a partir del siglo XVIII con el devenir e institucionalización del régimen colonial.

Es probable que la matriz biocultural de los pueblos de los Andes de Ecuador, así como las características del territorio, hayan retardado el impacto de las ontologías duales y las epistemologías extractivistas en el territorio. La zona de Oyakachi representa un remanente de difícil acceso, espacio en el cual convergen creencias ancestrales, así como modernas, mismas que se encuentran en permanente disputa.

La espesura de los bosques nublados altoandinos, junto a las características geomorfológicas de los altos del Parque Nacional Cayambe Coca, representaron, históricamente, una muralla casi impenetrable por el mundo occidental. A pesar de que la zona ya registra presencia del mundo europeizado para finales del siglo XVI, no es sino hasta finales del siglo XX que se concretan obras de infraestructura para la creación de caminos.



Foto 2. Zonas dedicadas para la ganadería colindantes a bosques nublados (ataques al ganado registrados en las cercanías). Foto del autor.

Con la presencia de una ontología más dualista, consolidada por el pensamiento occidental para este siglo, la naturaleza es fácilmente vista como el espacio indómito por pacificar, de tal forma que la idea del progreso se va haciendo presente con el pasar del tiempo. Parafraseando a Mireya Salgado (1997: 32-45) en relación al proceso de conversión en los Andes, “el orden sobre el caos” constituye el pináculo epistémico de la sociedad globalizante, en donde la naturaleza es vista como obstáculo y la ganadería (en este caso) es vista como la pacificación de los espacios indómitos.

En este marco, el oso para el sector ganadero se transforma en un referente de atraso, mengua, empobrecimiento, condenado por su propia naturaleza; esa etología que lo convierte en un otro primitivo, indeseado, inferior y peligroso. El oso se constituye en una metáfora de la propia naturaleza humana, representa nuestra versión más “primitiva”, una versión indeseada de nosotros mismos, una que debe ser pacificada.

“Una vez nos llevó cinco. Cinco animales mataron así, a unos toretes, terneros, todo... después otra vez, así mismo unos tres ganados más mataron... o sea es fina, nosotros no ponemos tampoco en el monte donde viven los osos, entonces me imagino que no estamos invadiendo lo que es el lugar de él porque ellos ya... dicen que es por diversión que matan o algunos ya son así carnívoros, no sé si serán carnívoros, me imagino que sí porque come solo las partes... o sea por ejemplo las vísceras, eso es lo que come el oso... el mismo día él deja matando dos, tres ganados una sola, o hay terneros pequeños que mate y lleve, o sea yo no sé cómo lleva pero así saben decir mis abuelos, que el oso sabe no más llevar. Entonces, me imagino porque ya el ternero se desaparece y ya nunca más, nunca más asoma entonces se llevó porque no, no encontramos porque solo encontramos tres animales muertos...” (entrevista Adeleide Aigaje, 2019).

Durante el trabajo ejecutado en campo, se conoció que el oso de anteojos no es la única especie problemática para el sector ganadero. Es importante mencionar que durante la recopilación de información en territorio, se logró conocer que existen otras especies amenazadas por el sentido de amenaza que se ha construido en torno a ellas. Tal es el caso del puma (*Puma concolor*) y en menor grado el lobo de páramo (*Lycalopex culpaeus*).

“Lo que sentimos, es triste ver a un asesino tener porque si nos ha hecho... causado bastante daño aquí y... no, no hay ninguna organización, ninguna institución ha puesto parte en eso de... de conocer a esas familias afectadas, porque si es bastante triste uno, uno con bastante esfuerzo, con tanto sacrificio cría a sus animales y ver... un día... a todos los animales matado, despedazado... porque es un animal ¿cómo le digo?... mmm... no creo que es cómo diría puma, tigre, que le mata así normal, sino que agarra atrapa y no le mata por decir cogiendo del cuello sino que... el oso devora vivo, vivo y le despedaza totalmente ya... no le come bonito, así matándole así no... le avanza a coger y le, le saca sus presas y viva, viva... eso es una parte bastante triste que nadie ha puesto, como le digo, ninguna organización, ni Ministerio del Ambiente, nada de eso, no he escuchado hasta aquí que... que como que haga cargo, ni siquiera una mínima parte para esas familias afectadas porque si es bastante triste al verle así saliendo al campo donde le habían hecho esas cosas... a ver uno mismo, si es bastante triste” (entrevista Byron Aigaje, 2019).

Byron Aigaje expresa su profundo pesar sobre las circunstancias provocadas por este encuentro humano – naturaleza en los bosques nublados, sin embargo, no solo se trata de una pugna constituida entre humanos y animales o humanos y naturaleza; se trata de una pugna semántica sobre como los modos de subsistencia actuales generan transformaciones en la forma en la que concebimos el mundo que nos rodea, o dicho de otra forma; como la praxis humana, vía el desarrollo del conocimiento y de la tecnología disponible, van cambiando progresivamente la forma en la que entendemos a la naturaleza y por ende a sus habitantes.

Este último párrafo recuerda mucho los argumentos de Marvin Harris (1982: 67-68) cuando expresa que “las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana y en la distinción entre pensamiento y conducta, así como entre las visiones emic y etic. En primer lugar, las

sociedades deben hacer frente a los problemas de la producción, o sea, satisfacer conductualmente los requisitos mínimos de subsistencia”.

A pesar del tinte determinista en las palabras de Harris, se podría reconocer que en la praxis de la vida cotidiana, es evidente que los actores locales deberán atender sus necesidades inmediatas, aquellas que tienen que ver con la producción, mismas que son las que dan cabida a la subsistencia; sin embargo, es probable que ese determinismo por “la infra – estructura conductual etic” que abarcaría los modos de producción (ecosistemas, tecnología etc.) (Marzal, 1981: 319) se vea atravesado también por las formas de significar el universo natural circundante.

“Hemos tratado de sacar un proyecto así para mejoramiento de ganado, vender cosas así, quesos maduros, yogurt, todo y tener un mercado, y hemos pensado como MAE y las instituciones que nos ayuden a crear un mercado entonces con eso nosotros... sacar una parte de las utilidades para poder pagar a los ganaderos afectados... no mucho pero un poco, porque o sino los ganaderos para ellos más fácil puede ser quitar el oso también, pero no nos gusta eso a nosotros, claro que es un problema bastante que coman a nuestras vaquitas ¡chuta!... ya es una pérdida bastante, entonces igual vuelta desaparecemos al oso pero después nuestros hijos digan: “¿qué hicieron al oso?” después no tengan para que ellos trabajen con el oso y nosotros vemos al oso como un estorbo, pero como Asociación, y yo como presidente, no me gusta eso no, hacer desaparecer a los osos” (entrevista Lenin Parion, 2019).

El presidente de la asociación de ganaderos del valle de Oyacachi expresa argumentos relacionados intimamente con la producción y el desarrollo, en ese marco el oso representa una amenaza, aunque al mismo tiempo, es reconocido como mercancía, tal cual lo menciona en relación al futuro de las próximas generaciones; reconociendo que la conservación de la especie puede convertirse en una suerte de bonanza para los tiempos que vendrán.

Este ejemplo puede mostrar que, probablemente, se conserva una mirada no dualista de este habitante de los Andes. No todos los osos son victimarios de ganado, y no todos son vistos como habitantes mágicos, sin embargo, un oso puede convertirse en un referente multisémico dependiendo su etología. El comportamiento de los individuos puede ser leído, socialmente, como conveniente o peligroso. Ergo, son los cánones éticos socio – culturales (un deber ser humano) los que influyen en la forma de representación de algún individuo de la especie.

Los modos de identificación definen las fronteras entre el propio ser y la otredad, tal como se expresa en el tratamiento de humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas. En otra parte he sostenido que la oposición entre “sistemas totémicos” y “sistemas animistas” refleja dos modos de identificación diferentes (Descola, 2001: 107). Las clasificaciones totémicas utilizan discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales (Lévi-Strauss, 1968), mientras que el animismo dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales (Descola, 2001:108).

En varias ocasiones los informantes de las zonas de páramo y bosque nublado de la cordillera oriental, le atribuyen al oso características humanas como: la forma de sus zarpas que recuerdan la palma humana con 5 dedos. “Cuando como el ganado se ve como la mano de gente que ha raspado” (testimonio local, 2019). O, “Si no comiera las vacas el oso y yo seríamos amigos” (testimonio local, 2019). Estas acepciones muestran que el oso entra dentro de un aniverso de significación concreto, un sujeto al sistema socio cultural local, el mismo que dicta, entre otras cosas, una ética colectiva, misma que atravesará los elementos antropomorfizados del paisaje. Ergo, si el oso transgrede ese ethos imperante, será castigado de alguna manera. No obstante, el castigo, como instrumento regulador, se verá atravesado por otros elementos presentes como: aquellos discursos sobre la conservación del oso.

“Según han dicho que el oso es... come de todo, plantas, carnes también carroñero así... tal vez sea por falta de comida también, porque ven una comida más fácil... entonces las vacas están ahí y como están mancitas entonces buscan lo más rápido y... y también hay muchos osos o sea aquí está

como... como nosotros más creemos exceso de osos, hay muchos osos, demasiados osos... como dicen que pare dos cada año, entonces que haya unas 10 mamas en un año estarían como veinte crías de las cuales mueran la mitad pero diez están criando entonces eso creo que es un problema, mucha competencia entre osos, como no encuentran comida entonces ellos van a... a las vacas...” (entrevista Lenin Parion, 2019).

Cuando el oso interviene con las condiciones productivas se transforma de vecino a enemigo. Esto inicia una transformación en el universo semántico de la gente de Oyacachi, hecho que genera el conflicto. El oso pierde su esencia antropomorfa y se convierte en naturaleza, naturaleza aprovechable o descartable dependiendo de la utilidad que represente a los humanos.

Conclusiones

La conservación del oso andino es una labor que requiere de un trabajo holístico. No solo esta especie sino otras, de varios ecosistemas del país, se ven afectadas por las actividades antrópicas, el avance de la frontera extractiva, agrícola y los estragos que trae consigo la pérdida de cobertura vegetal. El incremento demográfico que experimenta el planeta es otra razón de peso para plantear la emergencia en relación a la protección de las especies bandera, muchas de ellas en estado crítico en la zona de los Andes tropicales.

En vista de las características únicas de los ecosistemas andinos, es de vital importancia generar espacios para el desarrollo participativo de iniciativas, esquemas metodológicos e implementación de activaciones, ejercicios, talleres, mesas de trabajo y demás espacios que contribuyan con la reflexión densa sobre los elementos que entran en juego, al momento de reflexionar sobre la conservación de las especies.

Es necesario trabajar en sólidas propuestas para fortalecer el componente educativo y comunicacional, con el objeto de generar agendas para el trabajo en los territorios. Esto requiere de una presencia constante de especialistas y personal capacitado para generar procesos sostenidos de sensibilización sobre la conservación del oso, procesos no solo nutridos con información sobre la biología de la especie y los servicios ecosistémicos que genera. Los estudios culturales representan también buenas aproximaciones para el trabajo con poblaciones.

Se considera que esta investigación reveló que la comprensión de la construcción semántica en relación a las especies en peligro, representa un componente importante, uno capaz de sumarse al levantamiento de líneas base o al desarrollo de contenidos para estrategias de educación ambiental participativas. Ergo, entendiendo las distintas formas por las cuales las poblaciones representan a las especies, habrá un mayor rango de maniobra para tratar el tema en base a los discursos locales.

Queda claro que el oso en la zona de Oyacachi es un habitante mágico de los bosques, uno amado y odiado a la vez, uno con el potencial de convertirse en mercancía también. El amor que la población le guarda descansa en la relación materna que los pobladores guardan con la historia de su comunidad, mientras que el odio que pueda provocar se articula en relación a las amenazas que plantea a los modos de vida locales, especialmente cuando da muerte a ganado. La muerte de un ganado se puede comparar con la pérdida de hasta 2000 dólares, recurso indispensable para la vida de las poblaciones, pérdida inadmisiblemente que deberá ser saldada con la muerte del oso transgresor.

Sin embargo, aun quedan esperanzas para esta especie emblemática de los Andes de páramo en Ecuador. La reciente dinámica productiva del turismo ambiental o ecológico en varias poblaciones, sobre todo indígenas del país, representa un argumento importante para la conservación de las especies. A pesar de que este discurso también mercantiliza la naturaleza (en ocasiones), se observa que es una dinámica permeable con elementos bioculturales locales. En ese sentido, se requiere el desarrollo de estrategias de conservación en diálogo con la memoria de los pueblos, estrategias que incluyan en sus agendas el diseño e implementación de dinámicas productivas beneficiosas para humanos y no humanos.

Bibliografía

- Almeida, I. 2014, Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador, Abya – Yala, Quito.
- Descola, P. 2001, “Construyendo naturaleza: Ecología simbólica y práctica social”, en: P. Descola y G. Palson (Eds.), *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores, México.
- Escobar, A. 2014, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, ediciones Unaula, Medellín.
- Hall, S. 2013, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, E. Restrepo et al. Compiladores, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Bogotá D.C.
- Harris, M. 1982, *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid.
- Kohn, E. 2021, *Como piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*, Abya-Yala, Quito.
- Lévi-Strauss, C. 1968, *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marzal, M. M. 1981, *La antropología cultural*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- Morales, P. y Schjellerup, I. 2000, “La gente y su cultura”, en: Fjeldsa, J. et al (Eds.), *Oyacachi: La gente y la biodiversidad*. Abya Yala, Quito.
- Moya, R., y Álvarez, S. (Eds.) 1993, *El recuerdo de los abuelos: Literatura oral aborigen*. Programa “Nuevo Rumbo Cultural”, Corporación Editora Nacional, Editorial El Conejo, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Primack, R. B. y Ros, J. 2002, *Introducción a la biología de la conservación*, Ariel, Barcelona.
- Salgado, M. 1997, *La imagen de María, la historia de una imagen*, Tesis de Maestría en Historia Andina, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador, Quito. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/561>
- Salomon, F. 2014, “¿Como eran las huacas? el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito de Huarochiri”, en: Ecuador Debate N° 93, Quito, pp. 31-46.
- Serrano, S. 2017, “Los cazadores recolectores “perdidos del formativo” en la interacción Andes y Amazonia del septentrión ecuatoriano (1400—400 a.C.)”, en: Antropología Cuadernos de Investigación, N 18, 55, PUCE, Quito, consultado en: <https://doi.org/10.26807/ant.v0i18.124>
- Serrano, S. 2019, *Los caminos del Este de los Andes septentrionales del Ecuador: Nuevos enfoques desde la etnoarqueología*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.
- Trischler, H. 2017, “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?”, en: *Desacatos* 54, México, pp. 40-57.

Entrevistas y testimonios

- Adeleida Aigaje, comunidad de Oyacachi, 12 de diciembre de 2019.
- Armando Castellanos, Fundación Oso Andino, 15 de febrero de 2020.
- Bayron Aigaje, comunidad de Oyacachi, 19 de diciembre de 2019.
- Edison Tandayamo, centro de turismo comunitario de Oyacachi, 19 de diciembre de 2019.
- Jilson Tandayamo, comunidad de Oyacachi, 20 de diciembre de 2019.
- Lanin Parion, asociación de ganaderos de Oyacachi, 20 de diciembre de 2019.
- Leonel Ascanta, Unidad Educativa Padre Rafael Ferrer de Oyacachi, 10 de enero de 2020.
- Lesly Ascanta, comunidad de Oyacachi, 13 de diciembre de 2019
- Mauricio Parion, Gobierno Autónomo Descentralizado de Oyacachi, 18 de diciembre de 2019.
- Patricio Aigaje y Patricio Aigaje, comunidad de Oyacachi, 4 de diciembre de 2019.



VOTA

PROPUESTAS

MA

EL
C
O
S
O

La actualización del inventario del cantón Urdaneta, una experiencia desde el territorio

Amanda Braun Baquero*

RESUMEN

ESTA RESEÑA ES EL RESULTADO DE UNA INVESTIGACIÓN COLECTIVA REALIZADA EN EL TERRITORIO DEL CANTÓN URDANETA EN EL MARCO DEL PROGRAMA DE FINANCIAMIENTO PARA LA GESTIÓN PATRIMONIAL, FASE II, DIRIGIDO A LOS MUNICIPIOS Y FINANCIADO POR EL BANCO DE DESARROLLO (BDE), MINISTERIO DE CULTURA Y PATRIMONIO E INSTITUTO NACIONAL DEL PATRIMONIO CULTURAL.

EL OBJETIVO PRINCIPAL DE LA CONTRATACIÓN EFECTUADA POR EL MUNICIPIO FUE REALIZAR UNA INVESTIGACIÓN Y REGISTRO DEL PATRIMONIO CULTURAL DEL CANTÓN, PARA PROMOVER EL DESARROLLO LOCAL A TRAVÉS DE UN MODELO DE GESTIÓN SOSTENIBLE; FORTALECER LA INSTITUCIONALIDAD; Y, GENERAR LOS LINEAMIENTOS E INSTRUMENTOS PARA PRESERVAR, MANTENER Y, DIFUNDIR EL PATRIMONIO CULTURAL DEL CANTÓN.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO CULTURAL - INVENTARIO - MEMORIA - TERRITORIO - VALORACIÓN PATRIMONIAL - CANTÓN URDANETA.

UPDATING THE INVENTORY OF THE URDANETA CANTON. AN EXPERIENCE FROM THE TERRITORY

ABSTRACT

THIS REVIEW IS THE RESULT OF AN INVESTIGATION CARRIED OUT IN THE TERRITORY OF URDANETA CANTON WITHIN THE FRAMEWORK OF THE FINANCING PROGRAM FOR PATRIMONIAL MANAGEMENT, PHASE II, DIRECTED AT CITIES AND FINANCED BY THE DEVELOPMENT BANK (BDE), THE MINISTRY OF CULTURE AND HERITAGE, AND THE NATIONAL INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE. THE MAIN GOAL OF THE CONTRACT WITH THE CITY WAS TO CONDUCT AN INVESTIGATION AND DOCUMENT URDANETA CANTON'S CULTURAL HERITAGE TO PROMOTE LOCAL DEVELOPMENT THROUGH A SUSTAINABLE MANAGEMENT MODEL, STRENGTHEN THE INSTITUTIONAL FRAMEWORK, AND GENERATE THE GUIDELINES AND INSTRUMENTS TO PRESERVE, MAINTAIN AND DISSEMINATE THE CULTURAL HERITAGE OF THE URDANETA CANTON.

KEYWORDS: CULTURAL HERITAGE - INVENTORY - MEMORY - TERRITORY - HERITAGE ASSESSMENT - URDANETA CANTON.

* Arquitecta con maestría en Restauración y Rehabilitación del Patrimonio; ha trabajado en varios ámbitos sobre patrimonio cultural, Arquitectura y Urbanismo, desde una visión local (Municipio de Quito) hasta una visión nacional (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda; y, Ministerio de Cultura y Patrimonio). Actualmente es consultora independiente. Correo electrónico: mandybb_20@hotmail.com.

Introducción

La UNESCO¹ es la organización encargada de la Educación, la Ciencia y la Cultura en el contexto internacional; orienta las concepciones y actuaciones de los Estados parte, y es el punto de referencia universal para la conservación y preservación del patrimonio cultural, a partir de una serie de cartas y normas de protección que comenzaron a implementarse hace ya más de treinta años y que continúan vigentes en la actualidad.

En 1972, se aprobó uno de los instrumentos de conservación global más importantes hasta la actualidad: la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. Esta Convención señala que “la obligación de *identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir* a las generaciones futuras el patrimonio cultural y natural situado en su territorio, le incumbe primordialmente a cada Estado”, cuya misión es identificar y proteger el patrimonio natural y cultural del mundo considerado de valor universal excepcional.

Además, en el 2003, se aprueba la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, la que establece que a cada Estado le compete: a) adoptar las medidas necesarias para *garantizar* la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial presente en su territorio; e, b) *identificar y definir* los distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial presentes en su territorio, con participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes, entre las medidas de salvaguardia.

Esta última hace un llamado específico a involucrar, en la gestión del patrimonio cultural, a varios de los actores de la sociedad. Esto significa que las políticas públicas de gestión de patrimonio deben ser formuladas desde una visión más amplia e inclusiva con la sociedad que se beneficia o se ve afectada por las mismas.

En el año 2015, la ONU aprobó la Agenda 2030, donde se establecen los objetivos de desarrollo que inciden en el diseño de políticas nacionales referidas a educación, cultura, ambiente, entre otros sectores, y en el financiamiento de planes y proyectos.

En tal sentido, el objetivo 11 —ciudades y comunidades sostenibles— plantea redoblar los esfuerzos para proteger y salvaguardar el patrimonio cultural y natural del mundo; en el marco de alcanzar ciudades resilientes y sostenibles. La Agenda 2030 mira a las ciudades como desarrolladoras de ideas, de comercio, de cultura, de ciencia, de productividad, de desarrollo social, entre otros. Es decir, la gestión del patrimonio cultural, a través de ésta, adopta una visión holística e integradora frente al desarrollo sostenible (UNESCO, 2016).

En la Constitución de 1998, se incluye por primera vez el deber primordial del Estado sobre la defensa del patrimonio cultural (Art. 3, numeral 3). A partir de la adopción de las convenciones internacionales, en Ecuador se empiezan a implementar políticas públicas para la gestión del patrimonio cultural así como el desarrollo de planes, programas y proyectos desde el Estado central, principalmente. Sin embargo, no es sino hasta el año 2008 cuando la nueva Constitución de la República del Ecuador – Registro Oficial Nro. 449—, establece que “son deberes primordiales del Estado proteger el patrimonio natural y cultural del país” (Art. 3, numeral.7); así como establece la protección y recuperación del patrimonio cultural como uno de los objetivos del régimen de desarrollo de Ecuador (Art. 276, numeral 7).

Bajo este marco, en 2010, el Código Orgánico de Organización Territorial Autonomía y Descentralización establece las competencias exclusivas de los Gobiernos Autónomos Descentralizados Municipales y Metropolitanos (GADM) de “preservar, mantener y difundir el patrimonio arquitectónico, cultural y natural del cantón y construir los espacios públicos para estos fines” (Art. 55, literal h), en concordancia con la Constitución. Sin embargo, no fue sino hasta el año 2015 que el Consejo Nacional de Competencias (CNC) establece el modelo de gestión de la competencia de “preservar, mantener y difundir el patrimonio arquitectónico, cultural y natural del cantón y construir los espacios públicos para estos fines” a través de la Resolución 004-CNC-2015.

¹ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

En el año 2016 se emite la (Ley Orgánica de Cultura (LOC) – que establece como parte de sus fines:

“salvaguardar el patrimonio cultural y la memoria social, promoviendo su investigación, recuperación y puesta en valor” “Incentivar la descentralización y desconcentración de la institucionalidad del sector cultural y fortalecer su articulación con los sectores de educación, ciencia y tecnología, turismo, producción y otros que se relacionen con el ámbito de la cultura” (Art. 3, literal e y f).

A su vez, define a los bienes que conforman el patrimonio cultural, el patrimonio tangible e intangible; así como la forma de incorporar bienes y objetos al patrimonio cultural nacional (Art. 50, 51, 52, 53, 54), de las manifestaciones pertenecientes al patrimonio cultural nacional y su clasificación (Art. 79 y 80), entre otros aspectos.

Cabe señalar que, en 2017, el CNC expidió la Resolución modificatoria 006-CNC-2017, con el fin de mantener concordancia con la Ley Orgánica de Cultura, estableciendo las facultades del gobierno central, en el ámbito de la rectoría, de la planificación, de la regulación, del control y de la gestión nacional; así como las facultades de los GADM, en los mismos ámbitos, pero a nivel local.

Con esta revisión, se observa que el marco legal y normativo ecuatoriano para la gestión del patrimonio cultural, desde su Norma Suprema, hasta la Ley Orgánica de Cultura y su Reglamento, el COOTAD y las Resoluciones del CNC; tiene concordancia con las Convenciones internacionales sobre patrimonio cultural, así como con la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible y la Nueva Agenda Urbana; en un marco de autonomía y transferencia de competencias a favor de los GADM –en coordinación con el Estado central—.

Con el fin de conservar y dinamizar el patrimonio cultural en el territorio nacional, el gobierno nacional aprobó el “Programa de Financiamiento para la Gestión Patrimonial, Fase II”. El Cantón de Urdaneta fue uno de los municipios beneficiados, mismo que accedió a un fondo no reembolsable con el objetivo de obtener un inventario actualizado del patrimonio cultural del cantón, con sus respectivos lineamientos de gestión, y un instrumento técnico encaminado a normar las acciones a la conservación y salvaguarda y/o intervención que facilite la gestión de la competencia exclusiva del Patrimonio Cultural por parte del GAD municipal.

El éxito de la investigación ejecutada se basó en contar con un equipo multidisciplinario, profesionales en las ramas de la antropología, sociología, arquitectura, arqueología y restauración de bienes muebles, y así lograr un manejo integral del patrimonio cultural del cantón.

Contextualización histórica del cantón Urdaneta

Sobre el cantón Urdaneta, las fuentes históricas fueron escasas. Por lo que la investigación se basó en una contextualización general del territorio que comprende la provincia de Los Ríos.

Basado sobre todo en datos provenientes de las investigaciones arqueológicas, se tomó en consideración las narrativas provenientes de la memoria oral, que si bien son reinterpretaciones de los datos, resultan útiles para comprender las estrategias de auto representación cultural de los territorios a través de la memoria como un recurso fundamental.

Al gran grupo cultural asentado a lo largo de la cuenca del río Guayas, y por lo tanto a las poblaciones de la provincia de Los Ríos y el cantón Urdaneta, se les conoció como “Chonos”, denominación asignada por los españoles.

Al respecto existen crónicas registradas en el siglo XVI, que hablan de la “nación de los Chonos”. El español Diego de Urbina (1543), Girolamo Benzoni (1565), Alonso de Borregán (1565), Miguel Cabello de Balboa (1586), Reginaldo de Lizárraga (1605), Fernando de Montesinos (1644), hacen referencia a la “provincia de los Chonos”, como una población muy cercana a los Huancavilcas (Espinoza, 1999: 116).

El reino de los Chonos”, rebautizado como “cultura Milagro”², tuvo una enorme extensión geográfica.



IMAGEN 1. Mapa del “Reino de los Chono siglo X-XVI. Fuente: Waldemar Espinoza, 1999.

2 La cultura Milagro-Quevedo recibió su nombre del arqueólogo Emilio Estrada, el primer en definir las características culturales como por ejemplo: las tolas, su cerámica, las tumbas, los objetos de metal y también en destacar las diferencias entre los polos extremos del territorio, Quevedo hacia el norte, y Milagro hacia el centro (Holm, 1983).

Como se puede ver en el mapa recreado por Waldemar Espinoza, Catarama, para el siglo X, ya aparece formando parte de la “Provincia de los Chonos”. En ese sentido, se puede afirmar que el actual cantón de Urdaneta fue parte de la denominada “provincia de los Chonos”.

Los chonos se habrían caracterizado por sus habilidades para construir balsas y embarcaciones. La principal particularidad de estas poblaciones habría sido el ser fundamentales para el intercambio de la sal, el pescado, el cacao que venía de la costa en dirección a la serranía.

Por otro lado, es importante mencionar que, debido a las condiciones ambientales y ecológicas, caracterizadas por las excelentes condiciones fluviales de la actual provincia de Los Ríos, los Chonos habrían promovido importantes “medios de navegación de cabotaje y altura que permitió afianzar las relaciones comerciales y convertir a la pesca una verdadera actividad productiva” (Naranjo, 2004).

Se sabe además que estas poblaciones desarrollaron “verdaderas obras de ingeniería” en la agricultura. Emilio Estrada (1957, en: Naranjo, 2004) comenta que la técnica de cultivo mediante la construcción de camellones, fue vital y tenía como objetivo aprovechar las tierras anegadas en tierras cultivables. Se conoce que los principales productos agrícolas que se cultivaban y consumían eran el maíz, la yuca y el cacao, que hasta la actualidad siguen siendo parte fundamental de la gastronomía local.

Uno de los elementos culturales más representativos de los chonos fueron las “tolas”, definidas como “montículos de tierra construidos en una o varias ocasiones, aumentando su tamaño poco a poco para habitaciones, plataformas de templos o recintos ceremoniales” (Holm, 1981, en: Naranjo, 2004: 49). Al ser Los Ríos un territorio fluvial e inundable, los antiguos pobladores implementaron estrategias para mantener a salvo sus viviendas y sus lugares ceremoniales en zonas más altas de origen antrópico: “Las casas y aldeas, tanto de los Huancavilcas como de los Chonos, estaban edificadas en unas lomas de tierra suficientemente altas que emergían como islas, alrededor de las cuales tenían abundancia de chacras y huertos donde cultivaban sus mantenimientos” (Espinoza, 1999:129).

El territorio ocupado por los Chonos, antiguamente conformado por cacicazgos, fue fragmentado durante la conquista española, no sólo para facilitar la dominación, sino para repartírselo a los encomenderos, provocando la ruptura de las relaciones tradicionales entre las poblaciones originarias y sus territorios, para favorecer la concentración de las tierras.

Durante la época colonial, se consolida en esta zona una forma de economía basada en la producción y provecho del cacao. En aquel entonces en estas regiones el cacao crecía en abundancia gracias a la presencia de almacigales, es decir campos donde la planta crecía en forma silvestre” (Naranjo, 2004: 52).

Para la época republicana, con el surgimiento de las oligarquías del litoral ecuatoriano, en la provincia de Los Ríos, los medianos propietarios fueron absorbidos en un proceso de transformación del régimen agrario caracterizado por el surgimiento de la gran propiedad, su acaparamiento en manos de un reducido núcleo y la expulsión de una gran masa de pequeños y medianos propietarios (Ibíd.). Los territorios que actualmente componen el cantón Urdaneta no fueron la excepción. Este contexto, “al campesino, tan tempranamente desplazado y expulsado de sus tierras, no le quedó otro remedio que seguir vinculado a ellas como jornalero dentro de la dinámica de las haciendas que asimiló la mano de obra de los trabajadores por medio de dos métodos: la redención de cultivos y el peonaje por deudas o concertaje” (Chiriboga, 1988, en: Naranjo, 2004:59).

A mediados del siglo XX, inició el declive de la actividad cacaotera, hasta ser reemplazada por la producción de banano. El auge cacaotero y bananero, sumado a la crisis agraria que se produjo en la Sierra en el siglo XIX, generó una importante corriente migratoria de poblaciones de la Sierra hacia el litoral ecuatoriano. Habitantes provenientes de Bolívar y Cotopaxi habrían migrado sistemáticamente especialmente a Valencia, Ventanas, Urdaneta y Pueblo Viejo, debido a la riqueza producida por las plantaciones de cacao y banano.

Los pobladores del cantón Urdaneta recuerdan el impacto de la migración, especialmente hacia la actual parroquia Ricaurte, por su cercanía con cantones como Caluma y Echeandía de la provincia de Bolívar.

Por otra parte, la provincia de Los Ríos, se caracteriza por su complejo sistema hidrográfico, constituido por una extensa red fluvial con ríos en los que desembocan riachuelos y esteros. El origen de estos “camino que andan”, es por lo general la cordillera Occidental de los Andes. El río más importante es el Babahoyo, que funciona como arteria fluvial de comunicación con el resto de la zona del litoral. El Babahoyo recibe un gran número de afluentes, entre los que se cuentan el San Pablo, Vines, Pueblo Viejo, Caracol, Zapotal, Yaguachi y **Catarama** (Naranjo, 2004). Hasta mediados del siglo XX, las principales formas de comunicación y comercio en esta provincia fueron justamente los ríos.

El río Catarama era uno de los principales ejes para el comercio y transporte de los alimentos que venían desde la sierra, específicamente desde la provincia de Bolívar.

Catarama aparece en las referencias históricas como un sitio muy antiguo. Para 1860, ya se la conocía como “Puerto de Catarama” por la pasada obligada de balsas y embarcaciones que transcurrían por el río Catarama. (Buenaventura, 1919: 5). “Hasta la década de 1960 y 1970, la vida comercial del río giraba en torno a las lanchas, balsas, canoas y otras embarcaciones de mediano calado que transportaban toda clase de mercancías y productos tanto de la Sierra como de la Costa” (Naranjo, 2004: 35). El Río Catarama era el eje principal para la comunicación con otros poblados de la Costa y la Sierra.



IMAGEN 2. Vista panorámica de Catarama con su río y lanchas (1915-1925). Fuente: Archivo Histórico del Guayas. Digitalizada por el archivo Fotográfico del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.



IMAGEN 3. Vista panorámica del malecón de Catarama en donde se pueden ver las barcazas antiguas (1915-1925). Fuente: Archivo Histórico del Guayas. Digitalizada por el archivo Fotográfico del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Tal como lo señala Naranjo, el río era una incomparable ventaja prestada por la naturaleza para abaratar increíblemente los costos de transporte de los productos que iban a ser exportados desde el puerto de Guayaquil. Es por ello que la dinámica de los pueblos que vivían a orillas de la ruta fluvial que conducía hacia la capital del Guayas, era una vía rebosante de vida (Ibíd.).

Se producía una fuerte dinámica alrededor del mercado ubicado en Catarama, inmueble hoy en día desocupado y que ha perdido su funcionalidad una vez que ya no se usó más el río como un medio de transporte.

Actualmente el cantón Urdaneta está conformado por dos tipos de asentamientos: el urbano conformado por las parroquias de Ricaurte y Catarama y el rural compuesto por los ochenta y seis (86) recintos ubicados a lo largo de su territorio. El emplazamiento actual de Catarama y Ricaurte presentan un desarrollo lineal a los lados del río Catarama, definiendo su crecimiento en forma de regular, que parte desde las riveras del río y que se termina mezclándose con el paisaje natural del cantón, y los terrenos utilizados para la agricultura.

El patrimonio cultural como punto de encuentro entre la ciudadanía y el territorio.

Uno de los hitos históricos más determinantes en el desarrollo de la zona urbana de Catarama fue el gran incendio del año 1938, que destruyó gran parte de las edificaciones ubicadas frente al río, debido a que las mismas estaban principalmente construidas de madera. El diseño urbano, que generalmente en el crecimiento y desarrollo de las ciudades puede marcar las diferentes



IMAGEN 4. Vista panorámica Ricaurte al pie del río Catarama. (1915-1925). Fuente: Archivo Histórico del Guayas. Digitalizada por el archivo Fotográfico del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

etapas de la historia de una ciudad, en Catarama podría traducirse como una “obra temporal”, ya que, debido al incendio, se perdió parte de las calles, plazas y fachadas; y actualmente la imagen de aquella ciudad solo se encuentra plasmada en una imagen pictórica que forma parte de la memoria social y colectiva de la comunidad. En otras ciudades del Ecuador, se ha podido ver que la pérdida de edificaciones tradicionales se ha dado, en general, a consecuencia del denominado “desarrollo urbano”, sea que éste haya sido planificado o no.

Frente a ello, se plantea que un territorio sin historia tiene poco que ofrecer a sus habitantes y visitantes en términos de espacios públicos con identidad que estimulen un intercambio cultural. El problema no está únicamente relacionado con la pérdida de espacios tradicionales o de sus manifestaciones culturales, sino que estos lugares al ser parte de la memoria, también son elementos claves en la construcción y trascendencia de una identidad cultural local. La falta de sensibilidad por el entorno, trae como consecuencia relegar a un segundo plano la identidad colectiva que permite el sentido de pertenencia al territorio. Por lo tanto, la ciudadanía se convierte en el actor clave en la transmisión y sensibilización de los valores culturales a las siguientes generaciones.

Así, el patrimonio cultural se convierte en el eje central para el desarrollo social y económico en el ámbito local, al ser fuente de identidad que genera procesos de cohesión y de pertenencia, promueve y dinamiza la economía a través del turismo, de los emprendimientos y de la generación de empleo. De ahí la importancia de asumir la responsabilidad en la conservación y salvaguarda de los patrimonios. Para ello, es importante contar con el conocimiento cualitativo y cuantitativo

de los bienes y manifestaciones de un territorio, considerando el contexto histórico, sociocultural y físico en el que se inscriben, lo que permite visibilizar la valoración patrimonial desde la participación ciudadana y la creación de valor público.

Para el caso del cantón Urdaneta, se evidenció que la relación de la vida social y económica se produce en torno a su río principal: el Catarama. Este constituye uno de los elementos más importantes para la comprensión de la construcción de la identidad cultural y la memoria histórica de Urdaneta. De acuerdo con Naranjo, la identidad montubia se consolidó especialmente en relación a la actividad socio productiva y sociocultural generada en relación a la producción del cacao a lo largo del siglo XIX. Posteriormente, esta identidad se consolida como base de un proceso político de reivindicación cultural e identitaria.

De acuerdo a los datos registrados en el censo poblacional (INEC) del 2010, el 35% de la población de Los Ríos se reconoce como perteneciente al grupo de los Montubios. La población de Urdaneta se auto-identifica como 57,07% montubio; 35,96% mestizo, 2,33% afro-ecuatoriano, 2,57% blanco, 0,35% como indígena y el 0,24% como “otro”.

Instrumentos y metodología utilizada para la actualización del inventario del cantón Urdaneta.

Antes de esta investigación, el cantón de Urdaneta, contaba con una línea base de 22 fichas de inventario en el Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE), conformadas por: 1 Arqueología, 4 Documental, 2 Inmaterial, 8 Inmuebles y 7 Muebles.

La investigación se desarrolló en tres fases: la primera correspondió a una revisión bibliográfica (convenciones, leyes, guías, normativas, entre otros) sobre el patrimonio cultural en todos sus ámbitos; y comprendió el levantamiento de información histórica del cantón Urdaneta. Para la segunda fase, se seleccionó y definió las diferentes herramientas para la recogida de datos y los instrumentos metodológicos. En la tercera fase se realizó la sistematización de los resultados obtenidos y un análisis de los elementos patrimoniales y se finalizó con un documento que plasmará los lineamientos de gestión para el patrimonio cultural y una propuesta de ordenanza para su protección.

La investigación realizada, tuvo un enfoque cuantitativo y cualitativo, dependiendo del ámbito:

Patrimonio inmaterial

Para el patrimonio inmaterial, conocido también como patrimonio “intangibles”, se aplicó una metodología cualitativa. Lo medular de este proceso se basó en el trabajo en campo a través de la aplicación de herramientas participativas. En el caso de las investigaciones cualitativas, el trabajo de campo adquiere una centralidad mucho mayor, y no se rige por procesos de operacionalización estructurados o por instrumentos estandarizados previamente (Piovani, 2018).

La metodología para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial fue basada al documento elaborado por el INPC (2013), que a su vez ha sido trabajado en consenso con investigadores internacionales expertos en la materia.

En este caso, se procedió con la suscripción del “consentimiento libre, previo e informado”, documento que se utilizó como una herramienta para precautelar el respeto de las comunidades con quienes se trabajó, así como también de los individuos que como informantes clave aportan a este proceso, también constituyó un compromiso de respeto para el manejo ético de la información.

El documento mencionado se realizó en un lenguaje comprensible para los ciudadanos, en el que se explicaban los objetivos del trabajo y el alcance. Como su nombre lo indica, es libre porque no implica coerción alguna, intimidación ni manipulación; es previo porque implica que se debe plantear este compromiso antes de iniciar cualquier acción o actividades en territorio; es informado porque se explicitan los contenidos de las acciones a realizarse.

El trabajo implicó observaciones de campo, varios talleres participativos que se convirtieron en espacios de construcción de conocimientos que sirvieron de manera muy efectiva para la obtención de información general y de ubicar a los informantes clave para posteriormente poder hacer las entrevistas a profundidad, grupos focales y aplicar otras técnicas.

La herramienta utilizada en los talleres, fue el conocido como “mentefacto”, misma que facilitó la organización de las ideas y ayudó a visualizar gráficamente los conceptos y de una forma muy ágil se logró esquematizarlos.

Para la investigación del patrimonio cultural inmaterial es fundamental incorporar la observación participante para indagar sobre los sentidos y significaciones de las manifestaciones culturales de manera directa y participativa con los actores. En el caso de la presente investigación se buscó la aplicación de esta técnica con los informantes, y se pudo conseguir la observación participante en dos manifestaciones: El proceso de elaboración de la chicha de chontilla; y, las interpretaciones poéticas de don Víctor Jara.

La aplicación del instrumento “entrevista” es dinámico y debe ser flexible ya que se desenvuelve según las condiciones en las que se realice. La riqueza de una entrevista está en que, en cuanto situación de interacción social in situ, permite acceder a cierto tipo de información para las cuales no se contaba con un instrumento previo completamente definido.

En el caso de la presente investigación durante el proceso de desarrollo del trabajo de campo se pudo identificar los informantes clave y se realizaron las entrevistas con una guía previa elaborada de preguntas. Se aplicaron entrevistas estructuradas, pero también se realizaron entrevistas semi estructuradas y entrevistas abiertas.

Patrimonio tangible inmueble

Todo patrimonio arquitectónico, por su misma naturaleza y antigüedad, está expuesto al deterioro causado por el hombre y la naturaleza. Los inmuebles patrimoniales son elementos irreversibles, pues una vez perdidos no podemos recuperarlos jamás. La capacidad de nuestras ciudades de auto regenerarse implica constantemente cambios y –en ciertos casos- destrucción de los monumentos y edificaciones, una realidad que no es exclusiva de nuestro tiempo, sino que han existido en todas las épocas del pasado.

Para el ámbito correspondiente al patrimonio tangible inmueble, al referirse a elementos físicos e intransferibles, se aplicó una metodología que consistió en una aproximación a la realidad objetiva del estado de las edificaciones patrimoniales desde sus aspectos observables y su entorno inmediato, en articulación con la perspectiva de los propios sujetos o de sus representantes sociales.

La información fue levantada en base al Instructivo para fichas de Inventario de Bienes Inmuebles elaborado por el INPC (2015), que es la utilizada de manera estandarizada para el inventario de bienes inmuebles. Sin embargo, se considera que es necesario actualizar este documento del año 2015 ya que existen cambios con la emisión de la Ley Orgánica de Cultura.

Adicionalmente, se consultó el Acuerdo Ministerial No. DM-2019-094 mediante el cual el Ministerio de Cultura y Patrimonio expidió la normativa técnica para inventario, donde se detallan los procesos importantes a ser considerados al momento de inventariar.

Se partió del inventario de bienes patrimoniales edificados realizado en el año 2012 y aprobado por el INPC en el año 2019, que determinó la existencia de ocho edificaciones y su valoración. Se realizó una previa delimitación del área de intervención, y, adicionalmente se realizó una primera reunión informativa con grupos de familias propietarias de los bienes para que en las visitas a los mismos, sean ellas las que aporten directamente sobre la situación de sus inmuebles. Lastimosamente solo asistieron los herederos de un bien patrimonial ubicado en Catarama. Por lo tanto, se tomó la decisión de trasladarse al sitio para realizar la visita técnica a los inmuebles y generar las entrevistas directamente con los propietarios o encargados de cada uno de los inmuebles.

En todas las entrevistas, se trabajó bajo una estructura que permitió recabar información para el análisis del estado actual en el que se encuentra el patrimonio material de este cantón.

Además de las fichas, se realizó un reconocimiento en el territorio, tanto en las parroquias urbanas de Urdaneta (Catarama y Ricaurte) como algunos recintos rurales de Ricaurte con el objetivo de identificar otros inmuebles que pudieran cumplir con las características para que puedan ser inventariados.

El patrimonio cultural, más allá del objeto per se, transmite los valores de una sociedad a las nuevas generaciones, a través de la tradición oral, costumbres, ritos, imágenes, el saber hacer, entre otros, lo que nos da identidad y sentido de pertenencia.

En el caso de Urdaneta fue muy enriquecedor conocer las historias que existen tras las paredes que nacen de un cimiento y terminan en una cubierta. Son esas experiencias, que de voz a voz, los jóvenes presentes admiraban y se emocionaban con las historias de sus padres. La particularidad más importante del patrimonio cultural, es que se va construyendo en comunidad, es decir, con las personas, quienes le otorgan la relevancia para su identidad, memoria e historia.

Lo que se conoce como patrimonio urbano, tiene una característica que le otorga su valor fundamental: es un patrimonio colectivo, que pertenece a todos. Neus González incluye estos aspectos referidos a su carácter de constructo social que cada grupo (colectivo, comunidad...) reconoce, selecciona y adopta voluntariamente, como legado para la comprensión de las raíces, de su presente y en la prefiguración de su futuro. Los objetos, los edificios, las obras de arte, etc. se convierten en patrimonio solo cuando los ciudadanos los revalorizan, los identifican y los reconocen como propios. (González, 2008).

Patrimonio tangible mueble y documental

Definidos los contenedores y los bienes muebles que éstos albergaban, se aplicó una metodología que comprendió:

- La visita de la totalidad de contenedores registrados y otros nuevos sobre los cuales había la posibilidad que alberguen bienes muebles (BB.MM.) sin inventariar.
- Se recopiló los datos mediante el análisis organoléptico identificándose las técnicas de manufactura, deterioros e inscripciones; las condiciones medioambientales fueron definidas con el uso de un termohigrómetro y un luxómetro, las condiciones de seguridad y montaje fueron verificadas visualmente.
- Durante el trabajo en campo se realizó un registro fotográfico de detalles relevantes de los BB.MM. y documentales o factores de riesgo y/o afectación para los mismos.
- Se conversó con los custodios para conocer sobre los cuidados y manipulación que tenían los bienes muebles inventariados o si alguno había sido intervenido o afectado.

Una vez concluida la visita, se realizó una comparación de la información contenida en las fichas de inventario y la obtenida en campo. Y, en base a los parámetros establecidos por el INPC (2011: 43)³ para la definición del estado de conservación de un bien mueble o documental, se elaboró el diagnóstico del ámbito en el cantón Urdaneta.

Patrimonio tangible arqueológico

Todo el trabajo de diagnóstico requirió la sistematización de la documentación de investigaciones previas a la ejecución de este proyecto, que consistió en la revisión de documentos de archivo, investigaciones arqueológicas e históricas, así como informes sobre

las características geográficas, biofísicas y socioculturales del área. Diagnósticos bibliográficos, especialmente en investigaciones en el Cantón Urdaneta y en los cantones adjunto Ventanas, Pueblo Viejo, Babahoyo y Echeandía.

En los sitios reportados en el territorio del cantón Urdaneta, se hizo recorridos con guías locales y se realizó así el diagnóstico y reconocimiento arqueológico, lo que implicó la realización de recorridos pedestres (de manera limitada) en el terreno, inspecciones visuales del paisaje y, en ninguno de los casos visitados, se realizó la realización de pequeñas limpiezas de perfiles estratigráficos y recolección superficial de evidencias arqueológicas.

Los bienes arqueológicos son patrimonio cultural del estado, como lo determina el artículo 54 de la Ley Orgánica de Cultura. Para el inventario se utilizó la metodología ya descrita en el “Instructivo para fichas de registro e inventario Bienes arqueológicos” publicada por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

No existe una metodología definida para identificar problemáticas en los sitios arqueológicos, por lo que tal identificación se basó en las particularidades de cada sitio⁴ que son reconocidas en la ficha de registro. Una vez reconocidas estas problemáticas, se comunica lo encontrado a los responsables en territorio, que son los GADs Municipales.

Resumen de los principales resultados de la actualización del inventario

Con las metodologías indicadas, en el cantón de Urdaneta se logró levantar:

- Diecinueve (19) fichas de inventario para el ámbito de patrimonio cultural inmaterial (PCI). De las manifestaciones registradas, se ha determinado que existen fortalezas en cuanto al ámbito de la tradición oral, la música, las artesanías de mate y madera, así como las festividades religiosas, los usos relacionados al río Catarama, la gastronomía local, así como los alimentos que se cultivan localmente y que forman parte de la vida cotidiana.
- En cuanto al patrimonio inmueble, de los 8 (ocho) inmuebles inventariados, 3 no pudieron ser verificados; y de los 5 (cinco) inmuebles restantes, 1 (uno) ha sido remodelado y 4 (cuatro), poseen un alto deterioro por falta de mantenimiento. Además, se identificaron 5 (cinco) inmuebles que cumplen con características para que puedan ser incorporados dentro del inventario
- Patrimonio mueble y documental: Se identificaron dos nuevos bienes con características patrimoniales (reloj y patena) correspondientes al contenedor Iglesia Nuestra Señora del Carmen. El reloj de la torre de la Iglesia Nuestra Señora del Carmen⁵, se encuentra en mal estado de conservación. Esta averiado y su mecanismo en constante afectación por las excretas de palomas y la acumulación de polvo.
- Patrimonio arqueológico: Se llegó a identificar el sitio Buena Vista 1, sobre el cual se propuso los posibles tipos de gestión.

Conclusiones

La sociedad actual ha dejado de construir puentes que ayuden a la conectividad de las personas con su pasado. Se evidencia una “nube generacional” en la que los bienes, artesanías, sitios históricos, tradiciones van perdiendo significado para los ciudadanos.

En el caso del cantón Urdaneta, la población joven sería un potencial importante que podría vincularse a procesos formativos y de profesionalización productiva, por ejemplo, en el ámbito artesanal (Municipio de Urdaneta, 2020). Sin embargo, entre los artesanos hubo el manifiesto

3 Bueno: 30%, Regular: 40% a 70%, Malo: 75%, porcentajes que representa el deterioro en relación a la totalidad de la obra.

4 Problemas con los propietarios de sus terrenos, afectaciones humanas y naturales, afectaciones potenciales, etc.

5 Bien no inventariado fechado del año 1904.

que los jóvenes no están interesados actualmente en producir y comercializar los objetos artesanales y que ya no les interesan “las cosas manuales”. Este en particular es un gran riesgo, porque si no existe una apropiación de las nuevas generaciones en dicha práctica, ésta puede ir desapareciendo.

Durante las visitas a los bienes inmuebles, se detectó cierta resistencia frente al tema patrimonial por parte de los propietarios y custodios. Por un lado, sienten que el poseerlos representa una “carga”, por lo costoso del mantenimiento y por percibirlos como un sinónimo de “viejo”, frente a la posibilidad de poder construir una nueva edificación, con mayores comodidades de la vida actual. Por otro lado, los propietarios y custodios de los inmuebles patrimoniales piensan que el Municipio es quien debería otorgar recursos para su conservación, por lo que es de suma importancia que se generen líneas de política pública por parte del GAD para atender esta problemática. Una de las posibilidades, podría ser, el generar incentivos tributarios y financieros para el mantenimiento y puesta en valor de los bienes inmuebles patrimoniales bajo el enfoque de su función social derivada de su importancia histórica y como soporte de la memoria social y la identidad.

Se confirma que la participación social y comunitaria es muy importante para los procesos de conservación y salvaguardia del patrimonio cultural. Para el caso de esta investigación en Urdaneta se pudo identificar que existen muchas personas interesadas en proteger y salvaguardar el Patrimonio Cultural del cantón. Por lo que es necesario seguir fortaleciendo esa participación mediante la generación de espacios de conocimiento y reflexión, así como capacitando a la comunidad para la gestión cultural. Toda acción futura que se impulse a través de las instituciones, deberá incluir procesos participativos para garantizar la corresponsabilidad y el sostenimiento de las acciones.

Con el producto final obtenido de esta investigación, el Municipio cuenta con la información base que servirá para los funcionarios públicos que trabajan en él y para la ciudadanía de Urdaneta, y de ese modo fortalecer la identidad, la cultura, el patrimonio que permitirá poner en valor la riqueza cultural e identitaria del cantón y del país.

Bibliografía

- Espinoza, W. 1999, *Etnohistoria Ecuatoriana, Estudios y Documentos*, Abya-Yala, Quito.
- González, N. (18 de febrero de 2008), *Investigación didáctica, Una investigación cualitativa y etnográfica sobre el valor educativo y el uso didáctico del Patrimonio Cultural*, Barcelona, España.
- Holm, O. 1983, *Cultura Milagro-Quevedo*, Museo Antropológico y Pinacoteca del Banco Central del Ecuador, Guayaquil, Ecuador.
- Instituto Nacional del Patrimonio Cultural-INPC. 2015, *Instructivo para el Inventario de bienes inmuebles*, Quito.
- 2013, *Guía Metodológica para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito.
- 2011, *Instructivo para fichas de registro e inventario Bienes Muebles*, Quito.
- Ministerio de Cultura y Patrimonio. 2016, *Ley Orgánica de Cultura*, Ecuador.
- Municipio de Urdaneta. 2020, *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) 2020-2035*, cantón Urdaneta, Ecuador.
- Naciones Unidas. 2017, *Nueva Agenda Urbana*, Naciones Unidas.
- Naranjo, M. 2004, *La Cultura Popular en el Ecuador*, Tomo XI, CIDAP, Quito.
- Piovani, J. 2018, “Reflexividad en el proceso de investigación social: entre el diseño y la práctica”, en: Piovani, J y L. Muñoz, *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*, Biblos, CLACSO, Buenos Aires, pp. 74-91.
- Quijano, A. 2014, “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clac-so.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- UNESCO. 2016, *Culture Urban Future. Global report on Culture for Sustainable Urban Development*, UNESCO.
- Urdaneta La Historia. (16 de abril de 2016), “Reseña Histórica del Cantón Urdaneta”, consultado en: <https://www.facebook.com/UrdanetaLaHistoria/photos/a.227970994243375/227975504242924/>

El reto de la innovación en las bibliotecas municipales del cantón Portoviejo

Isabel Rohn Bazurto*

RESUMEN

EL GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO DEL MUNICIPIO DE PORTOVIJEJO HA DESARROLLADO EL PLAN 2035, ENFOCADO EN EL MEJORAMIENTO CONTINUO DE LOS PROCESOS EN TÉRMINOS DE CALIDAD, INCLUSIÓN, TRANSPARENCIA, MODERNIDAD PARA BRINDAR BIENESTAR Y SERVICIOS PÚBLICOS EFICIENTES A LA CIUDADANÍA. EN EL MARCO DE DICHO PLAN, SE ESTABLECE EL PROGRAMA CULTURA Y PATRIMONIO, UNA OPORTUNIDAD DE DESARROLLO SOSTENIBLE DE LAS ZONAS URBANAS Y RURALES. ESTE PROGRAMA SE ENMARCA EN EL “INCREMENTO DE ACTORES CULTURALES EN EL CANTÓN, SEAN ESTOS GESTORES, ARTISTAS, PRODUCTORES, INVESTIGADORES Y OTROS PROFESIONALES RELACIONADOS A LAS ARTES COMO UNA MANIFESTACIÓN DE LA CULTURA Y AL PATRIMONIO CULTURAL”. (PLAN 2035, 2021: 7). ACTUALMENTE, SE LLEVA A CABO EL PLAN DE RECUPERACIÓN DEL ARCHIVO HISTÓRICO Y DE LA RED DE BIBLIOTECAS MUNICIPALES; Y UNO DE LOS PROYECTOS MÁS INNOVADORES DESARROLLADO EN LA BIBLIOTECA “PEDRO ELIO CEVALLOS PONCE”, FUNDADA EN EL AÑO 1909.

PALABRAS CLAVE: PORTOVIJEJO - PATRIMONIO CULTURAL - BIBLIOTECAS.

THE CHALLENGES OF INNOVATION IN THE MUNICIPAL LIBRARIES OF THE PORTOVIJEJO CANTON

ABSTRACT

THE DECENTRALIZED AUTONOMOUS GOVERNMENT OF PORTOVIJEJO'S MUNICIPALITY HAS DEVELOPED PLAN 2035, WHICH FOCUSES ON IMPROVING QUALITY, INCLUSION, TRANSPARENCY, AND EFFICIENCY IN WELFARE AND PUBLIC SERVICES PROVIDED TO CITIZENS. WITHIN THIS FRAMEWORK, THE CULTURE AND HERITAGE PROGRAM PROVIDES FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT OF URBAN AND RURAL AREAS. THIS PROGRAM WILL “INCREASE THE NUMBER OF CULTURAL ACTORS IN THE CANTON, E.G., MANAGERS, ARTISTS, PRODUCERS, RESEARCHERS AND OTHER PROFESSIONALS RELATED TO THE ARTS AS A CULTURAL PRACTICE AND CULTURAL HERITAGE.” (PLAN 2035, 2021: 7). CURRENTLY, THE PLAN FOR THE RECOVERY OF THE HISTORICAL ARCHIVE, THE NETWORK OF MUNICIPAL LIBRARIES, AND AN INNOVATIVE PROJECT AT THE “PEDRO ELIO CEVALLOS PONCE” LIBRARY ARE BEING CARRIED OUT.

KEYWORDS: PORTOVIJEJO - CULTURAL HERITAGE - LIBRARIES.

* Directora de Desarrollo de Cultura y Patrimonio-GAD Portoviejo. Correo electrónico: isamon641@hotmail.com.

Introducción

Las bibliotecas son espacios direccionados a cumplir un rol esencial en la sociedad, fortalecen el aprendizaje, establecen bases para el desarrollo de la investigación, fomentan la creatividad e imaginación, dotan de información para conocer e interpretar el entorno social, y constituyen repositorios del patrimonio cultural. Es decir, representan una fuente del conocimiento y del desarrollo de la sociedad.

A modo de contexto jurídico, la actual Ley Orgánica de Cultura del Ecuador, en su artículo 39, señala que:

“Se considera biblioteca a un centro organizado que custodia y dispone de acervos bibliográficos y documentales en varios soportes, que incluyen repositorios de hemerotecas, mediatecas, cinematecas, fonotecas y archivos digitales, entre otros, que satisfacen la necesidad de información, educación, investigación y conocimiento de la ciudadanía”; así mismo señala que. “(...) las bibliotecas son consideradas como espacios públicos de encuentro, relacionamiento, promoción y gestión cultural e intercultural, que deberán desarrollar sistemas virtuales que promuevan el acceso del ciudadano a través de tecnologías de la información y la comunicación” (Ley Orgánica de Cultura, 2016:10).

Por otro lado, el Consejo Nacional de Competencias emitió la Resolución 006-CNC-2017 en la que se establecen las atribuciones de la competencia de “preservar, mantener y difundir el patrimonio cultural y arquitectónico y construir los espacios para estos fines” a los gobiernos autónomos descentralizados municipales y metropolitanos. Dentro del artículo 8 numeral 10, se señala que los GAD municipales deberán “Administrar los museos, bibliotecas y archivos que mantengan fondos, reservas y colecciones de carácter nacional” (Consejo Nacional de Competencias, 2017: 7).

En atención a estos parámetros de actuación, el GAD de Portoviejo desarrolló el plan de Recuperación de las cinco bibliotecas municipales con un concepto innovador y diferente a las bibliotecas tradicionales.

El plan de recuperación de bibliotecas y archivo de Portoviejo

La ciudad de Portoviejo es la capital de la provincia de Manabí, cuenta con una superficie de 967 km² y tiene 280.029 habitantes. El 15% de la población económicamente activa se dedica a actividades en industrias culturales.

El cantón cuenta con una gran riqueza cultural, destacándose los conocimientos tradicionales que han sido transmitidos de generación en generación. La identidad portovejense ha sido la base para establecer en la planificación de la actual administración cantonal el desarrollo de espacios públicos adecuados, la gestión para el incremento de los ingresos de los contribuyentes del cantón y el fortalecimiento institucional; estrategias que se visibilizan en el Plan Estratégico de la Ciudad hasta el año 2035, que tiene por objetivo convertir a Portoviejo en la “mejor ciudad para vivir”.

Desde esta perspectiva, en que la cultura y el patrimonio cultural han sido considerados como la base fundamental para el desarrollo del cantón, se ha logrado que en el año 2019 Portoviejo ingrese a la Red Global de Ciudades Creativas de la UNESCO, lo que permite que la gestión de la ciudad pueda estar acompañada de asistencia y cooperación internacional, lo que da visibilidad mundial a Portoviejo como un importante destino cultural.

Como parte de este contexto, el GAD Portoviejo cuenta actualmente con la Red Municipal de bibliotecas integrada por:

- Biblioteca Pedro Elio Cevallos Ponce (fundador de la Biblioteca)
- Biblioteca Eudoro Loor (Picoazá)

- Biblioteca Eloy Alfaro (El Florón)
- Biblioteca Río Chico – parroquia rural
- Biblioteca El Guayabo – parroquia rural

El “Plan de recuperación de bibliotecas y archivo de Portoviejo” tiene por objetivo generar espacios amigables, digitales y de innovación para incrementar el hábito de la lectura en la población portovejense así como proteger y difundir el patrimonio cultural documental e inmaterial del cantón.

La colección documental de las bibliotecas bordea los 26.000 libros, dentro de los cuales constan temáticas de diversa índole. Dentro de los ejes de trabajo considerados están:

1. Estímulo para el incremento de hábitos lectores.
2. Implementación de tecnología digital;
3. Fortalecimiento bibliotecario;

Uno de los espacios más icónicos en el marco de la recuperación de los repositorios bibliográficos, es la biblioteca Pedro Elio Cevallos Ponce, nombre del reconocido gestor portovejense nacido en 1886, que fundó la biblioteca y se destacó en varias instancias públicas y privadas en el ámbito cultural.

La biblioteca fue fundada en el año de 1909 y actualmente está inventariada dentro del Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador. La colección consta principalmente de libros patrimoniales, siendo la colección más antigua la del año 1.801 sobre “Compendio de la Historia Universal” y además reposan las Actas del Consejo Municipal que datan desde 1867. A estos se suman el fondo infantil y el fondo Manabí, que consiste en una colección escrita por autores o temáticas manabitas.

Luego de un análisis técnico, se definió reubicar la biblioteca en una casa patrimonial denominada “Sabando” que data del año de 1906 y que es parte de un conjunto patrimonial de la ciudad, situada en el parque Central, que cuenta con 200 m². Este inmueble patrimonial fue intervenido en el año 2019, y a través del proyecto, se complementa su puesta en valor y uso social en el centro histórico regenerado donde se emplazan además museos, historia, patrimonio y memoria de la ciudad; esto está permitiendo incrementar la demanda de usuarios en el lugar.

La adecuación de esta biblioteca ha sido desarrollada bajo el concepto de galería literaria y de conocimientos tradicionales con innovación digital. En ese sentido, se han implementado las siguientes áreas:

- **Exposición y venta del sombrero de paja toquilla:** El tejido del sombrero de paja toquilla es considerado como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la UNESCO, por ello se destaca en una zona de la galería una exposición museológica y museográfica sobre el proceso de elaboración del sombrero haciendo especial énfasis en la parroquia de Picoazá, en donde aún se teje esta artesanía milenaria, siendo protagonista una de las artesanas reconocidas, la tejedora Sra. Margarita García. En este espacio se vinculó a la Asociación ASOARTE de Picoazá, quienes han implementado una tienda de artesanías al servicio de los usuarios.
- **Área de sabores y saberes - cafetería:** se consideró implementar una cafetería de especialidad que reactive y se vincule con productores locales, generando de esta manera un café cultural con exposiciones y muestras permanentes de preparación del café manabita.
- **Área de coworking:** cuenta con un espacio destinado a salas de consulta y área de coworking, es decir se facilita a la ciudadanía un lugar para el trabajo cooperativo que permita a profesionales, estudiantes o emprendedores utilizar y compartir un lugar de trabajo.

- **Agendas culturales y programas permanentes:** este es uno de los desafíos más importantes de la biblioteca, puesto que permite desarrollar de manera permanente la activación de las diferentes áreas y así cumplir con los objetivos de fortalecer el hábito de la lectura así como poner en valor el patrimonio documental del cantón. Para el efecto, se desarrollan de manera permanente programas destinados a la ciudadanía en general, haciendo énfasis en agendas para los niños, niñas y jóvenes a través de la alianza con las instituciones educativas. Entre las actividades que se llevan a cabo están: “Los estudiantes visitan a las bibliotecas”; “La biblioteca va a la escuela”; “La lectura nace de tí”; “Leyendo entre amigos”; “La lectura llega a tu espacio”, promoviendo la vinculación con diferentes asilos de ancianos y centros de acogida. Está además el programa la “Biblioteca viajera” que mediante combicuentos se visitan las diferentes zonas rurales del cantón. Esto se conjuga con las exposiciones gastronómicas del procesamiento del café manabita por parte de la cafetería.
- **Zona lúdica y maternal:** es una zona dedicada especialmente para los niños y niñas donde se encuentran juegos y una colección de libros infantiles. Así mismo, se desarrollarán espacios de lectura para madres gestantes y lactantes.
- **Implementación de los fondos bibliográficos:** esta biblioteca dispone de un archivo histórico de la ciudad, así como el fondo Manabí y fondo patrimonial.
- **Biblioteca digital:** se han implementado equipos tecnológicos para el acceso y consulta de bibliotecas digitales.

Adicionalmente, la biblioteca Pedro Elio Cevallos se articula con el proyecto Smart City para desarrollar un laboratorio urbano de jóvenes para la generación de soluciones multi-sectoriales para la ciudad.

En definitiva, este proyecto pretende generar espacios acogedores, inclusivos, innovadores y de encuentro para incrementar los hábitos de lectura, innovar los espacios tradicionales de las bibliotecas, fortalecer el área regenerada, constituir una vitrina para los artesanos y artesanas del tejido de paja toquilla y del café y consolidar un laboratorio urbano en articulación con Smart City.

Cabe indicar que aún son muchos los desafíos en el ámbito de la recuperación de las bibliotecas, falta aún por trabajar en la protección del patrimonio documental, a través de la conservación de libros patrimoniales así como la digitalización para respaldar la valiosa información con la que cuentan estos libros; además de fortalecer el sistema integrado de gestión de bibliotecas (KOHA); pero el principal desafío es la identificación de mecanismos sostenibles para que la ciudadanía halle aún interés por visitar estos espacios culturales como lo es la biblioteca, en el sentido de que especialmente la juventud ha reemplazado el libro físico por las nuevas tecnologías, por ello la importancia de que estos espacios creen nexos con el mundo virtual y así mismo no deje morir el libro de papel.

Bibliografía

- Ley Orgánica de Cultura. 2016, Registro Oficial Suplemento 913.
 Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Portoviejo. Plan Portoviejo 2035, 2021.
 Consejo Nacional de Competencias. 2017, Resolución 006-CNC-2017 de Registro oficial 91.

Experiencias de gestión cultural vinculada al patrimonio cultural inmaterial, la participación como elemento primordial de la salvaguardia

*Felicita Heredia**

RESUMEN

EL PRESENTE DOCUMENTO TIENE COMO OBJETIVO ANALIZAR LA RELACIÓN ENTRE LA GESTIÓN CULTURAL Y LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL, EN RAZÓN DE IDENTIFICAR LA VINCULACIÓN CON LOS DIFERENTES NIVELES DE GESTIÓN DE LA SALVAGUARDIA Y LAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN COMUNITARIA; A TRAVÉS DE LA UTILIZACIÓN DE MATRICES QUE SISTEMATICEN LAS EXPERIENCIAS DE DIEZ CASOS QUE CORRESPONDEN A LOS CANTONES PUJILÍ Y SALCEDO DE LA PROVINCIA DE COTOPAXI, ENTRE LOS AÑOS 2014 Y 2021.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL - GESTIÓN CULTURAL - PARTICIPACIÓN-COTOPAXI.

CULTURAL MANAGEMENT EXPERIENCES LINKED TO INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. PARTICIPATION AS A PRIMARY ELEMENT OF SAFEGUARDING

ABSTRACT

THIS DOCUMENT AIMS TO ANALYZE THE RELATIONSHIP BETWEEN CULTURAL MANAGEMENT AND THE SAFEGUARDING OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE BY IDENTIFYING THE LINK BETWEEN THE DIFFERENT LEVELS OF SAFEGUARDING MANAGEMENT AND THE FORMS OF COMMUNITY PARTICIPATION, USING MATRICES THAT SYSTEMATIZE THE EXPERIENCES OF TEN CASES THAT CORRESPOND TO THE PUJILÍ AND SALCEDO CANTONS OF COTOPAXI PROVINCE BETWEEN 2014 AND 2021.

KEYWORDS: INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE - CULTURAL MANAGEMENT - PARTICIPATION-COTOPAXI.

* Ingeniera en Ecoturismo con más de 10 años de trabajo en consultoría, elaboración y ejecución de proyectos relacionados con turismo y cultura. En el campo de la gestión cultural con trabajos a título personal, como integrante de un equipo trabajo o como proponente, para el sector público, comunitario y fondos concursables. Correo electrónico: fely_heredia@yahoo.com.

Introducción

El presente caso de estudio, considera que las acciones realizadas desde la gestión cultural pueden ser consideradas como estrategias de salvaguardia de PCI, teniendo como componente imprescindible la participación comunitaria o participación local. Por tal razón en el presente documento se pretende exponer algunas experiencias de gestión cultural¹ relacionadas con el patrimonio cultural inmaterial, correspondan éstas a manifestaciones registradas y/o inventariadas (patrimonializadas) o no.

Para lo cual primeramente se realiza una revisión de la base conceptual sobre la gestión cultural, el patrimonio cultural inmaterial (PCI), la salvaguardia del PCI y la participación comunitaria.

Posteriormente se propone un análisis basado en la sistematización de las experiencias, en donde se identifica en primera instancia a la *gestión cultural* describiendo el origen de la iniciativa y a los actores encargados de llevarla a cabo, posteriormente se analiza la relación de estas intervenciones con el *Patrimonio Cultural Inmaterial*, identificando a las manifestaciones culturales vinculadas y los ámbitos a los que pertenecen; a continuación se analiza la correspondencia de las acciones realizadas con la Salvaguardia para lo cual se identifica si aportan a la viabilidad y continuidad de las manifestaciones y el tipo de acciones de salvaguardia a las que corresponden, así como sus alcances e impacto.

Finalmente, se analiza la Participación identificando el tipo de participación (endógena, exógena o mixta) y los actores involucrados. Para esta perspectiva, se considera lo determinado en las directrices operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, por lo que se tratará de establecer si las acciones realizadas estuvieron encaminadas a:

“ (...) prevenir y, en algunos casos, mitigar el riesgo que enfrentan las manifestaciones del Patrimonio Cultural Inmaterial a través de la implementación de medidas e instrumentos idóneos para lograr su continuidad, respetando la propia dinámica cultural que sostiene la práctica del PCI y evitando que las acciones implementadas tiendan a:

- descontextualizar ni desnaturalizar las manifestaciones o expresiones del patrimonio cultural inmaterial de que se trate;
- presentar las comunidades, los grupos o los individuos interesados como que no participaran en la vida contemporánea, o menoscabar en modo alguno su imagen;
- contribuir a justificar cualquier forma de discriminación política, social, étnica, religiosa, lingüística o fundada en el sexo;
- facilitar la apropiación o el uso indebidos de los conocimientos y las competencias de las comunidades, los grupos o los individuos interesados;
- fomentar una comercialización excesiva o un turismo no sostenible, que podría poner en peligro el patrimonio cultural inmaterial del que se trate” (INPC, 2013).

Y, por otro lado, se considera que la participación puede surgir de manera exógena, endógena o mixta; y que, como lo señala CRESPIAL (2020: 18), el identificarse “con una o varias de estas categorías depende de los procesos históricos, complejos y particulares” de los territorios.

Contexto

Ecuador es un país ubicado en Sudamérica, con más de diecisiete millones de habitantes y una extensión que sobrepasa los doscientos ochenta mil kilómetros cuadrados, megadiverso y de gran riqueza natural y cultural. Su geografía es la base de una multiplicidad de climas, especies

1 La gestión cultural proporciona herramientas para el impulso cultural desde diversas áreas, con la finalidad de impulsar, mantener y resaltar las diferentes expresiones culturales en el conjunto de la sociedad. Universidad Internacional de la Rioja. UNIR. <https://ecuador.unir.net/actualidad-unir/que-es-gestion-cultural/>

de flora y fauna, y por su puesto de una diversidad cultural derivada de procesos sociales y realidades locales, que se ponen de manifiesto en el día a día.

Una de sus 24 provincias es Cotopaxi, se encuentra ubicada en el centro norte del país, sobre la cordillera de Los Andes y toma su nombre del volcán Cotopaxi de 5.897 m.s.n.m., con una extensión de seis mil ochenta y cinco kilómetros cuadrados, conformada por siete cantones: Latacunga (cabecera provincial), Salcedo, Pujilí, Saquisilí, Sigchos, La Maná y Pangua.

Según el INPC (2011), el patrimonio cultural de la provincia está caracterizado por la presencia de 31 bibliotecas con fondos antiguos y 146 archivos públicos, eclesiásticos y privados, patrimonio mueble relacionado con la profunda tradición religiosa y a las haciendas, la mayoría concentrados en el cantón Latacunga. También se han registrado 51 yacimientos arqueológicos; y en cuanto a la arquitectura patrimonial, se evidencian edificaciones civiles, religiosas y, de manera especial, la arquitectura vernácula. Los principales elementos de la arquitectura monumental civil y religiosa se localizan en Latacunga, así como en las respectivas cabeceras cantonales. En cuanto al patrimonio inmaterial destacan las manifestaciones de los danzantes de Pujilí y Salcedo en la fiesta de la Mama Negra. También están la fiesta de los Moros, celebrada en junio, en San Juan de Guaytacama; la fiesta de Reyes Magos, llevada a cabo en el mes de enero en Pujilí; o la fiesta de San José, en el mes de marzo en Toacazo. La variada gastronomía representada por las chugchucaras, queso de hoja, allulas, helados de Salcedo, entre otras. A esta dinámica se suma también los mercados, las técnicas artesanales, entre otras (Ibíd.: 35-37).

La gestión cultural

En cuanto a la gestión cultural, Mariscal (2019), acuñando lo dicho por Martinelli, la describe como una disciplina que funciona como un encargo social a ciertos individuos para ser responsables de diseñar u operar políticas culturales, por lo que pueden ser de tres tipos: como ocupación laboral, como cargo o comisión comunitaria, y como actividad económica secundaria (Ibíd.: 164). Por lo que el gestor cultural, “en esencia, se hace responsable de diseñar y operar la acción cultural en diversos niveles, contextos, ámbitos y campos culturales” (Ibíd.: 165).

En el Ecuador la gestión cultural personificada en el ‘gestor cultural’, aparece de forma explícita en la Ley Orgánica de Cultura (2016), como parte del Registro Único de Actores y Gestores² y como integrantes del Sistema Nacional de Cultura³, que a su vez se divide en subsistema de Memoria Social y Patrimonio Cultural y subsistema de Artes e Innovación.

Sin embargo, no se definen claramente los campos de acción, por lo que, para establecer una referencia, mencionaremos algunas áreas en las que se pueden desarrollar las actividades o proyectos: Espacios culturales, Cultura popular y patrimonio cultural, Desarrollo artístico, Comunicación y medios, y Producción (Mariscal, 2019: 167).

2 Art. 10.- Del Registro Único de Artistas y Gestores Culturales (RUAC). Una de las herramientas del Sistema Integral de Información Cultural será el Registro Único de Artistas y Gestores Culturales, en el que constarán los profesionales de la cultura y el arte, ya sean creadores, productores, gestores, técnicos o trabajadores que ejerzan diversos oficios en el sector, que se encuentran dentro del territorio nacional, migrantes o en situación de movilidad humana, y que deseen ser registrados; y las agrupaciones, colectivos, empresas y entidades cuya actividad principal se inscribe en el ámbito de la cultura y de las artes.

Además de quienes se registren voluntariamente en el RUAC, el registro incluirá a quienes hayan hecho o hagan uso de las distintas herramientas y mecanismos de apoyo, acreditación, patrocinio, subvención o fomento ya existentes y de los que establezca esta Ley.

3 TÍTULO VI.- DEL SISTEMA NACIONAL DE CULTURA Capítulo 1.- Art. 24.- De su conformación. Integran el Sistema Nacional de Cultura todas las instituciones del ámbito cultural que reciban fondos públicos, los Gobiernos Autónomos Descentralizados y de Régimen Especial, la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, y los colectivos, asociaciones, organizaciones no gubernamentales, entidades, actores y gestores de la cultura que siendo independientes, se vinculen voluntariamente al sistema. (Registro Oficial Suplemento 913 de 30-dic.-2016, 2016).

Dentro de este espacio el gestor cultural debe tener la capacidad de “diseñar y operar actividades culturales regularmente relacionadas con la promoción, difusión, creación y conservación de los bienes artísticos y patrimoniales” (Ibíd.: 172), adicionalmente cumple el papel de mediador entre los diferentes actores culturales a través del uso de técnicas y herramientas especializadas.

Patrimonio cultural Inmaterial (PCI)

Se entiende por Patrimonio Cultural Inmaterial a “los usos, representaciones expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio” (UNESCO, 2003).

La Constitución de la República del año 2008, ampara al patrimonio cultural inmaterial bajo el paraguas de deberes y derechos; establece competencias y responsabilidades y define algunas acciones de salvaguardia. Por otro lado, la Ley Orgánica de Cultura aprobada en el año 2016, establece la estructura de gestión del patrimonio cultural inmaterial, la rectoría, gestión de inventarios y demás acciones de salvaguardia, así como las responsabilidades y herramientas metodológicas sobre este ámbito. De igual manera, el artículo 55 y 144 del COOTAD, y la resolución No. 004-CNC-2015 del Concejo Nacional de Competencias, reformada mediante Resolución No. 006-CNC-2017, hacen referencia a la competencia exclusiva de los GAD Municipales y metropolitanos en torno a la gestión del patrimonio cultural.

Salvaguardia del PCI

El patrimonio cultural inmaterial es especialmente vulnerable ya que “mientras la dimensión material se caracteriza por su estabilidad relativa, la inmaterial está, en la actualidad y de forma creciente, más sometida a influencias exteriores y a contradicciones” (Ministerio de Educación Cultura y Deporte de España, 2015: 13).

Tomando las definiciones propuestas por la UNESCO en el año 2003, el reglamento de la Ley Orgánica de Cultura, en su Art. 62 señala que “se entiende por salvaguarda las medidas encaminadas a favorecer la viabilidad y continuidad del patrimonio cultural inmaterial, entre otras: la identificación, documentación, investigación, protección, promoción, transmisión y revitalización” (Registro Oficial Suplemento 8, 06 junio, 2017).

Bajo el Acuerdo Ministerial No. DM-2018-126, el Ministerio de Cultura y Patrimonio expidió la Normativa Técnica de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, que, entre otros temas, define los siguientes 6 ámbitos del PCI: Tradiciones y expresiones orales, Usos sociales rituales y actos festivos, Conocimiento y usos relacionados con la naturaleza, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales, Patrimonio alimentario y gastronómico.

También se han establecido algunos instrumentos como la ‘Guía metodológica para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial’ del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (2013) que aporta definiciones o conceptos, características y clasificación del PCI, así como Principios y Directrices, Instrumentos y orientaciones para: 1. La identificación (registro); 2. La Investigación (diagnóstico); y, 3. La definición de acciones de salvaguardia (plan).

De esta manera, toda acción de salvaguardia consistirá, en gran medida, en reforzar las diversas condiciones, materiales o inmateriales, que son necesarias para la evolución e interpretación continuas del patrimonio cultural inmaterial, así como para su transmisión a las generaciones futuras (UNESCO, s/f).

La Convención (para salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial) alienta a los Estados a contribuir a la salvaguardia efectuando y actualizando inventarios, que deben incluir todos los elementos del patrimonio cultural inmaterial existentes en su territorio. De esta manera evaluarán el patrimonio inmaterial existente en sus territorios, incluido el que corre peligro de

extinguirse, darán a conocer mejor sus formas, despertarán y renovarán el interés por él y, lo que es importante, arrojarán nueva luz sobre lo que debería ser una forma activa y en continua transformación del patrimonio viviente (Ibíd.: 7).

Por otra parte, la salvaguardia surge a partir de políticas culturales como un proceso que en sí mismo es parte de la patrimonialización, que “se construye a partir de diversos procesos que son dados desde los diversos actores sociales que intervienen de manera activa y pasiva” (Rebollo, 2018: 199). De ahí que, el Ministerio de Cultura y Patrimonio (MCYP), así como el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), Casa de la Cultura Benjamín Carrión (CCE), Instituto de Fomento a la Creatividad y la Innovación (IFCI), entre otros, realizan una serie de esfuerzos para dar cumplimiento a estos compromisos, cada uno desde sus campos de acción.

Se puede señalar que en el marco del proyecto ‘Cruzada por el patrimonio’, dos de las cinco intervenciones más relevantes, tiene que ver con PCI⁴, según se evidencia en el informe de Rendición de Cuentas del MCYP (2021). Por otro lado, en este último año, el INPC reporta de igual manera, en cuanto a PCI, dos logros importantes relacionados con la actualización y creación de planes de salvaguardia⁵ y resalta el proyecto denominado “La Partería tradicional como Patrimonio Cultural” y la Línea de Fomento de la Memoria Social y el Patrimonio Cultural.

También es importante mencionar que desde el 2001 el Ecuador empieza a realizar procesos de gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial, con la declaratoria de Patrimonio Inmaterial de la Nación a las Fiestas de Octavas de Corpus Christi. Posteriormente en el 2006, Ecuador se constituye en miembro fundador de CRESPIAL⁶, se dio la Declaratoria de Emergencia del Patrimonio Cultural (2007), la ratificación de la Convención por parte de Ecuador (2008); la aprobación de la Nueva Constitución del Ecuador en el mismo año y la creación del área de Patrimonio Inmaterial en el Instituto Nacional de Patrimonio Inmaterial (2009) lo que ha marcado la gestión pública en lo referente al PCI (INPC, 2013: 14-17).

Participación comunitaria

Parte importante de estos procesos es la participación comunitaria como se menciona en la convención del 2003, sobre lo cual CRESPIAL (2020) hace referencia a estudios aplicados en 15 países de Latinoamérica en el 2017, evidenciando que la participación comunitaria ha representado un reto en la aplicación, llevando a definir una caracterización en razón de las motivaciones endógenas y exógenas que la fomentan, en tres tipos: 1) Procesos de salvaguardia que surgen por iniciativa del Estado y/u otros actores; 2) Procesos mixtos, en los cuales, comunidades y otros actores reconocen de manera conjunta la necesidad de iniciar acciones de salvaguardia de su PCI de manera más sistematizada; y 3) Procesos en los cuales las comunidades demandan apoyo a sus iniciativas de gestión del PCI (CRESPIAL, 2020: 18).

Por otro lado, en el Ecuador la participación comunitaria, está determinada por la participación ciudadana como eje transversal de política pública, con base legal en la Constitución de la República, en la que se describe los Derechos de Participación; y en los capítulos de Participación en Democracia, Función de Transparencia y Control Social, y Política Pública, Servicios Públicos y Participación Ciudadana.

4 Inscripción en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad al “Pasillo, song and poetry” o “Pasillo ecuatoriano”. Certificación de UNESCO y la Incorporación en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador a la Manifestación Cultural “La Mama Danza Cañari”.

5 Actualización del Plan de Salvaguarda de la Fiesta de la Mama Negra o Fiesta de la Capitania, del cantón Latacunga, Provincia de Cotopaxi. Y Elaboración del Plan de Salvaguarda de la Fiesta de las Octavas del Corpus Christi o del Danzante, del cantón Pujilí, Provincia de Cotopaxi.

6 Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, bajo el auspicio de la UNESCO.

Como parte de su aplicación más concreta a nivel de los territorios locales (parroquias), se encuentran los planes de desarrollo y ordenamiento territorial, los presupuestos participativos y la rendición de cuentas, además de otros mecanismos que de manera orgánica tienden a garantizar la participación de la población (comunidad) en el desarrollo.

Propuesta metodológica

Con la finalidad de responder a la interrogante sobre si ¿las acciones realizadas desde la gestión cultural pueden considerarse estrategias de salvaguardia de PCI? Y a la vez identificar a la participación comunitaria o participación local dentro de estas acciones, en el marco de la salvaguardia del PCI, se plantea la sistematización de 10 experiencias en la provincia de Cotopaxi, específicamente en los cantones Pujilí y Salcedo, a partir de la generación de matrices en base a los criterios mencionados, de la siguiente manera:

- Caracterización de la gestión cultural. Se describe el origen de las acciones de gestión cultural, a los actores responsables, el nombre del proyecto y el año de ejecución.
- Relación con el patrimonio cultural inmaterial. Se identifican las manifestaciones culturales relacionadas, y los ámbitos a los que pertenecen.
- Acciones de salvaguardia. Se identifica si las acciones realizadas como parte del proyecto aportan o no a la viabilidad y continuidad de las manifestaciones y se identifica si estas acciones corresponden a identificación, documentación, investigación, protección, promoción, transmisión o revitalización.
- Resultados e impacto. Se identifican los resultados del proyecto en razón de los entregables o productos y a su vez el impacto generado, es decir, el fin o propósito del proyecto.
- Participación. Se analiza si corresponde a un tipo de participación endógena, exógena o mixta, y se identifica a los actores involucrados.

Resultados

Caracterización de la gestión cultural

Los actores de la gestión cultural como ya se ha dicho pueden ser variados, y para el caso que nos atañe, en el análisis de experiencias de gestión relacionada con patrimonio cultural inmaterial en los cantones Pujilí y Salcedo de la provincia de Cotopaxi, se identifican como gestores encargados de la gestión y/o ejecución de los proyectos, los siguientes (ver tabla 1):

Caso 1: Gobierno autónomo descentralizado parroquial mediante cooperación internacional (convenio con el IEPS y GADs Parroquiales), cuya iniciativa se origina en la implementación de un proyecto para la creación de una red de turismo comunitario en cinco parroquias del cantón Pujilí;

Caso 2: Surge de una iniciativa propuesta por un gestor cultural independiente a través de un proyecto de Fondos Concursables;

Los casos 3, 4, 5, 6, 7 y 8, los lleva adelante el Gobierno Autónomo Descentralizado de las respectivas parroquias, y surge de la necesidad identificada en los planes de desarrollo y ordenamiento territorial, dentro del componente socio cultural;

El caso 9 se lleva a cabo por la gestión de una asociación de artesanos para lo cual, una vez identificada la necesidad, asignan recursos propios para su realización; y

El caso 10 se desarrolló mediante la gestión del Gobierno Autónomo Descentralizado Cantonal, en cumplimiento de sus competencias exclusivas de gestión de la cultura y el patrimonio y la normativa vigente relacionada con la salvaguardia del PCI.

TABLA 1 . GESTORES DE LOS PROYECTOS Y ORIGEN DE LA NECESIDAD				
Caso / Variable	Origen de la iniciativa o necesidad	Gestor	Nombre del proyecto	Año de ejecución
Caso 1	Convenio Cooperación internacional- IEPS y GADs parroquiales. Proyecto para la creación de una red de turismo.	GAD Parroquial	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales del cantón Pujilí.	2014
Caso 2	Gestor Cultural Independiente Proyecto de Fondos Concursables.	Gestor cultural independiente	Fortalecimiento de las técnicas de tejido y bordado tradicionales de Quilajaló del cantón Salcedo.	2015
Caso 3	PDOT parroquial componente sociocultural.	GAD Parroquial	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales de la parroquia Mulalillo, del cantón Salcedo	2016
Caso 4	PDOT parroquial componente sociocultural	GAD Parroquial	Rescatando el danzante autóctono de Cusubamba, cantón Salcedo 2017, 2018 y 2022.	2017 2018 2022
Caso 5	PDOT parroquial componente sociocultural	GAD Parroquial	Proyecto para fomentar la práctica de la interculturalidad en la parroquia Angamarca, cantón Pujilí.	2018
Caso 6	PDOT parroquial componente sociocultural	GAD Parroquial	Talleres para investigación, levantamiento de información y difusión de la memoria colectiva de la parroquia Antonio José Holguín, del cantón Salcedo.	2019
Caso 7	PDOT parroquial componente sociocultural	GAD Parroquial	Jornadas de fortalecimiento cultural, artesanal y productivo de la parroquia Mulalillo, cantón Salcedo 2017, 2018, 2019, 2021.	2017 2018 2019 2021
Caso 8	PDOT parroquial componente sociocultural	GAD Parroquial	Fortalecimiento de la identidad cultural de la parroquia Zumbahua cantón Pujilí, a través de la ejecución y difusión de expresiones culturales relacionadas con el conocimiento ancestral y calendario festivo.	2019
Caso 9	Necesidad de reconocimiento como justificación para la viabilidad de sus actividades.	Asociación de Alfareros	Registro de la Alfarería de La Victoria, cantón Pujilí.	2019
Caso 10	Competencias Exclusivas referentes a cultura y patrimonio Y cumplimiento de la Normativa de Salvaguardia del PCI Nacional.	GAD Municipal	Actualización del expediente técnico incluido la creación del plan de salvaguardia de las Octavas de Corpus Christi- Pujilí, Cotopaxi.	2020 2021

Elaborado por la autora. Nota: estos datos fueron recogidos de cada uno de los proyectos.

Relación con el patrimonio cultural inmaterial

En cuanto a la vinculación de las experiencias sistematizadas con el patrimonio cultural se presentan las siguientes manifestaciones y sus respectivos ámbitos del PCI (ver tabla 2):

En los casos 1, 3 y 6 que refieren a identificación y registro, el número de manifestaciones vinculadas se encuentran relacionadas con los 6 ámbitos del PCI y corresponden a 109, 10 y 77 manifestaciones respectivamente.

Desde la misma línea, pero con un enfoque de investigación, los casos 9 y 10 vinculan principalmente a una manifestación en cada una, que ya han sido identificadas anteriormente, de las cuales se amplía la información mediante el proyecto implementado, sin embargo -como es de esperarse-, se identifican interrelaciones con otras manifestaciones de PCI presentes en el territorio.

Los demás casos corresponden a acciones de fortalecimiento de algunas manifestaciones en concreto, por cuanto el caso 2 se refiere de forma directa al ámbito de técnicas artesanales y en el caso 5 se direcciona la gestión a 5 manifestaciones.

Por último, los casos 4, 7 y 8, comprenden una serie de acciones que influyen en varias manifestaciones culturales de diferentes ámbitos del PCI, ya que están relacionados con la realización de diversos eventos y actividades.

TABLA 2. ÁMBITOS Y MANIFESTACIONES CULTURALES VINCULADAS.

Caso / Variable	Nombre del proyecto	Manifestaciones vinculadas	Ámbitos relacionados
Caso 1	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales del cantón Pujilí.	109 manifestaciones registradas en las parroquias La Victoria, Guangaje, Zumbahua, Angamarca, El Tingo.	6 (Tradiciones y expresiones orales, Usos sociales rituales y actos festivos, Conocimiento y usos relacionados con la naturaleza, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales, Patrimonio alimentario y gastronómico).
Caso 2	Fortalecimiento de las técnicas de tejido y bordado tradicionales de Quilajaló del cantón Salcedo.	1 manifestación cultural de forma directa.	1 (Técnicas artesanales tradicionales).
Caso 3	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales de la parroquia Mulalillo, del cantón Salcedo.	77 manifestaciones registradas en la parroquia.	6 (Tradiciones y expresiones orales, Usos sociales rituales y actos festivos, Conocimiento y usos relacionados con la naturaleza, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales, Patrimonio alimentario y gastronómico).
Caso 4	Rescatando el danzante autóctono de Cusubamba, cantón Salcedo 2017, 2018 y 2022.	3 manifestaciones principales.	3 (Usos sociales rituales y actos festivos, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales).
Caso 5	Proyecto para fomentar la práctica de la interculturalidad en la parroquia Angamarca, cantón Pujilí.	5 manifestaciones culturales de manera directa.	4 (Tradiciones y expresiones orales, Usos sociales rituales y actos festivos, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales).

Caso 6	Talleres para investigación, levantamiento de información y difusión de la memoria colectiva de la parroquia Antonio José Holguín, del cantón Salcedo.	10 manifestaciones culturales registradas	3 (Tradiciones y expresiones orales, Usos sociales rituales y actos festivos, Manifestaciones creativas)
Caso 7	Jornadas de fortalecimiento cultural, artesanal y productivo de la parroquia Mulalillo, cantón Salcedo 2017, 2018, 2019, 2021.	6 manifestaciones culturales de manera directa	4 (Tradiciones y expresiones orales, Usos sociales rituales y actos festivos, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales)
Caso 8	Fortalecimiento de la identidad cultural de la parroquia Zumbahua cantón Pujilí, a través de la ejecución y difusión de expresiones culturales relacionadas con el conocimiento ancestral y calendario festivo.	8 manifestaciones relacionadas de forma directa Más de 30 manifestaciones de forma indirecta	1 (usos sociales rituales y actos festivos) 5 Indirectamente (Tradiciones y expresiones orales, Conocimiento y usos relacionados con la naturaleza, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales, Patrimonio alimentario y gastronómico).
Caso 9	Registro de la Alfarería de La Victoria, cantón Pujilí.	1 manifestación de forma directa.	1 (Técnicas artesanales tradicionales).
Caso 10	Actualización del expediente técnico incluido la creación del plan de salvaguardia de las Octavas de Corpus Christi- Pujilí, Cotopaxi	1 manifestación cultural de forma directa y al menos 10 manifestaciones de forma indirecta.	1 (Usos sociales rituales y actos festivos). 5 Indirectamente (Tradiciones y expresiones orales, Conocimiento y usos relacionados con la naturaleza, Manifestaciones creativas, Técnicas artesanales tradicionales, Patrimonio alimentario y gastronómico).

Elaborada por la autora.

Acciones de salvaguardia

En el caso particular del presente análisis, para responder a la interrogante ¿las acciones realizadas con los proyectos de gestión cultural en estudio, aportan a la viabilidad y continuidad de las manifestaciones vinculadas?, se ha identificado que en los diez casos (100%) se cumple con este criterio (ver Tabla 3); siendo necesario ampliar la información sobre el tipo de acciones que se llevaron a cabo.

Por lo que, se identifica que en 6 de los 10 Casos se realizaron acciones de *identificación*, en 6 casos se realizó la *documentación* (entiéndase esto que se ajustó a formatos establecidos para el registro por parte del INPC), en 2 Casos se ejecutaron acciones de *investigación* (es decir, ampliación de la información existente y diagnóstico), en 4 Casos se realizaron acciones de *protección* (medidas para evitar la descontextualización como ha sido la creación un reglamento que considere la información levantada, recomendaciones de gestión y elaboración de planes de salvaguardia), en cuanto a *promoción* 7 de los 10 Casos han ejecutado acciones como difusión a través de medios impresos, videos, redes sociales, eventos culturales y artísticos, entre otros; mientras que procesos de *transmisión* se llevó a cabo en 3 Casos, y acciones de *revitalización* en 3 casos.

TABLA 3. TIPOS DE ACCIONES DE SALVAGUARDIA IDENTIFICADAS

Caso / Variable	Nombre del proyecto	Aportan a la viabilidad y continuidad	Tipo de acciones							
			Identificación	Documentación	Investigación	Protección	Promoción	Transmisión	Revitalización	
Caso 1	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales del cantón Pujilí.	Sí.	X	X				X		
Caso 2	Fortalecimiento de las técnicas de tejido y bordado tradicionales de Quilajaló del cantón Salcedo.	Sí.	X						X	X
Caso 3	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales de la parroquia Mulalillo, del cantón Salcedo.	Sí.	X	X				X		
Caso 4	Rescatando el danzante autóctono de Cusubamba, cantón Salcedo 2017, 2018 y 2022.	Sí.	X	X		X	X			X
Caso 5	Proyecto para fomentar la práctica de la interculturalidad en la parroquia Angamarca, cantón Pujilí (*).	Sí.				X	X			
Caso 6	Talleres para investigación, levantamiento de información y difusión de la memoria colectiva de la parroquia Antonio José Holguín, del cantón Salcedo (**).	Sí.	X	X				X	X	
Caso 7	Jornadas de fortalecimiento cultural, artesanal y productivo de la parroquia Mulalillo, cantón Salcedo 2017, 2018, 2019, 2021 (**).	Sí.						X		X
Caso 8	Fortalecimiento de la identidad cultural de la parroquia Zumbahua cantón Pujilí, a través de la ejecución y difusión de expresiones culturales relacionadas con el conocimiento ancestral y calendario festivo.	Sí.	X					X	X	
Caso 9	Registro de la Alfarería de La Victoria, cantón Pujilí.	Sí.		X	X	X				
Caso 10	Actualización del expediente técnico incluido la creación del plan de salvaguardia de las Octavas de Corpus Christi– Pujilí, Cotopaxi.	Sí.		X	X	X				

Elaborada por la autora.

Nota: (*) Este proyecto estaba vinculado al Caso 1 en donde ya se realizó la identificación y documentación.

(**) A este proyecto estuvo vinculado otro que se realizó en lo posterior con acciones de transmisión, y revitalización.

(***) Este proyecto estuvo vinculado a la información registrada en el proyecto del Caso 3.

Resultados e impacto de la gestión cultural vinculada al patrimonio cultural inmaterial

En cada uno de los proyectos de estas diez experiencias, se identifican claramente los alcances en razón de los productos o entregables, y como el impacto deseado que se ubica el propósito del proyecto, la mayoría relacionados con las metas de los planes de desarrollo y ordenamiento territorial.

Así tenemos, procesos de fortalecimiento de manifestaciones culturales específicas como los casos de estudio 2, 4, 9 y 10, mientras los demás casos tienen como propósito el fortalecimiento de la identidad cultural, el registro y difusión de la memoria colectiva y la generación de estrategias para la gestión de sus expresiones culturales (ver tabla 4).

En cuanto a los productos o resultados, comprenden, desde fichas de registro de PCI, informes de diagnóstico, hasta planes de salvaguardia como aspecto formal dentro de la metodología establecida, adicionalmente y como acciones más visibles en la comunidad a corto plazo, se encuentra la difusión de los resultados a través de medios impresos o digitales que se traducen en una estrategia de devolución de la información a los portadores, y finalmente pero no menos importantes, aspectos que son más metodológicos como son los talleres participativos y el registro de sus memorias ya sea en medios impresos o audio visuales.

Es importante resaltar que, en los casos presentados, de una u otra manera, se presenta una secuencia o relación entre varios proyectos como son el caso 1, 3, 5 y 7 (ver tabla 3), y, por otro lado, entre los alcances también resaltan, tres procesos que han generado productos que han servido como insumo para realizar los trámites respectivos con las instituciones competentes dentro de la gestión del patrimonio cultural, específicamente con el INPC, es así que, en el caso 1 todas las fichas fueron subidas al SIPCE como parte de la ejecución del proyecto, al igual que en el caso 9, en donde se logró obtener la certificación de manifestación cultural de interés patrimonial después de los trámites respectivos, y en el caso 10 que se encuentra en procesos de legalización conforme lo estipula la normativa para la actualización de expedientes técnicos y planes de salvaguardia.

No se pretende analizar en este documento los indicadores de las metas planteadas y el impacto a mediano y largo plazo de estas intervenciones, menos aún se ha estimado conveniente analizar el presupuesto y métodos de ejecución, ya que se pretende visibilizar las acciones, los participantes y el enfoque de estos 10 casos como una muestra de una infinidad de casos similares que se desarrollan en cada uno de los territorios.

TABLA 4. RESULTADOS E IMPACTO

Caso / Variable	Nombre del proyecto	Productos o resultados	Impacto deseado o Fin
Caso 1	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales del cantón Pujilí.	<ul style="list-style-type: none"> Fichas de registro conforme la metodología del INPC en 5 parroquias del cantón Pujilí (*). Informe con análisis, cualitativo y cuantitativo y recomendaciones. 	Contar un registro de PCI que permita identificar recursos culturales para elaboración de productos turísticos. Sensibilización sobre su importancia.
Caso 2	Fortalecimiento de las técnicas de tejido y bordado tradicionales de Quilajaló del cantón Salcedo.	<ul style="list-style-type: none"> Talleres transmisión del conocimiento con al menos 10 participantes de la comunidad. Exposición de tejidos y bordados. 	Fortalecer el conocimiento. Promover la práctica. Difundir los trabajos artesanales de tejido y bordado.

Caso 3	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales de la parroquia Mulalillo, del cantón Salcedo.	<ul style="list-style-type: none"> Fichas de registro conforme la metodología del INPC en toda la parroquia (*). Informe con análisis, cualitativo y cuantitativo y recomendaciones. <p>Nota: en lo posterior se creó material de difusión dirigido a niños.</p>	Identificar las manifestaciones culturales y promover su valoración como estrategia para fortalecer el sentido de identidad.
Caso 4	Rescatando el danzante autóctono de Cusubamba, cantón Salcedo 2017, 2018 y 2022.	<ul style="list-style-type: none"> Investigación sobre el danzante autóctono basada en el formato de ficha de registro del INPC. Ejecución de un Festival y Talleres de dibujo y pintura con niños. 	Fortalecer el conocimiento sobre el Danzante Autóctono, su vestimenta, danza, música etc. Generar interés en la población por los valores de la identidad cultural que promuevan una convivencia positiva.
Caso 5	Proyecto para fomentar la práctica de la interculturalidad en la parroquia Angamarca, cantón Pujilí.	<ul style="list-style-type: none"> Análisis y priorización de cinco manifestaciones culturales inmateriales y propuesta de acciones para promover su continuidad en base a la guía de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Difusión de la práctica de 'La Arreada' como una de las acciones inmediatas de intervención Desarrollo de talleres para fomentar la práctica de la interculturalidad. 	Visibilizar la importancia de las expresiones culturales inmateriales en la parroquia Angamarca. Concienciar a la población acerca del cuidado y mantención de las expresiones culturales inmateriales, para el bienestar de la población y de su identidad presente y futura. Generar estrategias de conservación de los conocimientos, prácticas, saberes y técnicas ancestrales que se mantenían y mantienen en la parroquia.
Caso 6	Talleres para investigación, levantamiento de información y difusión de la memoria colectiva de la parroquia Antonio José Holguín, del cantón -Salcedo.	<ul style="list-style-type: none"> Talleres para levantar información sobre la memoria colectiva. Sistematización de información y creación 10 de fichas de registro. Socialización de resultados, a través de una publicación impresa. 	Fortalecimiento de las tradiciones y costumbres de la parroquia Antonio José Holguín, en base a la memoria colectiva local.
Caso 7	Jornadas de fortalecimiento cultural, artesanal y productivo de la parroquia Mulalillo, cantón Salcedo 2017, 2018, 2019, 2021.	<ul style="list-style-type: none"> Ejecutar eventos culturales, sociales y deportivos durante las jornadas culturales, incluye un festival para dar realce al Pingullero (en el 2021 se realizó de forma virtual), obra de teatro que representan las leyendas registradas, reconocimientos a personajes de artes y oficios tradicionales y artistas 	Realizar actividades de fortalecimiento de la cultura que promuevan los sentimientos de unión y la identidad parroquial. Motivar la participación de los barrios y comunidades a través de eventos culturales, deportivos, artísticos, entre otros.

Caso 8	Fortalecimiento de la identidad cultural de la parroquia Zumbahua cantón Pujilí, a través de la ejecución y difusión de expresiones culturales relacionadas con el conocimiento ancestral y calendario festivo.	<ul style="list-style-type: none"> Talleres para levantar información sobre los conocimientos ancestrales y expresiones culturales. Elaboración las memorias y documento compendio del calendario de festivo. Diseño de una guía de festividades (afiche para difusión) Presentar los resultados en un evento de socialización. 	Elaborar y difundir la memoria de la parroquia a través de los conocimientos ancestrales y el calendario festivo. Fortalecer la celebración del Inti Raymi.
Caso 9	Registro de la Alfarería de La Victoria, cantón Pujilí.	<ul style="list-style-type: none"> Elaboración de la Ficha de Registro de Patrimonio Cultural inmaterial y actualización en el SIPCE (*). 	Fortalecer la Expresión de la Alfarería de LA Victoria a través de la obtención de la certificación patrimonial, como un instrumento que justifique la realización de la Feria de Finados.
Caso 10	Actualización del expediente técnico incluido la creación del plan de salvaguardia de las Octavas de Corpus Christi- Pujilí, Cotopaxi	<ul style="list-style-type: none"> Plan de trabajo, con la metodología y cronograma de actividades. Mapeo de actores, incluyendo el informe de socialización y el consentimiento libre, previo e informado. Actualización de la Ficha de Inventario de PCI en el SIPCE Actualización del expediente técnico. Plan de Salvaguardia (*). 	Fortalecer la Manifestación cultural de las Octavas de Corpus Christi.

Elaborado por la autora.

Nota: (*) Estos productos han sido entregados por los actores encargados de la gestión al INPC con la finalidad de realizar los trámites correspondientes para el registro y/o aprobación.

Participación

En el presente documento la participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural se analiza contextualizándola en razón de en dónde se originan las iniciativas, para definir si es endógena, exógena o mixta, y cómo se vinculan a otros actores en su ejecución, partiendo de los datos ubicados en la tabla 1.

Es así que, se evidencia que los actores-gestores de los proyectos han sido principalmente los GADs parroquiales (6) detallando que la necesidad surge de los planes de desarrollo y ordenamiento territorial, que estos a su vez se construyen con la participación de la ciudadanía y teniendo como un apartado de estudio al patrimonio cultural dentro del Componente Socio Cultural, cuya problemática identificada da origen a estrategias que se operacionalizan a través de programas y proyectos con diferentes alcances dependiendo del impacto que se quiere tener y de los recursos con los que se cuenta, entre los que figuran principalmente talleres, eventos y espectáculos culturales, estudios, etc.

A esto, se suma el proyecto ejecutado por gestión del GAD Municipal, que en el ejercicio de sus competencias gestiona el patrimonio de acuerdo a la normativa vigente, y está en la capacidad legal y orgánica de emitir normativas de protección y fomento del PCI y de otros tipos de patrimonio, por lo que se ha centrado en la creación del Plan de Salvaguardia de una de sus manifestaciones culturales ubicada en la lista representativa del Patrimonio Cultural Nacional, y

que debido a la responsabilidad dentro del proceso y acogiendo las directrices técnicas del órgano rector, promueve los procesos que sean necesarios para la construcción de este instrumento de una forma participativa.

Por otro lado, uno de los casos surge desde la iniciativa particular de un gestor cultural que, dado su conocimiento e interés identifica una necesidad y plantea un proyecto para obtener los fondos necesarios a través de un concurso⁷, para lo cual ha tenido que socializar, motivar la participación de la comunidad y plantear los alcances de maneja conjunta.

Así mismo, se identifica que uno de los proyectos se ha originado a partir de la gestión de una asociación, la cual, como parte de los portadores directos de la manifestación cultural inmaterial, cree necesario obtener una certificación como Manifestación de Interés Patrimonial, cumpliendo con el proceso, tal como lo estipula el Art. 10 de la Normativa Técnica de Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2018).

Finalmente, se distingue un caso en el que el gestor- ejecutor surge a través de un convenio para la implementación de un proyecto productivo del sector turístico, que incluye a varias parroquias, comunidades, organizaciones, y se impulsa el registro de PCI desde una perspectiva de identificación de recursos culturales para la creación de productos turísticos, sin embargo, se evidencia que la participación de la comunidad se operativiza una vez socializado el proyecto y obtenido el consentimiento libre, previo e informado.

Por lo cual, en resumen, se evidencian tanto procesos de salvaguardia exógenos que surgen por iniciativa del Estado y/u otros actores, así como procesos mixtos, en los cuales, comunidades y otros actores reconocen de manera conjunta la necesidad de iniciar acciones de salvaguardia de su PCI de manera más sistematizada; y procesos endógenos en los cuales las comunidades demandan apoyo a sus iniciativas de gestión del PCI.

Dentro de este campo y con la finalidad de ampliar el conocimiento sobre la participación, se hace referencia a los integrantes del Sistema Nacional de Cultura, para analizar el tipo de actores que participan dentro de las experiencias estudiadas (ver tabla 5), teniendo así una mayor participación por parte de los gobiernos autónomos descentralizados (9), colectivos, asociaciones, organizaciones no gubernamentales (9), seguido por entidades, actores y gestores de la cultura independientes (8), Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión (1) y finalmente instituciones del ámbito cultural que reciban fondos públicos en el que no se ha identificado ningún caso.

Conclusiones

En cuanto a la gestión cultural se ha visto que constituye un espacio de relación o mediación, entre los actores y la manifestación cultural, a través de diferentes medios. En los casos analizados se identifica en primera instancia, a una serie de actores “gestores” y consecuentemente varios proyectos ejecutados en un contexto particular, destacando una cantidad representativa de proyectos bajo la gestión de gobiernos autónomos descentralizados.

Por otro lado, en cuanto a salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI), se entiende que las manifestaciones de la cultura se mantienen vivas, son dinámicas, se crean y se recrean de manera permanente (inmaterial), pero a más de eso, gozan del reconocimiento y valoración por parte de la comunidad y que han sido transmitidas de generación en generación (patrimonio-herencia), identificando una serie de estas manifestaciones culturales -pertenecientes a los diferentes ámbitos- vinculadas a los proyectos en mención.

Y cabe dentro de este contexto referirse a las interrogantes planteadas por Cabrera (2016), al mencionar que, si el patrimonio cultural inmaterial incluye todos aquellos aspectos que significan dentro de la vida humana y la dotan de sentido, debemos preguntarnos si ¿todas aquellas manifestaciones son susceptibles de patrimonialización, es decir, susceptibles de un registro de carácter burocrático por parte de las instancias gestoras de la cultura?

TABLA 5. TIPO DE PARTICIPACIÓN.

Caso / Variable.	Nombre del proyecto	Tipo participación	Actores involucrados				
			Instituciones del ámbito cultural que reciban fondos públicos	GADs	Casa de la Cultura	Colectivos, asociaciones, organizaciones no gubernamentales	Entidades, actores y gestores de la cultura independientes
Caso 1	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales del cantón Pujilí.	Exógena		X		X	X
Caso 2	Fortalecimiento de las técnicas de tejido y bordado tradicionales de Quilajaló del cantón Salcedo.	Mixta				X	X
Caso 3	Estudio de manifestaciones culturales inmateriales de la parroquia Mulalillo, del cantón Salcedo.	Exógena		X		X	X
Caso 4	Rescatando el danzante autóctono de Cusubamba, cantón Salcedo 2017, 2018 y 2022.	Exógena		X		X	X
Caso 5	Proyecto para fomentar la práctica de la interculturalidad en la parroquia Angamarca, cantón Pujilí.	Exógena		X		X	X
Caso 6	Talleres para investigación, levantamiento de información y difusión de la memoria colectiva de la parroquia Antonio José Holguín, del cantón Salcedo.	Exógena		X		X	X
Caso 7	Jornadas de fortalecimiento cultural, artesanal y productivo de la parroquia Mulalillo, cantón Salcedo 2017, 2018, 2019, 2021.	Exógena		X		X	X
Caso 8	Fortalecimiento de la identidad cultural de la parroquia Zumbahua cantón Pujilí, a través de la ejecución y difusión de expresiones culturales relacionadas con el conocimiento ancestral y calendario festivo.	Exógena		X		X	
Caso 9	Registro de la Alfarería de La Victoria, cantón Pujilí.	Endógena		X		X	
Caso 10	Actualización del expediente técnico incluido la creación del plan de salvaguardia de las Octavas de Corpus Christi- Pujilí, Cotopaxi.	Exógena		X	X	X	X

Elaborado por la autora.

Nota: La información de esta tabla se ha obtenido de los informes finales de ejecución de cada proyecto.

7 Convocatoria Pública Nacional “Fondos Concursables para Proyectos Artísticos y Culturales 2015”..

O en su caso como lo menciona el mismo autor, en su artículo denominado “Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano”, se debería reconocer que, “si todo es patrimonio cultural inmaterial, entonces ya nada es” (Cabrera, 2016: 115), ya que estaría siempre supeditado a ciertos criterios de evaluación, que lejos de representar su valor total, en la mayoría de casos lo disgrega tratando de encasillar sus partes en una serie de categorías (ámbitos y sub-ámbitos).

Sin embargo, no se pretende ampliar tales discusiones, sino por el contrario, plantear las siguientes conclusiones del presente trabajo:

- El PCI está compuesto por manifestaciones que se actualizan constantemente, por lo que es más vulnerable, debido a su dinámica dentro de un marco temporal y espacial de la vida comunitaria⁸.
- El PCI visto como herencia cultural que se mantiene viva en un contexto particular y goza del reconocimiento y valoración de sus portadores, no siempre llega a cumplir con los procesos burocráticos de patrimonialización.
- Se entiende por salvaguardia a todas las acciones que aporten a la continuidad de las manifestaciones culturales inmateriales, siendo parte importante de estas la participación comunitaria.

Las acciones que se han llevado a cabo en estos casos de estudio han contribuido en mayor o menor medida a la viabilidad y continuidad de las manifestaciones culturales inmateriales, en los diferentes niveles de gestión, y por lo general responden a un proceso que va desde la identificación de las manifestaciones del PCI hasta acciones de promoción y difusión.

Además, en el contexto en el que se presenta el estudio y en el que se han llevado a cabo los casos de análisis, siempre es necesario el diseño de un proyecto, para lo cual la metodología implica el uso de herramientas que garanticen la participación de diferentes actores de la comunidad y la articulación con otros instrumentos de planificación, lo cual fácilmente se ha identificado en los casos de análisis permitiendo reconocer el tipo de participación y el tipo de actores participantes, así como el impacto de estas acciones en su comunidad. Sin embargo, una de las dificultades encontradas en el desarrollo de la presente investigación es la identificación de las actuaciones o funciones de cada uno de los actores dentro del proyecto.

En consecuencia, estos datos evidencian que, desde la gestión cultural se pueden llevar a cabo acciones de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, incluyendo el proceso de identificación y registro para su patrimonialización como tal y, por otro lado, se puede afirmar que siempre y cuando se realicen las acciones a través un proyecto (en el sentido práctico de documento técnico), es posible establecer el impacto de las intervenciones sin poner en riesgo el PCI, si además, se mantiene una coordinación frecuente con el ente rector y asesor del patrimonio cultural inmaterial como son el MCYP y el INPC, y por último, es imprescindible tomar las medidas necesarias para garantizar la participación de acuerdo al contexto.

Bibliografía

- Cabrera, S. 2016, *Reflexiones al rededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. El Registro del Santuario del Quinche*, Bogotá - Colombia.
- CRESPIAL. 2020, *Estrategia de formación en Patrimonio Cultural Inmaterial – Nivel Inicial*, Texto base para el participante del módulo 3.
- INPC. 2011, *Guía de bienes culturales del Ecuador – Cotopaxi*, Quito.
- INPC. 2013, *Guía metodológica para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, Quito - Ecuador.
- Mariscal, J. L. 2019, “Gestión Cultural. Aproximaciones empírico – teóricas”, en: J. L. Mariscal, y U. Rucker, *Conceptos clave de la gestión cultural enfoques desde Latinoamérica*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile.
- Ministerio de Cultura y Patrimonio. 2018, *Normativa Técnica Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito.
- Ministerio de Educación Cultura y Deporte de España. 2015, *Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*.
- Rebollo, M. 2018, *Un acercamiento al patrimonio cultural inmaterial, su salvaguarda*, México.
- Registro Oficial Suplemento 8 de 06-jun.-2017, *Reglamento General de la Ley Orgánica de Cultura*. Ecuador.
- Registro Oficial Suplemento 913 de 30-dic.-2016, *Ley Orgánica de Cultura*.
- UNESCO. 2003, *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*.
- UNESCO. s/f, *Preguntas y respuestas sobre el Patrimonio Cultural*.
- UNESCO. s/f, *UNESCO*, Recuperado el 05 de mayo de 2022, de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: <https://ich.unesco.org/es/salvaguardia-00012>.

⁸ La comunidad, dentro de su complejidad, está integrada por diversos actores que juegan diferentes roles: sociales, organizativos, culturales, educativos. Entre ellos se encuentran: las autoridades o representantes comunitarios con reconocimiento jurídico legal, como juntas vecinales, patronatos, comités, asociaciones comunitarias, representantes agrarios, etc.; las autoridades que poseen un rol cultural, como son consejos de ancianos, principales, consejeros rituales, portadores de la palabra o voceros, según como se les llame por la comunidad que les reconoce tal función (CRESPIAL, 2020: 11).

Tejiendo desarrollo sostenible en Pile, Manabí

Juan Sebastián Mosquera Paredes*

RESUMEN

EL TEJIDO TRADICIONAL DEL SOMBRERO ECUATORIANO DE PAJA TOQUILLA, -UNA MANIFESTACIÓN REPRESENTATIVA DEL PATRIMONIO INMATERIAL ECUATORIANO-, SE EXAMINA A TRAVÉS DE LA INTERACCIÓN ENTRE LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL, LA PARTICIPACIÓN DE LAS COMUNIDADES PORTADORAS DE SABERES Y LA ACCIÓN DE LOS ESTADOS PARA SALVAGUARDAR LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES. DE AHÍ QUE, EL PROYECTO “TEJIENDO EL DESARROLLO SOSTENIBLE EN PILE” ESTÁ CONSTITUIDO POR TRES COMPONENTES: SALVAGUARDIA, FORMACIÓN Y CADENA DE VALOR, LOS CUALES PARTIERON DE UN DIAGNÓSTICO DE LA REALIDAD ACTUAL DE LA COMUNIDAD, PARA LUEGO ABORDAR UNA FASE DE INSTALACIÓN DE LOS PRODUCTOS DISEÑADOS Y FINALMENTE, EL USO DE TALES PRODUCTOS PARA GENERAR PROYECTOS COLECTIVOS DE LOS BENEFICIARIOS.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO CULTURAL INTANGIBLE - SABERES ANCESTRALES - PAJA TOQUILLA - MANABÍ.

WEAVING SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN PILE, MANABÍ

ABSTRACT

THE TRADITIONAL WEAVING OF THE ECUATORIAN TOQUILLA STRAW HAT, A REPRESENTATIVE MANIFESTATION OF THE ECUATORIAN INTANGIBLE HERITAGE, IS EXAMINED BY CROSSING THE RELATIONSHIP BETWEEN CULTURAL HERITAGE MANAGEMENT, THE PARTICIPATION OF KNOWLEDGE-BEARING COMMUNITIES, AND THE ACTION OF THE STATES TO SAVE TRADITIONAL KNOWLEDGE. HENCE, THE PROJECT “WEAVING SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN PILE” IS MADE UP OF THREE COMPONENTS: SAFEGUARDING, TRAINING, AND VALUE CHAIN, WHICH STARTED FROM A DIAGNOSIS OF THE CURRENT REALITY OF THE COMMUNITY, TO THEN ADDRESS A PHASE OF INSTALLING THE PRODUCTS DESIGNED AND FINALLY, THE USE OF SUCH PRODUCTS TO GENERATE COLLECTIVE PROJECTS TO THE BENEFICIARIES.

KEYWORDS: INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE - ANCESTRAL KNOWLEDGE - TOQUILLA STRAW - MANABÍ.

Introducción

La relación entre la gestión del patrimonio cultural y la participación de las comunidades, se ha convertido en un punto desafiante de equilibrar, lo cual se refleja, fundamentalmente, en la comprensión o familiaridad que los portadores de saberes y sus comunidades tienen en cuanto a las medidas de salvaguardia que los Estados Parte de la Convención de 2003 implementan con miras a alcanzar la pervivencia de los conocimientos tradicionales. Insumos como el “Informe de Evaluación de las Acciones de UNESCO en el marco de la “Convención de 2003 para la Salvaguardia del PCI” (Unesco, 2021) han demostrado que en efecto, la gestión del PCI necesita ser más colaborativa, integral, colectiva y participativa. Esto, dadas las herramientas y recomendaciones que la Unesco ha desarrollado para contribuir a una gestión más eficiente de los Estados parte y gobiernos locales en materia de salvaguardia. Del mismo modo, es pertinente resaltar dos figuras fundamentales que necesariamente deben seguir explorándose: la retroalimentación permanente sobre cómo las comunidades están comprendiendo y participando en la gestión de las instituciones, y las oportunidades disponibles para los Estados parte en cuanto a acceso a fondos internacionales (incluido el Fondo de la Convención) y una relación activa entre potenciales socios y donantes, de donde parte el foco de esta breve reseña del proyecto “Tejiendo el Desarrollo Sostenible en Pile, Manabí”, que la Oficina de Unesco en Quito y Representación para Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela implementa en la comuna Pile, cantón Montecristi, provincia de Manabí, con el financiamiento de la Embajada de Francia, en el marco del Fondo de Solidaridad para Proyectos Innovadores (FSPI)¹.

Mucho se conoce sobre el registro del tejido tradicional del sombrero ecuatoriano de paja toquilla en la lista representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, el 5 de diciembre de 2012. Tal hecho significaría en sí mismo la aplicación, por parte del gobierno ecuatoriano, de un mecanismo de visibilidad para la salvaguardia de una manifestación cultural considerada representativa. Recordemos que la Convención (2003), en su Art. 16, apunta que para dar a conocer mejor el patrimonio cultural inmaterial, lograr que se tome mayor conciencia de su importancia y propiciar formas de diálogo que respeten la diversidad cultural, el Comité, a propuesta de los Estados parte interesados, creará, mantendrá al día y hará pública una lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

A partir de ahí, han transcurrido 10 años de perspectivas, visiones y experiencias distintas sobre qué ha dejado este reconocimiento y cómo ha aportado en cuanto a las medidas de salvaguardia adoptadas con las comunidades portadoras del saber. Por ello, la Unesco ha apostado por un proyecto que permita no solamente atender indicadores vinculados a sostenibilidad y desarrollo ambiental, sociocultural y económico en la comuna Pile, Manabí; sino también contestar la pregunta ¿cuál es la capacidad de gestión de la salvaguardia de las comunidades, grupos e individuos?

Siendo así, el proyecto “Tejiendo el Desarrollo Sostenible en Pile” está constituido por tres componentes: salvaguardia, formación y cadena de valor, los cuales parten de una fase diagnóstica, aterrizada a la realidad actual de la comunidad, para luego abordar una fase de instalación de los productos diseñados y finalmente, el uso de tales productos como vía para traducir las iniciativas de los beneficiarios, en proyectos colectivos listos para despegar. Por lo tanto, se pretende hacer del patrimonio cultural inmaterial, el conductor que permita alcanzar particularmente los objetivos 1, 4, 5, 8, 11 y 12 de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Pero, ¿qué se busca conseguir específicamente a través de cada componente, y cómo lograrlo?

* Coordinador del proyecto, Oficina de Unesco en Quito y Representación para Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela. Correo electrónico: j.mosquera@unesco.org.

¹ El proyecto prevé un tiempo de implementación de 16 meses.

Salvaguardia

A través de un autodiagnóstico elaborado participativamente con los habitantes de Pile: jóvenes, artesanos (aprendices, asociados e independientes), pescadores, amas de casa, constructores, estudiantes y comuneros en general, se construye una reflexión colectiva en torno al tejido social y cómo está comprendiendo la comunidad a cada uno de los sectores de la población, para plantear activarlos de manera eficaz. Luego, se construirá un plan de salvaguardia comunitario específico para Pile, el cual se adecúe a la realidad de este poblado y sus necesidades/expectativas específicas en torno al tejido del sombrero de paja toquilla.

Formación

Este componente consiste en elaborar un plan de formación integral para la comunidad, el cual aborda elementos como: gestión del patrimonio, productividad, habilidades socioemocionales, y conocimientos técnicos para la gestión sostenible de la toquilla. Sin embargo, comprendiendo que las competencias en materia de salvaguardia han sido transferidas a los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD), se ha ampliado el enfoque del proyecto a las direcciones de cultura y patrimonio, con el fin de fomentar la importancia de activar procesos participativos desde los territorios, así como también contribuir con información digerible que facilite su comprensión en la gestión del patrimonio cultural.

La atención a este componente permite también identificar iniciativas locales que darán inicio e incluirán el acompañamiento de una organización especializada para su estructuración y ejecución. Sobre este punto, Unesco ha propuesto considerar iniciativas de salvaguardia o emprendimiento que nazcan de la comunidad misma.

Cadena de valor

Ya que los beneficiarios han manifestado recurrentemente su interés en el turismo comunitario, el proyecto ha propuesto el desarrollo de dos estrategias fundamentales: 1) una para fortalecer la cadena de valor del sombrero de paja toquilla; y 2) una estrategia multiactor de turismo sostenible con enfoque patrimonial. La última, está siendo construida alrededor de una operadora de turismo comunitario de la zona, puesto que el proyecto procura incluir a otros sectores pertinentes.

Desde el inicio del proyecto, la Unesco ha sido enfática en el protagonismo de la comunidad en cada una de las actividades, y particularmente esta propuesta es especial debido al fuerte enfoque comunitario que la organización ha definido. Prueba de ello es la contratación de una voluntaria local de Naciones Unidas como dinamizadora territorial, y que la coordinación del proyecto se lleva a cabo desde territorio. Este acercamiento técnico y humano hacia la comunidad, ha permitido ratificar que Pile no solamente ha asegurado participación local, sino también una comprensión completa del territorio y los hábitos de sus habitantes.

La convivencia con la comunidad, ha demostrado que Pile no enfrenta problemas alarmantes en la transmisión del conocimiento, y que tampoco se ha desgastado un sentido de pertenencia y representatividad del tejido del sombrero como parte fundamental de la identidad del pilero; muy por el contrario, Pile es un caso especial donde su patrimonio cultural inmaterial está vivo, se lo respira, se lo escucha y se lo visualiza casi en cada rincón del poblado de aproximadamente 1200 habitantes.

Si bien la transmisión del conocimiento no es un problema en la localidad, los más jóvenes, sí tienen nuevos intereses alineados a los de su generación, y es que no podemos considerar que en plena era de la información (acceso, desarrollo y difusión) los jóvenes pileros querrán tejer con el fin de heredar el oficio, tal como lo hicieron sus padres y abuelos. Es incluso algo confuso saber que muchos jóvenes que aprendieron a tejer el sombrero de paja toquilla, una vez que acceden

a la universidad y adquieren una profesión, dejan la tejeduría. Este factor, si bien reduciría las estadísticas sobre el número de tejedores activos o los que desertan, sugiere nuevos factores a evaluar como, por ejemplo, el número de personas de entorno rural que acceden a la educación superior. Surge aquí la pregunta para las instituciones y gestores: ¿el desarrollo del artesano tradicional está en vivir del oficio, o de nutrirse de los valores que este le deja para cumplir sus metas personales?

Atender a esta pregunta resulta muy interesante dado que resolverla, contribuirá a las nuevas aproximaciones sugeridas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. En el caso de Pile, los jóvenes han demostrado gran interés por la fotografía y el video, por lo que se han canalizado actividades donde ellos mismos, desde sus intereses, contribuyan con métodos para visibilizar y sensibilizar sobre el patrimonio cultural inmaterial de su comunidad. Muestra de ello fue el concurso de fotografía que se ejecutó en Pile, en julio de 2022, donde los beneficiarios contaron con un taller de fotografía para luego presentar su material en las redes sociales de Unesco-Quito. Esta campaña de difusión del tejido de Pile finalizó con un 180% más de interacción en redes de la organización conseguidos por las fotografías de la joven líder, Grace Ordoñez. Por otra parte, una joven aprendiz de 11 años alcanzó más de 700 interacciones y 984 minutos de vistas a su video en menos de un mes. ¿Podrían ser estas, formas distintas de motivar el diálogo intergeneracional que salvaguardamos, y el reencuentro con el tejido para muchos? En este sentido, el proyecto ha decidido explorar nuevos espacios de participación para que la salvaguardia sea colectiva, interesante y sentida.

Por otra parte, se ha acudido a técnicas contemporáneas de aprendizaje como la gamificación, mediante la cual se está construyendo una caja de herramientas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. La caja de herramientas pretende interiorizar en los jóvenes comuneros las amenazas y otros usos que tiene la tejeduría tradicional desde una mirada totalmente alejada de la comercial, puesto que es necesario recordar que el patrimonio cultural tiene impacto a nivel social, cultural y ambiental; y, si muchos abandonan la práctica dadas las dificultades en la rentabilidad del sombrero, es pertinente presentarles a los jóvenes el impacto que el tejido tiene en otros ámbitos ligados directamente al desarrollo sostenible, y además, cómo pueden contribuir a la salvaguardia desde sus propias personalidades. Si bien esta caja de herramientas será dirigida a jóvenes de entorno rural (para motivarles a explorar y comprender el patrimonio cultural inmaterial) y a gobiernos locales, se ha definido que la esencia de las formas de transmisión de conocimientos de Pile guíe los productos dirigidos a ambas audiencias. Por lo tanto, la caja de herramientas es multimedia e interactiva: tal como la comunidad de Pile transmite sus conocimientos mediante la visualización y la práctica, los funcionarios no especializados de gobiernos locales interiorizarán los recursos de la Convención de 2003 mediante la visualización y la interacción en medios digitales.

La identificación de socios estratégicos del sector público y privado, junto con gestores culturales, ha facilitado el involucramiento de actores de interés para sumarse a los esfuerzos por fomentar la salvaguardia. Entre otros, el proyecto canalizó la llegada del artista Rupert von Mandrake a Pile, quien mediante un fondo otorgado por la universidad de las Artes presentará una obra vinculada al patrimonio cultural inmaterial, en Guayaquil. La muestra visibilizará a los artesanos de Pile y su tejido en tiempo real, a través de recursos audiovisuales y multimedia (portadores de saberes asistirán a la inauguración de la muestra).

La estrategia de comunicación y visibilidad del proyecto ha sido guiada por la misma comunidad. Para ello, se conectó a todos los colectivos de Pile y se desarrolló un diagnóstico que arrojó resultados interesantes en cuanto al alcance que tienen muchos jóvenes a través de sus seguidores en redes sociales. Por ello, se han propuesto actividades a lo largo del proyecto para establecer una apropiación de este en los jóvenes, aprovechando así su capacidad para transmitir contenidos a nuevas audiencias y tal vez, levantando el interés de otras personas por conocer más sobre el PCI de Pile.

“Tejiendo el Desarrollo Sostenible en Pile” es, además, un espacio propicio para repensar las formas de aproximación a la comunidad.

A 10 años de la declaratoria del tejido tradicional del sombrero ecuatoriano de paja toquilla como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, la comuna Pile da cuenta de más de 12 proyectos ejecutados en su territorio. Aunque suena alentador, los acercamientos a la comunidad manifiestan que las cosas no han cambiado como han esperado, y por el contrario, se respira un desgaste colectivo al ser convocados -una vez más- a talleres y reuniones. Este factor ha pesado en las etapas iniciales de trabajo de campo del proyecto; sin embargo, identificar la alerta oportunamente, permitió llegar a soluciones. Siendo así, los talleres fueron trasladados a los espacios de socialización de los distintos segmentos de la población. Por ejemplo, se adecuaron las actividades al tiempo de reunión de una de las asociaciones de tejedores, tras obtener su autorización previa. Así mismo, se visitó por más tiempo a los habitantes de Pile en sus hogares.

El proyecto “Tejiendo el Desarrollo Sostenible en Pile” pretende sembrar en esta localidad, en socios estratégicos y aliados gubernamentales, un nuevo acercamiento para la gestión del patrimonio cultural. Se espera alcanzar la mayor participación e interés de personajes clave que han sido identificados, otros moldeados y otros activos, en mecanismos de salvaguardia desde sus perspectivas, sus expectativas, su alcance y sus habilidades. Establecer alianzas y sembrar relaciones duraderas de transparencia, confianza y participación con las comunidades es fundamental para encaminar la sostenibilidad de iniciativas eficientes. Este proyecto, prioriza resaltar en los portadores de Pile lo digno, valioso y poderoso de sus conocimientos para alcanzar su desarrollo sostenible.

Bibliografía

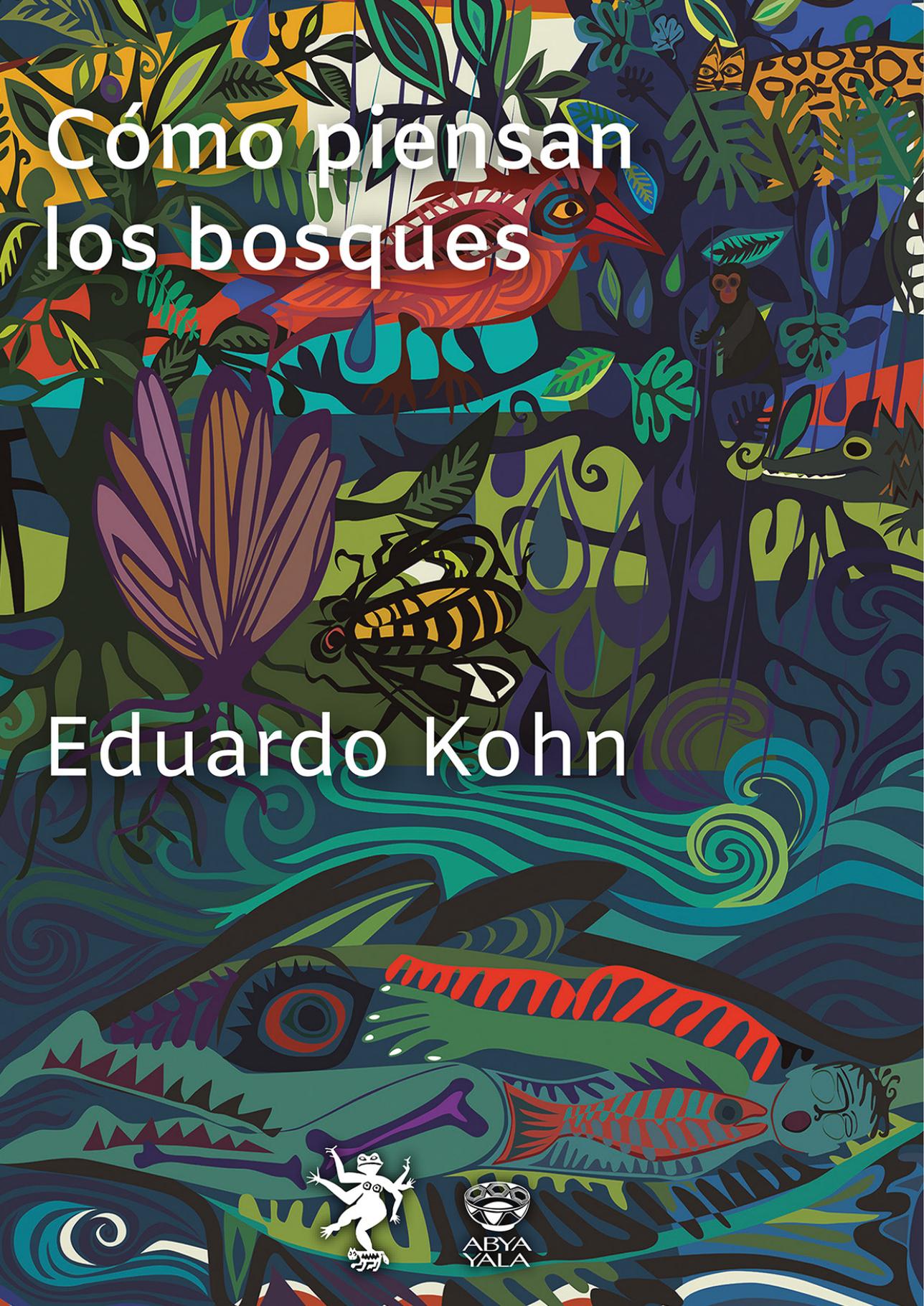
UNESCO. 2003, Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, Paris.

UNESCO. 2021, Evaluation of UNESCO’s Action in the Framework of the 2003 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, UNESCO, Paris.





RESEÑA



Cómo piensan los bosques

Eduardo Kohn

Cómo piensan los bosques,
Eduardo Kohn,

Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, 2013

La generación de pensamiento y la comunicación del mismo parece haber sido siempre un patrimonio del género humano. Sin embargo, la alusión de la obra de Eduardo Kohn, nos invita a examinar un pensamiento más allá de lo humano, en pensar en el bosque como un cosmos de interacción donde las relaciones se amplifican en concordancia con su vasta biodiversidad. Es así como el autor nos atrae a la lectura de una propuesta etnográfica profunda, con una interesante secuencia de acontecimientos cotidianos de los Ávila Runa de la Amazonía Norte del Ecuador que se intercalan con profundas reflexiones teóricas. Esta es sin duda, una propuesta llamativa en la que la antropología se proyecta hacia lo no humano, para entender cómo los seres interactúan en una ecología que constituye su esencia misma.

Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano es la versión en español de la obra original: *How Forests Think* (Kohn, 2013), publicada por la University of California Press en 2013. El trabajo de Eduardo Kohn, quien actualmente es docente en la Universidad McGill de Canadá, obtuvo el premio Gregory Bateson al mejor libro en antropología del año 2014. Esta edición tuvo un tiraje de 500 ejemplares y fue publicada en enero de 2021 por el trabajo conjunto de la casa editora ecuatoriana Abya Yala y la argentina Hekht, siendo el primer título de la colección Narcosis¹ de la casa editorial bonaerense. El libro cuenta en su portada y contraportada con la ilustración de Paula Barragán, *Jungla de Papel I y II*, que evoca a la perfección los colores y formas de la Amazonía. En contraste con la sobriedad visual de la versión inglesa, esta fue pensada para la lectura del público latinoamericano, teniendo a más de sus colores impactantes un llamativo prólogo en el que Eduardo Kohn conversa con Manari Ushigua, líder político y espiritual de la nación indígena sápara, sobre como pensar los bosques y como se es pensado por ellos.

En cuanto a su estructura, el libro está compuesto por seis capítulos, una introducción y un epílogo. Para empezar, la introducción acerca del predador más grande de la selva amazónica: el jaguar. Para los Ávila Runa, los jaguares (pumas)² no son solo animales de presa, sino que a su vez son seres sociales que interactúan con los humanos tanto en la selva como en los sueños. En esta sección se incita a pensar en la noción de otros seres y su capacidad de relacionarse con todo lo que está vivo. El capítulo uno aborda el tema de la posibilidad semiótica³ en otras realidades, a

1 La colección narcosis aborda las perspectivas de autores contemporáneos sobre la ciencia y la filosofía, con propuestas vanguardistas, mismas que pueden verse en la obra de Kohn y en la segunda entrega con: *La filosofía fichteana de la vida*, de Jean-Christophe Goddard.

2 *Panthera onca*.

3 Producción de significados.



las que Kohn describe como naturalezas. Este punto de partida para ampliar lo que consideramos pensamiento, dejando la reflexividad personal por lo colectivo y atreviéndonos a visibilizar lo que no es humano. El segundo capítulo trata sobre la manera en que los seres piensan. Aquí se analiza, a través del amplio trabajo etnográfico de Kohn, como los seres del bosque perciben la realidad, se comunican entre sí y llegan a entablar una conexión visible en aspectos cotidianos, como: la caza, las temporadas de recolección y la agricultura. Para el capítulo tres, el autor indaga en los cortes de relación entre seres, entendiendo que la interrupción de esta cadena relacional se explica a través de la pérdida de la categoría ser dentro de la red de sintaxis en los bosques. Para ello, expone los escenarios de transición desde un ser consiente a un ser no vivo⁴, donde se rompe la dinámica de relacionamiento: los seres se vuelven solo carne, no piensan ni son pensados.

En el cuarto capítulo, el autor indaga en la comunicación entre seres, misma que establece un rango jerárquico de los mismos. Todos los seres sueñan, es decir se encuentran en capacidad de emitir pensamiento en esferas fuera de la realidad física, pero existen distintas maneras de acceder e interpretar estos sueños. El penúltimo capítulo continúa el abordaje sobre los sueños, siendo estos el nexo entre los pensamientos del bosque y los humanos. El bosque establece la jerarquía y la forma en la que se generan los pensamientos, estos tienen lugar en un espacio superior a nuestra realidad, solo alcanzable con el ritual y el uso de psicotrópicos. El capítulo seis proyecta la existencia en esta realidad superior y atemporal, que siempre se encuentra con un pie en el futuro, se asocia con los hechos pasados y ayuda a construir y entender la realidad cotidiana. Finalmente, el epílogo nos formula la oportunidad de pensar más allá, dejar las categorías netamente humanas y tener la apertura hacia otros pensamientos, asumiendo que también estos tienen mucho que ver en cómo somos, cómo nos vemos a nosotros mismos y como nos ven desde otras conciencias.

Una vez resumidos los contenidos del libro, vale la pena valorar de manera crítica esta obra. Eduardo Kohn expresa, a través de su trabajo etnográfico, una idea vanguardista que se enmarca en la corriente de estudios académicos de lo no humano. Esta corriente involucra el estudio del ser humano en relación con lo no-humano, como un camino hacia una academia y realidad menos sesgada y más justa. “El animal es una ontología relacional que reconoce los pluriversos, entendidos como horizontes de sentido y concepciones de mundo que incluyen lo no-humano dentro de la comunidad ético-política de vivientes” (Ponce, 2020: 412-413). A partir de estas nociones, la perspectiva del autor lejos de alejarse de la Antropología y sumergirse en el análisis ecológico, plantea la constitución de los seres, como una construcción de “sí mismos”⁵ que interactúan en una red aumentada en la que la emergencia de significados proviene del bosque, entendido como un todo atemporal donde se converge y deviene. Para ello, Kohn se vale de la construcción de un lenguaje entre seres. Esta comunicación se da a través de índices lexicales que guardan significados entendibles inter-especie, y esta potencialidad se explica en que todos somos parte de la red que emerge de los bosques tropicales.

Las referencias teóricas de Kohn son ricas y demandan de una lectura consciente de los conceptos y términos utilizados. A manera de ejemplo, la semiótica es una herramienta fundamental y frecuente el argumento del libro. En palabras del filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce⁶ “un índice genuino y su objeto deben ser individuales existentes, y su interpretante inmediato debe tener el mismo carácter” (Peirce, 2005: 66), por lo que el índice demanda la ausencia del objeto representado para ser inteligible. Esta ausencia es tomada en el texto, estableciendo que la producción de índices proviene de una generalidad no-humana. Con ello, se trasciende del lenguaje simbólico (humano) y se utiliza la representación para entender índices que revelan procesos evolutivos, historias coloniales, concepciones animistas e incluso

el futuro. En otras palabras, nos habla de potencialidades originadas en un contexto cultural que está más allá de nuestro contexto inmediato.

Esta lectura resulta importante para bosquejar la antropología ecuatoriana contemporánea, presentando un importante aporte etnográfico y establece un diálogo fluido con un vasto andamiaje teórico. En tal sentido, el libro nos demanda examinar y releer conceptos con el objetivo de comprender otras realidades y naturalezas “A pesar de que los pensamientos han sido domesticados y, por lo tanto, domados, también están vivos” (Kohn, 2021: 316). Esta conversación entre conceptos y percepciones nos lleva a entender que la selva es un espacio natural, en el que se produce pensamiento, pero esta producción no es exclusiva de una especie, sino un proceso colectivo y simbiótico. Esta discusión retoma temas fundamentales de la antropología estructuralista (Lévi-Strauss, 1966), trascendiendo las categorías dualistas de naturaleza-cultura, y coadyuvan a entender como los bosques amazónicos son lugares de relacionamiento (Descola y Pálsson, 1996).

Este libro es una puerta hacia una selva que escapa a la noción de naturaleza prístina, y al igual que su portada se presenta con matices y colores diversos que generan formas solo visibles tras un detenido examen. La perfecta presentación estética se ve complementada con un contenido privilegiado que invita a leer cada una de sus páginas como un viaje hacia lo profundo de la selva y lo que ella nos tiene que decir. Recorrer estas páginas es un ejercicio exigente, siendo tanto un camino para profundizar conocimientos como para empezar a disfrutar de la etnografía y su contribución. Siendo una obra enfocada para un público especializado pero que tiene el potencial que volverse un gancho para lectores noveles. Para ir aún más allá, es indispensable revisar la bibliografía, la que brinda luces sobre el dedicado trabajo para la construcción del marco teórico y su aporte para el resultado final. Sin lugar a dudas, Cómo piensan los bosques de Eduardo Kohn es uno de los referentes de la antropología ecuatoriana actual, por lo que adquirir una edición impresa es una inversión completamente justificada. El libro puede ser adquirido a través de las páginas web de Abya-Yala y Hekht, o en la librería Abya-Yala en el campus matriz de la Universidad Politécnica Salesiana en Quito, Ecuador.

Janny Mauricio Velasco Albán⁷

Bibliografía

- Descola, P. y Pálsson, G. 1996, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, London.
- Kohn, E. 2013, *How Forests Think: Toward and Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley.
- Kohn, E. 2021, *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, Ediciones Abya-Yala, Hekht, Quito.
- Lévi-Strauss, C. 1966, *The Savage Mind*, T. G. C. P. Limited, ed., Letchworth.
- Peirce, C. S. 2005, *Semiótica*, Editora Perspectiva, Sao Paulo.
- Ponce, J. J. 2020, “Estudios Críticos Animales y Sociología: Apuntes teóricos sobre el Post/Anti-Humanismo”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), pp. 339-421.

4 Sin alma, de acuerdo a la descripción de Kohn.

5 Seres capaces de autoconciencia, pensamiento y relacionamiento.

6 Considerado el padre de la Semiótica, es citado constantemente por Kohn.

7 Antropólogo con mención en Arqueología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Candidato a Magister en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ha trabajado como investigador y gestor del sector cultural incluyendo trabajos en antropología, etnografía, arqueología. Colaboró durante cuatro años en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural en la ciudad de Quito, así como en el cargo de analista de Conservación en el museo y parque arqueológico Pumapungo, Cuenca. Actualmente se encuentra vinculado profesionalmente a la Dirección Técnica Zonal 6 del INPC en la ciudad de Cuenca, como analista de Patrimonio Inmaterial.

Normas para Colaboradores

- La estructura editorial de Antropología Cuadernos de Investigación incluye las siguientes secciones: Presentación, Tema, Propuestas, Documentos y Testimonios, Etnografías, Notas Científicas y Académicas, Obituarios y Reseñas de libros.
- Los artículos enviados a Antropología Cuadernos de Investigación deberán ser originales, no deberán estar publicados previamente en otro medio impreso o electrónico y tampoco deben estar postulados simultáneamente a otra revista o editorial.
- La revista tiene dos convocatorias anuales para la presentación de manuscritos: enero-marzo y julio-septiembre.

Proceso de Evaluación

Los artículos estarán sujetos a la evaluación del Comité Editorial y a la de dos examinadores externos, quienes emitirán un informe sobre el contenido del manuscrito. En el proceso de evaluación los nombres de los autores y evaluadores serán anónimos. La decisión final de la publicación la tomará el Comité Editorial. El proceso de evaluación y publicación demora seis meses como mínimo. El manuscrito puede ser aceptado con o sin modificaciones. En el primer caso, luego de la evaluación, el texto será devuelto al autor/a para que sea revisado y reenviado al Comité Editorial. El autor/a deberá realizar los cambios solicitados y sustentar aquellos cambios que a su criterio no serán tomados en cuenta. El Comité Editorial será quien en última instancia decida la aceptación o rechazo de las modificaciones y de la publicación del artículo. El autor/a será notificado/a de la recepción, aprobación o rechazo del texto.

Formato del manuscrito

- Los trabajos se deben presentar en formato Word en tamaño carta con letra Arial tamaño 12, a doble espacio, con 2,5 cm. de márgenes y con una extensión no mayor de 10.000 palabras.
- El manuscrito debe incluir un resumen no mayor de doscientas palabras, y entre cuatro y seis palabras clave que refieran el contenido del artículo.
- Se debe adjuntar datos sobre los títulos académicos, profesión y sitios de trabajo y/o estudio actual del autor y su dirección electrónica.
- La bibliografía y los documentos citados irán al final del texto en una lista alfabética y con los siguientes datos: apellido y nombre del autor (es), año de publicación, nombre del artículo, volumen/número, título del libro (en *itálicas*), lugar de editores, edición y las páginas (en caso de artículo).
- Las referencias al interior del texto irán entre paréntesis, con el nombre del autor, el año y las páginas referidas, por ejemplo (Rodríguez, 1994: 34); cuando se trate de dos o tres autores (Rodríguez y García, 1995: 23) En el caso de cuatro o más autores (Rodríguez et al., 1995)
- Las citas textuales que sobrepasan las tres líneas de extensión deberán ser colocados entre comillas y con una sangría mayor a la del resto del texto. Los vocablos y frases que se descarnen letras *itálicas* se presentarán subrayados.
- Los gráficos, cuadros y esquemas deben ir titulados y tener una numeración consecutiva, y serán entregados en artes finales (110 mm. x 160 mm.) con su respectiva fuente.
- Los artículos deberán ser enviados al correo electrónico: clandazurin@puce.edu.ec, o a la dirección postal: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

Guidelines for Contributors

- The editorial structure of Antropología - Cuadernos de Investigación includes the following sections: Introduction, Theme, Proposals, Documents and Testimonials, Ethnographies, Scientific and Academic Notes, Obituaries and Book Reviews.
- The articles sent to Anthropology Research Papers should be originals and should not have been previously published in other print or digital media.
- The journal has two annual calls to submit manuscripts: january-march and july-september.

Review Process

Articles will be evaluated by the Editorial Committee and two external reviewers who will reply to the author regarding the content of the manuscript. In the process of evaluation, the author's and evaluator's names will be anonymous. The Editorial Committee will make the final decision whether to publish the article. The process of evaluation and publication takes six months minimum. The manuscript can be accepted with or without modifications. In the first case, the article will be returned to the author with observations, to be re-submitted to the Editorial Committee. The author should make the changes that have been requested and justify those which under their criteria will not be considered. The Editorial Committee will ultimately accept or reject the modifications and the publication of the article. The author will be notified of the receipt, approval or rejection of the text.

Manuscript format

- All work must be submitted in Word format, letter sized, double spaced, Arial font size 12, 2.5 cm. margins, and not exceeding ten thousand words.
- The manuscript must include an abstract not exceeding two hundred words and, four to six keywords related to the content of the article.
- Include biographical information on academic qualifications, occupation, work experience, current worksite and/or study field and e-mail contact address.
- The quoted bibliography and documents will be placed at the end of the text arranged in an alphabetical list with the following information: author's (s) surname and name, publication year, name of the article, volume/number, title of the book (in *italics*), publishing house, edition and pages (if is an article).
- The references within the text will be placed in brackets stating author's name, year and pages, for example (Rodríguez, 1994: 34); when dealing two or three authors (Rodríguez y García, 1995: 23). In case of four or more authors (Rodríguez *et al.*, 1995).
- Textual quotations that exceed three lines of extension should be placed in brackets and with a wider indentation. Words and phrases in *italics* will be presented underlined.
- Photos, charts, and other graphics must be titled and have consecutive numeration. They must be presented as final artwork (110 mm. x 160 mm.) including original source.
- Papers should be sent to: clandazurin@puce.edu.ec, or to this address: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

ANTROPOLOGÍA

2021 | Nº 25

Cuadernos de Investigación

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256

ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Análisis multivariable de cerámica del
cantón Taisha, provincia de Morona Santiago.

Valeria Suárez

Patrimonios inmateriales amazónicos
de Orellana y Sucumbíos.

Jorge Gómez Rendón

Mirando hacia arriba:
los estudios antropológicos de las élites en el Ecuador.

María Soledad Varea V.

Las representaciones sociales de la migración ecuatoriana
en el cine de ficción entre 2001 y 2011.

Luis Torres G.

Información sobre la tierra de los Paltas o hacia una reconstrucción
historiográfica de la provincia de Loja.

Mateo Guayasamín-Mogrovejo y Ángel Jiménez-Gaona

Una lucha de resistencia contra
el Neo-extractivismo en Intag, Ecuador.

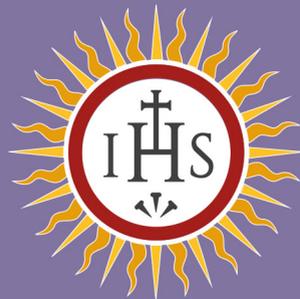
Diana Bermúdez Loor



Centro de
Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



La comunidad o comunidades como patrimonios culturales de la humanidad.

Argumentaciones teóricas.

Luis Herrera Montero

Santiago de Sibambe o la conquista a un santo conquistador.
Aproximaciones al patrimonio mestizo bajo el “ethos barroco”.

Pablo Hermida Salas

Altars en Ubuntu.

Homenaje a mujeres afroecuatorianas-afrodiaspóricas en muñequería simbólica.

Marisol Cárdenas

Experimentando con el presente para entender el pasado y proyectar hacia el futuro los conocimientos milenarios de la producción cerámica *Napo Runa* - Quijos.
María Soledad Solórzano-Venegas, Samantha Vasco-Viteri y Gabriela Margarita Loza Casa

Patrimonio biocultural alimentario y sus contribuciones
a la sostenibilidad y resiliencia territorial.

Erika Zarate Baca

Representaciones del oso de anteojos en las estribaciones orientales
de los Andes ecuatoriales.

Miguel Barreiros Padilla

La actualización del inventario del cantón Urdaneta, una experiencia desde el territorio.

Amanda Braun Baquero

El reto de la innovación en las bibliotecas municipales del cantón Portoviejo.

Isabel Rohn Bazurto

Experiencias de gestión cultural vinculada al patrimonio cultural inmaterial, la participación
como elemento primordial de la salvaguardia.

Felicita Heredia

Tejiendo desarrollo sostenible en Pile, Manabí.

Juan Sebastián Mosquera

