

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**El Sistema Político Patriarcal a través de la institucionalización del
Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador**

Laura Carmen González Carranza

Tutor: Alex Schlenker

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional



Reconocimiento de créditos de la obra
No comercial
Sin obras derivadas



Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Laura Carmen González Carranza, autora de la tesis intitulada “El Sistema Político Patriarcal a través de la institucionalización del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

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

20 de noviembre de 2025

Firma: _____

Resumen

Este trabajo se centra en comprender: Cómo la institucionalización del llamado Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador, se constituye en un tipo de relación de poder que se ejerce a nivel de género; pero partiendo de una concepción de género que podemos llamar ancestral. Esta propuesta señala que lo masculino es una fuerza o energía que impulsa la vida hacia lo externo (más allá de los individuos o de la comunidad). El Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) será observado como una categoría conceptual proveniente del Norte y será tratado como un objeto discursivo que se inserta en lo que Rita Segato ha definido como el Sistema Político Patriarcal (2014). Influye también la Colonialidad del Poder y la configuración de un mapa de poder en el que las ideas circulan en dirección Norte-Sur. El análisis inicia a partir del contexto global que condiciona el surgimiento del PCI; mismo que, poco a poco, da forma a la estructura institucional del Estado ecuatoriano. Finalmente, la instauración de este objeto establece un tipo de direccionamiento para la interrelación entre el Estado y los “portadores”. El marco teórico usado proviene de los análisis decoloniales desarrollados en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.

Palabras clave: género, patriarcado, patrimonio cultural inmaterial, colonialidad del poder.

Para Rita Segato, artesana de la palabra, cuya obra ha guiado todo este trabajo. Gracias por ser un gran ejemplo y por hacer de la construcción de ideas, un oficio de gran importancia.

Agradecimientos

Primero y en el centro de todo a Pachakamak: divinidad presente en todo y hacedora de todo. Habitante en los labios de los antiguos y en las almas de todos los presentes. Y a través de su bondad, a mis seres amados: A mi esposo Chris por su eterna paciencia y acompañamiento en este texto. A mis dos niñas que nacieron en el proceso y quienes también sacrificaron su tiempito para ayudarme, aún sin saberlo. Espero que algún día se encuentren con estas palabras y sepan de qué se trató.

A mi hermana Becca, por permitirme abrir mi alma y por compartir la vida conmigo bajo todos los colores del momento. A Mayrita por estar siempre aquí. A Ruty y Andreita, las amistades peligrosas con quienes el mundo del PCI es inagotable. A mucha gente más: a los Yumbos, especialmente a la cabecilla de la Yumbada de Cotocollao Fanny, al Dieguito (a los que vemos y los presentes en otros planos, como el Taita Segundo). A los Yumbos de la Tola Chica, a papá Pablito y mama Rosita, y a don Pedrito. A Fersiña, Silvio, la tía Zory, la mama Gloria, al Pato Guerrero. Al DECUL, en particular a Catherine Walsh (por su apoyo y paciencia, en el proceso de entender y desentender cosas) y a mi director Alex, por acompañarme en esta elaboración de tesis.

Gracias a todos y todas porque cada momento compartido ha sido una pieza de esta historia. A la madre Umiña (diosa del agua originada en tierras manabitas; aunque quizás tenga otros nombres); a mis montañas hermosas y sagradas, especialmente al Rucu Yaya Pichincha y al abuelo Ilaló, por abrazarnos todos los días... Porque me inspiran a soñar en un mundo no antropocéntrico, donde la sacralidad vuelva a tener asidero.

Tabla de contenidos

Figuras y tablas.....	13
Introducción.....	15
Capítulo primero La UNESCO y el “Patrimonio” como un objeto discursivo	45
1. La fragmentación de la realidad como forma de conocimiento.....	47
2. Las ciencias sociales y el PCI.....	52
2.2. La Antropología como herramienta operativa del PCI	54
3. La construcción del PCI en clave de género	58
4. El Norte, la UNESCO y la globalización institucional.....	70
5. 1. El Norte en su posición privilegiada para la instauración de objetos discursivos	81
Capítulo segundo La institucionalidad del Patrimonio Cultural en el Ecuador	86
1. La institucionalidad patrimonial desde 1943 hasta 1978.....	92
2. 1978: El Nacimiento del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.....	122
Capítulo tercero La Convención del 2003 en el Estado ecuatoriano.....	137
1. La ratificación de la Convención	140
1. 1 El Buen Vivir: destellos del mundo-aldea en el Estado.....	154
2. Acciones estatales luego de la ratificación de La Convención del 2003	163
3. Los saberes ancestrales en varias instancias del Estado	190
Capítulo cuarto El Estado y sus otros.....	200
1. Los pedidos de declaratorias	200
2. Expectativas del Estado	208
2.1 El Patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara	212
2.2. El Taita Carnaval	215
2.3 El mercado del PCI.....	220
2.4. La Yumbada de Cotocollao	223
Conclusiones.....	237
Lista de referencias	243
Anexos	263

Anexo 1: Tabla 2. El Ecuador en el proceso de elaboración de la Convención del 2003 sobre PCI.....	263
Anexo 2: Tabla 3. Revisión de documentos referentes a la estructura del INPC	268
Anexo 3: Instructivo implementado en el Decreto de Emergencia	272
Anexo 4: Lista de entrevistas.....	276

Figuras y tablas

Figura 1. Captura de foto institucional del Instituto Jatun Yachay Wasi	63
Figura 2. <i>Modus vivendi</i> y Convención adicional entre la Santa Sede y la República de Ecuador	91
Figura 3. Foto referente a la historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana	95
Figura 4. Sesión inaugural de la Casa de la Cultura en el despacho del ministro de Educación Pública	96
Figura 5. Porta de Revista Humanitas: Boletín Ecuatoriano de Antropología	100
Figura 6. Portada y lista de miembros de la Revista <i>Llagta</i> del Instituto de Antropología y Geografía	106
Figura 7. Declaración de la ciudad de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad ..	118
Figura 8. Foto de la sede actual del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural	124
Figura 9. Foto referencial de la custodia robada en Riobamba	138
Figura 10: Informe sobre el Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural	139
Figura 11: Diagnóstico sobre los problemas identificado en torno al patrimonio	140
Figura 12: Imagen de la Mama Negra	152
Figura 13: Fotos de las oficinas regionales del INPC	170
Figura 14: Foto de portada del Manual de uso del sistema ABACO	172
Figura 15: Captura de presentación “Taller para la formación y seguimiento de los técnicos provinciales de la AME”	173
Figura 16. Fichas del Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador	176
Figura 17. Captura del Taller ‘Saberes y Prácticas Ancestrales para el Manejo Forestal Sostenible’ se desarrolla en Imbabura	193
Fuente y elaboración: (Ministerio del Ambiente s.f.)	193
Figura 18. Captura del Taller MAG rescata saberes ancestrales de mujeres rurales de Chimborazo	193
Figura 19: Captura sobre la noticia ‘Fiesta de La Purita de Huaca’ es declarada como patrimonio cultural inmaterial	204
Figura 20: Imagen sobre el Plan de Salvaguardia, según la Guía Metodológica	205
Figura 21: Imagen de la convocatoria para participar en el concurso de Taita Carnaval.....	216
Figura 22: El Taita Carnaval en la Asamblea Nacional	218
Figura 23. Estadísticas de compras públicas relativas al Patrimonio Cultural Inmaterial realizadas entre enero de 2009 y mayo de 2013	222

Figura 24: Yumbada de Cotocollao en la Hacienda Carretas (años 60s)	224
Figura 25: Imagen del niño Jesús vestido con traje de Yumbo	225
Figura 26: Invitación para la fiesta de la Yumbada con referentes de las montañas.....	226
Tabla 1. Declaratorias de PCI.....	200

Introducción

Mi trabajo se centra en comprender: Cómo la institucionalización del llamado Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador, se constituye en un tipo de relación de poder que se ejerce a nivel de género; pero partiendo de una concepción de género que podemos llamar ancestral. Existen muchos tipos de relaciones de poder; pero este estudio apunta a la comprensión de una forma de dominación en particular que se evidencia en la instauración de lo que Rita Segato ha definido como el Sistema Político Patriarcal (Segato 2014). El Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) será observado como una categoría conceptual proveniente del Norte¹ y será tratado como un objeto discursivo.

En este sentido, debo decir que, si bien en la tesis se realiza un análisis exhaustivo sobre el proceso de institucionalización del PCI, no se puede decir que esta investigación sea el objetivo primordial del trabajo; sino que su carácter es instrumental. Es decir, fue desarrollada para comprender y ejemplificar la estructura del Sistema Político patriarcal; un tema, que sí es la meta final de este trabajo. Esta precisión tiene varias implicaciones. Primero, el estudio del objeto discursivo del PCI y el campo mayor en el que se encuentra arraigado, la cultura², son la base para nutrir la estructura de poder que estoy abordando. Por eso tomo una gran cantidad de sucesos en el proceso de institucionalización, pero no pretendo abarcar la totalidad de los mismos. El límite en el proceso de selección de información se manifiesta en el punto en el que los hechos ya revelan alguna característica o dinámica de la estructura poder en cuestión.

En segundo lugar, siendo el Sistema Político Patriarcal mi tema principal de análisis, el estudio se enfocará en el ejercicio del poder. Lo cual no implica que deba concebirse que el ejercicio del poder es unidireccional y que crea procesos monolíticos a su paso; pues como lo manifiesta Foucault, sobre la naturaleza del poder:

coexiste con numerosos fenómenos de inercia, de desniveles, de resistencias; que no conviene pues partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria compuesta de «dominantes» y «dominados»), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto. (1980b, 171).

¹ Una categoría conceptual que describiré posteriormente.

² Entendida desde el quehacer antropológico.

Partiendo del reconocimiento de que las resistencias son inherentes al ejercicio de poder y que, por este motivo, el poder circula en muchos sentidos; debo decir que, en este trabajo me centraré en uno de sus direccionamientos en particular: el que va de arriba hacia abajo. Aunque eventualmente describiré casos sobre resistencias o cuestionamientos al poder, para nutrir el análisis.

Este trabajo no es una crítica a quienes dedican su vida al mundo PCI en el Ecuador: personas que han creído de todo corazón en la importancia de este tema y en la intervención en el mismo. Es simplemente un esfuerzo por comprender cómo este objeto discursivo responde a una estructura de poder patriarcal que tiene muchísimas aristas y colores. Texturas y formas que intentaré esbozar en este trabajo, con el fin de contribuir a la identificación de algunas de las cadenas de poder a las que nos vemos atados.

La búsqueda de la Historia del PCI, es un esfuerzo por rastrear y comprender cómo este objeto discursivo se ha convertido en una suerte de ser que nace en Europa, llega a América Latina, al Ecuador, y deja a su paso un complejo institucional para hablar sobre él, la destinación de presupuestos estatales para ocuparse de sí, la elaboración de varios instrumentos normativos, además de la afectación de la vida de miles de personas. Si el PCI de verdad fuera un ser humano, podríamos decir simplemente que es una persona poderosa; sin embargo, dado que es un objeto discursivo, es necesario identificar el tejido que lo sostiene para poder comprender la gran capacidad que tiene para ejercer su fuerza.

Para profundizar en estos temas, he propuesto los siguientes objetivos específicos: a) Analizar el contexto global del que se desprenden los temas patrimoniales; particularmente en lo referente al nacimiento del PCI y su relación con las ciencias sociales, como la antropología; b) Realizar una genealogía institucional del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador; a partir de 1945 cuando se empiezan a construir los cimientos en el Estado para atender los temas patrimoniales, de forma concomitante al surgimiento de la UNESCO; c) Profundizar en el proceso de institucionalización del PCI en el Estado ecuatoriano, a partir del 2007 cuando inicia el gobierno de Rafael Correa; momento que marca un hito en la reconfiguración institucional del Estado; d) Analizar la relación del Estado con sus otros, a través diferentes aristas del PCI; abordando principalmente el tema de las declaratorias de PCI. Como es de esperarse, cada objetivo específico se desarrolla en un capítulo.

Preámbulo conceptual

No se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno. (Segato 2010, 12)

Las brillantes palabras de la antropóloga Rita Segato, son centrales en este estudio. Para esta autora, las relaciones de género atraviesan todas las relaciones humanas; y señala que el proceso de dominación masculina o Patriarcado, está presente en toda la humanidad (aunque en diferentes escalas). Por eso ella, señala que el “Patriarcado es un sistema político disfrazado de religión, de moralidad, de costumbres, pero en el fondo, por detrás de estos disfraces se trata de un orden político. El Patriarcado es un sistema político, el primer orden de poder, de prestigio y de valor, también un sistema jerárquico” (Segato 2021). Bajo esta perspectiva podemos comprenderlo como un conjunto de normas, instituciones, ideas, reglas y demás, que disponen un deber ser para nuestro día a día. Este sistema está presente en muchísimos campos y en este texto analizaré cómo se manifiesta en el proceso del surgimiento del PCI en el Ecuador.

Para poder hablar de Patriarcado y lo masculino, es necesario establecer un marco referente al género. En este sendero, pudiera ser tentador partir de una narrativa que diga “masculino” es esto y “femenino” es esto otro. Una lectura así, podría llevarnos a reducir la búsqueda de elementos ontológicamente masculinos y femeninos, como dos conjuntos binarios en constante confrontación (una característica en la construcción de pensamiento de origen eurocentrífugo, como lo veremos posteriormente). Por eso, para superar estas dicotomías y hacer honor a formas epistémicas latentes en el Sur³ al que me pertenezco, tomaré algunos elementos de formas de vida existentes en poblaciones ajenas a la matriz occidental para la existencia y cuyo origen es ancestral (son antiguas e incluso se evidencian en concepciones de existencia que trascienden la colonización). Una matriz que,

Es una fuente de emanación. Aunque no estemos conscientes de todo su poder y alcance, es capaz de cobijar todos los aspectos de nuestra vida; es occidental, porque viene con los procesos de conquista europeos a nuestras tierras y la consecuente

³ Esta categoría también será desarrollada en las páginas venideras.

colonialidad el poder; y es de existencia, porque nos ha llevado a relacionarnos con la vida en un solo sentido. Desde aquí se nos señala, por ejemplo, cómo y cuál es la relación con todo lo que nos rodea, lo visible y lo invisible, lo que es realmente válido y funcional de todas nuestras experiencias; todo, por supuesto, de forma sutil y bajo los lineamientos geopolíticos imperantes. Siendo una suerte de molde que va encasillando el deber-ser de la humanidad, es que podemos señalar que es una matriz que busca determinar nuestra existencia. (González 2025,4)

Por otro lado, para muchas poblaciones, masculino y femenino son categorías que no se atribuyen como características ontológicas de los seres; sino que son observadas como fuerzas que permean el Todo.⁴ Así, por ejemplo, Sylvia Marcos, habla de este principio como la “polaridad fluida”, misma que ha identificado en poblaciones mesoamericanas:

La noción de polaridad fluida de opuestos complementarios es recurrente en toda la episteme que da coherencia a la cosmología mesoamericana. Complementariedades como arriba y abajo, exterior e interior, día y noche, masculino y femenino, vida y muerte estructuran el cosmos entero en tal forma que cada dualidad primaria se encuentra segmentada en una infinidad de matices que se funden sin negar su carácter dual. En este sentido podemos hablar de un espectro fluido de matices en un proceso continuo de redefinición mutua. (2010, 33)

Por su lado, el autor Josep Esterman, identifica esta concepción como un principio de complementariedad, que “enfatiza la inclusión de los ‘opuestos’ complementarios en un ‘ente’ completo e integral. *Tertium datur*: existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea-, la relación complementaria. Un ‘ente’, acontecimiento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este ‘tercio’ como síntesis de algo (posición) y de su ‘opuesto’ (contra-posición)” (2021, 141). Como consecuencia de esta concepción:

Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino para el runa/jaqi no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral. El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no, es el ‘extremo’, uno de dos ‘opues-tos’, sirio la integración armoniosa de los dos. (Estermann 2021, 142)

⁴ Al incursionar en el mundo universitario de las ciencias sociales, una de las primeras cosas con las que se encuentra como estudiante es la comprensión de los “hechos sociales”; así, todos los esfuerzos del señor Durkheim se constituyen en un ejercicio práctico y cotidiano, de abstracción de un pedacito de la humanidad para analizarla, observarla, describirla, etc., (Durkheim, 2001). Sin embargo, en muchos pueblos es claro que, es imposible hablar de personas sin establecer una relación con las estrellas, con la muerte, con el agua, con las plantas; es decir, con Todo. Por eso en este trabajo, utilizaré la palabra “Todo”, como una categoría conceptual que incluye todos los elementos que forman parte de nuestro entorno visible e invisible, material e inmaterial. Una propuesta coherente también con las concepciones existentes en el Sur sobre el funcionamiento de la vida (lo cual incluye también la muerte).

De una forma más simplificada, pero conteniendo las mismas ideas de fondo, el Taita Miguel Rodríguez campesino oriundo de la población de Picoaza-Manabí, nos dice que dentro de la mujer está “lo masculino” y dentro del hombre “lo femenino”, y que estas partes se complementan (González 2018). En la ritualidad sacra que acompaña el día a día de este hombre, él suele encontrar piedras que identifica como masculinas y femeninas, mismas que son utilizadas de forma conjunta para alcanzar cierto equilibrio a nivel espiritual en sus quehaceres rituales. Al momento de la praxis ritual, él coloca las piedras femeninas en el espacio geográfico que identifica como masculino y las piedras masculinas en el femenino. Mediante esta disposición, él está exponiendo una concepción de género en la que las dos fuerzas, tanto la masculina como la femenina atraviesan Todo. Sin necesidad de indagar en las razones para la clasificación de las piedras y los espacios, por ahora es importante comprender que lo que allí está latente es que masculino y femenino son como hebras de vida que están presentes en Todo y no constituyen sujetos, seres u objetos ontológicamente separados por características de género.

Este tipo de concepciones de género ancestrales se encuentran en muchos pueblos o en el mundo-aldea, un concepto acuñado por Segato “para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normativas de género y sexualidad” (2014, 612). Pero también está presente en estudios de autores que una u otra forma han encontrado su punto de inspiración en poblaciones ajenas a la matriz eurocéntrica, tal es el caso de las propuestas analíticas de Carl Gustav Jung o Erich Neumann; para quienes las nociones de masculino y femenino son fuerzas o energías han sido medulares.

Es importante decir que no se trata de asumir que en el mundo-aldea (o en quienes se han inspirado en estos universos), hay una sola concepción de género que se replica de forma mecánica; esto implicaría partir la existencia de un mundo globalizado y homogéneo alternativo al orden imperante. Nada más ajeno a la diversidad humana. Sin embargo, si bien no podemos concluir sobre la existencia de una sola concepción de género alternativa, sí podemos partir de la idea de que, en muchas de estas poblaciones, las relaciones de género deben verse como una suerte de fuerzas o energías que permean el Todo. Así es, todo lo que nos rodea está permeado por estas dos fuerzas, de manera que no podemos decir que esto es totalmente masculino o femenino, sino que estas dos

fuerzas están presentes en el Todo. Esto no significa tampoco que, por estar presentes en el Todo, no se constituyen en fuerzas con características propias; sino que se las debe observar bajo la noción de complementariedad que señala Esterman (2021, 141), que apunta hacia la inclusión de los ‘opuestos’ complementarios en un ‘ente’ completo e integral.

Para comprender esta concepción podemos recurrir a la imagen del día y de la noche, con los respectivos colores que se pintan en el cielo. Cuando estamos en el tiempo de la mañana podemos ver claramente la luz del día y en la noche reconocemos la obscuridad. Pero a pesar de esta distinción marcada, hay momentos de transición en los que estos dos espacios-tiempos se funden para darse paso mutuamente. Los amaneceres y atardeceres forman el vínculo. Entonces, a pesar de contar con características propias, tanto el día como la noche, se constituyen en parte de un solo ser, que es el cielo (este es el “tercio” al que se refiere Estermann). Estos dos elementos se complementan de forma continua y fluyen conforme a la naturaleza de cada uno, para formar un solo cielo con distintos colores. Esta es la lógica con la que podemos comprender la dinámica de las relaciones de género en las concepciones del Todo ajenas a la matriz occidental para la existencia.

Para el desarrollo de este estudio, he escogido una característica en particular que se le atribuye a lo masculino y tiene que ver con su vinculación hacia lo exterior. Lo masculino según Whitmont (1994) tiende a ser una fuerza que expulsa, que tiende a lo exterior; mientras que lo femenino es integrador, impulsa la concentración hacia lo interior. De igual forma, al analizar lo femenino, Gloria Anzaldúa lo asocio con algo que nos conlleva a la interiorización. Al hacer la propuesta política de la “nueva mestiza”, ella habla de una suerte de poder femenino como es la “facultad”, que es:

La capacidad de ver en la superficie del fenómeno el significado de realidades más profundas, para ver la estructura profunda debajo de la superficie. Es un instante “sensación”, una rápida percepción que llega sin razonamiento consciente. Es un conocimiento agudo mediado por la parte de nuestra psíquis que no habla, que comunica en imágenes y símbolos cuáles son las caras de los sentimientos, qué está detrás, cuáles sentimientos residen/se esconden. Quien posee esta sensibilidad está terriblemente vivo en el mundo. (Anzaldúa 1987, 38)

Esta facultad está profundamente asociada a la figura de la serpiente. En su propio descubrimiento de la “facultad”, señala: “Me di cuenta de que ella estaba en mi psique, la pintura mental y el símbolo de lo instintivo y su colectivo impersonal, prehumano. Ella, el símbolo del impulso sexual oscuro, el ctónico (inframundo), lo

femenino, el movimiento serpantino de la sexualidad, la creatividad, la base de toda energía y vida" (1987, 35). Debemos observar entonces que, bajo estas interpretaciones, lo femenino es una fuerza que impulsa hacia lo que podemos identificar como un mundo interior y lo masculino hacia un mundo exterior. Una dinámica que se puede simbolizar también en este símbolo grabado que se ha encontrado en restos arqueológicos de larga data,



Desde una lectura, la doble espiral es un símbolo de la dinámica de las dos fuerzas que estamos analizando. Al iniciar el camino desde el centro de cualquiera de los dos lados, seguimos un trayecto que va desde el centro hacia afuera y al llegar a la espiral contigua, este trayecto se va cerrando en un sentido concéntrico. Esta es la lógica que utilizaré en este estudio para señalar una particularidad de la fuerza masculina que se manifiesta en el proceso de institucionalización del PCI; y que es justamente su sentido hacia fuera.

Seguro existen muchas concepciones otras referentes a lo que es masculino y femenino, pero esta vinculación con lo externo e interno, es de vital importancia para mi estudio. Al partir de esta propuesta, podemos encontrar una convergencia con las concepciones ajenas de la matriz occidental, en las que masculino y femenino son fuerzas que permean el Todo, pero con diferente orientación. La fuerza masculina impulsa o construye en un sentido de exteriorización; y la femenina hacia la internalización. Así, podemos comprender que todo aquello que va a ser observado no será necesariamente como "masculino" o "femenino" per se, sino que debemos comprender la fuerza que está atrás del mismo o de la misma. Es la fuerza centrífuga que acarrea la vida hacia el mundo de lo visible y lo material⁵; hacia uno de los elementos que forman parte del "tercero integral" que identifica Estermann (2021, 135).

⁵ Sobre las causas y dinámicas de este fenómeno no me ocuparé en este trabajo. Aquí sólo vamos a partir de la concepción de masculino y femenino como fuerzas con diferente tipo de orientación.

Por eso podemos decir entonces que, una de las mayores expresiones del sistema patriarcal, implica la imposición de códigos basados en lo que podemos concebir como un *proceso de externalización*.

Para el mundo académico, al que debo este trabajo, puede ser muy difícil comprender esta concepción, porque su origen no radica en el campo de lo observable, verificable, cuantificable, entre otros principios que forman parte medular del conocimiento en el mundo occidental. Sin embargo, felizmente, en la línea de investigación de los Estudios Culturales Latinoamericanos, es factible trabajar a partir de esta irrupción. Con esta propuesta, no sólo deseo acompañar los cuestionamientos que se hacen continuamente a la supremacía de la matriz eurocéntrica sobre sus otros, sino tomar las propuestas de los otros para entender lo que pasa en este mundo direccionado por occidente.

La búsqueda de la “polaridad fluida” es una forma de comprender los fenómenos sociales sin buscar el encajamiento de los actores en uno u otro bando; y sin plantear “teorías universales y totalizadores”, como cuestiona Donna Haraway (1984). Es la búsqueda del tejido de una realidad a partir de las hebras femeninas y masculinas que van trenzando la vida social; una relación que lejos de ser armónica, al momento se ve claramente balanceada hacia el lado masculino. Aplicando este principio, no podemos reducir mi trabajo a la identificación o clasificación de sujetos/objetos, como masculinos o femeninos, como categorías que recaen de forma totalizadora y cerrada sobre nuestros objetivos de investigación.

Particularmente y de forma puntual en el caso del PCI, la búsqueda estará orientada a identificar cómo la fuerza femenina se ve socavada por un conjunto de códigos de orden masculino que se manifiestan a través de lo patrimonial. Masculino y femenino, entonces, serán comprendidos como fuerzas o atributos a ser identificados en las instituciones, los comportamientos, las normas, los ritos, entre otros; que interactúan en el proceso de consolidación del PCI. Lo masculino estará vinculado al conjunto de códigos impulsados por el sistema patriarcal a fin de construir un orden social y político determinado. A lo largo de este trabajo, todos mis esfuerzos estarán orientados en este sentido; de manera que todo lo referente al proceder de las instituciones que voy a analizar, aunque no incluya la palabra género o femenino/masculino, serán parte de esta búsqueda. En otras palabras, todo debe considerarse como la decodificación de los códigos de dominación que se manifiestan en las instituciones y procesos que voy a analizar.

Luego de estas palabras, es importante plantear ciertas reflexiones. La presente propuesta no implica que el mundo-aldea se constituya en una ideal de vida encarnado en personas que deben observarse como un prototipo del deber-ser de la humanidad. Es simplemente el reconocimiento de los límites y las nefastas consecuencias que está generando la matriz occidental para la existencia, cuya expresión más visible es la crisis climática. Un escenario que nos plantea la necesidad de encontrar formas de entender la vida que superen los límites que estamos evidenciando y que den luces sobre principios o mecanismos que permitan la sostenibilidad de la vida para las futuras generaciones.

Además, los cuestionamientos hacia el sistema político patriarcal y otros elementos que surgirán en este texto, no deben observarse como el resultado de una evaluación entre lo bueno y lo malo. Esto sería un análisis simplista e innecesario. Pero al partir de las concepciones de existencia otras que estoy trayendo a mi estudio, puedo decir que la vida y toda la institucionalidad que se teje a su alrededor, no puede estar orientado a un solo de los lados (una de los extremos que se observan en la doble espiral). Sino que justamente, el horizonte a ser buscado es el equilibrio. Es en este contexto que se enmarcan los cuestionamientos que expongo; como una expresión concreta, visible y material del desequilibrio que estoy estudiando. Por tanto, no es un juicio de valor sobre el actuar o el direccionamiento de cualquiera de las instituciones que aparecen en el trabajo; sino que mi esfuerzo radica en la identificación de las fuerzas que se esconden detrás y que responden al proceso de consolidación del Sistema Político Patriarcal.

Cabe mencionar también que, para entender el sistema patriarcal, hay que observar los sucesos históricos que han marcado la direccionalidad de los procesos. En este sentido, para comprender una de las manifestaciones del sistema patriarcal en nuestra realidad hay que mencionar que en el mundo masculino hay una figura en particular que se ha convertido por razones históricas en el sujeto de dominación. Este personaje se caracteriza por ser: “1) masculino; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) blanco o blanqueado; b) propietario; c) letrado; y d) pater-familias (Segato 2016, 94).⁶ A partir del ejercicio de poder de esta figura, se va construyendo un orden patriarcal en el que es el “nombre que recibe el orden de estatus en el caso del género, es, por lo tanto, una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde

⁶ “(describirlo como «heterosexual» no es adecuado, ya que de la sexualidad propiamente dicha del patriarca sabemos muy poco)”, agrega la autora (Segato 2016, 94).

con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles" (Segato 2003, 14). Yo agregaría otra característica a este personaje, y es la posesión de una concepción cosmogónica en la que la divinidad se encuentra por fuera de los seres humanos una concepción en la que no existe ninguna divinidad o fuerza que ejerza alguna injerencia sobre la vida de los seres humanos⁷.

La figura descrita por Segato se convierte en el signo o ícono de la dominación masculina y de su proceder se desprenden ciertos valores, comportamientos, actitudes, epistemes, entre otros, que nos permiten comprenderla a ella y a sus derivados como una suerte de arquetipo patriarcal;⁸ en la medida en que se constituye en un referente de poder o modelo a seguir en todos los ámbitos de la vida. De este arquetipo se va desprendiendo una suerte de orden, de un "deber ser" de la realidad social que se evidencia en muchos aspectos de la vida, tal como acontece con el PCI. Además, estos atributos se deben observar como capitales, cuya posesión genera prestigio y un mayor escalafón en el mapa del poder que estamos transitando; por eso, se constituyen en capitales coyunturales.

Siendo capitales que responden también al contexto, no debe perderse de vista los matices que pueden ir tomando. Así, por ejemplo, en relación al capital letrado, en un primer escalón puede estar la habilidad de saber leer y escribir. Pero luego con el paso del tiempo, este capital se puede convertir en la adquisición de conocimientos en determinadas instituciones, como las universidades; y posteriormente, este capital puede transformarse en la necesidad de tener un acceso aún más privilegiado a cierto tipo de conocimiento, lo que hoy en día, entendemos como procesos de profesionalización y especialidad. Todas estas diversificaciones pueden existir simultáneamente en cualquier sociedad.

El orden patriarcal que nace de la figura descrita es completamente arbitrario: de ninguna manera obedece a algún tipo de naturaleza humana o de orden natural de las cosas. Lo que vivimos es un ejercicio de poder propio de un momento histórico. Es la búsqueda de la polarización de las esferas constitutivas del Todo y su sometimiento a una relación piramidal en cuya cúspide se encuentra la figura icónica del hombre blanco con sus capitales derivados. Un proceso que Segato (2010a) y Quijano (2014b), plantean que empieza con la colonización.

⁷ Concepciones cosmogónicas distintas a las que existían antes de la colonialidad del poder y que aún se evidencian en muchos rincones de esta tierra; en la que no existe una división entre los seres humanos y la divinidad.

⁸ Entendido como un modelo original y primario.

Por otro lado, en este escenario de poder analizado por Segato, además de los capitales mencionados; surge un espacio que se constituye como el escenario legítimo para todo discurso que se considere de valor político y está articulado al Estado (2016). En sus palabras,

Esa esfera pública, o ágora estatal, se transformará en el locus de enunciación de todo discurso que aspire a revestirse de valor político. En otras palabras, secuestrará a partir de ahora la política y, al decir eso, decimos que tendrá el monopolio de toda acción y discurso que pretenda adquirir el predicado y el valor de impacto de la politicidad. [...] Por lo tanto, a pesar de sus atributos particulares, todos los enunciados del sujeto paradigmático de la esfera pública serán considerados como de interés general y poseerán valor universal. Es a partir de ese proceso que se puede afirmar que la historia de los hombres, el proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado, y su genealogía masculina se revela cotidianamente. [...] La historia y constitución de la esfera pública participa y se entrama con la historia del propio Patriarcado y su mutación estructural a partir de la captura colonial-moderna del mundo aldea. Visto de esta forma, la historia de la esfera pública o esfera estatal no es otra cosa que la historia del género. (2016, 94)

Esta reflexión es muy importante en mi estudio, ya que en la esfera pública-masculina está el PCI, como una categoría conceptual sobre la cual se discute, se crea instituciones, se destina fondos, se inventa carreras universitarias, entre otros. Una dinámica en la que el Estado es la herramienta medular para la configuración de una relación de poder en la que hay dos bandos: los llamados poseedores del PCI y, por otro lado, quienes proponen la generación de acciones de naturaleza administrativa sobre los primeros. Sin perder de vista que administrar es controlar de alguna manera.

El análisis que realizaré intenta explicar cómo se da la relación de poder entre las dos esferas, mismas que se entrelazan con jerarquías raciales, económicas, sociales, pero, sobre todo, que denotan una relación asimétrica entre las personas que cantan y otras, quienes piensan qué hacer con los cantos sagrados. Cada grupo con un grado de importancia específico que se le asigna en este mapa político. La relación de poder que se establece entre estas dos categorías es la lectura política que realizaré en este estudio, una tarea que implica la comprensión de los mecanismos de poder que se van implementando para conseguir el sometimiento de los códigos impulsados por la fuerza feminidad. Es el análisis de las causas y consecuencias de la disección a la que se ven sometidas, miles de personas al ser catalogadas como “portadoras de PCI” por parte del Estado, la UNESCO, antropólogos y gestores culturales, entre otros.

Como parte de la instauración de un orden patriarcal derivado del arquetipo mencionado, se institucionaliza también la supremacía de un método para la

comprensión del Todo, que es el método científico. Una herramienta metodológica surgida en Europa que ha traído consigo ideas de poder y control a todo nivel (Merchant 1989). Pero que, además ha permitido la instauración de ciertos imaginarios en relación a la objetividad y la forma de comprender el todo, que van más allá de las ciencias como lo veremos en este estudio. Por ahora, a manera de resumen puedo decir que, el método científico, como una expresión proveniente de la colonialidad del poder que vivimos, es una institución que a su paso establece los parámetros que se supone debemos acatar para observar y relacionarnos con Todo.

Algunos de los criterios que plantea son: la objetividad (definida por la RAE en estos términos: “con independencia de la propia manera de pensar o de sentir”) (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española 2021); el uso de la razón como medio exclusivo para la construcción de conocimiento; la supremacía del lenguaje escrito o mundo letrado, como el espacio privilegiado para la concentración y transmisión de los conocimientos; la necesidad de la clasificación (la organización del pensamiento en categorías operativas orientadas hacia la dominación); la concepción del ser humano y la ruptura con la “llamada naturaleza”. A medida que se da su institucionalización, el *modus operandi* del método científico se plasma en el quehacer burocrático, y hace que parámetros como los que mencioné hace poco (como racionalidad, objetividad, la supremacía de lo escrito, etc.), se conviertan en una suerte de imaginario para el deber ser del funcionario público. Por eso, este método es una de las expresiones del sistema patriarcal; un conjunto de códigos que se promocionan como un componente inocente del sistema educativo, pero cuya influencia trasciende estos espacios.

El método científico genera un proceso de externalización. Aunque se promociona como un camino exclusivo para la construcción de conocimiento, trasciende esta esfera y sus códigos han impuesto un orden de validez y legitimidad del saber que direcciona nuestra relación con el Todo. No hace falta que las personas vayamos a la universidad o indaguemos sobre este método, para escuchar en las conversaciones cotidianas expresiones como: “eso de las limpias es cosas del pasado, ya no se debe creer en esto”, “es de ignorantes el creer que a los niños les puede dar mal aire”, “eso es algo que hay que comprobar, porque si no es sólo un mito”. Estas expresiones reflejan no sólo la huella del mundo de la objetividad, lo observable y verificable, como códigos propios del método científico; influyen también en ellos, los procesos de evangelización, la consumación del capital como sistema que también

reduce la vida a componentes mercantilizables (asignando valor a la vida; según las necesidades del capital), la modernidad y el deslumbramiento por el futuro (donde los conocimientos ancestrales no tienen asidero). En todo caso, es necesario notar que, aunque se pretenda reducir el tema del método científico a un componente netamente cognitivo, a su alrededor se teje muchísimo más. Lo que se plantea en el fondo es un tipo de relación específica con el Todo; por eso es que, justamente utilizo el concepto de Matriz occidental para la existencia.

De igual forma sucede con el secuestro de la política, en el que la vida y lo que es importante en relación a ella, se ve sometida al mundo de lo público-estatal; una esfera externa en la que se toman decisiones que nos afectan pero que está por fuera de nosotros. En los dos casos, es un mundo externo que se institucionaliza y direcciona nuestro día a día. En su instauración a nivel mundial, se van estableciendo la supremacía de los códigos externos frente a los internos. Todo aquello que apunta hacia la construcción de un mundo netamente material y observable, en el que no hay posibilidad de la injerencia de fuerzas o actores de otra naturaleza; por eso es un orden de tipo antropocéntrico, y que resume la vida a la materialidad.

Mi lugar de enunciación

Esta tesis doctoral ha sido escrita en el programa de Estudios Culturales Latinoamericanos. Este prestigioso programa dirigido, en aquella época, por la Doctora por Catherine Walsh, es un espacio creado para la reflexión multidisciplinaria y decolonial. Aún enmarcada en los parámetros académicos propios de la Universidad Andina Simón Bolívar, este doctorado se ha constituido en un espacio para pensar, escribir, sentir, caminar y muchas otras formas de manifestar la vida por fuera de los cánones impuestos por la colonialidad del poder. En el marco de este espíritu he escrito estas palabras.

El lugar de enunciación, es el punto desde el que una observa y se sitúa frente al mundo; partiendo de la premisa de que somos parte de la realidad que estudiamos y que, por lo tanto, debemos leernos en ese contexto. Una perspectiva en la que la tan anhelada objetividad de las ciencias sociales se desmorona. Recordando que:

La relación entre conocimiento y lugar es inseparable e impensable de manera desarticulada ya que constituye un ámbito de tensiones en el orden de lo político. La producción del conocimiento también tiene una geografía que la legitima y la valida, al igual que hace

posible que conocimientos producidos en latitudes diferentes a las de un primer mundo hegemónico y excluyente sean desconocidos y silenciados (Albán 2006, 77).

Hablaré, entonces, desde el conjunto de características que me posicionan en un conjunto de coordenadas específicas en el mapa del poder actual. El reconocerse a una misma en este escenario, conlleva la posibilidad de clarificar el rol que tenemos en este juego de poder: es el descubrirnos en la cercanía de la dominación o de la subordinación, según nuestro acercamiento o alejamiento de los capitales en cuestión. Es un ejercicio similar a la develación del *habitus*, o la estructura estructurante descrita por Bourdieu, que condiciona nuestros gustos, intereses, formas de comportamiento y demás (1991). Pero en este caso el objetivo no es otro que develar la huella de la colonialidad del poder que habita en nosotros. Implica reconocer nuestros límites, como nuestras posibilidades.

Este ejercicio, es diferente al de la autoetnografía porque aquí no se pretende la descripción objetiva de la propia participación en un determinado contexto; esto implicaría la búsqueda de legitimación de la experiencia por medio de la objetividad. En este caso, la descripción del lugar de enunciación es la ubicación de nuestras propias coordenadas tejidas bajo la influencia de la dominación de la matriz occidental para la existencia. En este sentido, las experiencias personales son herramientas que traigo a colación para reconocer esta huella en mi propia vida y con ello, generar la respectiva reflexión del caso. Por esto motivo, en este trabajo utilizaré constantemente historias personales, a fin de exemplificar puntos que expongo, de forma similar al trabajo realizado por Gloria Anzaldúa (1987). Después de todo, cómo no reconocer que las ideas surgen de los senderos que a una le ha tocado vivir⁹. Estos párrafos-antesalas debe ser tomados en cuenta para comprender cuáles son las hebras con las que he tejido las ideas que aquí presento: una propuesta de análisis que no es ni pretende ser un estudio científico más sí un aporte a la construcción de pensamiento en torno a la colonialidad del poder, el sistema político patriarcal y la relación entre masculino y femenino.

Sin duda alguna existen muchas concepciones y definiciones de lo que es ciencia y para comprender los argumentos que aquí estoy esbozando, parto de lo propuesto por la Real Academia Española de la lengua, que define a la ciencia como el “conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales con capacidad

⁹ La experiencia personal es fundamental en el proceso de construcción de las ideas.

predictiva y comprobables experimentalmente” (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española 2021).

Los conocimientos obtenidos por medio de la observación, orientados a la construcción de leyes; son ideas que se han repetido en mi formación desde que era una niña. Cuando apenas tenía 5 años, el afán de entender la vida ya se manifestaba en mí con estas ideas, mediante el juego de la “niña científica” que soñaba con ponerse un mandil. Poco a poco y año tras año, en medio de la escolaridad formal, estas ideas adquirieron muchísima fuerza hasta el punto de sentirme en la obligación de que todo lo que yo hiciera, debía seguir este molde. Lo cual por supuesto, sólo se ha develado como un formato preestablecido con el pasar de los años.

Una vez que cumplí con todos los formalismos impuestos por el canon de la científicidad un vacío me empezó a invadir: la necesidad de hablar sobre todo aquello que forma parte de la vida y cuyo espíritu no puede ser encerrado en la formulación de leyes, por su simple y avasalladora fuerza de la imprevisibilidad. Luego por mis experiencias en el campo de la antropología, y por sucesos personales que no tuvieron asidero en el mundo convencional; comprendí que hay muchísimas otras formas de construir conocimiento que ni siquiera pasan por la “observación”; es decir, ni siquiera se valen de los ojos como el único sentido o medio para entender lo que sucede dentro y fuera de nosotros. Formas de vida e ideas que no aspiran a la construcción de universales que deban ser replicados más allá de los actores, porque los actores son fundamentales y porque hay muchas experiencias inmediatas, instantáneas, únicas e irrepetibles, que dotan de sentido a la experiencia y que son fundamentales para la continuidad de la vida. Concepciones de existencia que no necesariamente están fuera de nosotros y que además, requieren de una suerte de conexión interna profunda, para encontrar respuestas o ideas relativas a hechos cotidianos. Al vernos limitados a la comprensión de la vida desde su dimensión extrínseca, estamos sometidos a la amputación de un sin número de formas otras de entender el Todo.

Sobre la construcción de la ciencia como una herencia de la colonialidad del poder y sobre su impacto en la realidad que vivimos, versaron muchísimas conversaciones en el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos. Estudiantes, profesores, artistas, y muchas personas más dialogamos sobre las infinitas relaciones de poder que se tejen alrededor de la ciencia. Un conjunto de ideas que, aunque se presenten como neutras y exclusivas de las instituciones académicas, en realidad invaden todo: están presente en el pensamiento de muchísimas niñas de 5 años que

juegan a ser “niñas científicas” como mi hija Carmina quien en este momento replica los anhelos de mi infancia. Sus tentáculos están por doquier, y podemos rastrear su ubicación en todos los rincones; un poder que se expande gracias a que es uno de los componentes del Sistema Político Patriarcal.

Entonces, al asumir que la ciencia y la construcción de pensamiento científico son parte de un sistema que procura la fragmentación de la vida y que nos reduce en nuestra posibilidad infinita de relacionarnos con el Todo, me veo en la necesidad de manifestar claramente que este texto no se enmarca en la ciencia y tampoco es una contribución a la creación científica. Lo cual, por supuesto no significa que mi trabajo, no posea estructura alguna; porque su forma responde a un proceso largo de sistematización de datos obtenidos con medios tradicionales de investigación. La diferencia con mi propuesta actual radica en el marco para la comprensión del fenómeno en cuestión. Un marco teórico tradicional interpretaría la información obtenida bajo los cánones de la ciencia; en mi caso, sólo he podido encontrar una explicación para su comprensión a la luz de las concepciones de género de origen ancestral. Aquellas que generalmente se han convertido en un blanco de análisis.

En este contexto también es importante plantear algunas reflexiones. Primero, el cuestionamiento a la construcción científico en el marco de la colonialidad del poder y como mecanismo que se ha legitimado como la única forma válida para la comprensión de la realidad; es simplemente un cuestionamiento a la relación de poder en la se circumscribe su avance. Esto no significa que deban desconocerse los resultados positivos que ha traído su desarrollo; como las numerosas vidas que se han salvado, con su aplicación. Esta evaluación está por fuera del presente análisis, una reflexión de esta naturaleza requeriría establecimiento de parámetros de generales a nivel de la humanidad, con escalas de valoración que califiquen lo que se pretenda medir. Semejante empresa, no tiene asidero en este trabajo. Pero lo que sí es evidente, es que la matriz occidental para la existencia ha establecido un solo sendero para relacionarnos con el Todo; y el presente trabajo se traduce en la búsqueda de la comprensión de cómo se ha dado este proceso. Mi motivación no es hacer un discurso generalizado, casi que panfletario en contra de la ciencia; sino el abrir la reflexión sobre la posibilidad de relacionarnos con la vida de forma más integral.

En este mapa de poder, otra de mis coordenadas es la de ser ecuatoriana. Sin necesidad de caer en defensas patrióticas, es muy importante situar como primera bandera de posicionamiento, el haber nacido en el Ecuador. Un pequeño país cuyos habitantes no llegan a representar ni el 0.0022 de la población mundial; un espacio cuya historia política y económica lo ha situado como un país “periférico” en el devenir del mundo. Así podemos decir por ejemplo que tanto la Segunda Guerra Mundial, como la Guerra Fría han tenido implicaciones importantes para el Ecuador, pero nuestro país no estuvo al frente de estos procesos.

Es importante establecer esta aclaración porque a veces al tratar sobre estos temas, se los coloca discursivamente como si todos los países hubieran tenido el mismo grado de participación, al punto de ser calificados como “hechos mundiales”. Para ser más precisos y justos deberíamos analizar el grado de impacto de estos fenómenos en cada lugar, para poder establecer con precisión su importancia a nivel mundial. Aunque hubo cambios y repercusiones políticas después de estos hechos, el Ecuador no tuvo una participación bélica en la misma escala que otros países.

Cabe mencionar un hecho importante que ocurrió en el marco de la Segunda Guerra Mundial. En ese periodo debido a la presión ejercida por los Estados Unidos para garantizar la “pax americana”; hubo un esfuerzo para mitigar algunos conflictos existentes en nuestro continente. Tal fue el caso del Ecuador quien se vio obligado a firmar la paz con el Perú bajo el llamado “Protocolo de Río de Janeiro”. Este tratado que fue impulsado por los países garantes fue cuestionado por muchos años y finalmente conllevó a la pérdida de un gran espacio territorial por parte del Ecuador (aproximadamente la tercera parte de su historia). Por este tipo de acontecimientos podemos decir que, nuestro papel en todo esto ha sido de baja intensidad; y más que todo nos ha tocado asumir un rol de “consumidores” de los productos o escenarios que han surgido de dichos hechos. Por eso en este estudio, estos episodios y sus protagonistas constituyen un conjunto de elementos que identificamos como el Norte.

En una propuesta para entender el Sur como categoría conceptual, Nelly Richard señala que debemos entender:

[...] el Sur no como un determinismo geográfico, sino como el concepto-metáfora de una delimitación fluctuante que activa sus particularidades regionales en un diagrama de cruces, fronteras e intersecciones. ‘Sur’ es un vector de descentramiento capaz de trastocar los ángulos y las perspectivas de la visión hegemónica, gracias a políticas de contexto y traducción que responden todas ellas a lo que la teórica feminista Donna Haraway llama una teoría del ‘conocimiento situado’. Decir ‘conocimiento situado’ es

afirmar lo local-regional no como un lugar sobre determinado geográficamente sino como un campo de intervenciones tácticas que recurre a la ‘localización, el posicionamiento y la situación’ para desafiar cualquier ‘sistema total’ haciendo girar los ángulos de la visión en sentidos no jerárquicos ni binarios. (2012, 105)

Siguiendo esta propuesta también podemos comprender al Norte bajo estos parámetros: con un concepto-metáfora con delimitación fluctuante, como un campo de relaciones en el que participan los países, instituciones y organismos internacionales que tienen la capacidad de ejercer una influencia sobre este espacio territorial, al que en el marco del sistema Patriarcal se la ha llamado Ecuador. Dado que su delimitación es fluctuante, no podemos establecer una lista específica y permanente de sus miembros, y podemos ver al Norte como un conjunto de instituciones fijas. Es más bien una suerte de característica o atributo basado en la capacidad de ejercer poder en un momento dado. Así, por ejemplo, podemos decir que China es parte de nuestro Norte, algo que no ocurría hace cien años atrás. El comprender el Norte como concepto-metáfora o como característica nos permite comprender su relación más allá de la geografía y situarla en relación a la colonialidad del poder.

En este contexto, siguiendo el planteamiento de Richard (2012), cada Sur tiene sus Sures y cada Norte, tiene sus Nortes. La constitución de estos círculos dentro de un círculo mayor, depende de su grado de proximidad con los capitales que estén en juego. Por ejemplo, cuando trabajé en el Ministerio de Defensa, podía notar que existía tanto en el personal militar como civil, una admiración por las fuerzas armadas brasileñas. En este caso, el deslumbramiento radicaba en el grado de profesionalización de las FFAA brasileñas. Como lo mencioné anteriormente, la profesionalización, debe ser entendida como la posesión de un conocimiento más especializado en cualquier campo; lo cual es una evolución del capital letrado, que posee la figura arquetípica descrita por Segato (2013). Si en algún momento se admiraba la existencia de países con sus propias FFAA, ahora se admira a quién ha logrado especializarse.

De igual forma, la posibilidad de saber leer y escribir fue un marcador para la segregación social en el proceso de modernización de la ciudad de Quito (Kingman 2006); ahora, gracias a que la lectura y escritura han avanzado, han surgido nuevas versiones de este capital; que tienen que ver con una carrera universitaria y quienes ya han pasado por este nivel, buscan la materia de adquirir un mayor nivel de especialidad. En el primer caso, lo que se aprecia es un Norte brasileño que se activa frente al sur ecuatoriano; y en el segundo caso, lo que se observa es un sur dentro de un mismo sur. De todas formas, en los dos casos lo que activa la pertenencia a uno u otro bando es su

mayor proximidad o distanciamiento con el capital en cuestión: el capital letrado, con las características que adquiera en cada contexto local.

La colonialidad que se inaugura con la llegada europea a América es la que nos lleva a tener nuestra mirada en Europa como un referente en múltiples sentidos: económico, cultural, político, etc. Pero luego esta mirada se fuga hacia otros lugares en la medida en que se consolidan los Estados Republicanos y cambia el panorama geopolítico correspondiente. Entonces, en el Norte global ahora también están los Estados Unidos, muchísimos organismos internacionales, pero hablando desde el Ecuador también tenemos nuestro Norte en la propia Sudamérica, como es el caso del Brasil quien, por ejemplo, lideró el ahora terminado proceso de la Unión Suramericana de Naciones. Es por esta fluctuación de los actores en el Norte que debemos observarlo como un campo abierto, pero constituido como una estructura institucional de poder en la que se disputan los capitales establecidos por el sistema patriarcal. Así por ejemplo, quienes adquieran mayor capacidad de producción, consumo, mayores avances en el mundo científico, entre otros, se van acercando más a la cúspide.

Nelly Richard plantea que centro y periferia no pueden ser considerados como localizaciones fijas, ni polaridades contrarias, rígidamente enfrentadas entre sí. Manifiesta que, la globalización intercultural ha permitido ver que las oposiciones emblemáticas como centro-periferia, son mucho más complejas; “ya que cada Primer Mundo contiene sus Terceros y Cuarto Mundos y, a la inversa, las periferias del Tercer Mundo incluyen mecanismos que reproducen la colonización interna” (Richard 2012, 102). Dado este desplazamiento del poder en varios niveles, es que debemos observar al Norte y Sur como categorías móviles o características atribuibles en determinados contextos.

Bajo estos antecedentes, en este estudio las categorías Norte y Sur serán aplicadas para explicar los fenómenos sociales en distintos escenarios: tanto en aquellos propios del escenario global, como aquellos que recaen en la cotidianidad de las personas cuyas vidas participarán en este trabajo. Norte y Sur son, entonces, parámetros referenciales para ubicar a las y los actores en el mapa del poder; recordando siempre que la proximidad con el Norte está marcada por los capitales establecidos por el Sistema Patriarcal y el Sur es el resto.

De este preámbulo surgen dos planteamientos que son fundamentales para la lectura de esta tesis. Primero, siendo el Norte y el Sur un conjunto de relaciones fluctuantes y dinámicas que forman más un tipo de campo de relaciones, que un

conjunto cerrado de actores en clara confrontación, es que no estamos haciendo un análisis binario del Norte versus el Sur. En segundo lugar, al tratar la tesis sobre las relaciones de poder que se expresan en dirección Norte-Sur, mis esfuerzos están orientados a comprender este ejercicio de poder. Por tanto, esto no implica que no considere que existen mecanismos de resistencia o incluso de reapropiación de los direccionamientos del Norte para convertirlos en algún funcional o adecuado para nuestros fines. Las prácticas divergentes abundan por todos lados; pero su estudio, no es el objetivo de este trabajo, en el que lastimosamente me veo en la necesidad de mencionar simplemente algunos casos puntuales.

Además, dado que no estamos identificando bandos claramente constituidos, con una membresía específica, es que en esta tesis también utilizo autores que pueden ser considerados parte del Norte. Tal es el caso de Pierre Bourdieu y Michael Foucault. Dos hombres, blancos, europeos que son un Norte para nosotros, dada la gran posibilidad que han tenido para circular su palabra en comparación con la nuestra, por proceder de un territorio que han inspirado muchos procesos locales, como al propio Simón Bolívar. Pero al ser críticos, con lo que les ha tocado vivir, ellos también se convierten en un Sur. Su capacidad crítica para analizar el poder que les tocó presenciar, me inspiran mucho y su palabra es importante para mí. Por eso utilizo su pensamiento, porque no estoy analizando una configuración binaria Norte-Sur; sino el complejo de relaciones que se van tejiendo dentro de sí.

El Norte y los elementos que se han revestido de importancia en la esfera pública, han constituido lo que los estudios de Relaciones Internacionales se han dado por llamar el *mainstream*. Al respecto recuerdo una anécdota de cuando cursé una maestría en Relaciones Internacionales en Brasil. En las clases mucho se analizaba sobre lo que estaba en el *mainstream* mundial. Allí desfilaban los análisis de los Estados Fallidos, la crisis en Haití, las elecciones en Estados Unidos. En medio de los análisis que partían de la existencia del Estado como unidades completas y cerradas, me gustaba traer a colación el caso de pueblos indígenas ubicados en fronteras y que ponían en jaque todos los conceptos allí presupuestados. Al respecto un profesor me dijo alguna vez “Laura, a nadie le importan los indios Awá”. Frente a lo cual empecé a consultarles a mis profesores que cómo se formaba el famoso *mainstream*. Uno de ellos, que es un profundo conocedor teórico me sugirió la lectura de varios textos. Luego de revisarlos vi que todos trataban sobre los contenidos del *mainstream* pero no respondían a mi pregunta sobre el origen del mismo. Finalmente, este querido profesor me dijo “Laura,

eso no existe”. A partir de esa experiencia comprendí que el *mainstream* de las Relaciones Internacionales es una suerte de pasarela en la que sólo pueden desfilar unos cuantos; y en dichos estudios nadie se preocupaba por el origen de su existencia dado que se observa como parte intrínseca de la realidad. En este sentido gran parte del estudio de las Relaciones Internacionales, no era sino el estudio del *mainstream*. Allí el Ecuador y el caso de los pueblos indígenas no figuraba para nada. El *mainstream* es una extrapolación de la esfera pública pero a nivel de las RI: un espacio en donde figuran aquellos actores, instituciones o ideas que se promocionan como esenciales para el mantenimiento de la estructura jerárquica internacional.

En los años previos a esa maestría, realicé una exhaustiva investigación de campo en la frontera colombo-ecuatoriana que se veía seriamente afectada por los efectos del Plan Colombia. Las caminatas de horas y horas por el cordón fronterizo me permitieron ver un sin número de cosas que coloqué en la maleta para llevar a Brasil. Pero veía que, aunque tuviera todas las evidencias del caso, y consciente de que mis argumentos tenían muchísimos más fundamentos que el de otros investigadores del tema; mi palabra no era suficiente. En una ocasión escribimos un artículo con un compañero sobre el tema del Plan Colombia. Al revisar sus aportes sobre lo que yo escribí, me llevé una gran sorpresa al notar cómo después de que yo escribía sobre un hecho suscitado en la frontera, él inmediatamente citaba a una ONG de los Estados Unidos para corroborar lo que yo había dicho. De igual forma, en otra ocasión al mencionar varios datos sobre la realidad observada en trabajo de campo en Haití, tras haber realizado un viaje a dicho lugar, una compañera me dijo que había que tener cuidado con los datos, porque si no podía parecer periodista. Como si dicho oficio fuera sinónimo de desprecio. En los dos casos, mi palabra no se bastaba por sí misma, sino era bajo el reconocimiento de alguien más que sí tuviera autoridad para “hablar de”. Seguramente si hubiese sido un hombre de Harvard; o si los “datos de campo” que recogí hubiesen figurado previamente en alguna revista de esas catalogadas como prestigiosas, tal vez mi palabra hubiese circulado de otra forma. Sin necesidad de caer en victimismos, es importante dejar constancia de este tipo de relaciones de poder a la que una está sujeta hablando y escribiendo desde el Sur: un lugar donde difícilmente se toman grandes decisiones que alteren el futuro de la humanidad, pero donde definitivamente recaen todas las decisiones tomadas en el Norte.

Otro punto importante sobre el punto de enunciación de este trabajo tiene que ver con el conjunto de ideas y estudios en los que he trabajado los últimos 12 años.

Desde aquel entonces he dado seguimiento a lo que se puede identificar como los mecanismos de poder en la relación Norte-Sur para la transferencia de ideas, el posicionamiento de determinados temas como objetos de preocupación en el Sur, la inserción de ciertas temáticas que obedecen a determinados intereses del Norte, entre otros. Este conjunto de hechos responde a una suerte de *know-how* que se plasma en distintos campos económicos, políticos, en materia de Defensa, entre otros. Algunos años atrás tomé el caso de la USAID para tratar de comprender de forma integral las ideas que perseguía esta agencia de los Estados Unidos y su proyecto de carácter universalista. Así mismo tuve la oportunidad de estudiar temas relativos a la Seguridad y Defensa; luego de lo cual pude compartir con militares ecuatorianos y brasileños en cuyas prácticas y discursos veía constantemente la admiración del *American Dream* y los mecanismos del Norte para instaurar sus conceptos y concepciones sobre quienes se encargan del ejercicio legítimo de la fuerza, siguiendo el argot de las Relaciones Internacionales. En cada uno de estos mundos el ejercicio del poder se da en el mismo sentido: Norte-Sur; y con el mismo objetivo: la implementación de un determinado proyecto político.

Es evidente que en cada uno de estos campos pueden existir notables diferencias, así como diferentes grados de injerencia. En relación al campo económico, bien se podría argumentar por ejemplo, que la USAID es supremamente diferente a la Agencia Española de Cooperación Internacional, tanto en sus objetivos como en su forma de proceder. De igual forma se podría decir que los intereses del Comando Sur de los Estados Unidos en el proceso de formación de los soldados ecuatorianos, es supremamente diferente a los procesos educativos impartidos para las fuerzas armadas en el seno de la ahora extinta UNASUR. Todas estas salvedades son importantes de reconocer y observar; pero al momento en que pienso desde mi lugar de enunciación se abre otra posibilidad de lectura. En el Ecuador, tanto la USAID como la AECID persiguen el Desarrollo económico (un proyecto económico específico ligado al avance del capital) (González 2016); y tanto el Comando Sur como la UNASUR procuran o procuraban la institucionalización de la Defensa. Los objetivos y alcances de uno u otro bando no importan, lo cierto es que a mi país sólo llegan ideas de fondo relativas a la necesidad del Desarrollo y la Defensa, como dos íconos casi inherentes a la “naturaleza humana”.

El comprender estos dos temas de forma general, partiendo de la premisa de que no son parte de ninguna naturaleza humana, es parte de otro punto importante de mi

lugar de enunciación. Un método de análisis que nació de un consejo venido de un poeta quien daba clases a un grupo de jóvenes escritores: para poder leer cualquier cosa hay que imaginarse que uno es de otro planeta; al llegar a la Tierra se describen las cosas, siendo totalmente ajenos a las mismas. Así, intento describir los hechos sin atribuirles una supuesta naturalidad. El distanciamiento extraterrestre es una metáfora, que no procura otra cosa que invitarnos a pensar la realidad como una formación histórica y producto de muchísimas relaciones de poder. Un ejercicio que es particularmente importante en este momento en el que vivimos una crisis compleja que está limitando la posibilidad de vida de las futuras generaciones y que nos convoca a reflexionar sobre los supuestos de la “naturaleza humana” propuestos por la matriz occidental para la existencia.

Método y Técnicas de investigación

Etnografía. Gran parte de la etnografía que sustenta este trabajo la realicé en calidad de funcionaria del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), en el año 2014 y luego entre 2017 y 2018. Allí trabajé como Catalogadora de Patrimonio Inmaterial y desde este espacio pude observar a diario como se tejían las relaciones personales e institucionales alrededor del denominado Patrimonio Cultural Inmaterial. Son varios los aspectos que registro en el Diario de Campo para el desarrollo de este estudio: la influencia de la UNESCO en las prácticas y discursos cotidianos; las tensiones políticas implicadas en el PCI; la interacción del Estados con sus otros; y el fortalecimiento del PCI mediante la formación de funcionarios (cientistas sociales) dedicados a este trabajo, entre otros. Este trabajo se enmarca dentro de lo que se concibe como una “etnografía del Estado”; y el corte temporal de la investigación se orienta rastrear los orígenes del PCI, pero el análisis culmina en el 2018, año en el que dejé de laborar en dicha institución. Toda la información que obtuve en este escenario fue recogida mediante la observación directa de los hechos y también mediante la participación activa de los diferentes momentos que describo en la tesis.

También he escrito como esposa de un danzante Yumbo (una danza de carácter ritual y festiva antigua al que me referiré en la última parte del texto y que se ha visto interpelada por las injerencias del Estado a través del PCI). Desde allí he podido constatar los límites del Estado y su imposibilidad para comprender el significado profundo de danzas como la Yumbada. Estas experiencias fueron recogidas en esta tesis

y fueron recogidas en diferentes diarios de campos en los que he descrito experiencias relacionadas al tema en cuestión.

Entrevistas individuales y grupales. Para este trabajo he entrevistado a muchos funcionarios o ex funcionarios del INPC, personas quienes han participado en diferentes momentos claves en el proceso de institucionalización del PCI: funcionarios, por ejemplo, involucrados en el diseño de levantamiento de información durante el Decreto de Emergencia u otros que han trabajado en el INPC desde hace 25 años y que pueden dar cuenta del nacimiento del PCI en la esfera institucional del Estado. Además, organizamos varias reuniones con los Yumbos Danzantes para tratar el tema de las declaratorias de PCI, en las cuales se dieron muchos testimonios que han sido utilizados en este trabajo. Estos eventos fueron transcritos y la información resultante también ha sido incorporada a mi estudio.

Revisión de documentos. Finalmente, debo decir que recojo muchos documentos de la UNESCO, del INPC, del CRESPIAL, y de muchas otras instituciones para ir armando esta historia. Estos documentos han sido revisados y han sido analizados bajo dos criterios: por un lado, como fuentes directas de información y por otro, como muestras o resultados de un determinado proceso. En este segundo caso, se convierten en sí mismos, en una fuente de análisis.

La metodología implementada en este trabajo es principalmente cualitativa. La información obtenida a través de las fuentes mencionadas fue sistematizada a través del software especializada *Weft Qda*, mismo que permite el entrecruzamiento de información proveniente de una gran cantidad de textos. En un caso en particular, utilice un enfoque cuantitativo. Fue en un momento en el que hubo la necesidad de comprender los montos invertidos por el Estado en temas de PCI en un determinado periodo. Procesé y elaboré estadísticas con los datos obtenidos.

Estado de la cuestión

En el Ecuador existe una literatura abundante y diversa sobre el tema de PCI. En este universo podemos encontrar textos que provienen de institucionales estatales que dan cuenta sobre procesos de gestión del PCI; artículos de autores no estatales, que igualmente analizan experiencias sobre el PCI; hay quienes se han ocupado de publicar textos que sugieren la patrimonialización de un determinado tema, entre otros. Además, de forma global, sobre el tema patrimonial en general también se ha escrito bastante.

Dada esta diversidad de aristas sobre las que se ha escrito en torno al PCI; me voy a limitar a describir los textos que se relacionan con mi tema central de tesis, la institucionalización del PCI en el Ecuador como un reflejo de ciertas relaciones de poder (específicamente aquellas que den cuenta del Sistema Político Patriarcal). Si bien la reflexión del PCI puede vincularse a los temas patrimoniales o culturales en general, para el desarrollo de este trabajo mencionaré textos que analizan de forma crítica los procesos en torno al PCI, así como aquellos que dan cuenta de algún aspecto relativo al proceso de institucionalización específico del PCI (desde una perspectiva sociológica).

La literatura escogida será clasificada en tres grupos: en el primer grupo, figuran estudios o reflexiones sobre los temas patrimoniales generados en el Ecuador de forma general, relacionados a procesos críticos o descriptivos en torno al proceso de institucionalización del PCI. En el segundo grupo, están las reflexiones sobre las inscripciones de PCI de la humanidad en la lista elaborada en la UNESCO. En tercer lugar, están las reflexiones sobre la lista representativa de PCI del Ecuador.

En el primer grupo podemos mencionar los siguientes textos. En el libro *Tradición, escritura y patrimonialización* editado por Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo (2012), se analizan las relaciones de poder que han surgido entre la escritura y los procesos de patrimonialización. Recordando que el mundo letrado ha sido un código de imposición externa en el mundo-aldea, esta ha generado relaciones sociales aún más complejos a la hora de generar la incursión de estas poblaciones en el mundo de lo patrimonial. Si bien el libro recopila reflexiones sobre otras realidades; la introducción se basa en un caso ecuatoriano, que tiene que ver con la declaratoria de la lengua de los Zápara como patrimonio inmaterial de la humanidad.

En el libro *Culturas y Políticas*, editado por el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito en el 2013, hay varios ensayos sobre el tema de la cultura y la gestión estatal en Quito. Allí figuran las reflexiones como las de Edizon León “Reseñemos el patrimonio cultural inmaterial”, en donde describe varios aspectos políticos en torno al PCI. De igual forma está el texto de Manuel Espinosa Apolo “La memoria social y el patrimonio cultural inmaterial en el DMQ”, en el que se plantea la necesidad de incorporar elementos tradicionales y locales en torno al PCI, como cuestionamiento al hispanismo dominante.

En el libro *Bases y estrategias de la gestión (de lo) cultural Derechos culturales para el Buen Vivir*, el investigador Fabián Saltos aborda el tema del PCI dentro del campo cultural. Analiza de forma general las relaciones de poder implícitas en el campo

de lo cultural y por tanto, las afectaciones para la implementación del PCI. Santiago Cabrera, en su artículo “Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. El registro del santuario de El Quinche”, evalúa la metodología utilizada en el proceso de Inventario Nacional de Bienes Culturales, para el registro del PCI ecuatoriano. Desde una perspectiva crítica, él analiza cómo para el caso del santuario de la Virgen de El Quinche, se priorizan los criterios monumentalistas por sobre las relaciones sociales de larga data que allí se han tejido. En el artículo “Péndulos. Política patrimonial y conflictos socioculturales en Ecuador. Breve apostilla para un debate pendiente” del 2014, este mismo autor analiza el binarismo conceptual que acompaña los procesos de gestión cultural y patrimonial, entre los que figura la división de material e inmaterial. Además, plantea que hay casos que “entrañan en su ejecución aplicaciones efectivas de gestión que casi nunca transitan, como hemos visto, en la dirección de la inclusión social, la democratización cultural y la participación reales”. (2014, 11).

Eduardo Kingman, también analiza varios aspectos sobre el patrimonio inmaterial o intangible, pero en el contexto más amplio del patrimonio en general. Así, en artículos como “San Roque y los estudios sociales urbanos”, habla de cómo este objeto discursivo conlleva la elección de ciertos elementos que se consideran con más valor frente a otros de la misma naturaleza (2012). En su libro *La ciudad y los otros: Quito, 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*, detalla todo el proceso de urbanización de Quito, en lo que lo patrimonial fue un tema constitutivo

Lo urbano se identificó con determinadas formas culturales. Estas formas culturales eran asumidas, muchas veces, como mecanismos de distinción (en el sentido de Bourdieu) o como preocupación de las élites por reinventar su origen: las ideas del Patrimonio, los ciclos fundacionales, la Hispanidad; en otros casos, como futuro deseado o “nostalgia de futuro”. Al interior de lo urbano existía lo “no urbano” (me refiero a la presencia indígena en la ciudad) pero era invisibilizado, no se hacía un registro de ello o, en otros casos, se lo asimilaba a la barbarie o a la suciedad, la enfermedad, la anomia. (2006:42)

Sobre los procesos de declaratorias de PCI del Ecuador, el segundo grupo en cuestión, encontramos trabajos como el Susana Andrade, Susana Freire y Silvana Cárate, quienes realizaron un libro crítico con base a tres casos de estudio suscitados en el Ecuador. En su estudio ellas concluyen que en las prácticas e imaginarios de los funcionarios públicos como de profesionales afines a los temas de cultura, se utilizan emprendimientos y las iniciativas turísticas y patrimoniales con fines de masificación, homogenización y mercantilización de la cultura (2020). Frente a esta misma temática,

también encontramos el artículo de Santiago Cabrera “Discursos autorizados y desequilibrios territoriales en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial del Ecuador”, en donde al autor analiza esta lista. Él concluye que:

Muestra procesos de identificación y selección de manifestaciones mediante un lenguaje de convalidación de la producción cultural inmaterial articulado a las necesidades de gestionarla y rentabilizarla. Devela la creación de un “acervo cultural” fijo e institucional con el cual se homogeneizan referencias identitarias predominantemente blancomestizas, aun cuando los propósitos de la promoción del PCI se articulen a la promoción de la diversidad cultural y la reivindicación de la plurinacionalidad. (2025, 27).

Finalmente, sobre el tercer grupo hay que mencionar lo siguiente. Hasta el 2018, fecha de cierre del levantamiento de información del presente trabajo, el Ecuador tenía tres reconocimientos por parte de la UNESCO de elementos inscritos en la Lista de PCI de la Humanidad: El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara (2008), Tejido tradicional del sombrero ecuatoriano de paja toquilla (2012), Música de marimba y cantos y bailes tradicionales de la región colombiana del Pacífico Sur y de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas-Ecuador (2015). Procesos que han generado diferentes tipos de análisis y estudios.

Sobre el primer caso, tenemos estudios como el libro de Mónica Márquez, titulado *Lo que el tiempo se llevó: el pueblo zápara como patrimonio intangible*, del 2012. Aquí la autora analiza, cómo las condiciones socioeconómicas de la población Zápara, no han cambiado mayormente después de la declaratoria de su lengua como PCI de la humanidad, “Esta situación se ve reflejada en la presencia de compañías petroleras en la zona, contaminando los ríos, sumado a los escasos programas de salud y de asistencia social”. (2012, 53).

En un interesante estudio sobre el mundo onírico del pueblo Zápara, la antropóloga Anne-Gaël Bilhaut analiza el caso de la declaratoria de PCI y los procesos políticos que se han dado al interior de esta población con miras al fortalecimiento interno. Un proceso en el que ella ha identificado cómo:

La voluntad de revalorización de su patrimonio lleva a los záparas a producirlo ellos mismos a partir de los sueños, a partir de los objetos dejados por los ancestros en el territorio y de los escritos entregados por los investigadores a los dirigentes de la organización. Interesados en las prácticas de registro, documentación y materialización de lo intangible, los záparas, desde el año 2000, son los artífices de las producciones más recientes sobre sí mismos. (2011, 348)

En relación al segundo caso, encontramos artículos como el llamado “Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la

provincia de Azuay-Ecuador”, en el que los investigadores Elizabeth Solano y Mauricio Velasco abordan las implicaciones de la declaratoria del tejido tradicional del sombrero de paja toquilla ecuatoriano como PCI de la Humanidad por la UNESCO. Un proceso sobre el que señalan “las mujeres tejedoras, que no se han visto beneficiadas de las acciones patrimoniales y que, en muchos casos, la relación asimétrica y desigual entre las tejedoras y los grandes comerciantes las mantienen lejos de los beneficios económicos” (2022, 126). Lo cual les ha llevado a generar nuestras estrategias de posicionamiento de forma autónoma.

María José Aguirre, en su tesis de maestría titulada *Las tejedoras de paja toquilla de la provincia del Azuay y los dilemas de la declaratoria del tejido como patrimonio inmaterial*, plantea un análisis similar. Ella señala que las tejedoras del Azuay también se ven perjudicadas económicamente por el proceso de intermediación; pero que el proceso de patrimonialización les ha generado un sentido de orgullo: “Las tejedoras están orgullosas de su cultura; se auto denominan ‘manos hábiles’, señalando una destreza que no todas las personas pueden lograr” (2018, 106). Por su lado, Liliana Correa (2015), analiza de forma crítica el uso de las fotografías que representan a los artesanos de paja toquilla de Pile en el proceso de inclusión de esta actividad en la lista representativa de la UNESCO.

Sobre el tercer caso, el de la declaratoria de la Marimba tenemos estudios como el de Stalin Alvarado: *Del patrimonio cultural, la marimba y las subjetividades instrumentalizadas en Esmeraldas*. En este caso el autor aborta el tema patrimonial a través del acercamiento a tres marimberos reconocidos de Esmeraldas (Rosa Wila, Petita Palma y Guillermo Ayoví- Papá Roncón) para conocer su realidad y tejer reflexiones sobre el proceso de patrimonialización. El autor concluye que, pese a los discursos de interculturalidad que sustentaron la declaratoria, “Muchas de las comunidades y organizaciones afrodescendientes no concuerdan con esta idea de interculturalidad, por cuanto consideran no existe una intención clara al momento de suplir los derechos que se exigen”. (2022, 101).

La estructura de la tesis

Esta tesis ha sido diseñada abordando los temas desde un nivel macro a un nivel micro. Es decir, empezando con un contexto global referente al tema de estudio y paulatinamente voy incursionando en temas más pormenorizados. El primer capítulo

titulado “La UNESCO y el ‘Patrimonio’ como un objeto discursivo, inicia explicando el surgimiento de la UNESCO como la principal institución en materia de patrimonio en el mundo y por lo tanto como una figura clave para el posicionamiento de esta temática en el Ecuador. Así mismo se define lo que es una formación discursiva, con base las propuestas teóricas del francés Michel Foucault. Se describe al patrimonio como un objeto discursivo y al Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), como una derivación del anterior. Luego se describen algunas de las condiciones para el surgimiento de estos objetos discursivos: la fragmentación de la realidad como forma de conocimiento; las ciencias sociales y su relación con el PCI; el rol de la Antropología en el surgimiento del PCI y como una disciplina que le facilita herramientas a nivel operativo; las connotaciones a nivel de género en las que está inmerso el tema del PCI; y finalmente, la importancia del Norte (concepto-metáfora) en su posición privilegiada para la instauración de objetos discursivos.

En el segundo capítulo analizo cómo luego del surgimiento de la UNESCO en Francia, el objeto discursivo patrimonial se va diseminando hacia el Ecuador. Con este objetivo indago el posicionamiento de esta temática a nivel institucional en dos etapas. El primer periodo va de 1943 a 1978, tiempo en el que hay indicios del surgimiento del tema patrimonial en ciertas instituciones estatales y a nivel discursivo. La segunda etapa de análisis empieza en 1978, que es cuando se inaugura el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), momento en el que está completamente posicionado el objeto discurso patrimonial en el Estado ecuatoriano. El análisis va hasta el 2018, fecha hasta la cual trabajé en esa institución; y fecha hasta la cual pude realizar la investigación etnográfica.

En el tercer capítulo, abordo la importancia de la Convención del 2003 en el Estado ecuatoriano en el proceso de consolidación del PCI en el país. La ratificación de esta Convención se constituye en una antesala de la inversión sistemática de recursos que empieza a realizar el Estado en los temas patrimoniales en general. Por eso es importante ahondar en las acciones gubernamentales después de esta firma en el 2007 y sobre todo comprender las directrices bajo las cuales se desarrollan dichas prácticas. En este capítulo también se analiza la relación del Estado y los saberes ancestrales en otras instancias, por fuera del INPC.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo, reflexiono sobre la relación del Estado y sus otros. Este es el capítulo en el que se podrá evidenciar de forma concreta cómo las relaciones de poder analizadas en los capítulos anteriores, finalmente se

reflejan en la interacción de diferentes grupos humanos que están vinculados al mundo patrimonial. A través de casos concretos como las declaratorias de manifestaciones representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador, la declaratoria suscitada en la nacionalidad indígena de los Zápara, las aspiraciones del Taita Carnaval y el caso de la Yumbada de Cotocollao, se pondrá en evidencia la capacidad del Sistema Político Patriarcal para ejercer su poder. Posteriormente, realizaré las conclusiones pertinentes.

Finalmente, y antes de iniciar el texto, debo decir que con este trabajo espero contribuir a las reflexiones existentes sobre la decolonialidad en varios sentidos. Entendiendo a la decolonialidad como un campo reflexivo de gran relevancia en nuestro contexto. En primer lugar, al tomar nociones y conceptos provenientes de otras formas de concebir la vida ajenas a aquellas provenientes de la matriz occidental para la existencia. Ideas que no son teorías porque no se enmarcan en los cánones impuestos por el mundo científico, que requieren de su comprobación bajo modelos experimentales entre otras dinámicas. Pero que son concepciones que definitivamente explican las praxis humanas; y cuya importancia ha sido ampliamente discutida en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Bajo este motivo es que utilizo concepciones como el Todo y la externalización, que van más allá de la tradición antropocéntrica de la observación de los “hechos sociales”, como actos “puros” a ser estudiados según los lineamientos de la sociología francesa propuesta por Emile Durkheim (2001).

Sin más que decir al respecto, iniciemos el análisis.

Capítulo primero

La UNESCO y el “Patrimonio” como un objeto discursivo

En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, en el año de 1945 nace la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como una instancia orientada a institucionalizar y resguardar la victoria obtenida por parte de los países aliados. Fue un momento en el que se pensó cómo sembrar semillas institucionales que pudieran tocar todas las vidas humanas del planeta bajo determinados objetivos políticos y económicos: aquellos que resultaron vencedores en ese contexto. En este escenario nace la UNESCO, persiguiendo los siguientes fines:

La Organización se propone contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales que, sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo. (UNESCO 1945)

En el mismo documento fundacional de la UNESCO se establecen sus responsabilidades con respecto a lo que se empieza a identificar como el “patrimonio universal” frente a otras áreas temáticas, sobre las cuales también se adjudica una responsabilidad como la educación y la ciencia. La creación de la UNESCO es un gran paso en el proceso de instauración del “patrimonio” como un objeto discursivo; esta formación se da para que se pueda “decir de él algo”, y “para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes” (Foucault 1970, 73). Es la posibilidad de abstraer una parte de la realidad y convertirla en un tema puntual de discusión, análisis, observación, etc. Sobre la creación de la UNESCO esta se define a sí misma asegurando que,

Ayudará a la conservación, al progreso y a la difusión del saber: Velando por la conservación y la protección del patrimonio universal de libros, obras de arte y monumentos de interés histórico o científico, y recomendando a las naciones interesadas las convenciones internacionales que sean necesarias para tal fin; Alentando la cooperación entre las naciones en todas las ramas de la actividad intelectual y el intercambio internacional de representantes de la educación, de la ciencia y de la cultura, así como de publicaciones, obras de arte, material de laboratorio y cualquier documentación útil al respecto; Facilitando, mediante métodos adecuados de cooperación internacional, el acceso de todos los pueblos a lo que cada uno de ellos publique. (1945)

Cabe mencionar que, antes de la creación de la UNESCO hubo otros procesos previos que permitieron el nacimiento de esta instancia y la consecuente instauración del objeto discursivo patrimonial. Según lo manifiesta Pilar García en un estudio sobre el tema,

La mayoría de los autores tienden a establecer una conclusión común: el sentido moderno de patrimonio nace con la Ilustración, junto con el concepto de cultura y la creación de una conciencia de la existencia de un pasado y de la historia como un proceso diacrónico. El pasado de cada pueblo es visto por ilustrados y románticos como un elemento que sirve para identificarlo y sus testimonios materiales serían el testimonio de ese pasado. (2011, 21)

Si bien la UNESCO ha llegado a constituirse en la principal institución en materia de patrimonio a nivel mundial, este objeto discursivo no nace con ella, sino que simplemente se cristaliza en su seno. Tal como lo analiza Pilar García, la noción de patrimonio ya existía, pero “Esta idea fue reforzada por el peligro de que desaparecieran grandes manifestaciones culturales debido a la destrucción causada durante la Segunda Guerra Mundial” (2011, 32). Este conflicto le otorgó la legitimidad necesaria para sustentar el proyecto salvacionista que empezó a impulsar la UNESCO a nivel mundial y le permitió la instauración del “Patrimonio” como un objeto discursivo, gracias a varios factores que analizaré dentro de poco. El nacimiento de la UNESCO se puede comprender también como un hecho histórico, en los términos propuestos por Bolívar Echeverría. Este autor señala que,

En la historia, los hechos simbólicos lo son de manera más acabada en la medida en que se ofrecen a las necesidades sociales de simbolización con la capacidad espontánea de representar a un determinado período histórico. A su vez, esta capacidad de representación es mayor en la medida en que alcanza a cumplirse en referencia a las dos perspectivas de significación que definen a todo hecho histórico en su singularidad: la perspectiva de la eficacia relativa que tiene dentro de un acontecimiento dado y la perspectiva de la similitud que muestra con la totalidad de ese acontecimiento. (2011, 90)

Siguiendo la propuesta de Echeverría, podemos decir que la creación de la UNESCO es un hecho histórico que simboliza el surgimiento del “Patrimonio” como un objeto discursivo proveniente del Norte. Es como una suerte de bautizo, a partir del cual se empieza a tejer una red institucional para convertirlo en un tema de intervención no sólo en los países en donde nace, sino a nivel mundial. Además, este episodio es importante en la medida en que representa un período histórico: un capítulo que bordea el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945) y que se extiende hasta la presente fecha.

En este periodo, se verá como en países como el Ecuador el “Patrimonio” se convierte en un tema de intervención de gran importancia para el Estado, como lo veremos en los siguientes capítulos.

Ahora bien, el éxito de la UNESCO en la formación del objeto discursivo patrimonial se desarrolla en un complejo de relaciones de todo tipo; un contexto diverso que Foucault identifica como las condiciones para el surgimiento de los objetos del discurso. Este tipo de relaciones son de diferente naturaleza y se incluyen: las instituciones, los procesos económicos y sociales, las formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, los modos de caracterización, entre otros. Todas estas condiciones “determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etc. Estas relaciones caracterizan no a la lengua que utiliza el discurso, no a las circunstancias en las cuales se despliega, sino al discurso mismo en tanto que práctica (Foucault 1970, 75-76).

Este conjunto de condiciones que detalla Foucault es muy importante para identificar los procesos que posibilitan la existencia del Patrimonio Cultural como un objeto discursivo; y entre ellas podemos mencionar las siguientes: 1) La Fragmentación de la realidad como forma de conocimiento; 2) Las ciencias sociales y el PCI; 3) Las relaciones de género que están detrás del PCI; 4) El Norte y la globalización institucional generada a través de la UNESCO. Analicemos cada una de ellas.

1. La fragmentación de la realidad como forma de conocimiento

Hay muchos estudios que reflexionan sobre cómo se ha creado el conocimiento proveniente de la matriz occidental para la existencia en base a un proceso continuo de fragmentación de la realidad. En palabras de Edgardo Lander, hay “sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo ‘real’” que se dan históricamente en la sociedad occidental y (luego encontramos) las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones” (2000, 14). Para poder comprenderla, la vida se clasifica en partes, mismas que se analizan por separado en un acto de disección; una noción que es central en el quehacer de las ciencias modernas (cuyo corazón es el método científico). Según Carolyn Merchant, hay cinco presupuestos ontológicos subyacentes a esta visión de mundo:

1. La materia está compuesta por partículas (supuesto ontológico). 2. El universo es un orden natural (principio de identidad). 3. El conocimiento y la información pueden abstraerse del mundo natural (supuesto sobre la independencia del contexto). 4. Los problemas pueden analizarse en partes que pueden ser manipuladas por las matemáticas (supuesto metodológico). 5. Los datos sensoriales son discretos (supuesto epistemológico). (1989, 228)

En la lectura de Merchant, estos principios han instaurado una metáfora sobre la realidad como si esta fuera una máquina: un objeto compuesto por partes susceptibles a la manipulación y el control por parte de los seres humanos. A través de este lente todo es observado como un gran aparato compuesto por partes, que son claramente identificables, separables y que cumplen un rol específico. La metáfora de la máquina fue imponiéndose frente a otras formas de aprender y conocer, que plantean, por ejemplo, la imposibilidad de ver cada elemento sino es un complejo proceso de interrelación entre todas las partes. Formas de existencia que además plantean que para la comprensión de cualquier cosa no se puede simplemente observar su parte material y visible; sino que es necesario establecer una conexión con otras dimensiones que no son necesariamente materiales o capturables por los sentidos convencionales (ojos y oído).

En palabras de Edgardo Lander, esta visión de la realidad ha generado,

la separación institucional/epistemológica de los campos del conocimiento que permite una comprensión muy detallada y precisa de las partes, pero obstaculiza la posibilidad de comprender el todo; y, por último, sus pretensiones de tener una superioridad epistemológica absoluta sobre toda otra forma de conocimiento, sobre el conocimiento de los otros, su pretensión de tener el monopolio de la verdad. (2014, 273)

En este proceso de manipulación y control, se fue gestando lo que Merchant identifica como “la muerte de la naturaleza”; ya que la llamada naturaleza empieza a concebirse como un mecanismo que se puede desmontar y analizar en sus partes más pequeñas. “Se imponen los conceptos de universalidad y objetividad; la dualidad sujeto/objeto; la separación de los seres humanos del resto de la llamada ‘naturaleza’” (1989). Todo esto hizo que el mundo se observara como un proceso mecánico, en el que:

El orden se redefinió para significar el comportamiento predecible de cada parte dentro de un sistema de leyes racionalmente determinado, mientras que el poder derivaba de una intervención activa e inmediata en un mundo aislado. El orden y el poder juntos constituyán el control. El control racional sobre la naturaleza, la sociedad y el yo se logró redefiniendo la realidad misma a través de la nueva metáfora de la máquina. (1989, 216)

Esta visión de mundo se posiciona con fuerza gracias a los hechos políticos que han permitido el triunfo de la matriz occidental para la existencia a nivel mundial. Este proceso, según la autora generó el reordenamiento de la experiencia humana con base en dos aspectos: orden y poder. “El orden se logró a través del énfasis en el movimiento de partes indivisibles sujetas a leyes matemáticas y al rechazo de fuentes de cambio animistas e impredecibles. El poder se logró a través de la intervención activa e inmediata en un mundo secularizado (1989, 216). Así, la metáfora de la máquina se ha convertido en una suerte de columna vertebral de esta matriz y, por ende, de toda la institucionalidad que nace de la misma.

Es importante señalar que, la construcción de la metáfora de la máquina es una manifestación del sistema patriarcal que se instaura a nivel mundial. ¿En qué radica la conexión? Cómo señalé anteriormente la fuerza masculina genera un sentido de exteriorización. Esto significa que, gracias a esta externalización, se va configurando una forma de existencia en la que nuestra forma de relacionarnos con el Todo; está por fuera de nosotros. Bajo estos parámetros el conocimiento debe ser depurado y alejado de todo tipo de huella que lo convierta en una experiencia personal. En este proceso, la metáfora de la máquina es un método concreto que manifiesta esta relación de los seres humanos con su entorno. Las experiencias personales y la relevancia del individuo, se van tornando irrelevantes en este proceso, en el que se va instaurando un orden de supremacía de lo que está por fuera de cada uno de nosotros o nosotras.

Es un proceso en el que se va otorgando legitimidad a una única forma de conocer y comprender el Todo, a través de la razón; en detrimento de otras formas de comprender la vida a través de medios, como aquellos provenientes de los campos oníricos, la intuición, los presentimientos, etc. (y que son muy importantes para muchos pueblos como lo veremos más adelante). La validez discursiva entonces tiene que sustentarse en la objetividad, en el carácter racional, en lo observable, y lo verificable; una serie de discursos ligados al método científico. Sin embargo, no por la utilización de la razón como instrumento privilegiado en este sistema, podemos decir que la razón es masculina. Hay que recordar que bajo la perspectiva de análisis de origen ancestral que estoy utilizando, masculino y femenino son fuerzas que permean el Todo. Lo que sí se puede apreciar es la instrumentalización de la razón con los fines de externalización (de lo cual se puede concluir que la razón también puede ser utilizada por la fuerza femenina).

Para Merchant, la metáfora de la máquina, responde a un proceso de subyugación de los principios femeninos frente a la vida:

Una mentalidad de orientación orgánica en la que los principios femeninos desempeñaban un papel importante fue socavada y reemplazada por una mentalidad de orientación mecánica que eliminó o utilizó los principios femeninos de manera explotadora. A medida que la cultura occidental se mecanizó cada vez más en el siglo XVII, el espíritu femenino de la tierra y la tierra virgen fueron sometidos por la máquina. (1989, 216)

Para Merchant las llamadas revoluciones científicas, lideradas por cientos de personas (principalmente hombres), han logrado minar paulatinamente otro tipo de conocimientos y otras formas de concebir la vida ligadas al mundo femenino. ¿Por qué están vinculadas a la feminidad? Porque son conocimientos, prácticas, ideas, y demás que apuntan hacia la interiorización. ¿De qué forma? Pues porque ya sean de forma individual o comunitaria, van construyendo sentidos de existencia y de relación con el Todo, en los que cada persona y sus experiencias personales son fundamentales. Citemos por ejemplo, a los sueños como una fuente importante para la toma de decisiones para muchos pueblos como los Zápara (2011). Para ellos y para muchas personas que he conocido, los sueños se constituyen en verdaderos oráculos que ayuden a la toma de decisiones para el día a día. A diferencia de la matriz occidental para la existencia que apunta a la construcción de estructuras objetivas que trasciendan los individuos; en este otro caso, la experiencia puntual de cada ser humano, no es sólo relevante, sino que es fundamental para la construcción del tejido social. En este sentido, el proceso de interiorización se traduce en la localidad, en lo cotidiano, en lo personal, en lo que a veces parece que se pierde ante la enormidad de las estructuras globales; en la posibilidad de existir en espacios pequeños sin tener una conexión con la globalización que se impone con fuerza.

La forma de concebir la vida, a través de la metáfora de la máquina, se refleja en todos los ámbitos de la vida. Así lo analiza Herbert Marcuse, al observar la sociedad industrial de los EEUU en los años sesenta. Él encuentra que lo que se iba instaurando en ese medio era un tipo de “razón tecnológica” que al mismo tiempo se convertía en una “razón política”; y concluye que: “La sociedad industrial avanzada es un universo político, es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de la dominación” (Marcuse 1993, 26). El proceso de industrialización es la consumación del poder y control descrito por Merchant (1989).

El conjunto de características propias del conocimiento eurocéntrico, es un tipo de institucionalidad que ha permitido el surgimiento del objeto discursivo del patrimonio cultural, por varias razones. En primer lugar, esta visión de mundo condiciona la posibilidad de observar la realidad como un todo compuesto por partes extraíbles y tratadas por separado y hasta susceptibles de ser intervenidas, como un ejercicio de poder que se extiende hasta el campo de las relaciones sociales. La posibilidad de identificar una de estas partes es también un acto de nombramiento, y de su conversión en un objeto de conocimiento. En el caso del Objeto Discursivo del “Patrimonio”, lo que se hace es una extracción de un conjunto de elementos que por aspectos históricos o culturales se asocian a la “excepcionalidad” o “relevancia”, entre otros valores considerados como importantes para sus defensores. Esta dinámica pone de manifiesto también el ejercicio de control y poder descrito por Merchant. El control parte de la identificación de una parte de la realidad y aislarla del resto; y el poder se ejerce al atribuirse una responsabilidad frente a la misma, mediante la creación de instituciones como la UNESCO. En este proceso se refleja también la dinámica de la externalización, característica del sistema patriarcal: la relevancia de los elementos patrimonializables se mide en función de la mirada mundial. Como lo señala Kingman:

Cuando se habla de patrimonio, se hace referencia a un proceso selectivo de 'puesta en valor' de espacios, hitos, bienes tangibles e intangibles, incluyendo dentro de esto último la propia memoria social. ¿Pero qué se entiende por 'poner en valor' algo y hasta qué punto eso no implica establecer diferenciaciones con respecto a lo que no tiene valor ni interés, en términos sociales o culturales?. (2012, 7-8)

La visión de mundo de la matriz occidental para la existencia crea las condiciones para unificar un conjunto de elementos de la realidad y nombrarlos como “Patrimonio”, y luego, instituciones como la UNESCO, crean las condiciones de intervención sobre el mismo. Así, lo que puede parecer como un proceso “natural”, “altruista” y “necesario para toda la humanidad”, no puede sino concebirse bajo el contexto político-epistémico que ha permitido su surgimiento. Cabe recordar que en este trabajo no estoy haciendo una evaluación cualitativa frente al tema patrimonial; no estoy analizando si su surgimiento ha sido positivo o negativo. Simplemente estoy analizando las estructuras de poder a las que responde su existencia.

La creación de objetos discursivos es una práctica ligada al ejercicio de poder en cuestión: al aislar una parte de la realidad, lo que se hace es convertirla e identificarla como una pieza de “la máquina social”. Al igual que en las ciencias duras que analiza Merchant, en las ciencias sociales también se observan los distintos aspectos de la vida

como partes separadas entre sí y sobre las cuales se pueden ejercer mecanismos de poder y control. Así justamente, surge el objeto discursivo patrimonial, como un aislamiento de un conjunto de elementos que se considera, se deben “poner en valor”, como señala Kingman (2012). Con todos las implicaciones políticas del proceso.

Este mecanismo de relación con el Todo que se reproduce una y otra vez, plantea la necesidad de descomponer para comprender; y este proceso no se detiene porque en el camino el desmenuzamiento se va haciendo más y más agudo. En nuestro caso de estudio, el “Patrimonio”, luego se divide en “Patrimonio Cultural” y “Patrimonio Natural”. Luego el “Patrimonio Cultural”, se subdivide nuevamente en “Material” e “Inmaterial”. Las razones para estas subdivisiones son muchas; pero en este estudio lo más importante es comprender esta fragmentación como una de las condiciones para el surgimiento del “Patrimonio Cultural Inmaterial” en particular. Un proceso que como objeto discursivo está enmarcado por otra condición de existencia, que son las ciencias sociales.

2. Las ciencias sociales y el PCI

Las ciencias sociales son un conjunto de disciplinas que se han construido en el marco de un sin número de relaciones de poder. Al respecto, Edgardo Lander sostiene que los saberes eurocéntricos “han legitimado la misión civilizadora/normalizadora a partir de las deficiencias -desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado- de otras sociedades” (2000, 246); y particularmente con respecto a las ciencias sociales, este autor sostiene lo siguiente:

Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales. (2000, 246)

Aunque este patrón civilizatorio que se manifiesta en las ciencias sociales, nace en Europa, se expande hacia muchos rincones del mundo, y queda profundamente plasmado en las instituciones educativas universitarias latinoamericanas, como lo analiza Catherine Walsh:

El disciplinamiento científico es un problema que nace en Europa y que luego se extiende a otras partes del mundo, siendo impuesto y reconstruido durante el siglo XX como modelo de la universidad moderna latinoamericana. Nos referimos, por un lado, al establecimiento de la ciencia natural como marco central y normatizador del conocimiento entendido como objetivo y neutral y, por el otro, a la emergencia a finales del siglo XIX y principios de siglo XX de las ciencias sociales en el contexto europeo y (luego Estados Unidos) bajo este molde anterior «científico» con un enfoque estadocéntrico. Es a partir de las disciplinas de la economía, sociología y ciencia política, que las ciencias sociales se organizan inicialmente con la pretensión de fortalecer los Estados en este momento hegemónicos (Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia y luego Estados Unidos) y posicionarlos en el marco organizador del mercado capitalista y de conocimiento. (2010, 212)

En este sentido, podemos comprender el origen de la universidad como una institución que responde a la colonialidad del poder; sin embargo, por esta razón, no podemos observar a esta instancia como un lugar que no haya sido resignificado en el sur. Podemos citar por ejemplo el caso del escritor peruano José María Arguedas, quien estudió y enseño en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos que fue creada en 1571; y que fue pilar para la difusión y construcción de su pensamiento como cuenta Mario Vargas Llosa, en su libro *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo* (1996). También tenemos el caso de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuyo origen data de 1551 y que hoy en día es una institución a la que viajan muchos estudiantes latinoamericanos por su gran apoyo en los procesos reflexivos sociales. En este caso, simplemente estamos señalando su lugar en la configuración de un mapa de poder.

Está dinámica de poder que sustenta al conocimiento occidental, va constituyendo lo que Rita Segato describe como el Uno de la Modernidad, un punto de referencia promocionado como legítimo y a partir del cual se observa todo lo demás bajo ciertos parámetros de superioridad. En este proceso: “los otros tienen que ser explicados, traducidos, commensurabilizados, procesados por la operación racional que los incorpora a la grilla universal. Lo que no puede ser reducido a ella, permanece como sobra y no tiene peso de realidad, no es ontológicamente pleno, es descarte incompleto e irrelevante” (Segato 2010, 23). “Los otros” deben ser explicados, mesurados, contabilizados, porque de una u otra manera se alejan del Uno de la Modernidad. En este proceso, las ciencias sociales se encuentran con muchos obstáculos ya que muchos elementos de la realidad social simplemente no caben en los términos del Uno patriarcal, es aquí cuando surgen los esfuerzos de conversión que analiza Segato. Este

proceso es particularmente evidente en el caso de la Antropología, como veremos a continuación.

2.2. La Antropología como herramienta operativa del PCI

El exdirector de la UNESCO, Mounir Bouchenaki, señala que la antropología ejerció un papel importante en la formación del objeto discursivo del PCI, en la medida en que desplazó la atención del Norte de los objetos patrimoniales a los sujetos que podrían incluirse bajo esta denominación. En sus palabras:

Se ha demostrado que el enfoque antropológico de la cultura y el hecho de que las ciencias sociales se interesen en los procesos, en detrimento de los objetos, son factores significativos en el proceso de la nueva definición de patrimonio como entidad compuesta de expresiones diversas, complejas e interdependientes, que se revelan a través de las costumbres sociales (2004, 7).

La antropología, cuya existencia es mucho más antigua que la UNESCO, se constituye en una fuente de alimentación en la formación discursiva del PCI. Como parte de esta tendencia, podemos mencionar que, en el año de 1994 se creó un Comité del Patrimonio Mundial que se reunió para tratar algunos problemas relacionados a la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. Allí se identificaron varios inconvenientes: la sobrerepresentación de Europa en relación al resto del mundo, la sobrerepresentación del Cristianismo sobre otras religiones y creencias, algunos períodos históricos estaban más representados que la prehistoria y el siglo XX, la arquitectura “elitista” estaba sobrerepresentada en relación a la arquitectura vernácula y también se observó que todas las “culturas vivas”, “especialmente las “tradicionales”, con su profundidad, su riqueza, su complejidad y sus diversas relaciones con su medio ambiente, figuraban muy poco en la lista”. Los asentamientos que se incluyeron figuraban más por su carácter arquitectónico (UNESCO 1994). Estas preocupaciones nacen en gran medida por el trabajo realizado por la antropología y el tipo de información levantada por esta disciplina en el mundo aldea:

En 1972, la idea del patrimonio cultural había sido en gran medida encarnada y confinada a la arquitectura monumental. Desde entonces, sin embargo, la historia del arte y la arquitectura, la arqueología, la antropología y la etnología ya no se concentraban en monumentos individuales de forma aislada, sino más bien en agrupaciones culturales que eran complejas y multidimensionales, que demostraban en términos espaciales las estructuras sociales, formas de vida, creencias, sistemas de conocimiento y representaciones de diferentes culturas pasadas y presentes en el mundo entero (UNESCO 1994).

Según Dawson Munjeri, ex delegado de Zimbabwe ante la UNESCO, la aprobación del informe de la reunión de 1994 en la que se observa claramente la influencia de la antropología en el campo patrimonial, fue revolucionaria, debido a que el patrimonio inmaterial se tomaba ya en consideración (2004, 19). La mencionada reunión es interesante desde varias perspectivas. Primero, evidencia una discusión interna sobre expresiones de poder que se estaban ejerciendo en el seno de la UNESCO; lo cual nos recuerda que las instituciones no son monolíticas, sino que se edifican en un conjunto de relaciones dinámicas. Segundo, las discusiones realizadas al interior de la UNESCO estuvieran orientadas a democratizar el acceso a la Lista Representativa de Patrimonio de la Humanidad, más nunca se habló sobre la necesidad de contar realmente con esta lista o no. En otras palabras, difícilmente en esos espacios se podría discutir sobre la necesidad de mantener este objeto discursivo; sino que las discusiones son secundarias. En ellas se hablará sobre la forma que debe tener, sus alcances, sus aplicaciones, sus herramientas, entre otras, pero su existencia es incuestionable. Tercero, se observa la interrelación entre la antropología y la etnología en la nueva concepción del patrimonio. La antropología en su encuentro con el mundo-aldea, abre un mundo de posibilidades de reflexión para el campo patrimonial. Según Manuel Marzal la antropología es,

la ciencia social que estudia el funcionamiento y la evolución de las «otras» sociedades; esta ciencia recoge su información, sobre todo, por medio de la observación participante y la analiza, sobre todo, con el método comparativo. En la tradición científica occidental, que crea el aparato conceptual para describir y explicar los hechos sociales, la antropología nace cuando se estudian en el terreno sociedades diferentes a la occidental y, sobre todo, «primitivas». (2016, 18)

De igual forma, Patricio Guerrero señala que,

La antropología tradicionalmente y dada su herencia colonial fue considerada la ciencia del “otro”, de la “otredad”. En el pasado se dio un interés estrictamente instrumental sobre el ser humano y la cultura de otros pueblos. Fueron generalmente motivaciones ideológicas y políticas las que orientaron el “estudio del hombre” y sus obras. Dicha perspectiva contribuyó a la formulación de una serie de valoraciones etnocéntricas que se han quedado como herencia de procesos de dominación. Aún subsiste una “razón colonial” que quiere seguir viendo pueblos “primitivos” y “salvajes” a los que se los juzga desde los parámetros de la cultura occidental, sin entender que dichos pueblos han construido sus propios horizontes de cultura. (2016, 210-211)

El salto de lo material a lo inmaterial, implica la posibilidad de incluir conceptualmente en la esfera patrimonial a “los primitivos”, siguiendo la terminología citada. Es decir que, el distanciamiento que marca el Norte por aquello “diferente” es el punto de encuentro entre el Patrimonio Cultural y la Antropología. Lo que conlleva a su vez, la posibilidad de insertar cierta parte del mundo-aldea en una esfera mayor dotada de elementos “íconicos” para la humanidad. Ciertos grupos humanos, o más bien una parte de ellos, se empiezan a observar cómo necesitados de cuidado, protección, salvación, acciones que denotan una clara relación de poder. Ejercicio en el que además de implantarse mecanismos administrativos sobre los mismos, se fortalece los imaginarios relativos al “exotismo” y “particularidad” de estas poblaciones. Una serie de imaginarios que se construyen alrededor del Uno de la modernidad.

Por un lado, la lógica fragmentante de la realidad que subyace al mundo occidental ha permitido la posibilidad de extraer el PCI como un elemento aislado de la vida del mundo-aldea; por otro lado, la antropología ha sido fundamental a un nivel mucho más práctico y operativo.¹⁰ Primero, los contenidos temáticos creados por esta disciplina han alimentado los imaginarios sobre la importancia del PCI, y la necesidad de tomar medidas “al respecto de”. Segundo, la antropología ha provisto al PCI de herramientas técnicas operativas para su proceder, como lo analizaré dentro de poco.

De todas formas, aunque exista una clara conjunción entre el PCI y la antropología, esta relación tampoco ha sido mecánica, ni ha resultado exenta de conflictos entre las partes. Ha habido muchos y muchas antropólogas que han cuestionado esta relación, como se evidencia en las siguientes citas:

Los etnólogos suelen tachar de universalistas las intervenciones de la UNESCO y sospechan que propician la fijación por convertir en objeto de museo los procesos culturales (Amselle 2004), que fomentan la invención de tradiciones y la visión de la cultura llamada “tradicional” como un espectáculo a través de prácticas anticuadas carentes de significado para todo el mundo excepto para quienes siguen empleándolas; que intervienen en favor de la protección de la diversidad cultural mediante una herramienta global y globalizante (Nas 2002), que relanzan una etnología de salvamento influenciada por un modelo biológico que aplica principios que la teoría antropológica enterró tiempo atrás (Noyes 2006), que buscan la salvaguardia no de la cultura viva sino de sus representaciones, y que reducen a sus intérpretes a “archivos vivientes” (Kirshenblatt-Gimblett 2004). En el plano político, este programa ha sido acogido entre los etnólogos como causante de lo que Michael Herzfeld (2004) denominó “jerarquía global de valores”, expresión de una economía moral ideológicamente occidentalista y neoliberal (Palumbo 2011). (Bortolotto 2014, 2)

¹⁰ En este apartado utilizaré la palabra antropología para tratar también a la etnología.

Son muchísimas las críticas que se plantea al PCI en su afán de utilizar la antropología en su quehacer, un cuestionamiento que también se le hace a la antropología desde otros espacios; pero aún con las críticas y todo, se espera que la antropología siga nutriendo al PCI, como lo menciona Lourdes Arizpe, una antropóloga mexicana que ha ocupado cargos relevantes en la UNESCO: “El liderazgo que han ejercido los antropólogos, quienes han sido los principales asesores de la UNESCO en el programa de patrimonio cultural intangible, hoy debe acoplarse con su labor no sólo de proclamar y exaltar la diversidad cultural, sino también de contribuir a la creación de nuevos modelos de coexistencia de esa diversidad” (2006, 26).

Si ya la antropología se institucionaliza como un acto colonial de disección de la vida del mundo-aldea, el PCI se monta en esta dinámica y ahonda en el proceso disectivo. Por lo que podemos entender al PCI como un proceso remanente del quehacer antropológico, que descompone aún más que la antropología a la vida del mundo-aldea. En este sentido, la diferencia entre el PCI y la antropología, es principalmente del tipo gradual. Por un lado, la antropología orienta sus esfuerzos al quehacer científico, esto es la observación, el análisis, la interpretación, la acumulación de datos, entre otros. Es decir, que su proceso de levantamiento de información, nada exento de dinámicas de poder, se inserta en la necesidad de obtener una gran cantidad de información sobre los pueblos o comunidades que estudia. Por su lado, el PCI está ligado principalmente a una práctica estatal, por este motivo la vinculación con los otros pasa necesariamente por una lógica burocrática de corte racional en la que prima la optimización de recursos. En la investigación antropológica original se pueden recoger muchísimos elementos de la realidad, porque el objetivo consiste en comprender la totalidad del fenómeno (al menos discursivamente). Mientras que, en el PCI, se seleccionan partes (ritos, lenguas, conocimientos, etc.) para su estudio o su simple identificación para los inventarios nacionales, como si fueran tajadas de la vida. Entonces, la relación con el mundo-aldea tiende a ser mucho más superficial.

Ahora, existe otro tipo de vínculo entre el PCI y la antropología, en la medida en que esta disciplina se constituye en una herramienta operativa del PCI. Para la investigación de este objeto discursivo se suelen utilizar métodos de investigación antropológica como: las etnografías, entrevistas, grupos focales, etc.¹¹ Estas herramientas son utilizadas para el levantamiento de información en la construcción de

¹¹ Técnicas que, por supuesto no son exclusivas de la antropología, pero que han acompañado históricamente a su proceder; particularmente en el campo de la etnografía.

los inventarios, para la elaboración de planes de salvaguardia, para la elaboración de estudios que justifican las declaratorias de PCI, entre otros. Ahondaré más en esta relación cuando aborde la parte correspondiente a las acciones del Estado ecuatoriano frente al PCI, por ahora es importante decir que, gracias a la antropología y sus métodos, el PCI se va convirtiendo en un “objeto administrable” por parte del Estado.

Así es como podemos comprender que las ciencias sociales, por todas sus características de colonialidad, se constituyen en otra de las condiciones para la formación discursiva del PCI. Analicemos ahora, otro tipo de condiciones que han permitido esta construcción.

3. La construcción del PCI en clave de género

El 17 de octubre de 2003 surge la llamada Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003, con un documento en el que se define claramente lo que es PCI, y que tiene gran repercusión a nivel mundial. Es el momento en el que el objeto discursivo del PCI se encarna con mucha fuerza en la estructura estatal. La aparición de este documento es un hecho simbólico de gran relevancia, en la medida en que sintetiza un conjunto de concepciones que se fueron puliendo anteriormente y que marca, un antes y después en el quehacer del Estado ecuatoriano en la materia, como veremos posteriormente.

En esta misma convención se establecen los ámbitos en los que se procedería a clasificar el PCI: a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales tradicionales (UNESCO 2003a). A través de estos elementos que se describen como parte del PCI, surge una división binaria en la que se identifican los “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales”, provenientes del mundo-aldea, y de forma silenciosa, pero no por eso menos evidente, está la idea de que los “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales” del Norte están en el otro lado, en el orden de lo natural-legítimo y no en el campo de lo particular o de aquello que debe ser estudiado o analizado, como sucede en el PCI.

En los elementos pertenecientes al PCI figuran los conocimientos y usos relacionados con la llamada naturaleza y el universo. En este campo bien podrían caber la biología, la física o la astronomía, como disciplinas modernas; pero dado que estos conocimientos provienen de la matriz occidental para la existencia, no se ve la necesidad de convertirlos en objetos de preocupación y salvaguardia. Su existencia está asegurada, ya que forman parte del orden natural nacido del modo patriarcal de construir conocimiento. En el otro extremo están los conocimientos del mundo aldea, aquellos que guardan relación con el funcionamiento del universo o de la llamada naturaleza. La línea que marca la distancia entre los unos y los otros tiene que ver con su relación el Todo: en un lado están las formas de conocimiento propias del Norte y que se han institucionalizado bajo un halo de verdad que les otorga muchísima credibilidad; en el otro lado, están los conocimientos que se conciben como remanentes del pasado, aquellos que no provienen de matriz occidental para la existencia y que generalmente están encarnados en el mundo-aldea.

Como analizamos anteriormente el mundo moderno-occidental se caracteriza por haber construido una visión fragmentada de la realidad; una división que se suele plasmar en el establecimiento de juegos binarios opuestos entre sí y entre los que se establece una relación jerárquica. Arturo Escobar identifica tres pares centrales: naturaleza-cultura, nosotros-ellos y sujeto-objeto, a partir de los cuales se derivarían otros, como los siguientes:

humano y no humano; vivo (vida/orgánico) e inerte (materia/inorgánico); razón y emoción; ideas y sentimiento; lo real y sus representaciones; lo secular y lo sagrado; lo secular y lo espiritual; lo que está vivo y lo que está muerto; lo individual y lo colectivo; la ciencia (racionalidad, universalidad) y no ciencia (creencia, fe, irracionalidad, conocimientos específicos de una cultura); hechos y valores; desarrollado y subdesarrollado. (2013, 28)

Edgardo Lander señala también que existe una escisión entre cuerpo-mente, y razón-mundo; fragmentación que ha conducido a la construcción de un tipo de conocimiento descorporeizado y descontextualizado (2000). La tendencia al binarismo también se observa en la constitución del PCI. En este caso surge un tipo de división que plantea una relación jerárquica en la que los conocimientos y prácticas patriarcales se plantean como una suerte de comportamiento natural, frente a otros elementos que se conciben patrimonializables; por tanto, como sujetos a procesos de salvaguarda,

difusión, promoción y más actividades por parte de terceros. Aquello que está confinado al campo de lo remanente del Uno de la modernidad.

Esta relación jerárquica que se inserta en una relación de poder marcada por la colonialidad del poder, también responde a una relación jerárquica a nivel de género. Lo que observamos en este proceso, es la constitución de dos grupos sociales: por un lado tenemos a quienes cantan y cuyo canto o su relación con la música se vincula a un contexto comunitario específico, relacionado generalmente a la sacralidad; y por otro lado, tenemos a quienes también tienen una relación con el canto y la música, pero esta música o estos códigos musicales no están enmarcados por el halo de lo exótico y están vinculados a los grandes medios de circulación musical. En el primer caso, la apropiación musical tiene relevancia en tanto se construye al interior: además de tener significación para el círculo social más próximo del individuo, esta relación musical puede ser usada para generar estados de conciencia que permitan la comunicación con ciertos seres que están en el entorno. Partiendo, por supuesto, del hecho, de que se puede establecer una comunicación con las montañas, las plantas o el agua. En el segundo caso, se observa que la legitimidad musical proviene de su grado de relevancia en las estructuras globales. Esto no significa que las personas criadas en el mundo de la matriz occidental de la existencia, nos convirtamos en consumidores mecánicos de lo que genera la llamada *mass media*, pero sí podemos llegar a un punto en nuestra vida, en donde la *mass media* sea nuestra principal fuente musical; justamente en el proceso de instauración del Sistema Político Patriarcal, que sin duda alguna, conlleva una gran cantidad de dinámicas consigo.

Esta constitución de grupos tampoco debe ser comprendida como la instauración de grupos de seres humanos que se confrontan entre sí, que son completamente antagónicos y que no poseen ningún tipo de relación. No hablamos de la formación de bandos, ni de “amigos y enemigos”, como es la esencia del concepto de lo político para Carl Schmitt (1991); idea que ha sido fundamental en muchas discusiones y prácticas sobre el quehacer político. Lo que está en cuestión es el manejo o aplicación de energías masculinas y femeninas, que son energías que están en todas las personas. En este sentido, todas las personas podemos estar en cualquiera de los grupos, habitar en una parte de ellas, regresar o salir de los mismos; pues el sentido de la vida es fluctuante y lo político debe concebirse bajo otras dimensiones en este proceso dinámica.

De ninguna manera el conocimiento occidental permitiría la comprensión del comportamiento de las montañas, mediante el vínculo que se construye con ellas al

danzar, como lo hacen los danzantes Yumbos en el Ecuador. Tampoco sería factible el descubrimiento de fuentes de agua dulce por medio de los sueños, tal como lo realizan en la ciudad de Quito ciertas mamas.¹² Así, la conjunción entre conocimiento, ritualidad, naturaleza y predicción es algo complejo de entender en el Norte.

Ante los ojos de la máquina estos campos son aislados de su contexto y no es posible aceptar otro tipo de dinámicas que se manifiestan en dichos espacios: como el rol de lo invisible en el mundo humano, la importancia de los actores no humanos, la función de la ritualidad para el orden social y mucho más. Pues tal como lo ha estudiado Mircea Eliade, la sagrальность lejos de ser un tema puntual en la realidad de muchos pueblos, se constituye en la expresión de un sistema social complejo:

Nos hallamos, pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un «sistema», al que se puede calificar de «sistema del mundo» de las sociedades tradicionales: a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una «abertura», merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa: de la Tierra al mundo inferior); c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis mundi: pilar (cf. la universalis columna), escala (cf. la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.; d) alrededor de este eje cósmico se extiende el «Mundo» (= «nuestro mundo»); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en el «omblor de la Tierra», es el Centro del Mundo. (1981, 24)

Este “sistema del mundo” suele ser una constante en los pueblos tradicionales, para quienes la sagrальность es un elemento fundamental. Un sistema que se aleja totalmente del mundo lógico, comprobable, verificable que impone el método científico; sino que requiere para su desarrollo de la incursión de otras formas de concebir el Todo en la que se asume que hay otros seres y dimensiones más allá de la materialidad inmediata y visible. Un sistema que, además se convierte en una fuente de conocimiento que establece mecanismos de interacción con la llamada naturaleza en el mundo-aldea. Una dinámica que parte de la premisa de que la Tierra y todos sus componentes están dotados de vida, autonomía y capacidad de comunicación.

En el proceso de la colonialidad del poder, los conocimientos ancestrales se ven confinados a un plano de menor importancia. Estos no pasan por los canales e instituciones del Norte; pues de ser el caso, no serían tratados principalmente en el campo de la cultura impulsado por la UNESCO, sino que incluso podrían ser un eje fundamental en instancias como la Organización Mundial de la Salud. Al respecto hay

¹²Término usado para referirme a mujeres poseedoras de técnicas de sanación basadas en conocimientos ancestrales.

que observar que, en el seno de la Organización Mundial de la Salud, apenas en el año 2003 se empieza a discutir sobre la importancia que tiene este tipo de medicina en muchos lugares, y se empiezan a establecer ideas al respecto. En la Asamblea Mundial de la Salud de ese año, se habla de la importancia del tema:

Observando que los términos de medicina «complementaria», «alternativa», «no convencional» o «popular» se utilizan para referirse a muchos tipos de atención de salud no convencional que entrañan distintos grados de formación y eficacia; Observando que la denominación «medicina tradicional» abarca una serie de terapias y prácticas que difieren mucho de un país a otro y de una región a otra; [...]. Tomando nota de que los principales problemas del uso de la medicina tradicional son la falta de redes organizadas de prácticos tradicionales y de datos válidos sobre la seguridad, la eficacia y la calidad de la medicina tradicional, así como la necesidad de medidas para asegurar el buen uso de la medicina tradicional y para proteger y conservar los conocimientos tradicionales y los recursos naturales necesarios para aplicarla de manera sostenible, y de que los prácticos de medicina tradicional reciban formación y se les otorguen licencias para ejercerla. (OMS 2003, 1)

Luego de plantear estas premisas, en el mismo documento se recomienda a la Dirección General de la OMS que, “procure obtener información basada en datos científicos sobre la calidad, seguridad, eficacia y costo-eficacia de las terapias tradicionales” (2003, 3). Sin duda alguna, el tema no es tan sencillo como pudiera parecer, porque bajo el nombre de medicina ancestral, también hay mucha charlatanería. Aquí en América Latina, se han descubierto muchos casos de pseudomedicos que utilizando la figura de chamanes se han convertido en verdaderos extorsionadores. Pero aún con la complejidad del caso, el tema de la medicina ancestral y de los conocimientos ancestrales merecen otro tipo de tratamiento que no los relegue al campo del patrimonio. Al ser confinados como un tema de PCI pierden su estatus en el campo medicinal y son relegados a una mera práctica diferenciada de la matriz occidental para la existencia, como algo alegórico y vistoso, pero ontológicamente incompleto e incapaz de ser observado como un sistema y menos aún como una alternativa de vida.

En la actualidad, complejos medicinales de origen ancestral figuran en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la humanidad establecida por la UNESCO, como “La cosmovisión andina de los kallawayas” inscrita en el 2008, y los “Conocimientos y prácticas sobre la vida, la salud y la prevención de enfermedades y su tratamiento: la balneoterapia *lum de la sowa rigpa*, medicina tradicional tibetana” inscrita en el 2018. Así mientras en el campo de la salud, la medicina tradicional tiene que pasar por el ojo de occidente para cambiar de estatus, en la esfera de lo patrimonial su reconocimiento y relevancia es asumido de forma automática. En este campo es más

sencillo el otorgarle cierto tipo de credibilidad dado que desde allí, no es necesario evaluar su eficacia para el tratamiento de ciertos problemas de salud. Es decir, es un reconocimiento sin compromiso; sin la posibilidad de considerarlo como una alternativa para el orden social. El sistema patriarcal, en el proceso de exteriorización de la vida, requiere de conocimientos y prácticas que respondan a estructuras globales, cuyo carácter debe ser esencialmente antropocéntrico y materialista; por eso, otro tipo de conocimientos que incluyen la participación de seres de otra naturaleza, no tienen cabida en esta estructura.

Hace unos años atrás participé durante unos pocos meses en los estudios de Medicina Ancestral propuesta por un Instituto llamado Jatun Yachay Wasi, en el que se trataba de impartir bajo los modelos institucionales de occidente, conocimientos medicinales indígenas. Tal como se puede ver en la figura 1, los docentes proyectan una imagen institucional asociada a los pueblos y nacionalidades indígenas.



Figura 1. Captura de foto institucional del Instituto Jatun Yachay Wasi
Fuente y elaboración: (Jatun Yachay Wasi 2022)

En una ocasión, en una de las clases me atacó un cólico menstrual y acudí a uno de los médicos indígenas de allí, el me pidió que lo acompañara a la huerta medicinal. En el camino se detuvo ante el vuelo de una mariposa, y de repente supo lo que debía tomar. Me pidió mascar unas hojas de la planta de Marco y con una pequeña planta de Ortiga, golpeó suavemente mis ovarios. En cuestión de minutos el cólico profundo estaba superado. Sólo mencionó que la mariposa le había señalado el camino. Experiencias de este tipo eran muy comunes en la Jatun Yachay Wasi. Así, eran frecuentes las caminatas hacia las montañas y la búsqueda de fuentes de agua natural heladas, provenientes de las cercanías del Volcán Chimborazo. Lo cual decían era servía para recuperar el equilibrio.

Estos conocimientos no pasaban de ninguna manera por el filtro de la científicidad occidental, pero de todas formas quienes apostaban por la escuela, trataban de buscar la manera de “ordenar” las experiencias y conocimientos para que cupieran en los dispositivos técnicos exigidos por las instancias educativas superiores que avalaban a la Jatun Yachay Wasi. Así, para poder caber y tener cierto grado de aceptación debían convertirse a los códigos dominantes; “todo lo que no se adapte a ese ejercicio de travestismo adaptativo a la matriz existente —que opera como una gran digestión— permanecerá como anomalía sin lugar y sufrirá la expulsión y el destierro de la política” (Segato 2016, 24). La Jatun Yachay Wasi para poder existir en ese orden público-estatal, que en el Ecuador cada vez monopoliza más las decisiones sobre lo que puede y no puede ser, debió dejar de lado las historias de las mariposas y las aguas heladas, para tratar de encuadrar sus enseñanzas a las mallas curriculares aceptables por el canon patriarcal. Pero bueno, al menos han dado una gran batalla para no verse resumidos a los inventarios del PCI.

Según Rita Segato, el mundo moderno es esencialmente el mundo del Uno y el resto es un problema que debe ser explicado y commensurado (2010a). El “resto” suele ser explicado en términos étnicos y raciales. En esta misma línea, Aníbal Quijano señala a la Colonialidad del Poder; como una matriz de dominación que nace con el inicio de la colonización americana. El marco teórico de la Colonialidad del Poder ha sido muy importante para la incorporación de la mirada étnica o racial sobre nuestra realidad latinoamericana. Sin embargo, no podemos dejar de observar que con el paso del tiempo cada vez las reivindicaciones étnicas se complejizan porque el rastro de la piel se va perdiendo. La huella de nuestros vínculos con nuestros ancestros indígenas se borra por la vergüenza que aún acarrea en muchos lugares este reconocimiento, por el poco interés que hay en muchos lugares de continuar con esos legados identitarios, debido a la globalización que desmiembra las comunidades locales, entre otros. Es decir, vivimos en un escenario que, aunque estructuralmente se basa en una asimetría de origen racial; estas diferencias a veces son difíciles de rastrear en el análisis social.

Ante esta dificultad, Rita Segato nos plantea un concepto de raza como signo: “Esta marca tiene la capacidad de revelar y comunicar, al ojo entrenado por esa misma historia, un origen familiar indígena o africano, y constituye una realidad que permanece sin respuesta estadística precisa pero que ha generado algunas respuestas testimoniales” (2010b, 19). Bajo esta propuesta, podemos comprender que, aunque que hay grupos sociales que, aunque no necesariamente figuran dentro de la lista de pueblos,

nacionalidades o comunas del Ecuador se saben diferentes. Esta diferencia, aunque no sea precisada en términos étnicos por parte de los propios actores, sí se expresa en formas de sentir, en prácticas rituales o en manifestaciones ajenas al Uno.

Además, son personas que transitan simplemente por los espacios hasta que en algunos de ellos su raza, entendida como signo, se torna evidente. Ya sea por el color de su piel, su forma de hablar o de vestir y hasta de actuar, su diferencia sale a flote cuando se encuentran con el Norte encarnado por antropólogos, o en los funcionarios públicos que los circundan. Así, su autopercepción no se basa necesariamente en la distinción étnica (a nivel físico), pero sí en la pertenencia a un pueblo; recordando que, “Lo que identifica este sujeto colectivo, este pueblo, no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una historia común, que viene de un pasado y se dirige a un futuro, aun a través de situaciones de disenso interno y conflictividad (Segato 2010a, 7).

Esta relación racial construida por la colonialidad del poder, se inserta también en una relación de género. En este caso, las estructuras globales patriarcales se imponen frente a formas de existencia que no procuran la masificación, ni la reducción de la vida a su dimensión material. En este contexto, hay que señalar que porque lo material es un plano fundamental para el Sistema Político Patriarcal, no podemos decir que la materia es esencialmente masculina. Sino que al igual que la razón, la materia es instrumentalizada en el proceso de fortalecimiento de este sistema; debido a que se ha convertido en un espacio en donde pueden converger estructuras globales.

Para el método científico la materia se observa como un espacio susceptible de intervención y de control, con el cual nos relacionamos de forma distante. En otras palabras, a medida que nos socializamos en la matriz occidental para la existencia, vamos aprendiendo a relacionarnos con el agua, la tierra y las plantas, como entes ajenos a nosotros. Ni siquiera llegamos a comprenderlos como seres con vida, capaces de interrelacionarse. Al ver lo que nos rodea simplemente como una expresión material y ajena a nosotros, perdemos interés en todo ello. Además, porque el Sistema también va orientando nuestro día a día a alejarnos de lo que suele catalogar como el campo o la naturaleza (por la urbanización, la supremacía de lo intelectual, la modernidad, entre otros factores). En este distanciamiento, las grandes industrias se van responsabilizando cada vez más de nuestra alimentación y las grandes farmacéuticas de nuestra salud. Privatizando el conocimiento para la producción de alimentos y medicinas; y restando esta posibilidad de nuestra propia existencia.

Prácticas y conocimientos que hoy figuran en el campo del PCI, y que en su momento también fueron objeto de persecución y exterminio durante la colonización, como es el caso de la fe en deidades ajenas a aquella impuesta por el catolicismo, las formas rituales locales, entre otras. Como consecuencia de esto,

En México, «entre 1536 y 1543 el obispo Zumárraga realizó 19 juicios que implicaban a 75 herejes indígenas, en su mayoría seleccionados entre los líderes políticos y religiosos de las comunidades de México central, muchos de los cuales terminaron sus vidas en la hoguera. El fraile Diego de Landa dirigió juicios por idolatría en Yucatán durante la década de 1560, en los cuales la tortura, los azotes y los autos de fe figuraban de forma prominente» (Behar, 1987: 51). En Perú se realizaron también cacerías de brujas con el fin de destruir el culto a los dioses locales, considerados demonios por los europeos. «Los españoles veían la cara del Diablo por todas partes: en las comidas [...] en los “vicios primitivos de los indios” [...] en sus lenguas bárbaras» (de León, 1985, Vol. I: 33-4). También en las colonias, las mujeres eran más vulnerables a la hora ser acusadas por brujería, ya que, al ser despreciadas por los europeos como mujeres de mente débil, pronto se convirtieron en las defensoras más acérrimas de sus comunidades (Silverblatt, 1980: 173, 176-79). (Federici 2004, 273)

Y aunque pareciera una realidad muy lejana, esta institucionalidad colonial aún se refleja hoy en día. Es muy escuchar frases como “eso es cosa del diablo”, por ejemplo, para quienes queremos indagar y sumergirnos en asuntos relativos a los lugares sagrados que conocían las personas mayores en estas tierras. Temas que hoy en día se catalogan como PCI. En este sentido, la distinción que se suele establecer entre la matriz occidental para la existencia y los otros, que empezó en la conquista, se evidencia hasta ahora a través de la constitución del PCI. Este objeto discursivo, es otra manifestación del rechazo por parte del Uno al mundo de los otros; aún en el presente, este sigue siendo algo ajeno y no constitutivo del “orden natural” impulsado por el sistema patriarcal.

El patrimonio cultural inestable que caracteriza a los pueblos sale a flote en muchos contextos y pone de manifiesto su vinculación con ese mundo ancestral que la matriz en cuestión ha procurado exterminar. En Quito, por ejemplo, es muy común encontrar a personas que se dedican a hacer limpias: rituales que sirven para liberar a las personas de malas energías, para lo cual una persona conocedora del tema, hombre o mujer, pasa sobre el o la paciente ciertas plantas, cuyes, o huevos a fin de quitarle sus malas energías y devolverle la salud y el equilibrio. Aunque es bastante común, sobre las limpias aún recae un gran peso colonial. En muchas ocasiones he escuchado cómo se refieren con desprecio a estas costumbres, señalando que es una cosa del pasado, que no funciona porque eso de las energías no existe, que eso no es cosa de Dios. Imaginarios

que denotan la institucionalidad colonial aún latente y también la camisa de fuerza instaurada por el método científico.

La opresión en este caso no radica en la persona por su condición de hombre o mujer, ni tampoco por las características físicas de las mismas, sino principalmente por su vinculación a una concepción en la que la vida no se reduce a lo objetivo, el antropocentrismo y la materialidad. En el mundo-aldea muchas veces intervienen actores no necesariamente humanos o visibles y menos aún controlables como propone el imaginario de la máquina. Actores y elementos que responden a una fuerza femenina, entendida como aquella que orienta el Todo hacia la internalización y lo inmaterial. Esto no significa tampoco que todo aquella que figura dentro del objeto discursivo del PCI, sea esencialmente femenino; sino que en su realización o desarrollo operan fuerzas que no supeditan estos elementos a la búsqueda de legitimidad en la esfera de lo público. Muchos de los saberes, rituales, conocimientos, artesanías y demás, son importantes a nivel local, al interior de las comunidades, o para las propias personas. En este sentido, su legitimidad no pasa por la validez que le otorgue el Uno de la modernidad; aunque cada vez este su poder está destruyendo las dinámicas internas existentes en el mundo de los llamados portadores del PCI al minar esta orientación interna. En este sentido, vale recordar lo explicado por Jung:

Con el arquetipo del *anima*¹³ entramos al reino de los dioses, o sea en el campo que se ha reservado la metafísica. Todo lo que el *anima* toca se vuelve numinoso, es decir incondicionado, peligroso, tabú, mágico. Es la serpiente en el Paraíso en el hombre inofensivo, lleno de buenos propósitos y buenas intenciones. Proporciona las razones convincentes contra a la atención a lo inconsciente. Es que esta atención destruiría inhibiciones y desataría fuerzas que mejor sería dejar en lo inconsciente. Como de costumbre, tampoco aquí está totalmente equivocada, ya que la vida en sí no es algo solamente bueno sino también algo malo. Al querer el *anima* la vida, quiere lo bueno y lo malo. (1970, 34)

Siguiendo estas ideas, podemos decir que la orientación hacia lo femenino, expresado a través de prácticas como las limpias, también radica en el temor. Un miedo que no permite su aceptación total por parte del Uno de la modernidad. No vivimos en el mismo mundo de hace 500 años, caracterizado por el exterminio sistemático de pueblos indígenas y de todo lo que su mundo pudiera representar. El presente es otro, pero tampoco es un tiempo que ha dejado este sometimiento atrás, sino que ahora se evidencian otro tipo de manifestaciones en el ejercicio de la dominación y una de ellas

¹³ Con el concepto de *anima*, Jung hace referencia a la feminidad inconsciente presente en el hombre (Whitmont 1982).

es el surgimiento del objeto discursivo del PCI. Si antes, las creencias y costumbres de los pueblos originarios se identificaban como salvajismo, inferioridad humana y paganismo, ahora los remanentes de todos esos universos, son catalogados como Patrimonio Cultural Inmaterial. Proceso mediante el cual se busca darles cierto grado de legitimidad, en el marco de la inclusión y de los intentos de construir un mundo democrático, entre otros discursos de la modernidad.

Según la UNESCO hay ciertas características esenciales del PCI:

Tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo: el patrimonio cultural inmaterial no solo incluye tradiciones heredadas del pasado, sino también usos rurales y urbanos contemporáneos característicos de diversos grupos culturales.

Integrador: [...] se han transmitido de generación en generación, han evolucionado en respuesta a su entorno y contribuyen a infundirnos un sentimiento de identidad y continuidad, creando un vínculo entre el pasado y el futuro a través del presente. El patrimonio cultural inmaterial no se presta a preguntas sobre la pertenencia de un determinado uso a una cultura, sino que contribuye a la cohesión social fomentando un sentimiento de identidad y responsabilidad que ayuda a los individuos a sentirse miembros de una o varias comunidades y de la sociedad en general.

Representativo: el patrimonio cultural inmaterial no se valora simplemente como un bien cultural, a título comparativo, por su exclusividad o valor excepcional. Florece en las comunidades y depende de aquéllos cuyos conocimientos de las tradiciones, técnicas y costumbres se transmiten al resto de la comunidad, de generación en generación, o a otras comunidades.

Basado en la comunidad: el patrimonio cultural inmaterial sólo puede serlo si es reconocido como tal por las comunidades, grupos o individuos que lo crean, mantienen y transmiten. Sin este reconocimiento, nadie puede decidir por ellos que una expresión o un uso determinado forma parte de su patrimonio. (UNESCO 2003a)

En esta descripción saltan a la vista dos características que vinculan al PCI con la fuerza femenina: su potencial integrador (actuando como fuerza centrípeta) y su impulso hacia lo local o comunitario (en pequeña escala). A diferencia de estas características, la fuerza masculina maximizada por el sistema patriarcal, impulsa la construcción de un mundo globalizado, de gran escala en el que la vida está articulada a referentes externos y que están por encima de nosotros. En los códigos patriarcales, nuestros actos, pensamientos y todo lo que hacemos y somos, tiene validez en una profunda articulación con el mundo global.

En este sentido, quienes encarnan el PCI, no sólo son observados por el UNO por su pertenencia étnica a los otros, sino porque en este mundo patriarcal, su vida o sus prácticas culturales se asocian a la esfera femenina y sobre está se ejerce una dinámica de poder que empieza con el acto de constituirlo en un objeto discursivo, aislandolo conceptualmente del Todo. Es bajo estos lineamientos que podemos entender cómo las

relaciones de género que vivimos actualmente, son un tipo de relación que posibilita la formación discursiva del PCI. Una relación de poder que se facilita también por el secuestro de la política en el campo de lo público y el Estado, como represente máximo de esta condición. Un escenario descrito por Segato:

En este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. (2016, 122)

Luego de la reconfiguración política suscitada después de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, el Norte se inserta con mayor fuerza en la esfera estatal, concentradora de la política, en los términos como los describe Segato. En este acto, el Estado como una de las principales manifestaciones del arquetipo patriarcal va ganando poder y fortaleciendo su jerarquía frente al mundo femenino, restándole o negando su importancia en el ámbito político; arrinconándolo al mundo de la privacidad. Las llamadas manifestaciones culturales que se convierten en un objeto de interés para el Estado son concebidas previamente como privadas, es decir que no son constitutivos de la esfera pública. Las danzas, los ritos, las artesanías parecen pertenecer a pequeños grupos que no constituyen una mayoría cuantitativa; así se ven confinados a la “minorización”, tal como analiza Segato que sucede con el caso de las mujeres:

La intervención colonial, del pasado y del presente, en lo que he llamado el «mundo-aldea» (Segato, 2015a y b) ha terminado por minorizar todo lo que respecta a las mujeres. El término minorización hace referencia a la representación y a la posición de las mujeres en el pensamiento social; minorizar alude aquí a tratar a la mujer como «menor» y también a arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado, y, en especial, de lo particular, como «tema de minorías» y, en consecuencia, como tema «minoritario». Los elementos que determinan la minorización de las mujeres están relacionados con la transición de la vida comunal a la sociedad moderna y, en América Latina, al tránsito de los pueblos que habitan los territorios nacionales de nuestro continente a la colonial modernidad. Este tránsito fue primero impulsado por el proceso de la conquista y la colonización conducido por la metrópoli ultramarina y más tarde por la administración del Estado construido por las élites criollas. Este proceso también puede ser descrito como criollización. (2016, 91)

Dado que quienes representan o poseen el PCI son observados como una minoría, es que encontramos discursos como el siguiente que data de 1972: “Al tiempo que reconocía la importancia del patrimonio cultural de las minorías dentro de los Estados, la conferencia destacó que, en lo tocante a los valores y tradiciones culturales y

espirituales, las culturas del Sur podían contribuir en alto grado a revitalizar las del resto del mundo" (UNESCO 1982). El PCI al igual que el mundo de las mujeres ha pasado por un proceso de minorización, que lo confina al ámbito de lo privado; una esfera que en la realidad patriarcal que vivimos, no está dotada de poder. Es por este motivo que los conocimientos ancestrales, muchos de carácter milenario, que podrían ser aplicados para resolver un gran número de problemas modernos, no se observan como "alternativas".

En las cosmovisiones en el mundo-aldea, muchas prácticas rituales contienen en sí claros mecanismos para la organización social. Recuerdo, por ejemplo, hace unos años atrás el testimonio de un minero en Potosí al preguntarle sobre por qué seguían explotando el Sumak Urku (montaña rica en plata que fue una de las principales fuentes de riqueza española en la colonia) y si no habrían pensado en explotar otras montañas cercanas a esta, asumiendo que igual podían ser muy ricas. El hombre respondió que le habían preguntado a la coca y la planta dijo que no debían buscar otras montañas; "entonces esas montañas son para el futuro de nuestros hijos", agregó el hombre. Una lógica que jamás pudiera tener asidero en el capitalismo extractivista a gran escala; y que definitivamente nos permite comprender que, en esta conexión no antropocéntrica hay también respuestas para el orden social y económico; que independientemente sobre lo que pensemos en relación a la minería, en este caso mencionado conlleva la posibilidad de dejar un sustento económico a las futuras generaciones.

En fin, en el orden imperante está vetada la posibilidad de concebir la política más allá del antropocentrismo. Ideas que nacen en el Norte y se expanden por el mundo gracias a ciertas condiciones geopolíticas que analizaré a continuación.

4. El Norte, la UNESCO y la globalización institucional

En cuanto al conjunto de relaciones institucionales y de contexto que posibilitan el surgimiento del Patrimonio como un objeto del discurso, podemos partir del análisis de Arturo Escobar sobre el Desarrollo. Él también utiliza lo propuesto por Michel Foucault y lo aplica para estudiar sistemáticamente el surgimiento de categorías como Desarrollo, pobreza, Tercer Mundo, entre otras. En su análisis, estos términos son observados como objetos discursivos plagados de connotaciones políticas y cero neutralidades, como quisieran aparentar:

Desde la conferencia de constitución de las Naciones Unidas en San Francisco en 1945 y hasta finales de la década, el destino del mundo no industrializado fue tema de intensas negociaciones. Aún más, las nociones de “subdesarrollo” y “Tercer Mundo” fueron productos discursivos del clima de la segunda posguerra. Estos conceptos no existían antes de 1945. Aparecieron como conceptos de trabajo dentro del proceso en el cual Occidente, y en formas distintas Oriente, se redefinió a sí mismo y al resto del mundo. (Escobar 2007, 64)

Para Escobar, el Desarrollo se constituye en un objeto discursivo, y por eso sugiere que se debe observar como una “experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción” (2007, 64). Si bien el Desarrollo y el Patrimonio Cultural (incluyendo el PCI) son objetos discursivos sustancialmente distintos, las relaciones que envuelven su aparición son bastante similares; por este motivo el análisis de Escobar nos brinda muchas luces en este camino. Este autor plantea que:

La guerra fría fue, sin duda, uno de los factores individuales más importantes durante la conformación de la estrategia del desarrollo. Las raíces históricas del desarrollo y del conflicto Oriente-Occidente se confunden en un solo proceso; las reorganizaciones políticas que ocurrieron después de la Segunda Guerra Mundial. A finales de los cuarenta, la lucha real entre Oriente y Occidente se había desplazado al Tercer Mundo; el desarrollo se convirtió en la gran estrategia para promover tal rivalidad, y al mismo tiempo, impulsar los proyectos de la civilización industrial. La confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética confirió con ello legitimidad a la empresa de la modernización y el desarrollo; y extender la esfera de influencia política y cultural se convirtió en un fin en sí mismo. (2007, 64)

Para Escobar el fin de la Segunda Guerra Mundial posibilitó el fortalecimiento de la idea de la pobreza y la necesidad de intervenir sobre aquellos que se empiezan a identificar como pobres; un proceso que se legitima aún más después de la Guerra Fría. El señala que, “Los pobres aparecieron cada vez más como un problema social que requería nuevas formas de intervención en la sociedad. De hecho, fue en relación con la pobreza como surgieron las modernas formas de pensamiento sobre el significado de la vida, la economía, los derechos y la administración social” (2007, 49-50).

Este contexto es justamente el escenario en el que nace también la UNESCO. Siendo una instancia de las Naciones Unidas, la UNESCO refleja las ideas políticas de quienes resultaron vencedores en la Segunda Guerra Mundial. Y si bien la industria económica y social que estudiada por Escobar es mucho más grande que el tema patrimonial, su paralelismo histórico sí nos permite comprender cómo los discursos provenientes de instancias como las Naciones Unidas fueron ganando legitimidad. Con respecto a la construcción del objeto discursivo del Desarrollo, Escobar señala que,

No todos los actores distribuidos a lo ancho de esta superficie tenían acceso a la definición de los objetos y al análisis de sus problemas. Estaban en juego algunos principios claros de autoridad, que tenían que ver con el rol de los expertos, con los criterios de conocimiento y competencia necesarios; con instituciones como Naciones Unidas, que detentaban la autoridad moral, profesional y legal para nominar objetos y definir estrategias, y con los organismos financieros internacionales que ostentaban los símbolos del capital y del poder. Esos principios de autoridad también concernían a los gobiernos de los países pobres con la autoridad política legal sobre la vida de sus súbditos; y, finalmente, la posición de liderazgo de los países ricos que poseían el poder, el conocimiento y la experiencia para decidir lo que debía hacerse. (2007, 81)

Con esta cita, Escobar nos muestra la legitimidad de las Naciones Unidas a nivel global, gracias a varios dispositivos de poder, que posee como: la autoridad moral, la experticia técnica, los recursos económicos, entre otros. En este proceso, Escobar también describe cómo el proyecto modernizador requirió de la identificación de grupos de poblaciones como carentes en muchos sentidos, y el surgimiento de muchos dispositivos construidos para satisfacer dichas necesidades. Además, identifica tres ejes que distinguen esta formación discursiva: “las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como ‘desarrolladas’ o ‘subdesarrolladas’” (2007, 29-30).

El objeto discursivo del Patrimonio Cultural surge en un momento en el que desde las instituciones que lideran el Norte, empiezan a concebir toda la especie humana y todos los objetos del planeta como posibles de intervención. Después de la Segunda Guerra Mundial los enemigos políticos del Norte van disminuyendo; y luego de la Guerra Fría la conquista política se concreta, lo cual legitima la posibilidad de construir estos sueños expansionistas. Así, los líderes del Norte se sienten en la libertad de pensar a nombre de todos y todas. Como corolario de este proyecto universal se empiezan a identificar aspectos que se consideran esenciales a la humanidad; así, por ejemplo, la UNESCO empieza a hablar de deleite espiritual, goce estético y la educación propuesta bajo la lógica occidental; aspectos que se consideran deben ser alcanzados por toda la humanidad. Ideas que se argumentan con una supuesta objetividad y que se presentan como una verdad, lo que les convierte en un hecho incuestionable en el mundo en el que prima el método científico.

Aquí, los elementos patrimonializables aparecen como en una suerte de orfandad y por eso se propone la necesidad de cuidarlos, conservarlos o salvaguardarlos. Además,

la forma de plantear esta necesidad se presenta como algo objetivo, lógico y casi que incuestionable; preceptos que forman el borde de este objeto discursivo. Recordando que “estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad” (Foucault 1980b, 140). Veamos algunos documentos elaborados por la UNESCO, presentados de forma cronológica para comprender los discursivos relativos a la “naturaleza humana” que se promocionan en el proceso formativo del objeto discursivo patrimonial; empezando por lo dicho en 1948,

Convencidos de que, al facilitar la circulación internacional de materiales visuales y auditivos de carácter educativo, científico y cultural, se promoverá el libre flujo de ideas a través de la palabra e imagen y se alentará la comprensión mutua de los pueblos, de conformidad con los objetivos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (UNESCO 1948)

Los lineamientos de la UNESCO se enmarcan en el proceso de la globalización. Un fenómeno que se consolida entre las múltiples instituciones internacionales que se crearon después de la Segunda Guerra Mundial y los medios de comunicación masivos como la radio y la televisión que facilitaron el intercambio de ideas. Para Néstor Canclini, “pese a la variedad e intensidad de procesos de globalización, ésta no implica la unificación indiferenciada ni la puesta en relación simultánea de todas las sociedades entre sí. Los países acceden de manera desigual y conflictiva a los mercados económicos y simbólicos internacionales” (1996, 17). Es decir que, el flujo de ideas propuesto por la UNESCO sigue la lógica piramidal descrita por Canclini; que implica, la circulación de las ideas bajo un direccionamiento Norte-Sur. Luego tenemos lo que se dijo en 1952:

Convencidos de que un régimen de protección de los derechos de autor adecuado a todas las naciones y formulado en una convención universal, que se una a los sistemas internacionales vigentes sin afectarlos, contribuirá a asegurar el respeto de los derechos de la personalidad humana y a favorecer el desarrollo de las letras, las ciencias y las artes; Persuadidos de que un tal régimen universal de protección de los derechos de los autores facilitará la difusión de las obras del espíritu y una mejor comprensión internacional. (UNESCO 1952)

La globalización además de constituirse en un proceso jerárquico de circulación de ideas y signos, se promociona como una necesidad inherente al progreso humano.¹⁴

¹⁴ Sobre la globalización, señala Castells: “El nuevo sistema global que se constituye a partir de redes de intercambio y flujos de comunicación es a la vez extremadamente incluyente y extremadamente

Como si la vida tuviera legitimidad únicamente en ese espacio de la “universalidad”, por eso se propone la creación de mecanismos conceptuales, técnicos y regulatorios para su administración. Para 1954 se estableció la definición de los bienes culturales:

Art. 1. Definición de los bienes culturales. Para los fines de la presente Convención, se considerarán bienes culturales, cualquiera que sea su origen y propietario:

- a. Los bienes, muebles o inmuebles, que tengan una gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos, tales como los monumentos de arquitectura, de arte o de historia, religiosos o seculares, los campos arqueológicos, los grupos de construcciones que por su conjunto ofrezcan un gran interés histórico o artístico, las obras de arte, manuscritos, libros y otros objetos de interés histórico, artístico o arqueológico, así como las colecciones científicas y las colecciones importantes de libros, de archivos o de reproducciones de los bienes antes definidos;
- b. Los edificios cuyo destino principal y efectivo sea conservar o exponer los bienes culturales muebles definidos en el apartado a. tales como los museos, las grandes bibliotecas, los depósitos de archivos, así como los refugios destinados a proteger en caso de conflicto armado los bienes culturales muebles definidos en el apartado a.;
- c. Los centros que comprendan un número considerable de bienes culturales definidos en los apartados a. y b., que se denominarán «centros monumentales. (UNESCO 1954)

En la definición de bienes culturales se engloban elementos ligados al arte, a la arqueología, a la historia y a la arquitectura. Campos de conocimiento sobre los cuales se va tejiendo una conexión basada en la cultura, utilizada como un capital simbólico, como un elemento de prestigio o distinción social (Bourdieu 1997). La cultura se va imprimiendo sobre este conjunto de objetos para distinguirlos del resto y dotarlos de cierto prestigio; y recordemos que el prestigio “es el subtexto del poder” en el Patriarcado (Segato 2020).

Hablar de “interés” nos remite necesariamente a la siguiente pregunta: ¿Es interesante para quién? El “interés” que se atribuye a los objetos que se empiezan a definir como bienes culturales es dado por un grupo de personas en particular; así que por más que se quieran promocionarlo como principios universales, estos no dejan de responder a contextos e intereses específicos. Si no, bien podríamos imaginar un diálogo con algún miembro de los pueblos en aislamiento voluntario que hay en el mundo y preguntarle sobre su “interés histórico” en los bienes culturales enlistados en las listas representativas de la UNESCO. La respuesta quedará a la imaginación de los lectores, pero la escena nos sirve para llevar la reflexión hasta los bordes discursivos del patrimonio cultural; en ese punto, en el que podemos cuestionar las ideas que se promocionan como naturales e indispensables para el progreso humano.

excluyente. Incluyente de todo lo que tiene valor según los códigos dominantes en los flujos y excluyente de todo aquello que, según dichos códigos, no tiene valor o deja de tenerlo” (Castells 2022).

Bajo premisas como la del “interés universal”, el aparato discursivo detrás del patrimonio le otorga legitimidad. Es la posibilidad de convertir sus postulados en verdades universales; un recurso intrínseco a las lógicas del poder (Foucault 1980b). Pocos años después en 1956, se establecen las responsabilidades del Estado frente al Patrimonio Cultural:

Estimando que la más segura garantía existente para conservar los monumentos y obras del pasado reside en el respeto y estimación que por ellos sientan los pueblos, y persuadida de que esos sentimientos pueden estimularse en gran parte mediante una acción apropiada inspirada por la voluntad de los Estados Miembros de desarrollar la ciencia y las relaciones internacionales (1956: Recomendación que define los Principios Internacionales que deberían aplicarse a las Excavaciones Arqueológicas). (UNESCO 1956)

Lo que se plantea como una necesidad de estimular los sentimientos, parte de la premisa de que los conocimientos sobre temas históricos, lugares arqueológicos y más, implican alguna forma de superación o de evolución. Al respecto, recuerdo una experiencia que vivimos con mi esposo cuando visitamos uno de los complejos arqueológicos en el Cuzco hace unos años. Mientras estábamos tratando de entender algo de lo que allí había pasado en tiempos antiguos, un grupo de turistas ejercía una gran presión para tomarse la foto icónica del viaje; aquella que pudiera publicitarse en las redes sociales, para demostrar que estuvo ahí, en ese lugar emblemático. En ese momento, el “interés universal” que se promociona como una piedra angular del progreso humano, está lejos de ser tal y más bien se constituye simplemente en un ícono de prestigio social. No se constituye de ninguna manera en una expresión del conocimiento que se podría adquirir por visitar esos lugares, sino un ícono de estatus basado en la posibilidad de promocionar el viaje realizado. En este sentido, no es sino simplemente una práctica de consumo.

Por otro lado, además de convertirse en una práctica de consumo, la proximidad con los temas patrimoniales, identificados en su versión más amplia como “cultura”, se constituye en una práctica de poder que implica la adquisición de capitales simbólicos (...) Desde muy niña escuchaba en varios lugares hablar de la “Cultura general”; con ella, se supone que una debía saber de ciertas cosas para poder decir que éramos personas “cultas”. En aquella época veía a los adultos calificados como “cultos” el hablar de historia, arte o de ciertos lugares geográficos; y entendía que también debía esforzarme por adquirir dichos conocimientos. Estaba así inmersa en un proceso de socialización en el que era importante adquirir estos elementos de prestigio social; para

poder sentirme de alguna forma “más letrada” o “más ilustrada” que el resto de personas. Sin duda, esto era una huella colonial en mi propia biografía y una iniciación en el mundo patriarcal que promueve el prestigio.

Al respecto, también recuerdo la experiencia vivida por un joven investigador, quien contaba su historia: “A mí me encantaba ir a las iglesias antiguas, museos y visitar restos arqueológicos. Y mi tía me decía: “¡Que es pues hijito, que fascinación tan cojuda la tuyas, eso de andar viendo piedras viejas !”. El cuestionamiento de la tía a su sobrino podría ser concebida como producto de su “ignorancia”; una respuesta-reflejo y condicionada ante la carencia de la “cultura”, que se promociona como un deber ser de todas las personas. Pero, ¿Por qué la señora debería tener conocimientos sobre dichos temas, a sabiendas que su vida se basaba en la costura como herramienta para alimentar a sus 5 hijos?

No puedo en este espacio dedicar el tiempo a analizar “los ideales” o el “deber ser” en estos casos, pero lo que sí pretendo hacer es analizar las relaciones de poder que los objetos discursivos patrimoniales crean a su paso. Así podremos ver cómo en el día a día estos discursos permean nuestra cotidianidad e influyen directamente en nuestros comportamientos; más allá de los esencialismos humanos que se suelen promocionar en la institucionalidad del Norte, como la noción de cultura que se identifica como un claro ícono de superioridad intelectual en 1960:

I. DEFINICIÓN. 1. A los efectos de la presente Recomendación, se entiende por “museo” cualquier establecimiento permanente administrado en interés general a fin de conservar, estudiar, poner en evidencia por medios diversos y, esencialmente, exponer para el deleite espiritual y la educación del público un conjunto de elementos de valor cultural: colecciones de objetos de interés artístico, histórico, científico y técnico, así como jardines botánicos y zoológicos, y acuarios.

[...]

V. LUGAR Y FUNCIÓN DE LOS MUSEOS EN LA COMUNIDAD. 13. Los museos deberían ser centros intelectuales y culturales de las localidades en que se hallen situados. A este fin, deberían contribuir a la vida intelectual y cultural de la población, y esta última debería poder participar en sus actividades y en el fomento de los museos. Así debería ocurrir especialmente en los museos situados en ciudades pequeñas o pueblos, y cuya influencia es a menudo desproporcionada a su tamaño. (UNESCO 1960)

Con la idea del museo como un lugar de conservación para la exposición y la puesta en escena, nuevamente se evidencia un proceso de “usurpación simbólica” en el que los elementos son arrancados de su contexto original, para su posterior

interpretación y reapropiación por parte de otros (Guerrero 2004). En 1966 se siguió reforzando el vínculo de la cultura con las ideas elevación intelectual y moral:

Art. 1. Toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos. 2. Todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura. 3. En su fecunda variedad, en su diversidad y por la influencia recíproca que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad. Art. 2. Las naciones se esforzarán por lograr el desarrollo paralelo y, en cuanto sea posible, simultáneo de la cultura en sus diversas esferas, con el fin de conseguir un equilibrio armónico entre el progreso técnico y la elevación intelectual y moral de la humanidad. (UNESCO 1966)

La noción de progreso y la preocupación por el futuro corresponden a una forma lineal de observar el tiempo que es propia de la matriz occidental para la existencia. En ella el pasado, el presente y el futuro forman una línea por la cual se transita, siendo el futuro el referente que guía la caminata y el fin de la humanidad; éste es por excelencia mucho mejor que el pasado y el presente. Boaventura de Souza describe a este fenómeno como la “razón indolente”. Un tipo de razón que concibe el tiempo de forma lineal; el futuro se observa como una derivación automática del presente, y por este motivo no dedica su tiempo a pensar lo que cree saber todo de él. Las proyecciones del mañana se realizan en base a la planificación de la historia (lineal) y el dominio de la Tierra (Souza 2002).

Esta visión del tiempo se impone sobre otras formas de concebir el tiempo, en las que se considera que el futuro no es tan importante como el pasado. Para algunos pueblos indígenas, por ejemplo, es muy importante tener como referente el pasado, ya que es de este tiempo de donde se toman los conocimientos necesarios para orientar su día a día; en tanto que el futuro no se ve, y por tanto se considera que está a sus espaldas y tampoco tiene la misma relevancia que el pasado. Estas formas varias de concebir el tiempo son ajena la matriz occidental para la existencia; de todas formas, esta segunda es la que impera en el mundo actual.

Al ser el futuro una suerte de paraíso anhelado, el caminar hacia este horizonte se observa como sinónimo de progreso humano. En este sentido, podemos notar que hay una lectura negativa del presente, que se centra en identificar las carencias actuales para convertirlas en una plataforma de proyección hacia el futuro. En otro espacio, analicé cómo se da esta dinámica en el campo socioeconómico del Desarrollo, e identifiqué algunas características que bien se pueden aplicar en este caso. “Lo que caracteriza su mirada es la búsqueda sistemática de las carencias, de todo aquello que hace falta para

cumplir con los estándares de lo que se considera es el progreso humano" (González 2016, 113).

En el caso del Desarrollo, el progreso humano se va asociando con el aumento de la capacidad de consumo y la adopción de formas de vida basadas en el *American Dream*, promesa del gran capital. En el caso del patrimonio cultural, la noción de progreso está acompañada por aquellos elementos relacionados a la "cultura general" y que se constituyen en símbolos de prestigio social, como mencionamos anteriormente. Evidentemente el imaginario final en la promesa del Desarrollo es mucho más tangible que en el caso del patrimonio, pero no podemos dejar de decir que la idea subyacente es la misma: caminar hacia un mundo "mejor", en el que "lo mejor" está entendido bajo las nociones de superioridad emitidas por el Norte, ideas ancladas en los vacíos que se le atribuyen discursivamente al Sur:

Es el *fetiche del Norte* o, mejor dicho, el *fetichismo del Norte como reino de las mercancías*, que va interviniendo y forzando su entrada en la pluralidad de cosmos del planeta. Lo que captura al continente hacia el Norte es el magnetismo de una *fantasía de abundancia*, de un *fetichismo de la región de la abundancia*, aplicado sobre psiquismos que fluctúan en un vacío de ser, en un espacio que se ha tornado desprovisto de su magnetismo propio, antes garantizado por los placeres y obligaciones de la reciprocidad. (Segato 2016, 30)

El accionar de la UNESCO se nutre del sentido de la carencia que se observa en el Sur y los Sures y es lo que utiliza como discurso para argumentar su labor administrativa; una tarea que al principio se manifiesta en un mundo patrimonial material, pero que luego se desplaza hacia "lo inmaterial". Este concepto que se manifiesta como neutro, inocente, como una simple tajada más del pastel patrimonial, es infinitamente complejo, dado que quienes entran al escenario con él, son otros seres humanos. Aquí la incursión antropológica o etnológica permite esta intromisión; por eso en 1970 la Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales dice que:

Para los efectos de la presente Convención se considerarán como bienes culturales los objetos que, por razones religiosas o profanas, hayan sido expresamente designados por cada Estado como de importancia para la arqueología, la prehistoria, la historia, la literatura, el arte o la ciencia y que pertenezcan a las categorías enumeradas a continuación: [...] f) el material etnológico. (UNESCO 1970)

En este punto vemos un salto cualitativo bien importante: en el campo del patrimonio cultural se empiezan a considerar ciertos elementos propios de los pueblos vivos como parte de sí. Es decir que, la noción de patrimonio cultural va trascendiendo su interés en objetos históricos, arqueológicos y paleontológicos entre otros para cruzar al campo de lo vivo; esto es lo que se puede comprender con el interés en el “material etnológico”. Un matrimonio entre la antropología y el Patrimonio Cultural que se va consumando poco a poco; así, dos años más tarde se dijo que:

A los efectos de la presente Recomendación se considerará “patrimonio cultural” : Los monumentos: obras arquitectónicas, obras de escultura o de pintura monumentales, inclusive las cavernas y las inscripciones, así como los elementos, grupos de elementos o estructuras que tengan un valor especial desde el punto de vista arqueológico, histórico, artístico o científico; Los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, que por su arquitectura, unidad e integración en el paisaje tengan un valor especial desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; Los lugares: zonas topográficas, obras conjuntas del hombre y de la naturaleza que tengan un valor especial por su belleza o su interés desde el punto de vista arqueológico, histórico, etnológico o antropológico. (UNESCO 1972)

Aquí se consuma el patrimonio cultural con un objeto de discurso, en la medida en la que se lo ha definido conceptualmente y se han establecido sus límites. Pero, como mencioné anteriormente este objeto discursivo no se quedó ahí, sino que avanzó hacia un proceso de atomización aún más depurado, mismo que permitió el establecimiento de una subdivisión cada vez más consistente entre lo material y lo inmaterial. El rastro de lo inmaterial en el campo del patrimonio cultural se empieza a evidenciar en el material etnológico citado en el año de 1970, pero su concepción se fortalece en los años siguientes; de tal forma que en 1976 es tanto el peso de lo inmaterial, que se plantea la necesidad de ampliar el concepto del patrimonio cultural:

Considerando [...]; c) que la cultura ha dejado de ser Únicamente una acumulación de obras y de conocimientos que produce, compila y conserva una minoría selecta para ponerlos al alcance de todos, o que un pueblo rico por su patrimonio ofrece a otros como modelo del que les hubiere privado la historia; que la cultura no se limita al acceso a las obras de arte y a las humanidades, sino que es a la vez adquisición de conocimientos, exigencia de un modo de vida, necesidad de comunicación;

I. DEFINICIONES Y CAMPO DE APLICACIÓN [...] 3. A los efectos de la presente recomendación: a) el concepto de cultura se amplía a todas las formas de creatividad y de expresión de los grupos o los individuos, ya sea en sus modos de vida o en sus actividades artísticas; b) el libre acceso democrático de las masas populares a las culturas supone la existencia de políticas económicas y sociales apropiadas; c) la participación en la vida cultural supone la asociación de los diferentes sectores sociales tanto en la toma de decisiones como en la ejecución y en la evaluación de actividades. (UNESCO 1976)

De esta manera, el patrimonio cultural va perdiendo su vínculo fundamental con los elementos materiales y se empieza a enfatizar su caracterización inmaterial. Luego en el proceso de atomización de lo inmaterial en el mundo patrimonial, en 1989 se empieza a hablar de la “cultura tradicional o popular”:

La cultura tradicional y popular es el conjunto de creaciones que emanen de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes. (UNESCO, 1989)

En este mismo documento se establece la importancia de que los Estados miembros de la organización identifiquen la cultura tradicional y popular de cada país, además de que creen mecanismos para su salvaguardia. Los Estados deben:

c) estimular la creación de una tipología normalizada de la cultura tradicional y popular mediante la elaboración de: i) un esquema general de clasificación de la cultura tradicional y popular, con objeto de dar una orientación a nivel mundial; ii) un registro general de la cultura tradicional y popular; y iii) clasificaciones regionales de la cultura tradicional y popular, especialmente mediante proyectos piloto sobre el terreno. (UNESCO, 1989)

Este documento de recomendaciones fue muy importante en el campo del PCI, dado que fue uno de los primeros mecanismos para presionar a los Estados a que incursionaran con más fuerza en el ámbito inmaterial. Si bien las acciones estatales preceden al año de 1989, como analizaré en el siguiente capítulo, a partir de esta Recomendación se empieza a disponer la creación de mecanismos institucionalizados en la materia. Un conjunto de esfuerzos que no fueron gratuitos, sino que obedecieron a los intereses manifestados en el Norte. Así lo evidencia el testimonio del ex director de la UNESCO Mounir Bouchenaki,

Con posterioridad a 1989, con el fin de analizar las repercusiones que había tenido esta Recomendación, se llevaron a cabo varias evaluaciones regionales que culminaron en la Conferencia Internacional de Washington de junio de 1999, organizada conjuntamente por la UNESCO y la Institución Smithson. Los expertos que participaron en esta conferencia llegaron a la conclusión de que era necesario revisar los instrumentos legales o elaborar uno nuevo para solucionar los problemas de terminología y de alcance de esta materia de manera más adecuada. La Conferencia señalaba la necesidad de dar más protagonismo a los portadores de la tradición que a los estudiosos y también destacaba la necesidad de una mayor amplitud de criterio, de manera que el patrimonio abarcara, no solo los productos artísticos como cuentos, canciones, etc., sino también los conocimientos y valores que hicieron posible su producción, los procesos creativos

que generan los productos y los modos de interacción por los cuales estos se reciben y valoran. (2004, 7)

Se empieza a construir entonces una institucionalidad propia para el mundo del PCI, misma que requiere de normas, procedimientos, conceptos y otras herramientas para poder operativizar las preocupaciones provenientes del Norte, construidas y alimentadas paulatinamente:

Hace un decenio apenas, la expresión “patrimonio cultural inmaterial” era prácticamente desconocida y sólo era utilizada por un reducido número de expertos. Tal y como se señala en la introducción del presente informe, la noción de patrimonio inmaterial se utilizó oficialmente por primera vez en la Conferencia MONDIACULT, celebrada en México en 1982. Años más tarde, en la Recomendación de la UNESCO sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular (1989), se daba la siguiente definición de este tipo de cultura: [...]. Desde que se iniciaron las negociaciones para elaborar un instrumento normativo internacional, la expresión “patrimonio cultural inmaterial” ocupó de nuevo el primer plano. (2013, 19)

Como parte de este esfuerzo nace en el año 2003 la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial; el principal instrumento a nivel mundial sobre el objeto discursivo del PCI. Aquí, el PCI está definido y conceptualizado, y contiene las ideas provenientes del Norte al respecto, fundamentadas en la supuesta necesidad de administrar aquello que se considera “valioso” para la humanidad. Ahora bien, no basta con entender que el contexto político y las condiciones que han permitido la instauración de este objeto discursivo a nivel mundial; si no identificamos las relaciones de poder institucionales de tipo Norte-Sur (es). Es decir, como el Uno logra transmitir un conjunto de ideas, conceptos, normas y más que direccionan claramente el comportamiento en el Sur. Veamos una manifestación de esta relación, tras analizar el rol del Ecuador en este proceso de surgimiento del PCI en el seno de la UNESCO.

5. 1. El Norte en su posición privilegiada para la instauración de objetos discursivos

Antes del surgimiento de la Convención del 2003 sobre el PCI, hubo muchas reuniones, encuentros, seminarios, entre otros, a fin de crear los contenidos de ese documento cuya injerencia tiene hasta la fecha grandes repercusiones a nivel mundial. Reuniones que la propia UNESCO considera como claves para el surgimiento de la Convención (2003c). Este proceso para nosotros como Ecuador se constituye en un

claro ejercicio de poder, en la medida en que no participamos en el proceso a nivel estructural, sino más bien cosméticamente. Elaboré una tabla con varios de estos episodios suscitados en los previos del 2003 y el tipo de participación de los mismos por parte del Ecuador; para sustentar este análisis (Ver Anexo 1).

Entre los años de 1999 y 2003 se realizaron 6 reuniones del Consejo Ejecutivo de la UNESCO y 2 Conferencias Generales (No. 31 y 32). Los miembros del Consejo Ejecutivo son escogidos cada 4 años y se reúnen dos veces por año para examinar la puesta en marcha de los programas adoptados por la Conferencia General. En ese periodo el Ecuador no formaba parte del Consejo Ejecutivo, así que no pudo generar algún tipo de incidencia en esas instancias. En tanto que, en las 2 Conferencias Generales su participación fue obligatoria. En la Conferencia 31^a, participó el ministro de Educación, Cultura y Deportes de la época; quien dijo:

Nos pronunciamos definitivamente por la paz como elemento indispensable para el desarrollo, para la resolución efectiva y práctica de los nuevos problemas de la educación, la ciencia, la cultura y la comunicación, en el contexto de proteger y reafirmar el bien común y el respeto irrestricto de los derechos humanos. [...] Estamos de acuerdo con todos los que han intervenido anteriormente, en que el futuro de la humanidad estará marcado por los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, pues la agresión de los terroristas a Estados Unidos de Norteamérica, país con el que nos solidarizamos, fue también a toda la humanidad, representada por cientos de ciudadanos de los cinco continentes, y coincidimos también en que ahora, más que nunca, debe predominar la inteligencia en la búsqueda de soluciones para este nuevo e inusitado problema de escala mundial. [...] Hoy, más que nunca, el diálogo de las culturas y de las religiones debe ser tarea propiciada e impulsada por la UNESCO, Organización que se ha caracterizado por el respeto a la pluralidad y a la diversidad. Prolongar la vigencia de una declaratoria en este sentido puede ser una de las buenas conclusiones de esta 31^a Asamblea. Y, por supuesto, seguir impulsando el desarrollo de la educación, la cultura, la ciencia en pro de todos los seres humanos, tiene que seguir siendo una meta permanente de todas las decisiones. [...] En una breve conclusión, es necesario que se busquen y afinen mejores y más efectivos caminos para lograr la gran meta propuesta por la ONU de llegar en el 2015 a reducir los índices de pobreza a la mitad de lo que eran al inicio de este nuevo milenio. El Ecuador está integrado a una corriente positiva e innovadora, dentro de la cual la cultura de paz está entre sus prioridades. (2003b, 303-4)

Estas palabras no hacen sino denotar la legitimidad otorgada a la UNESCO y todo su accionar. Las ideas y aspiraciones son aplaudidas y aceptadas dado que como vimos anteriormente, están enraizadas en discursos de verdad. De igual forma, en la 32^a reunión de la Conferencia General de las Naciones Unidas, el ministro de Educación y Culturas y presidente de la Comisión Nacional para la UNESCO del Ecuador, señaló lo siguiente:

No menos importante para el Ecuador es la adopción, en esta Conferencia, de la Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la humanidad. Nuestro Gobierno considera que este es el gran salto cualitativo que desde la UNESCO se le propone a la humanidad, con miras a colaborar, enriquecer y facilitar un diálogo basado en la igualdad y el respeto de toda expresión cultural y en todos los rincones del mundo, lo que constituye el firme camino para el encuentro de los valores que permitan volver a creer firmemente en el ser humano y en lo humano, en cuanto protagonista permanente de la construcción de la historia del futuro planetario. (2005a, 267)

Lejos de cuestionar las expresiones y sentires de estas personas, lo que me interesa en este apartado es reflexionar sobre el nivel discursivo que se sitúa en el plano del consumo de ideas. Es decir, en el nivel en el que se asume el objeto discursivo proveniente del Norte y hasta se aplaude su existencia. Lo cual es factible en la medida en el poder que logra ostentar el Norte en relación al Sur y que nos coloca en posición de espectadores de sus objetos discursivos; frente a lo cual en el sur o sures, se han generado muchas formas de resistencia a través de críticas, como las mencionados en el estado de la cuestión que describí en la introducción de este trabajo.

Mientras a quienes levantamos la palabra en el Sur, nos toca argumentar de mil formas lo dicho para poder gozar de cierta credibilidad, la palabra del Norte se basta por sí misma. Incluso los conceptos que inventan que muchas veces son desconocidos a nivel local en el Sur o en los Sures, se constituyen en términos que debemos conocer para acceder a determinados espacios. No es extraño, por ejemplo, que, para ingresar a trabajar en organizaciones de la sociedad civil, una deba familiarizarse con muchas palabras provenientes de la Cooperación Internacional del Norte, y que hasta a veces no tienen ni mucho sentido en el idioma español. La palabra “empoderamiento” es una de ellas; uno de esos términos forzados a meterse en nuestras entrañas institucionales. La expresión *del Norte* está en la cúspide del poder y al radicar en instituciones como la UNESCO, no puede ser cuestionada y quizás, ni siquiera se nos ocurre hacerlo. Recordemos pues que, el poder, aunque es invisible y muchas veces imperceptible, tiene una gran capacidad para constituir la subjetividad de las personas, nos asigna un lugar para hablar y nos coloca en los límites de la reflexión.

Aunque comparto lo propuesto por Howard Zinn (1980) sobre los Estados, como construcciones arbitrarias y nada representativas de toda la población; no puedo dejar de buscar los rastros del Estado ecuatoriano en el proceso de institucionalización del PCI. La razón no es otra que encontrar las huellas de esta participación, porque el Estado es el puente más grande en la relación colonizadora Norte-Sur (es). Los eventos

mencionados figuran en la página web de la UNESCO como momentos fundamentales para la historia del PCI, y en ellos, el Ecuador figura muy superficialmente. Sólo hay 3 participaciones de representaciones ecuatorianas en dichos eventos; los cuales, por cierto, no son medulares en relación a la Convención del 2003. Nuestra participación figura más como una suerte de representación diplomática para cumplir con el discurso democrático que subyace al accionar del Norte, quien es realmente el gran mentalizador de la Convención.

Estas son, en síntesis, algunas de las características del contexto de la política en el escenario mundial o *mainstream* y de la geopolítica que se constituyen en una de las condiciones que posibilitan la formación discursiva del PCI. Junto a las otras que analicé anteriormente se constituye en parte de los factores que han permitido la instauración del objeto discursivo del PCI como un producto de la matriz occidental para la existencia. Ahora, veamos cómo el PCI se va institucionalizando en el Estado Ecuatoriano, gracias a la relación colonial Norte-Sur(es) en la que habitamos.

Capítulo segundo

La institucionalidad del Patrimonio Cultural en el Ecuador

En el capítulo anterior vimos las condiciones que posibilitaron el surgimiento del PCI como un objeto discursivo proveniente del Sistema Político Patriarcal, en este capítulo analizaré como este objeto se introduce poco a poco en el Ecuador, creando a su paso un gran complejo institucional y normativo. Revisemos este proceso, no sin antes mencionar que en este análisis si bien tomo algunas fechas para ilustrar cómo se va gestando el proceso de institucionalización del PCI en el Ecuador, los hechos no responden obligatoriamente a una descripción cronológica. A ratos irrumpo la narración con datos de otros tiempos (ya sean anteriores o posteriores), a fin de ilustrar o exemplificar determinadas ideas.

Los Estados son espacios en disputa por varios motivos, pero uno de los más importantes se debe a su estructuración basada en la colonialidad del poder. En relación al origen del Estado latinoamericano, Aníbal Quijano señala: “La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza” (1991, 12-3). Gracias a este patrón de comportamiento, desde su nacimiento los Estados latinoamericanos han partido de la negación y dominación de todos aquellos que figuraron en el último peldaño social durante la conquista; una relación que se suele representar generalmente en la literatura del tema como la relación del Estado y sus otros;

La hasta ahora insanable lacra de la percepción eurocentrista del dominante sobre el dominado (“indio”, “negro” o “mestizo”), que bloquea la admisión de tal dominado como un otro sujeto, es decir, diferente pero igual. Y por lo cual, la ciudadanía del dominado no puede ser cabal, ni la sociedad realmente nacionalizada, ni el Estado efectivamente representativo, ni el orden políticosocial estable y legítimo. (Quijano 2014a, 206-7)

En la misma línea de análisis, la antropóloga Rita Segato señala que, “Todo estado –colonial o nacional- es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse” (Segato 2007, 138). Además, agrega que las sociedades poscoloniales están moduladas por una fuerte estratificación

étnico-racial, pero la ingeniería de la estratificación es variable. Fernando Velasco, describe el proyecto político y económico del naciente Estado ecuatoriano en los siguientes términos: “Los flamantes gobernantes se sentirán herederos del poder español y tratarán de no apartarse mayormente de ese aparato recientemente adquirido y del cual pretenden servirse para lograr sus intereses” (1979, 129). Por este motivo, luego de la batalla del 24 de mayo de 1822, conocida como Batalla de Pichincha aparecieron pintadas las paredes de Quito con la frase “Último día del despotismo y primero de lo mismo”, como una clara ironía frente a la continuidad que tendría la dominación española pero ahora con rostros locales.

Además, de la economía, el naciente campo educativo también adquirió su inspiración en Europa, por eso, el 30 de agosto de 1869 se funda en Quito la Escuela Politécnica Nacional, una de las principales instituciones educativas del Ecuador hasta la hoy en día. Una instancia formada con el apoyo de la Compañía de Jesús y la respectiva inspiración europea:

La naciente Politécnica fue concebida como el primer centro de docencia e investigación científica, como órgano integrador del país y como ente generador del desarrollo nacional. Fue el Provincial Alemán de la Orden de la Compañía de Jesús, quien envía al Ecuador para la naciente Politécnica, un equipo de sabios y jóvenes religiosos, con una relevante preparación científica, unido a un inquebrantable espíritu de trabajo y una ejemplar identificación con el país. Ellos fueron: el alemán Juan Bautista Menten, primer decano –director, el alemán Teodoro Wolf y el italiano Luis Sodiro. (Velasco 1979, 136)

Así la ciencia de origen eurocéntrico empieza a encontrar un asidero en el Ecuador, a través de este tipo instancias. De igual forma, la necesidad de importar y aplicar los códigos europeos también se vio reflejada en el mundo de la cultura, entendida como un capital simbólico (Bourdieu 1997), y en los proceso de urbanización y de construcción de ciudadanía.¹⁵ Al respecto, Eduardo Kingman en su libro *La ciudad y los otros: Quito, 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*, analiza a profundidad cómo la ciudad de Quito se creó a partir de un proyecto político elitista en el que la cultura fue uno de los ejes constitutivos:

Lo urbano se identificó con determinadas formas culturales. Estas formas culturales eran asumidas, muchas veces, como mecanismos de distinción (en el sentido de Bourdieu) o como preocupación de las élites por reinventar su origen: las ideas del

¹⁵ En este apartado utilice la concepción planteada por Pierre Bourdieu sobre cultura, como un capital simbólico o como un elemento de prestigio social a partir de la adquisición o dominio de ciertos objetos inmersos en este campo (Bourdieu 1997).

Patrimonio, los ciclos fundacionales, la Hispanidad; en otros casos, como futuro deseado o “nostalgia de futuro”. Al interior de lo urbano existía lo “no urbano” (me refiero a la presencia indígena en la ciudad) pero era invisibilizado, no se hacía un registro de ello o, en otros casos, se lo asimilaba a la barbarie o a la suciedad, la enfermedad, la anomia. (Kingman 2006, 42)

Este autor también analiza cómo la construcción de la idea nación se basó en una profunda brecha social, “la mayoría de la población era analfabeta, y a su vez, estaba escasamente secularizada, de modo que no participaba de buena parte de los imaginarios a partir de los cuales se intentaba construir la sociedad nacional” (2006, 49). “Los procesos de creación de ciudadanía fueron intensos y con mecanismos semejantes a los europeos en lo que se refiere a la importancia de la alfabetización y la cultura” (Capel 2006, 32). Para cumplir con todos estos fines, muchos ecuatorianos viajaban a Europa, a nutrirse de todos aquellos elementos que pudieran traer al proceso de cambio se estaba gestando en el Ecuador. En un texto de Gonzalo Zaldumbide de 1922, encontramos referencias sobre esta élite que viajaba a Europa y regresaba al Ecuador:

El que volvía de lejos era un oráculo. Generalmente volvía más desdeñoso; y los que escuchaban sus relatos maravillosos, que tenían por entonces mucho del mentir de las estrellas, se avergonzaban de su aldeanería. En su fondo Serrano, campesino, contentos estaban, sin duda, esos viajadores querenciosos, de haber regresado “a la llacta”. Pero su nuevo papel de civilizados, de bautizados en el extranjero, les imponía el desdén y la falsa nostalgia. Comedia ingenua, forzada, que impresionaba la credulidad de soñadores débiles e inquietos, o irritaba el humor de los orgullosos, que se creían tenidos en menos por los “Viajados”. En unos y otros, era elegancia de espíritu, prueba de inmanente superioridad y de aptitud a civilizarse, el desdeñar el terruño y aspirar a irse, sacudiéndose el polvo de las sandalias. (1922, 145)

Zaldumbide encontraba en el Quito de 1922 un proyecto elitista modernizador, frente al cual alzaba su voz de protesta; y uno de sus principales reclamos se centraba en la devolución de la piletta de piedra que se había sacado de la plaza de San Francisco, uno de los principales íconos de la historia del agua de la ciudad:

¡Devuélvasesnos nuestra pila de San Francisco, ornamento y vida de aquel conjunto arquitectural, que sobre el fondo del templo y al pie de la estupenda “grada redonda”, se destacaba como remate de ese paisaje de piedra! ¡Devuélvasesnos la pila de San Francisco! ¡La reclama su centro nativo, cuya antigua historia narraba la voz del agua en el silencio nocturno, y al cual todavía restituiría algo de su carácter, aun cuando ya no la rodeasen, como en otro tiempo, los clásicos aguadores, ni las mujeres del pueblo fuesen a llenar sus cantaros, realizando al echarlo al hombro, con su rebozo y su falda de corte antiguo, la última imagen bíblica viviente! Que vuelva la pila enorme de tazones anchos y brocal labrado, gastado a trechos por el roce y el diario trafago del pueblo humilde. Que vuelva en procesión popular y reparadora. (1922, 140-1)

Este bonito y emotivo relato de Zaldumbide tiene un trasfondo arrollador como es la denuncia de un proyecto modernizador que se instauraba con fuerza por encima de sus otros; una iniciativa anclada en la idea de mejorar y superar lo que se veía como vestigios de un mundo que avergonzaba al poder. En este contexto podemos evidenciar cómo se activa la relación Norte-Sur a través del capital letrado, por llamar de alguna manera a la posesión de la habilidad de la lectura y escritura, y su valoración en este mapa de poder que estamos analizando. El Norte como característica de poder que se activa en quienes están más cerca de este tipo de capital; y al mismo tiempo, va estableciendo un distanciamiento en quienes no lo poseen. En los casos citados por Zaldumbide o Kingman, en los humildes, los analfabetos, todos aquellos que van representando lo no letrado. Este proceso que además de configurar una relación racial establece a su paso una relación de género. Como analicé anteriormente, con el caso de la razón y el método científico, y el campo de lo material; el capital letrado no se puede comprender o describir como esencialmente masculino.

El mundo de las letras o la alfabetización, en la constitución del Sistema Político Patriarcal, es un engranaje que permite la externalización de la vida en varios sentidos. La alfabetización es ampliamente promocionada por grandes agencias del Norte, como la USAID, como una necesidad básica para el progreso humano, junto a la salud y la infraestructura:

Los tres elementos que se mencionan, sanidad, educación e infraestructura, se constituyen en condiciones básicas para la expansión del mercado. “Los empleados que son saludables y tienen familias saludables tienden a ser más productivos y a perder menos tiempo por absentismo” (USAID, 2010a, p. 6); además, las personas que viven por más tiempo se convierten en mejores consumidoras, por eso el aumento de la longevidad es una de las variables tomadas en cuenta por algunas empresas a la hora de expandir sus mercados (USAID, 2006a, p. 16). Agregan que en el mundo se aprecia lugares en donde hay “inabilidad para leer, escribir y adquirir los conocimientos técnicos necesarios para participar de la sociedad moderna” (USAID, 2000a, p. 2); pensando en las niñas y niños como simples consumidores de la tecnología proveniente del norte. (González 2016,12)

El Desarrollo debe observarse también como un objeto discursivo que legitimó la intervención del Norte sobre el Sur y que fue acompañado por la construcción de un concepto globalizado de pobreza (Escobar 2007). Las carencias económicas que se observan por parte de la modernidad se basan en las necesidades de expansión del capital. Mediante la implementación de políticas desarrollistas, generalmente inspiradas en la matriz occidental para la existencia, se socializa a la población en las

condiciones necesarias para la producción y también para el consumo. Así, personas más sanas, “educadas” y longevas, son más productivas y también mejores consumidores. Podemos entender entonces cómo poco a poco nos vamos insertando en las estructuras globales capitalistas que son tentáculos del Sistema Político Patriarcal; un proceso en el que nuestra vida va generando una dependencia enorme de estructuras económicas de gran escala.

Podemos comprender entonces, cómo la alfabetización y la educación propuesta bajo los parámetros de la matriz occidental para la existencia, generan a su paso, un proceso de externalización de la vida. Estos procesos educativos nos insertan en estructuras sociales y económicas de carácter global que pueden distar muchísimo de las comunidades locales a las que nos pertenecemos, sobre todo en quienes provenimos de contextos rurales o indígenas (el mundo aldea). Cabe mencionar una experiencia personal, al respecto. Hace unas semanas ingresé a mi pequeña hija de tres años en una guardería. Como charla introductoria me comentaron todas las habilidades y destrezas que desarrollaría mi hija durante el año escolar. Entonces pregunté quién definía estos objetivos como esenciales para el desarrollo de mi hija. Me contestaron que eso venía del Ministerio de Educación. Una instancia que, a su vez, procura seguir los lineamientos impartidos por la UNESCO para la constitución y mejora de lo que se concibe como un campo educativo.

No es mi objetivo cuestionar la existencia de la alfabetización, y menos ahondar en los contenidos educativos que se imparten en las estructuras globales que tocan nuestro día a día. Simplemente estoy señalando la funcionalidad de la educación, entendida en su sentido más amplio, como un proceso de aprendizaje de determinados códigos para poder relacionarnos con la vida, para la constitución del Sistema Político Patriarcal. Un proceso en el que el uso de la razón y la implantación del método científico son vitales para dirigir nuestra relación con el Todo. En donde, además, otro tipo de conciencias no tienen asidero, si fuera el caso, en las escuelas también se aprendería a sentir a las plantas para poder conocerlas como seres vivos y no sólo se promovería su disección para poder comprender su funcionamiento mecánico. Retornemos ahora, al tema central de análisis.

En el marco de la colonialidad en cuestión, el Estado se alía a la Iglesia Católica en un afán “civilizador”, y como muestra de esta alianza se firma el Modus Vivendi de 1937 a fin de restituir las relaciones que se vieron fragmentadas por la revolución liberal liderada por Eloy Alfaro entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En el

artículo 3 de dicho documento se dice que, “El Estado y la Iglesia Católica aunarán sus esfuerzos para el fomento de las misiones en el Oriente. Procurarán, asimismo, el mejoramiento material y moral del indio ecuatoriano, su incorporación a la cultura nacional y el mantenimiento de la paz y la justicia social” (EC Gobierno del Ecuador 1937). Texto que daría continuidad al proceso que ya venía llevando la Iglesia en este territorio, pero ahora en contubernio con el Estado; y que se puede evidenciar en la figura 2.

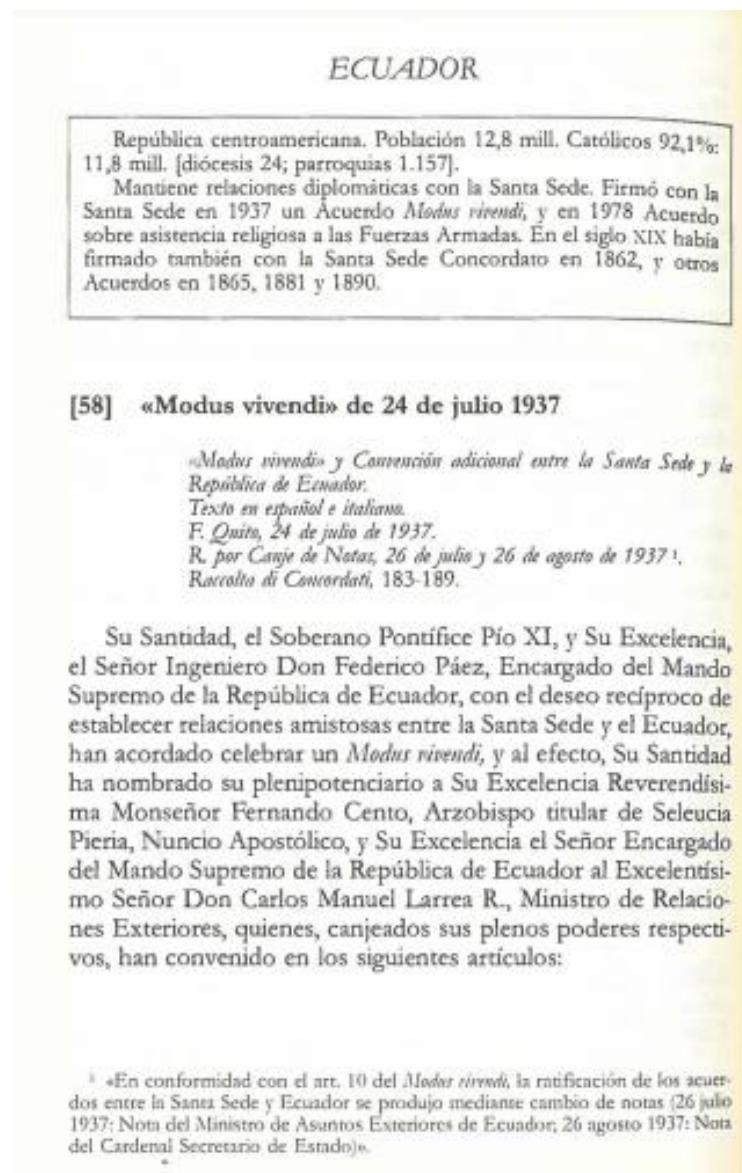


Figura 2. *Modus vivendi* y Convención adicional entre la Santa Sede y la República de Ecuador
 Fuente y elaboración: (Gregoriana 1937)

Podemos observar entonces que, los esfuerzos por dominar todo aquello que estuviera por fuera de la matriz occidental para la existencia, se daban en todas las manifestaciones: economía, política, cultura, espiritualidad, educación y más. Pero es

importante observar que la camisa de fuerza que se estaba gestando, además de procurar el sometimiento de los indígenas, campesinos y afrodescendientes, entre otras personas “otrificables”, conlleva también la imposición de un proceso de dominación de género, como se verá también a través de la revisión de los siguientes hechos históricos relativos al PCI.

1. La institucionalidad patrimonial desde 1943 hasta 1978

Sobre el proceso de institucionalización de lo cultural en el Ecuador, hay mucho que decir, y hay mucho material para analizar. Sin embargo, para este estudio, me limitaré a tratar algunos hechos que tienen un mayor grado de vinculación con el tema patrimonial. Cabe mencionar también que, en la búsqueda de estas huellas, he podido identificar una serie de pasos comunes en el proceso de transmisión de ideas Norte-Sur. En otras palabras, he encontrado una suerte de patrón en los mecanismos que se utilizan para que las ideas provenientes del Norte lleguen al Ecuador y se conviertan en normas, instituciones y políticas de muchas instituciones, pero principalmente del Estado. Es un tipo de relación de poder tenue que permite el establecimiento de un tipo de globalización, pero de carácter institucional. Si, en el caso de la construcción de los imaginarios de consumo los grandes medios de comunicación han jugado un papel vital, en el caso de las ideas e instituciones, este patrón ha permitido la diseminación de ideas a lo largo de nuestra historia con el mismo nivel de efectividad, gracias a las características inherentes al poder:

No (se debe) considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras; sino tener bien presente que el poder, si no se lo contempla desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitarse ese poder, no son nunca el blanco inerte o consentiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos. (Foucault 1980b, 144)

Esta cadena en la que circula el poder, se sustenta en el patrón establecido por la colonialidad del poder para el modelaje de nuestra institucionalidad. Nace en Europa y

se replica constantemente a través de una serie de dispositivos que permiten que los objetos discursivos del Norte se conviertan en objetivos discursivos del Sur. Posee mecanismos y dispositivos claros para la difusión; y para generar su apropiación en el Sur; lo cual se logra con un gran nivel de efectividad. Veamos las características de este patrón que se evidencia en la revisión de los hechos.

Como vimos anteriormente, según lo expuesto por Kingman (2006), el proceso de urbanización en Quito a finales del siglo XIX y a principios del XX, estuvo enmarcado por imaginarios que resaltaban la importancia de las letras y la cultura. Esta noción estuvo presente en los siguientes años y por eso en el año de 1943, el presidente Carlos Arroyo del Río promulgó mediante decreto ejecutivo, la creación del Instituto Cultural Ecuatoriano con los siguientes objetivos:

Primero.- Continuar la publicación de la Biblioteca de clásicos ecuatorianos y editar las obras de autores ecuatorianos que, a juicio del Instituto, sea conveniente; Segundo.- Organizar certámenes, exposiciones, viajes y visitas de provecho cultural; patrocinar conferencias, conciertos, representaciones teatrales y manifestaciones científicas, literarias, o artísticas; fundar academias, centros de estudio para el cultivo de esas mismas actividades; estimular el desarrollo o aprendizaje de conocimientos que contribuyan a la difusión de la cultura, mediante la concesión de premios o becas; adquirir libros, documentos, objetos, bienes de cualquiera clase y elementos adecuados o necesarios para esa difusión; y establecer museos, galerías de arte, archivos o dependencias de mejoramiento cultural; y Tercero.- Propender en la forma más amplia y por los medios que a su juicio sean apropiados al desarrollo de la cultura y de las manifestaciones intelectuales en el país. (Avilés 2020)

Cultura, intelectualidad y letras, son algunos de los pilares en este proceso que se van constituyendo en símbolos de prestigio social y evolución humana. Según Stuart Hall, estos elementos forman parte de un discurso racializado que se estructura las jerarquías sociales por medio de un conjunto de nociones binarias:

Existen las ricas distinciones que se aglomeran alrededor del enlace supuesto, por un lado, entre las “razas” blancas y el desarrollo intelectual —refinamiento, aprendizaje y conocimiento, la creencia en la razón, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal, y una “restricción civilizada” en su vida cívica, emocional y sexual, todo lo cual está asociado con “Cultura”— y, por otro lado, la conexión entre las “razas” negras y cualquier cosa que sea instinto —la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de “refinamiento civilizado” en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todo lo cual está ligado a la “Naturaleza”—. (2013, 426)

El orden social configurado a través de la cultura y el desarrollo intelectual descritos por Hall, además de representar un discurso racial, se constituyen en una

manifestación del orden patriarcal que se instaura poco a poco en el Ecuador. Un sistema codificado a través de las siguientes expresiones: la institucionalización de las letras como la principal vía para la transmisión de conocimientos; la selección de ciertos conocimientos relacionados al quehacer científico como adecuados o idóneos para ser transmitidos a nivel público; la instauración de lo público y el secuestro de la política; la participación progresiva en este espacio público-letrado como sinónimo de evolución humana, entre otros. Las prácticas descritas responden al proceso de externalización impulsado por el sistema patriarcal. En este proceso, la instauración de la escritura se va posicionando como el lenguaje central, en el que circulan los discursos que se consideran esenciales para el mundo de lo público y que establecen las condiciones para el mundo globalizado que habitamos hoy en día.

Siguiendo esta misma línea, el 9 de agosto de 1944, el ex Presidente José María Velasco Ibarra, crea la Casa de la Cultura Ecuatoriana mediante el Decreto Ejecutivo N° 707. Una “Institución orientada a fortalecer el devenir histórico de la patria y cuyo fundamental propósito busca dirigir la cultura con espíritu esencialmente nacional, en todos los aspectos posibles a fin de crear y robustecer el pensamiento científico, económico, jurídico y la sensibilidad artística de la colectividad ecuatoriana” (Casa de la Cultura Ecuatoriana 2022). La idea habría partido de la necesidad de devolverle al Ecuador la confianza perdida como consecuencia de un grave quebranto territorial sufrido en 1941 (Casa de la Cultura Ecuatoriana 2022); es decir como una apuesta de fortalecimiento de identidad nacional basada en un elemento de prestigio como es la cultura, pero también para anular la institución que había sido creada por su predecesor Carlos Arroyo del Río.



Figura 3. Foto referente a la historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana
Fuente y elaboración: (Casa de la Cultura Ecuatoriana 2022b)

La CCE, como incluso su nombre lo indica, es una institución de vital importancia para el campo cultural en general, pero sobre todo para la cuestión patrimonial, porque es en su seno donde se crea la primera institución estatal designada para el tratamiento de temas patrimoniales en el Ecuador. En la figura 3 se puede observar una maqueta del diseño que se creó para esta institución, mismo que se mantiene hasta la actualidad; y en la figura 4 se puede observar la cesión inaugural de esta instancia. Una de las figuras centrales en su construcción fue el escritor ecuatoriano Benjamín Carrión; quién es conocido por su célebre frase: “Si no podemos ser una potencia militar y económica, podemos ser, en cambio, una potencia cultural nutrida de nuestras más ricas tradiciones” (El Telégrafo s.f.). Palabras que surgen tras la derrota sufrida con el Perú en la Guerra de 1941. El potente discurso de Carrión también se evidencia en su obra titulada “Cartas al Ecuador”; en la que describe el “poder de la cultura occidental sobre el hombre del trópico” (Carrión 1943, 28). Allí Carrión narra brevemente la formación de varios autores íconos de nuestra historia en su vinculación con Europa y celebra aquellos que se deslindaron de alguna forma de esta matriz para construir algo “propio”.



Sesión inaugural de la Casa de la Cultura en el despacho del ministro de Educación Pública. De izquierda a derecha, sentados: Alfredo Pérez Guerrero, Benjamín Carrión, Jacinto Jijón y Caamaño, Alfredo Vera, Pío Jaramillo Alvarado, Aurelio Espinosa Pólit, Antonio J. Quevedo; de pie: Juan Morales y Eloy, Jorge Escudero, Segundo Luis Moreno, Abel Romeo Castillo, Leopoldo Benites Vinuenza, Jorge Bolívar Flor, Eduardo Kingman y Othón Castillo. Quito, 28 de agosto de 1944.

Figura 4. Sesión inaugural de la Casa de la Cultura en el despacho del ministro de Educación Pública

Fuente y elaboración: (Zapater 2019, 3)

La creación de la CCE, nos permite identificar una de las características del patrón de la transmisión de ideas Norte-Sur, y es *la capacidad de modelar nuestras instituciones con base en los objetos discursivos definidos en el Norte*. En el Norte se establece a la Cultura como un ámbito de la vida aislado del resto de la vida, como un campo autónomo de conocimiento y en el Sur construimos la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Como producto del auge de los objetos discursivos en el Sur, nosotros construimos instituciones “para poder hablar de” o “tratar de”. Este direccionamiento Norte-Sur no implica de ninguna manera, la replicación automática y mecánica de las ideas del Norte, o la posibilidad de insinuar algún tipo de inferioridad de nuestra parte. Esto es simplemente una muestra de la colonialidad del poder que se evidencia en nuestro día a día y que se reproduce con éxito gracias a mecanismos intrínsecos del poder; además del orden patriarcal que se va instaurando poco a poco en nuestro Sur.

En este proceso cabe realizar las siguientes puntualizaciones. Si bien el objeto discursivo de la cultura vino del Norte, como una muestra del poder que estamos analizando; esto no significa que se haya configurado en el sur como una práctica de

poder sin contestación. Es más, justamente podemos observar esta posibilidad en la constitución de la CCE, si por un lado, su creación denota la institucionalización del objeto discursivo de la cultura, por otro, este espacio se forma en el marco de lo que Juan Carlos Grijalva identifica como un “modelo cultural para pensar lo mestizo ecuatoriano”. (2014,8). Grijalva analiza las motivaciones subyacentes al proyecto político de Benjamín Carrión: “intentó, en la primera mitad del siglo xx, democratizar la cultura occidental, destruir las graves injusticias sociales y construir una sociedad igualitaria y orgullosa de sus diversidades étnicas, raciales y populares, en sus respectivos países” (2014,8). En este sentido, no podemos sino reconocer la lucha de Benjamín Carrión como una resignificación de un objeto discursivo proveniente del Norte, con un fin contestario a las dinámicas del poder que él estaba observando en su época. Una empresa que tampoco estuvo exenta de críticas al interior del Ecuador, como lo analiza Grijalva (2014) y para Rafael Apolo, quien señala:

Benjamín Carrión, a quien en la historiografía cultural se considera como el 'padre' o el 'maestro' de la cultura nacional, para nosotros no es un crítico sino un restaurador el orden simbólico anterior en una nueva correlación de fuerzas (...) Carrión es, ante todo, el ideólogo del mestizaje desde una mira aristocrática, elitista y europeizante. (Apolo 2002,61)

Este conjunto de hechos nos recuerda que el poder es dinámico, fluido y que siempre genera resistencias. Hay que señalar también que, estos hechos que se iban dando en el Ecuador, no son exclusivos de este país, sino que forman parte de lo que Quijano identifica como parte de la presión ejercida sobre América Latina en pro de su modernización, que se ejerce:

[...] durante la mayor parte de este siglo, pero de manera muy especial desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y, entonces, con ciertos atributos muy distintivos. En primer lugar, tal presión se ejerce, en gran medida, por la acción y en interés de agentes no latinoamericanos, si se quiere, externos. En segundo lugar, aparece formalmente como una propuesta de recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una exitosa “modernización”. En la práctica, se trata de un requerimiento de cambios y de adaptaciones de la región a las necesidades del capital en su fase de maduración de su inter o transnacionalidad. (2014c, 706)

En el caso ecuatoriano la presión se tradujo en la creación sistemática de instancias y normas para institucionalizar el objeto discursivo del Norte, como es el caso del Patrimonio. Así, el 22 de febrero de 1945 se crea la primera ley para tratar

temas patrimoniales: la Ley de Patrimonio Artístico. En este documento se declaran como tesoros pertenecientes al Patrimonio Artístico Nacional a:

Los objetos arqueológicos de cerámica, metal, piedra o cualquier otro material y las ruinas de fortificaciones, templos y cementerios indígenas pre-coloniales; los templos, conventos, capillas y otros edificios que hubieran sido construidos durante la época colonial; los cuadros pictóricos, esculturas, tallados en madera, objetos de orfebrería y cerámica fabricados durante la colonia, los manuscritos antiguos, incunables y ediciones raras de libros coloniales; y en general, todo objeto que tenga mérito artístico o valor histórico declarado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana, sea que esté en poder de comunidades religiosas o pertenezca a sociedades o personas particulares. (EC Gobierno del Ecuador 1945)

Es interesante observar que esta ley se da antes del surgimiento de la UNESCO (noviembre de 1945), de manera que podemos notar que en el Ecuador ya figuraban las condiciones para el posicionamiento del patrimonio cultural como un objeto discursivo aún antes del aparecimiento de dicha institución. Es muy difícil rastrear el origen de las ideas que posibilitaron este surgimiento en la ley de 1945, pero podríamos intuir que proviene de esa élite que lideraba el proyecto nacional en el ámbito cultural. Un campo, en el que como nos demuestra Carrión, había disputas en cuanto a las orientaciones (en mayor o menor proximidad con Europa), pero que no ponía en jaque el proyecto central de la intelectualidad y la adquisición de cultura, como íconos de prestigio y progreso social. Elementos que son igualmente importantes en los discursos de la UNESCO, tal como analizamos anteriormente. Esta especie de paralelismo no es gratuita, sino que responde justamente al mecanismo de poder Norte-Sur que se replica al interior del Ecuador, pero con rostros locales.

En la misma ley de patrimonio artístico se deroga el *Modus Vivendi* firmado entre el Estado y la Iglesia Católica, y su necesidad de “mejorar la intelectualidad y la moral de los indios” Además, se deroga y se dispone lo siguiente:

Art. 18.- [...] Las disposiciones legales que prohíben las fiestas indígenas celebradas por comunidades o ajenos, que conservan su carácter tradicional. El Ministerio de Educación reglamentará lo dispuesto en el artículo, a fin de evitar reñidos con la moral y el orden público. Art. 19.- El Ministerio de Educación por medio de los maestros, procurará mantener las tradiciones y recoger el folklore nacional, incorporándolo a la cultura moderna ecuatoriana. (1945)

Así, gracias a la mirada patrimonialista se empieza a observar ciertas prácticas ancestrales con otra perspectiva, ya no tan punitiva como en tiempos de la Colonia, pero no sin un menor grado de control. Con relación a la prohibición de las fiestas durante la

Colonia, podemos citar el documento inédito del antropólogo Alfredo Costales, titulado “La Yumbada de Cotocollao”, quien comenta:

Al finalizar el siglo XVIII-1.780-1.790 la prohibición fue severamente controlada y que sepamos, solamente las excepciones tuvieron cumplimiento. A partir de 1.800, período en que recrudecen los levantamientos indígenas, casi hasta el año diez, con el enraizamiento del fenómeno independentista, hasta 1.822, estas celebraciones pasan desapercibida, rebrotando al consolidarse las nuevas repúblicas. A partir de entonces ya no regían las leyes de la Colonia y el aborigen tornó a celebrar sus festividades, con danzas rituales de contenido socio-religioso y bailes festivos conmemorativos como el Caniriquito de los nayones de Pichincha. (2009, 31)

El control se ejercía con azotes, cárcel, la prohibición del uso de determinados prendas o artículos propios de las fiestas como joyas, entre otros (2009, 31). Ahora en este nuevo contexto, bajo el halo de lo patrimonial se procede a considerar la posibilidad de su aparecimiento en la esfera pública, siempre y cuando dichas manifestaciones pasen previamente por un proceso de control y ajuste para que puedan caber en el proyecto de sociedad que se estaba construyendo. Las expresiones colectivas del mundo-aldea deben cumplir con los parámetros impuestos por la esfera pública para poder gozar de aceptación. Pero, además, de esta suerte de venia, se dispone la desposesión de estas prácticas ancestrales originarias, para convertirlas en objeto de circulación entre todos los ecuatorianos bajo la categoría de “folklore nacional”. Así, continúan los destrozos al interior del universo simbólico de muchos pueblos y nacionalidades.

En este escenario se designa “a la Casa de la Cultura Ecuatoriana (como) Administradora del Patrimonio Artístico Nacional por medio de la Dirección del Patrimonio Artístico, que está bajo su dependencia” (EC Gobierno del Ecuador 1945); para trabajar de forma sistemática el tema patrimonial y folklórico en el Ecuador.¹⁶ Años más tarde, en 1958, aparece el Boletín Ecuatoriano de Antropología, llamado “Humanitas”, del Instituto de Antropología de la Universidad Central; cuya portada se aprecia en la figura 5.

¹⁶ Los hechos que mencionaré tratarán temas de antropología, etnología y folklore al mismo tiempo. Sin duda alguna cada uno de estos conceptos engloba en sí universos conceptuales distintos, y que, por lo tanto, no se pueden homologar entre sí (incluso hay disputas conceptuales entre los defensores de cada uno). Pero en este caso trataremos todos los hechos de forma conjunta por constituirse en elementos predecesores del PCI en el Ecuador, además porque en las revistas y discursos de la época, también se los encuentra en un mismo campo.



Figura 5. Portada de Revista Humanitas: Boletín Ecuatoriano de Antropología
Fuente y elaboración: (Ecuador 1962)

En cuanto al origen de este boletín, se señaló lo siguiente:

Es sabido que lo que constituye el Ecuador actual fue en tiempos precolombinos una encrucijada de culturas y pueblos que dejaron imborrables huellas. En el día de hoy subsiste una numerosa población aborigen muy variada en todo aspecto. Por ello la investigación del Indio y su obra ofrece en nuestro país posibilidades vastas y promisorias. [...] La Etnografía y Antropología morfológica, el Folklore y la Lingüística ofrecen también las mejores perspectivas a la investigación científica. Innecesario añadir que la Antropología aplicada y el Indigenismo encuentran aquí terreno propicio a sus realizaciones materiales. Dar a los investigadores del hombre ecuatoriano la oportunidad de hacer conocer sus trabajos, y dar a las personas que en el Ecuador y en el extranjero se interesan por tales estudios una nueva y seria fuente de información, son las finalidades de este Boletín. (1958, 7-8)

El punto de enunciación del escritor es muy claro en este discurso: se ubica en un lugar desde el cual puede tratar los asuntos del “Indio”; estableciendo así, su distanciamiento étnico. Además, se pone de manifiesto en quien recae el interés por estos temas, personas a quienes identifica como los investigadores del “hombre ecuatoriano”, tanto nacionales como extranjeros; un grupo en el que no figuran los

“Indios”. En el proyecto planteado, los otros no son protagonistas sino en calidad de objeto-sujeto de investigación. Una perspectiva que, sin duda alguna, no nace con la ley de Patrimonio Artístico ni tampoco es exclusiva de los autores de este boletín; porque responde a un contexto estructural enmarcado por la colonialidad del poder.

Esta relación de poder se sigue consolidando poco a poco en el Ecuador. Luego, en diciembre de 1960 se crea el Instituto Ecuatoriano del Folklore (IEF), con las siguientes finalidades:

- a) Propender a la depuración de las expresiones del arte popular y al mantenimiento de su autenticidad; b) Investigar, aprovechar y defender al folklore nacional en sus diversas manifestaciones; c) Fomentar y orientar ‘las actividades científicas y artísticas hacia la profundización en el conocimiento del folklore nacional y a su divulgación dentro y fuera del país; d) Cooperar con las Instituciones o los investigadores nacionales y extranjeros de Etnografía y Etnología, proporcionando los datos que tuviere, cuando éstos le fueren solicitados; e) Proteger las artes y artesanías populares así como la celebración de las fiestas tradicionales que tuvieren valor como expresión artística; f) Preparar un personal idóneo para la investigación folklórica en sus distintas ramas; g) Recoger y conservar las expresiones folklóricas siguiendo los procedimientos más adecuados. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 64)

Las actividades científicas y culturales mencionadas forman parte de otra característica del patrón existente para la difusión de ideas en la dirección Norte-Sur: *la utilización de cursos, talleres, conferencias, seminarios, medios impresos y otros, como espacios públicos preferenciales en donde se observa que pueden estar concentradas las discusiones sobre el objeto discursivo*. Estos elementos gozan de prestigio; y recordemos que el prestigio es un elemento muy importante en el sistema patriarcal (Segato 2021). Si se desea aprender sobre un tema, basta con inscribirse en un curso en el que dicho conocimiento haya sido previamente sistematizado y listo para el aprendizaje. Lo mismo sucede con los talleres, seminarios y conferencias que son observados como espacios públicos en donde se concentran un conjunto ideas “al respecto de”. Las revistas, libros y otros medios impresos también son observados como referentes de conocimiento especializado sobre un objeto discursivo en particular; tal como el citado Boletín Ecuatoriano de Antropología. Estos espacios institucionalizados para la circulación de ideas referentes a los Objetos Discursivos provenientes del Norte se convierten en elementos de poder, por tanto, logran seducir y atraer fácilmente a nuevos espectadores; porque el poder seduce. Además, el escenario donde se desarrollan estas relaciones, es el mundo de lo público, porque como señala Segato es el

espacio donde se concentran los asuntos que se consideran de interés para el uno de la modernidad (2016).

Bajo este contexto, encontramos por ejemplo, la disposición dada a la IEF sobre la realización de varias actividades para el cumplimiento de sus funciones, entre las cuales figuran: la organización de “cursos para la preparación de investigadores y conferencias, recitales, discusiones de mesa redonda, etc., con el propósito de profundizar el conocimiento del folklore”; y lo que se plantea como una tarea intrínseca a su nacimiento, el editar “una Revista o Boletín y las demás publicaciones que juzgare necesarios” (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 65). Estos eventos son altamente efectivos en la transmisión de ideas, porque se sostienen bajo los discursos científicos que le otorgan legitimidad y también porque está implícita la utilización y promoción del capital letrado, como un elemento de estatus. En este caso el capital letrado se traduce en la posesión de conocimientos especializados y depurados, que va configurando una noción de “expertos” a su paso.

De igual forma se plantea la necesidad de: procurar “el intercambio de experiencias con entidades similares de dentro y fuera del país, y la uniformidad de métodos y técnicas que favorezcan el progreso de la investigación folklórica” (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 65); y, se propone la importancia de traer a un “experto extranjero” para que estuviera al frente del mismo:

Iniciadas las labores del Directorio, en sucesivas discusiones se planteó la necesidad de solicitar la dirección técnica del ilustre tratadista de Folklore, Paulo de Carvalho Neto, cuya presencia en el Ecuador, a decir del antropólogo ecuatoriano Dr. Antonio Santiana y justipreciada por nosotros en todos sus aspectos, estaba significando para la cultura del país el comienzo de la “era científica del Folklore Ecuatoriano”. Efectivamente, el Directorio del Instituto, con fecha 9 de Enero de 1962, resolvió pedir su valiosa asesoría, y el maestro generosamente accedió a presentar toda su colaboración científica. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 67)

Podemos identificar aquí otra característica del patrón para nuestro modelaje institucional: *la legitimidad de la palabra venida del Norte*. Además de la evidente falta de confianza en lo local o en lo propio, este imaginario resulta del esquema de colonialidad del poder que nos somete a la búsqueda de inspiraciones foráneas para modelar nuestro día a día. Así, la presencia del componente del Norte es una suerte de bendición para nuestro “correcto” proceder. Los conocimientos adquiridos en el marco de las capacitaciones pueden suscitarse gracias a su presencia directa de los representantes del Norte en el país, por la búsqueda de estos conocimientos en los países

del Norte (aquí juegan un papel importante los viajes y becas), o también gracias a una suerte de triangulación en el que los conocimientos del Norte son aprehendidos por personas fuera de este contexto y que a su vez tienen los capitales simbólicos necesarios para reproducirlos en el Sur. Tal es el caso de México, y su rol como espacio para la formación en temas patrimoniales a nivel de América Latina. La “bendición” que nos otorga el Norte, no es exclusiva en el campo patrimonial; veamos otros ejemplos de otros contextos para comprender más esta dinámica.

En el periodo de Eloy Alfaro, expresidente que emprendió un proyecto de corte liberal en las instituciones ecuatorianas, se dio a lugar a la creación de varios centros educativos. Así en el año de 1900 se promovió la creación de la Escuela de Bellas Artes en la ciudad de Quito, para el efecto el Congreso dispuso lo siguiente:

Art. 4º El poder Ejecutivo enviará a Europa cuatro jóvenes para que aprendan los ramos que en la Escuela enseñen. Art. 5º Cada uno de los jóvenes permanecerá en Europa cuatro años y durante ese tiempo tendrá 3.000 francos anuales que, pagados por el Erario, se inviertan en los gastos de subsistencia y aprendizaje. Art. 6º Transcurrido los cuatro años, los jóvenes dictarán en la Escuela de Bellas Artes las respectivas asignaturas, también durante cuatro años y ganando renta. (EC Gobierno del Ecuador 1901, 53)

Los estudios en el extranjero, y la replicación de los conocimientos adquiridos por fuera del país, son dinámicas que un siglo después, bajo los mismos argumentos, se promocionaron en el gobierno de Rafael Correa entre los años 2007-2017. Quien fue titular de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, René Ramírez, en un discurso dirigido hacia las familias de becarios, habló sobre esta iniciativa:

Permítanme empezar con una reflexión sobre una disyuntiva que vive Ecuador hoy en día. Cada 5 años se duplica el conocimiento a nivel mundial; esto implica, que cada 5 años somos el doble de ignorantes. Como sociedad e individualmente podemos tomar la decisión de no entrar en la sociedad del conocimiento. Empero, lo que no podemos hacer, si decidimos deliberadamente no entrar a la sociedad del conocimiento, ¡es entrar en la sociedad de la ignorancia! La Revolución Ciudadana ha entendido que no existe alternativa. O buscamos acortar distancias cognitivas o quedamos aislados como país. El verdadero aislamiento que puede vivir el Ecuador no es quedar solo, aislado, apartado, por no firmar tratados de libre comercio como han manifestado ciertos sectores de la derecha, sino el desconectarnos –incomunicarnos- de los sistemas globales de producción y generación de conocimiento y pasar a ser un país totalmente dependiente del conocimiento de otras naciones o de empresas.

Claramente la inversión que está haciendo el Ecuador a través del gobierno de la Revolución ciudadana para construir la sociedad del conocimiento no tiene precedentes en la historia de nuestro país. Simplemente por mencionar algunos datos: entre 2007 y 2012 se han otorgado 20 veces más becas que los últimos 7 gobiernos

juntos lo que implica, en términos de presupuesto, 30 veces más recursos de inversión pública. Y, por órdenes del Presidente de la República, ¡esta inversión no tiene restricción presupuestaria! Solo depende de ser admitido en una universidad de categoría mundial. A su vez, se están realizando inversiones históricas en temas de creación de universidades e institutos de nivel mundial tales como Yachay, Universidad Regional Amazónica, Universidad de las Artes y Universidad Nacional de Educación. (2012, 15)

Esta larga cita nos permite evidenciar la misma lógica que se aplicó cien años atrás: la formación de jóvenes en el extranjero para que adquirieran conocimientos que luego pueden ser replicados a nivel local. No hace falta indagar en otros aspectos colaterales del tema: como la pertinencia de estos procesos, la real necesidad de esta inversión pública, la identificación de los centros de prestigio en donde estudiarán los jóvenes, la ideología política que sustenta la acción, entre otros. Lo que importa en este caso, es que, mediante estos ejemplos, podemos constatar cómo se construye la institucionalidad ecuatoriana con base en una profunda inspiración venida del Norte. La mecánica de este proceso se basa en la necesidad de importar ideas y conocimientos de otros lugares en donde los objetos del discurso están consolidados; que como hemos observado, es la búsqueda de un tipo de capital letrado (uno que se adecúa a la coyuntura del momento).

Tanto en el caso del arte auspiciado por Eloy Alfaro, como en la sociedad del conocimiento del gobierno de Correa, se observa que las ideas afuera están acumuladas, finalizadas y listas para ser aprehendidas. Además, la carencia e ignorancia que observa Ramírez, es la misma que se evidencia cuando se justificó la existencia del Instituto Ecuatoriano de Folklore, y en este contexto se pone de relevancia el direccionamiento extranjero de carácter científico: “Debemos confesarlo que, necesitamos y seguiremos necesitando de formación científica para vencer la etapa de la curiosidad y el abuso del término y contenido del Folklore” (Instituto de antropología de la Universidad Central 1964, 67-8).

Este conjunto de ideas adquiridas en el Norte, luego serán transmitidas a nivel local, proceso que dará a lugar a una institucionalización completa del objeto discursivo. Esta dinámica corresponde a *la formación de personas locales bajo el objeto discursivo para su diseminación a nivel local*; es el conocimiento transmitido en el Sur, en labios sureños. Este también fue uno de los acuerdos en el proceso de formación del IEF:

Convinimos en la formación de un equipo de investigadores en cumplimiento de una de las finalidades del Instituto de preparar un personal idóneo que estudie todas las disciplinas pertinentes a esta ciencia y luego encare el problema de la investigación

folklórica en sus diversas ramas, con absoluta responsabilidad en la aplicación de los métodos y sistemas que requiere esta ciencia. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 68)

Bajo estas premisas, el 28 de febrero de 1962, Carvalho de Neto impartió un curso con los siguientes contenidos: concepto de folklore, investigación folklórica (fases y técnicas), el folklore actual (sus categorías: Calendario Folklórico, Folklore Poético, Folklore Narrativo, Folklore Lingüístico, Folklore Mágico, Folklore Social y Folklore Ergológico); folklore interdisciplinario (sus clasificaciones: Folklore y Psicoanálisis, Folklore y Educación), entre otros temas (Universidad Central del Ecuador 1963, 68-9). En este escenario, podemos observar nuevamente *la legitimidad de la palabra del Norte*. Personas que figuran en la palestra pública en calidad de expositores, expertos, profesores, asesores, evaluadores, entre otros. Así, por ejemplo, el caso del IEF se habla de la visita de dos personas “importantes” que habrían dejado su huella en el quehacer nacional:

Visitantes ilustres Motivo de especial deferencia para el Instituto fue la visita de dos ilustres folklorólogos de fama internacional, el eminente musicólogo Dr. Carlos Vega, Director y fundador del Instituto de Musicología de Buenos Aires-Argentina y el musicólogo M r. George List, del Folklore Instituto de Bloomington-Indiana, EE.UU., quienes en la noche del 5 de Febrero de 1963, en el desarrollo de una sesión ampliada de nuestro Instituto, hicieron exposiciones con amplios y universales conceptos del Folklore, especialmente relacionados con la música de Latinoamérica y de Europa el primero, y de consejos técnicos y catalogación de cómo se hace en los Estados Unidos, el segundo. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 73)

La posibilidad de contar con cierta autoridad para que su palabra sea asumida legítimamente radica en lo que Rita Segato describe como el *capital racial*. Mediante este concepto, Segato hace referencia a cómo la figura del hombre blanco europeo en aspecto, se constituye en el símbolo de la autoridad científica y de la construcción de conocimientos en general (Segato 2012). El hombre blanco representa la figura de autoridad y es quien está destinado a “saber”, lo que tiene un carácter muy próximo a la creencia, y toda creencia lo es por su capacidad de validar comportamientos sin pasar por verificación, dice Segato. En otras palabras, lo que dice la figura del hombre blanco-europeo se asume automáticamente como una verdad, porque es él quien lo dice. Ella agrega, siguiendo a Aníbal Quijano que, “La creencia en la apariencia europea de la autoridad sapiente es central en la distribución racista del prestigio académico, y es constatable su impacto en las expectativas de valor atribuidas a los conocimientos y

saberes provenientes de las diferentes regiones de un mundo organizado por el patrón de la colonialidad" (Segato 2012, 49).

La apariencia del hombre blanco europeo es un ícono de capital racial y simbólico a la vez, por eso cuando no se poseen las características físicas del hombre-blanco-europeo, surgen mecanismos de blanqueamiento. Proceso que puede traducirse en comportamientos, actitudes, el uso de términos, acentos y otros elementos que acerquen a la persona interesada al prototipo de poder. En nuestro caso la figura del hombre blanco-europeo es la de Carvalho Neto quien, aunque no sea europeo, representa el conocimiento del Norte: la sistematización de ideas relativas al folklore y las ideas más innovadoras al respecto. Por eso ejerció una gran influencia en el país.

Es importante mencionar que la legitimidad que tenía Carvalho en ese contexto se ponía aún más de relevancia si mencionamos que en esa época existían ya en el Ecuador varios investigadores nativos dedicados a la temática. En 1950, años antes de la intervención de Carvalho en el tema, se creó en el Ecuador el Instituto de Antropología y Geografía (García y Páez 2021). En ese esfuerzo participaron varios especialistas cuya influencia se observa hasta el día de hoy en el campo de la antropología; tal es el caso del Dr. Alfredo Costales Samaniego y su esposa la Dra. Dolores Peñaherrera. Como parte de este trabajo se publicó la revista *Llagta* que contenía artículos históricos y antropológicos; cuya portada y miembros se pueden observar en la figura 6.

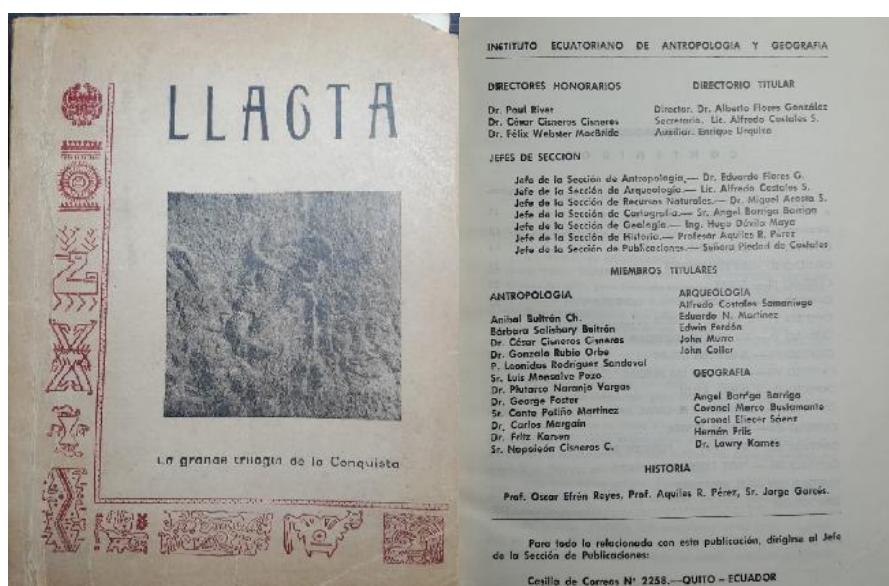


Figura 6. Portada y lista de miembros de la Revista *Llagta* del Instituto de Antropología y Geografía

Fuente y elaboración: (Instituto de Antropología y Geografía 1956)

De todas formas, pese a los esfuerzos que se hacían ya en la materia a nivel local, el Norte a través de Carvalho ocupó un lugar preponderante en la palestra. Comprender la dinámica de esta influencia ejercida más allá de los términos geográficos puede resultar una tarea compleja, por eso es importante comprender que el Norte se constituye en un concepto-metáfora y una característica que va más allá de la localización espacial. Desde esta perspectiva, en nuestro Norte se ubican las personas que por uno u otro motivo se acercan o poseen los símbolos de poder que lo constituyen, como es el dominio de los objetos discursivos que están en boga en la palestra pública o el aprendizaje obtenido en instituciones especializadas en los objetos del discurso. Capitales cuya posesión va constituyendo la identidad de las personas bajo denominaciones como “experto internacional”, “persona importante”, “ilustre representante”, entre otros. Estos capitales simbólicos que nacen en Europa, se irradian hacia otros espacios no europeos gracias al patrón que institucionaliza la colonialidad del poder en toda América Latina. En ese proceso, el Norte, aunque está enraizado en Europa, se expande hacia otras localidades; se convierte en una característica de muchos otros lugares y personas que de alguna u otra forma tienen la capacidad de ejercer su influencia en este Sur. Es así como algunos sues se puede convertir en un Norte en determinados contextos. “‘Europa’ es aquí el nombre de una metáfora, no de una zona geográfica ni de su población. Se refiere a todo lo que se estableció como una expresión racial / étnica / cultural de Europa, como una prolongación de ella, es decir, como un carácter distintivo de la identidad no sometida a la colonialidad del poder” (Quijano 2014b, 287).

En una ocasión me encontraba con una amiga francesa en una casa situada en un área periférica de Sao Paulo, fuimos invitadas por otra joven brasileña. Al momento de presentarnos con su mamá, esta joven brasileña le dijo a su mamá: “mira mamá, ella es Laura de Ecuador y Celine de Francia”. La señora, me miró rápidamente y enseguida procedió a escudriñar a Celine, y dijo “Ay Dios mío, una francesa en la casa, me voy a bañar”. Aunque Brasil esté en el Sur y su historia haya sido bastante similar a la nuestra en los términos de colonización, su posición frente a sus pares geográficos no es la de un igual. Las palabras de esta señora, nos demuestran que, en su imaginario, la presencia de esta persona revestía de cierto poder a la casa, en tanto que la mía no alteraba en nada el rumbo de la misma. De alguna forma, las palabras de la señora me señalaron un lugar en el Sur, pero no sólo al Sur de Europa, sino de Brasil también. Este

imaginario sobre la superioridad de Brasil frente al resto de Sudamérica lo pudo evidenciar durante muchos espacios durante mi estadía de dos años en dichas tierras.

La admiración por la presencia de la joven francesa es similar a la que despertó la presencia de Carvalho Neto en el país, según podemos inferir de los discursos de la época; una visita aclamada por el capital racial-simbólico de sus protagonistas. Recordemos pues que, “Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene” (Foucault 1980b, 83-84).

En el caso de Carvalho Neto, esta relación de poder se tradujo en la posibilidad de influir en el rumbo de las instituciones ecuatorianas y modelarla con base al objeto discursivo en cuestión, como se evidencia en el proceso de formación del IEF:

En la sesión del 15 de Abril, nuestro asesor, Paulo de Carvalho-Neto, planteó la conveniencia de participar en la Segunda Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore convocada por el Grupo América, hecho de alta significación cultural, no sólo por el cumplimiento de una de las finalidades que rezan en nuestro Reglamento, sino con el fin de consolidar el intercambio y orientación de las ideas en esta disciplina ya adentrada en la cultura de nuestro país. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 73)

Bajo la figura de asesoría, el Norte dirige nuestra institucionalidad de forma sutil; como un ejercicio de poder imperceptible, pero de gran efectividad, por eso, se constituye, en un poder disciplinario que:

no se tiene como se tiene una cosa, no se trasfiere como una propiedad; funciona como una maquinaria. Y si es cierto que su organización piramidal le da un “jefe”, es el aparato entero el que produce “poder” y distribuye los individuos en ese campo permanente y continuo. Lo cual permite al poder disciplinario ser a la vez absolutamente indiscreto, ya que está por doquier y siempre alerta, no deja en principio ninguna zona de sombra y controla sin cesar a aquellos mismos que están encargados de controlarlo; y absolutamente “discreto”, ya que funciona permanentemente y en una buena parte en silencio. (Foucault 2002, 164)

Entonces gracias a esta dinámica invisible pero efectiva que se reproduce constantemente más allá de la existencia de personas concretas que ejerzan el poder, es que la palabra del Norte tiene una gran legitimidad. Un logro que también es factible gracias la distinción entre lo técnico y lo político que se suele establecer en el mundo público-estatal:

Hoy en día está de moda la división entre “lo técnico” versus “lo político”. Siendo la persona técnica quien sabe el modus operandi de “la cosa” en cuestión y la persona política quien decide para dónde debe apuntar “la cosa”.

El político dice hacia dónde y el técnico empuja el aparato hacia la respectiva dirección. Esta división es en realidad bastante artificial, pues para que exista “lo técnico” se requiere de decisiones políticas previas. Por ejemplo, para que alguien llegue a saber cómo funciona a cabalidad un avión modelo Mirage, algunas otras personas tuvieron que decir “es necesario inventar aparatos voladores con fines militares”; de igual forma, para que los funcionarios burocráticos conocieran los procesos burocráticos de la A a la Z, fue necesario que otras personas dijeran “necesitaremos de un aparato burocrático que sirva para esto, esto y lo otro”.

(El) técnico tiene que ver con la institucionalización de la realidad; es la persona que se sabe las leyes, los códigos, las normas, en fin, cómo funciona el proceso. El político es quién decide hacia donde debe girar la maquinaria. (González 2016, 126-7)

Estas dos concepciones son muy comunes en el lenguaje de los funcionarios del sector público; tal como he podido constatar en mis experiencias de trabajo en ese escenario (González 2021). En el imaginario de los funcionarios públicos, lo técnico y lo político se observan como características o atributos que se adjudica a su desempeño laboral dependiente del rol que ocupen en el sector público. Algunos funcionarios públicos dicen por ejemplo “yo, soy simplemente un técnico, así que no tengo que preocuparme de eso”, o “eso que decidan los políticos, nosotros solo somos técnicos”. Un discurso que denota dos aspectos importantes: el primero es la mirada de división entre lo técnico y lo político no sólo como una separación de roles, sino como dos esferas conceptuales sin ninguna vinculación entre sí. En segundo lugar, la asimilación de lo técnico como un lenguaje neutro que niega a la persona la posibilidad de reflexionar sobre el halo político que envuelve su quehacer. Idea que se sustenta, además, en la relación de lo técnico y la científicidad, un discurso que, como hemos visto, se constituye en un poderoso símbolo de poder.

En el campo del folklore, del patrimonio y la cultura, los temas que se describen bajo el lenguaje técnico son profundamente políticos. Son objetos discursivos en los que está implícita la vida de muchos seres humanos y su relación con la figura hegemónica del Estado, cómo no reconocer entonces, la arbitrariedad de la separación entre lo técnico y lo político. Es una división falsa, ya que lo que existe en realidad es una profunda continuidad entre las dos esferas. Más que observarlas como dos vagones seguidos uno del lado del otro en un tren institucional; se las debe analizar como dos esferas, una contenida dentro de la otra, como manifestaciones de la misma esencia, pero en diferente escala. Así es: todo el globo técnico está contenido en un universo político. Del conjunto de ideas sobre una forma de pensar la realidad, se construye un

submundo de herramientas, figuras, discursos, y lenguajes para su implementación. Lo técnico, entonces, no es sino una forma de vivir la realidad bajo los lineamientos emitidos por ciertos direccionamientos políticos, que en este caso provienen de la matriz occidental para la existencia.

Continuando con nuestro análisis del origen institucional de los temas patrimoniales en el Ecuador, hay que mencionar lo que se dijo sobre la creación del IEF:

Debemos reconocer que, gracias a la iniciativa tomada por el Grupo América, nosotros hemos sentido el impulso de una nueva actividad en la obra del conocimiento metódico y sistemático del alma popular. De sus fecundas jornadas salieron "Conclusiones y Recomendaciones", entre las que se apreciaron como urgentes la creación de un Instituto Ecuatoriano de Folklore. Efectivamente, el arte popular es una de las partes categóricas que forman el cuerpo o conjunto en el saber del pueblo, o sea lo que hoy conocemos científicamente como Folklore. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 63)

Gracias a la matriz occidental para la existencia que se impone en la humanidad, el conocimiento científico es visto como superior frente a otras formas de aprehender la realidad. Para el uno de la modernidad, el quehacer científico tiene legitimidad, prestigio y goza de un estatus de veracidad que lo hace incuestionable. Mientras que todo lo que no transita por el túnel de la científicidad, constituye una periferia cognitiva que debe ser rechazada. Lo cual ha ido construyendo a su paso una "geopolítica del conocimiento", "desde la cual se enuncia y validan los mismos, pero donde también se construyen epistemologías dominantes que desconocen y descalifican lógicas otras. Estas diferencias vienen marcadas por matrices coloniales que, en su larga duración, reproducen estructuras hegemónicas de dominación y sometimiento en cuanto al poder y el saber" (Albán 2006, 6).

Entonces, los esfuerzos de movilidad social en el campo de la intelectualidad, están dirigidos a establecer este distanciamiento con la periferia. Este hecho se pone de relieve en la creación del Instituto Ecuatoriano del Folklore. El concepto de folklore se expone como una forma científica de dimensionar el "arte popular" o el "saber del pueblo". El desplazamiento de estos conocimientos, prácticas, rituales, y demás, a la esfera científica es un ejercicio de usurpación simbólica. Estos elementos periféricos deben ser observados bajo el ojo científico para poder gozar de legitimidad y promover mediante este discurso, la evolución de la institucionalidad ecuatoriana.

Paralelamente al Instituto Ecuatoriano de Folklore se plantea la necesidad de crear la Sociedad Ecuatoriana del Folklore:

El Instituto Ecuatoriano del Folklore, como dependencia de la Casa de la Cultura, será simplemente un centro de investigación científica, de gran importancia internacional, pero de muy reducidas proyecciones nacionales y populares. 'El Instituto interesará a las pocas personas que en el país conocen la grande y trascendental labor que realiza la Casa de la Cultura; pero el pueblo, el hombre común, es decir la mayoría de nosotros, seguiremos ignorando los nobles fines del Instituto y por tanto, éstos, miradas desde cierto ángulo, quedarán simplemente escritos en el papel. [...] La Sociedad Ecuatoriana de Folklore, con ese espíritu que nos ha guiado en la Primera y Segunda Mesas Redondas, además de estar en capacidad similar a la del Instituto, para realizar los fines consignados en el Artículo Tercero, podría cumplir los siguientes: 1) Llegar directamente al hombre común; es decir, al pueblo y hacer labor científica y cultural, esencialmente popular; 2) Interesar a todos los sectores a realizar estudios folklóricos ya- sea individualmente o en grupos, y estimular en todos los niveles culturales, económicos y étnicos por esta clase de estudios y aspecto [...]; 5) Además, y eso es muy importante, PODRIAMOS HACER FOLKLORE. (Instituto de Antropología de la Universidad Central 1964, 99-100)

Las personas que impulsaban este proyecto paralelo veían con desconfianza el proceder del IEF, dado que se lo reconocía como una iniciativa elitista. De ahí la necesidad de "bajar" el tema del folklore al "hombre común". Pero, aunque los discursos giraban en torno a los alcances que debía tener el tema del folklore en el Ecuador, no ponían en cuestión la existencia de este objeto discursivo. Podemos comprender, entonces, que existía un consenso sobre la necesidad de ahondar en este tema a nivel institucional y de forma más sistemática. Un caso que nos permite reflexionar sobre otra característica del patrón en la transmisión de ideas Norte-Sur: *la reflexión que llega hasta los bordes del objeto discursivo.*

La Sociedad Ecuatoriana del Folklore es un ejemplo de cómo en el Sur las discusiones suelen llegar a la frontera del objeto discursivo; pero no se suele trascender el límite, hasta el punto de romper su límite constitutivo. Foucault identifica este proceso como las relaciones que posibilitan la existencia del objeto discursivo (1970). Relaciones que, en nuestro posicionamiento en el Sur, nos permiten discutir sobre el contenido del objeto del discurso, su alcance, su reorientación, sus dimensiones y demás planteamientos que no llegan a poner en jaque su existencia.

Nosotros nos encontramos en un espacio en el que podemos "hablar sobre", pero difícilmente tenemos la posibilidad de negarnos a tratar los objetos discursivos en boga y de escapar a la corriente para evitar su instauración en el Sur. Menos aún, contamos con muchas oportunidades de llevar nuestros propios objetos discursivos al Norte,

porque el flujo de las ideas va, generalmente, en sentido Norte-Sur.¹⁷ No por algún tipo de condicionamiento natural, sino por las relaciones de poder en las que estamos sometidos. Una gran salvedad en este sentido ocurrió con el llamado Sumak Kawsay, como lo analizaré en capítulos posteriores. De todas maneras, en relación con el Folklore y la Cultura, el quehacer institucional ha estado orientado a tratar sobre los mecanismos para su institucionalización, según lo demuestran los hechos narrados.

Posteriormente, el 5 de febrero de 1963 se creó la Cátedra del Folklore en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Central del Ecuador:

Con el objeto de dar a la enseñanza de Antropología y sus ramas una extensión y profundidad mayores, con la necesaria autonomía en cuanto a la organización y ejecución de los trabajos de cátedra, como también para cumplir con una de las resoluciones y recomendaciones de la Primera Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore, cual es la creación de la Cátedra de Folklore en las Universidades, el Profesor Paulo de

¹⁷ Veamos otro ejemplo, en otro campo de conocimiento totalmente diferente como es el caso de la Defensa, para comprender cómo opera este mecanismo en la estructura institucional de la colonialidad.

En la historia de la Defensa es muy conocida la injerencia que ha tenido los Estados Unidos en el proceso de formación de militares ecuatorianos. Una historia que ha estado repleta de cuestionamientos, por las innumerables violaciones de derechos humanos a las que se han vinculados muchos de los centros educativos estadounidenses como la conocida Escuela de las Américas. Justamente por estos hechos y por el activismo de organizaciones como el Observatorio por el Cierre de la Escuela de las Américas, el Ecuador prohibió el envío de instituciones ecuatorianas a centros estadounidenses (El Comercio 2012).

En esa época el Ecuador formaba parte de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), organización que contaba con un Consejo de Defensa Suramericano (CDS). Durante mi experiencia de estudio y trabajo en el campo de la Defensa, estuve en contacto con esta instancia. Uno de los objetivos del CDS era reorientar la mirada de los militares sudamericanos hacia lo local; el esfuerzo estaba encaminado a generar nuevas concepciones políticas de la Defensa, pero creadas en el Sur. Entonces la agenda o agendas del CDS contenían una gran cantidad de actividades con la orientación Sur-Sur (una noción de moda en las Relaciones Internacionales); como los procesos de formación militar impartidos en América del Sur.

Las capacitaciones que fueron vetadas por parte de los Estados Unidos, en ese tiempo, tuvieron luz verde a nivel sudamericano. En el CDS se fomentaba la participación de civiles como conductores de la Defensa, con el objetivo de que estas personas pudieran estar al frente del tema de decisiones en cuanto al uso de la fuerza (tema central en este campo). Así, se evitaría el monopolio de los militares en este campo de conocimiento, y sus respectivas consecuencias como las sangrientas dictaduras ocurridas en muchos países latinoamericanos. Por este motivo, se fomentaban charlas impartidas por civiles conocedores del tema. Charlas que, por cierto, también eran vistas con desconfianza por parte de los militares ecuatorianos, dado que eran observadas como “discursos ideológicos”. Entonces, todo lo que trataba de la Defensa desde una postura de cierta manera ortodoxa, por no decir anclada en las concepciones estadounidenses, era una suerte de conocimiento científico y totalmente legítimo. El resto, lo que no venía de esta matriz era visto como un invento de la coyuntura, que en esa época tenía tintes de izquierda.

De todas formas, con mayor o menor tinte estadounidense, o con más o menos participaciones civiles del Sur, todos los esfuerzos partían de la Defensa como un objeto discursivo casi constitutivo a nuestra naturaleza humana. En este contexto, la necesidad real de contar con fuerzas militares en un momento geopolítico en el que la posibilidad de combate del Ecuador con naciones vecinas es casi imposible, no es evaluada. Las discusiones al respecto, se limitan a pensar en los “nuevos roles de las Fuerzas Armadas” o en los procesos formativos de los soldados, pero nunca se discute sobre la necesidad real de contar con las FFAA y la Defensa. Así, nuevamente observamos los límites del objeto discursivo al que nos vemos sujetos en el Sur.

Carvalho-Neto y el Dr. Antonio Santiana elaboraron un proyecto de Reglamento de este Instituto. (Santiana 1964, 79)

Como una recomendación de la Primera Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore, se habría creado la Catedra del Folklore en la Universidad Central; proceso en el cual también tuvo una injerencia Carvalho Neto. Bajo recomendaciones, asesorías, acuerdos, sugerencias y otros medios, el accionar de nuestra institucionalidad se ve modelado por el objeto discursivo en cuestión. En 1973 la Dirección de Patrimonio Artístico de la CCE empieza a funcionar; y el objeto discursivo del Patrimonio comienza a surgir con más fuerza. Hay que recordar que en 1972 se firma en la UNESCO la “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural”; un tratado aceptado por el Ecuador en 1975 (UNESCO 2020c). Con esta firma el Ecuador lo acepta como una obligación, dado que así lo establece la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados, que señala: “El consentimiento de un Estado en obligarse por un tratado podrá manifestarse mediante la firma, el canje de instrumentos que constituyan un tratado la ratificación, la aceptación, la aprobación o la adhesión, o en cualquier otra forma que se hubiere convenido” (OAS 1969).

En la Convención del 72, el Ecuador asume la responsabilidad de:

a) adoptar una política general encaminada a atribuir al patrimonio cultural y natural una función en la vida colectiva y a integrar la protección de ese patrimonio en los programas de planificación general; b) instituir en su territorio, si no existen, uno o varios servicios de protección, conservación y revalorización del patrimonio cultural y natural, dotados de un personal adecuado que disponga de medios que le permitan llevar a cabo las tareas que le incumban; c) desarrollar los estudios y la investigación científica y técnica y perfeccionar los métodos de intervención que permitan a un Estado hacer frente a los peligros que amenacen a su patrimonio cultural y natural; d) adoptar las medidas jurídicas, científicas, técnicas, administrativas y financieras adecuadas, para identificar, proteger, conservar, revalorizar y rehabilitar ese patrimonio; y e) facilitar la creación o el desenvolvimiento de centros nacionales o regionales de formación en materia de protección, conservación y revalorización del patrimonio cultural y natural y estimular la investigación científica en este campo. (UNESCO 1972)

Bajo esta presión ejercida por la Convención del 72, el Estado ecuatoriano asigna un primer presupuesto a la Dirección de Patrimonio Artístico de 600.000 sucrens para que inicie sus actividades en el año de 1973 (Instituto Metropolitano de Patrimonio 2012); mucho tiempo de la creación de esta instancia que data de 1945. Antes de eso no habría operado por falta de presupuesto y las tareas patrimoniales eran ejecutadas por la

Dirección de Turismo (DITURIS), según comenta Carlos Guerrero, antiguo funcionario de la Dirección de Patrimonio Artístico de la CCE (2020). La DITURIS:

se encargó de esta Dirección de Patrimonio para hacer una especie de inventario que nunca se encontró y se perdieron las fichas y todo eso. [...] Seguramente fueron inventariados cuadros, pinturas, algo de eso; estoy más que seguro que eso estuvo basado en las obras de José Gabriel Navarro, en aquel entonces, porque José Gabriel Navarro fue historiador de arte en el Ecuador; pero nunca asomó ese inventario. (Guerrero 2020, entrevista personal; ver anexo 4)

Guerrero también nos comparte su historia sobre el trabajo en el tema de restauración en la Dirección de Patrimonio Artístico. Él habría sido becario del Centro Regional Latinoamericano de Estudios para la Conservación en México; un instituto que nace como una recomendación hecha a la UNESCO por parte de Paul Coremans una de las “importantes personalidades del mundo de la restauración”. En esta instancia, Coremans habría gozado de mucho prestigio, dado su rol de “experto” y dado que trabajó como director del Real Instituto de Restauración del Patrimonio Artístico de Bélgica (Corzo 1993).

Guerrero habría recibido la beca de la UNESCO para estudiar restauración en México: “para que, con un curso de nueve meses, un ‘año lectivo’, puedan empezar en diferentes países lo que era la restauración”. Estos estudios adquiridos en el extranjero, en el norte mexicano, fueron la llave de entrada de Guerrero a la CCE, en sus primeros pasos por institucionalizar el objeto discursivo del patrimonio cultural en el Ecuador: “Entonces yo me presento en la Dirección de Patrimonio Artístico que era en el segundo piso de la Casa de la Cultura, en el edificio antiguo, en el ala Sur, en una habitación, esa era la Dirección de Patrimonio Artístico en 1974” (Guerrero 2020, entrevista personal; ver anexo 4). Al contar con personas formadas a nivel local bajo el objeto discursivo venido del Norte, la replicación interna de las ideas es mucho más efectiva y además, a largo plazo resulta en un proceso más económico, porque los costos operativos en la transmisión de ideas será menos costoso.

Según el testimonio de Carlos Guerrero, la UNESCO habría realizado encuentros/cursos para tratar el tema del patrimonio cultural en el Perú, del que habrían surgido importantes directrices para el establecimiento de este objeto discursivo en el Ecuador. Él comenta lo acontecido en una reunión llevada a cabo en 1973, a la cual habría asistido un representante del Banco Central y otro de la Casa de la Cultura por parte del Ecuador. La presencia de las dos instituciones que asumían temas

patrimoniales en el Ecuador habría generado cierta rivalidad, porque el BCE contaría con más recursos para el tema, pero no habría tenido la competencia en la dimensión que poseía la CCE. Además, como producto de esta reunión se habría planteado la necesidad de trabajar en la formación de especialistas en el área de restauración y de montar un taller en la CCE. La historia continúa en estas palabras:

Entonces yo me presento ahí (en la CCE) y me dicen que el 01 de enero llega acá Giovanni Corrallini, que es un experto que viene a capacitar sobre patrimonio, entonces yo digo: “no tenemos nada, ¿qué puede hacer aquí una persona?”. Entonces en noviembre me voy a México nuevamente a traer implementos. [...] Después llega Giovanni Corrallini ya comenzamos a hacer actividades. Por eso yo digo que de 1975 para atrás es la restauración empírica; de 1975 en adelante, hasta la presente fecha, comienza la restauración científica [...] Ahí estuvo Giovanni Corrallini, quien estuvo tres meses y después continué yo capacitando a los que estaban trabajando en patrimonio. (Guerrero 2020, entrevista personal; ver anexo 4)

En este testimonio se observa claramente a la llegada del especialista europeo como un salto cualitativo hacia el campo científico, como un símbolo de ascenso dotado de poder y prestigio. Nuevamente es la experticia del Norte que otorga una nueva dimensión de legitimidad a nuestro quehacer institucional. Entre los años de 1976 y 1995 la UNESCO junto con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo habrían llevado cabo el Proyecto Regional de Patrimonio Cultural/Urbano-Ambiental (RLA) en el Perú, un proceso en el que habría participado el Ecuador desde el inicio. Algunos de los objetivos de este proyecto fueron los siguientes:

- a) Conservación del patrimonio urbano, restauración arquitectónica, Monumentos y Centros históricos, Complejos Arqueológicos, y Rehabilitación/Renovación de centros y monumentos históricos en el ambiente urbano, especialmente en CIUDADES HISTORICAS.
- b) Conservación de propiedades culturales urbanas a lo largo de la región. Esto con especial énfasis en la Creación de Capacidad Institucional, capacitación de los recursos humanos orientada al establecimiento de una red de dinámicos canales comunitarios entre Centros de Conservación y Museos.
- c) Establecimiento de Centros de Conservación en varios países que trabajan con respecto a la preservación y mejora del patrimonio móvil, tales como tejidos, piedras, murales, óleos, madera policroma y tallados en madera, entre otros. (Heritage and development s.f.)

El proyecto financió “la capacitación de profesionales en todos los ámbitos, en temas relacionados con el patrimonio. Fueron aproximadamente 4000 jóvenes profesionales que recibieron capacitación”. Además, “La financiación facilitó también becas de estudio para jóvenes profesionales en los campos de interés y acción del

Programa Regional, así como viajes frecuentes del ATP para supervisión e implementación de eventos del proyecto, seminarios, cursos, etc.”. Finalmente, los textos sobre el programa señalan que “La periferia en el campo vino a ser el Centro de operación en el campo, desde el campo. Esto fue importante para una implementación efectiva y rápida. Esta fue por cierto la innovación de la Gestión del Proyecto en el campo, desde el campo” (Heritage and development s.f.). El Perú fue visto como el campo y la periferia; mientras que podemos asumir que, en el imaginario de los protagonistas de esta experiencia, Francia era vista como el centro-urbano. El proyecto plantea claramente la necesidad de trasladar un conjunto de ideas sobre el objeto discursivo patrimonial al Sur, para lo cual los mecanismos de los talleres, becas y capacitaciones han sido efectivos, como parte del patrón existente para la transmisión de ideas Norte-Sur.

La arquitecta Dora Arízaga, una mujer cuya participación en las instituciones patrimoniales ha sido de gran relevancia en el Ecuador y que además hoy es consultora de la UNESCO, nos comenta que participó en el primer taller auspiciado por este programa. Y nos cuenta cómo este evento marcó el inicio de su carrera en el ámbito del patrimonio:

Toda mi vida he trabajado con el patrimonio, desde que comencé porque el primer curso que yo hice, que lo hice en 1975, fue el primer curso que se hace para América Latina en el Cusco, en un programa de PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo)-UNESCO, Ministerio de Cultura, bueno, no es exactamente el Ministerio de Cultura, pero el ente de Cultura del Perú; ellos organizan una serie de cursos para conservación del patrimonio cultural en diferentes ámbitos, en arquitectura, en bienes muebles, en arqueología. Entonces, yo soy una de las que primero hago este curso que ofrece en la UNESCO en el año 1975. (Arízaga 2020, entrevista personal; ver anexo 4)

El programa de la UNESCO fue decisivo en la formación de Arízaga, ya que fue su primer encuentro con el tema patrimonial. Ella nos comenta desde su visión cuál era el objetivo del programa:

En ese momento la mayoría de gente que se formaba en la conservación del patrimonio estudiaba en Europa, en México; entonces la idea que se hace es trabajar en un tema más latinoamericano, en una realidad más latinoamericana, y por eso, entonces, se trabaja. Si bien la propuesta que hacen para estos cursos parte un poco de una tendencia que se trabajaba en ese momento que era de poner en valor al patrimonio cultural, más bien en físico, la parte de arquitectura, a través de la promoción del turismo; pero el enfoque que tiene el curso no es orientado al turismo, sino, más bien, en los temas de teoría y de práctica para conservar nuestro patrimonio edificado, entonces ese es el enfoque. Después estuve en Europa y me he ido formando en los diferentes aspectos del patrimonio cultural. (Arízaga 2020, entrevista personal; ver anexo 4)

Bajo esta serie de iniciativas que no han llegado a su fin hasta la presente fecha, se ha instaurado un orden eurocéntrico en América Latina y el Ecuador, aunque los hechos sean presentados bajo la necesidad de construir algo propio. En este sentido, cabe citar a Aníbal Quijano:

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial / moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada. (2014b, 287)

Los 70s fueron un período de siembra de ideas patrimoniales en América Latina, semillas que se sembraron para crecer y reproducirse en muchos otros espacios. La beca de la UNESCO recibida por Guerrero para estudiar en México y el taller que bautizaría a Arízaga en el tema patrimonial, son muestras de este semillero que tendría grandes repercusiones a nivel local. Una de las grandes cosechas fue la declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad por parte de la UNESCO en el año de 1978 (una imagen del documento resultante de la reunión en la que surgió este nombramiento se puede observar en la figura 7).

Uno de los principales protagonistas de esta declaratoria fue Rodrigo Pallares, quién habría dicho en 1947, “Lo único que aspiro es llegar a Ecuador y algún día luchar para que Quito tenga estos parques y monumentos”; mientras cursaba sus estudios en París (Diario La Hora 2018). La admiración por el mundo europeo y los talleres de la UNESCO/PNUD habrían inspirado a Pallares para que armara el expediente para la Declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad. En una entrevista realizada a la esposa de Pallares, Pepé Carrión, ella comenta cómo fue el proceso: “Fue una tarea febril”, “Rodrigo motivó a sus colegas, en un trabajo de hormigas, a realizar una impecable presentación de la ciudad ante el comité de la UNESCO. Y lo logró: pues Quito se impuso a Roma”. Ella también comenta sobre el tránsito de Pallares por los senderos de la UNESCO: “Rodrigo Pallares se rodeó de los mejores. En julio de 1977 viajó a Nairobi, Kenia, como representante del país al comité intergubernamental de la UNESCO para la protección del patrimonio mundial. ‘Allí ganó amplísima experiencia’” (Diario La Hora 2018). Todas las ideas adquiridas a nivel educativo como

a nivel institucional, habrían sido motivadoras para pensar en la necesidad de que la ciudad de Quito obtuviera el reconocimiento de la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

38. The Committee, upon finding itself in full agreement with the list proposed by the Bureau, decided to enter the following 12 properties in the World Heritage List:

NAME OF PROPERTY INCLUDED IN THE WORLD HERITAGE LIST	STATE
L'Anse aux Meadows National Historic Park Nahanni National Park	Canada
Galapagos Islands City of Quito	Ecuador
Simien National Park Rock Hewn Churches, Lalibela	Ethiopia
.../...	

Figura 7. Declaración de la ciudad de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad
Fuente y elaboración: (UNESCO 1978, 7)

En la interesante entrevista realizada a Carrión, también se aborda el tema de las tareas realizadas por Pallares a fin de insertar a Quito en la palestra pública:

‘¿Dónde está Quito?’ Pepé Carrión rememora que esta fue una de las grandes preguntas que recorría el planeta, en las semanas previas a la declaratoria. Así que Pallares invitó a periodistas de L’Espresso, de Roma; el Times, de Londres, Le Monde, París, y The New York Times para que ayudaran a ubicar a la capital en el globo. “Todos –dice su viuda– se enamoraron de los cerros que rodean a esta ciudad”. (Diario La Hora 2018)

Quito como un referente geográfico del Sur no existía en el imaginario del Norte, de ahí la necesidad de realizar una serie de esfuerzos para poder figurar en la palestra pública creada en el Norte, bajo la nomenclatura de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad. Una denominación que es citada constantemente en la esfera pública para recordarnos a los quiteños y quiteñas la importancia de este espacio, una idea revestida con la bendición del Norte; además, una figura que ha sido emblemática para la gestión de las institucionales patrimoniales del Estado, especialmente del Municipio. Podemos comprender, entonces, la importancia de las ideas venidas del Norte en el proceso institucionalización en el Ecuador: nociones, conceptos, figuras que encajan poco a poco no sólo por el peso que tienen por su lugar de origen, sino sobre

todo por la capacidad que tenemos para aprehenderlas dadas las raíces de la colonialidad que nos habitan.

En los años 70, la Organización de Estados Americanos (OEA) empieza a trabajar en el campo de la “cultura popular”; y “El compromiso de los dirigentes americanos frente a esta dimensión de la cultura, se expresó a través de la adopción de la Carta del Folklore Americano (1970) y de la Carta Interamericana de las Artesanías y las Artes Populares (1973) culminando con la declaración del año 1982 como ‘Año Interamericano de las Artesanías’” (2013, 23). A raíz de estos eventos, en 1975 se crea el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares en el Ecuador. En el convenio entre la OEA y el Ecuador para la creación de este instituto, se menciona como una motivación para la OEA el ayudar a los Estados miembros fortalecer su infraestructura nacional y entre los objetivos institucionales, se plantea la importancia de formar a técnicos en las diferentes especialidades en los campos del arte popular a través de cursos, servir como un centro de investigación y promoción de las artesanías y artes populares, además de prestar asistencia técnica a los gobiernos y miembros de la OEA, entre otros (OEA 1981). Así mismo, se manifiestan las principales actividades del CIDAP:

1. Realizar cursos interamericanos para la formación de expertos de los Estados Miembros de la OEA; 2. Realizar cursos especializados en otros países, según las necesidades de integración regional; 3. Organizar cursos nacionales especializados, según las necesidades de cada país; 4. Organizar la biblioteca especializada, el centro de documentación y el Museo de las Artes Populares; 5. Prestar asistencia técnica dentro de los campos de su especialización a los Gobiernos de los Estados Miembros de la OEA que la soliciten a través de la Secretaría General o directamente al CIDAP; 6. Fomentar el intercambio de profesores, especialistas, dirigentes del sector artesanal y artesanos entre los Estados Miembros de la OEA y con Estados no Miembros de la Organización; 7. Promover reuniones técnicas y científicas nacionales, regionales e interamericanas, para el intercambio de información que favorezca el fomento y el desarrollo de las artesanías y las artes populares; 8. Desarrollar las artesanías y las artes populares tradicionales por constituir un elemento esencial del patrimonio cultural de los pueblos americanos. (1981)

Las tareas asignadas al CIDAP para el fortalecimiento institucional en el tema artesanal y de la cultura popular en el Ecuador, son muy similares a las tareas que debía llevar a cabo el Instituto Ecuatoriano del Folklore. Lejos de ser una coincidencia, la lectura de estos eventos nos demuestra que la existencia de un patrón para la transmisión de ideas en un flujo Norte-Sur como le he venido analizando. Un *modus*

operandi que refleja el grado de eficacia de los talleres, los cursos, las becas, la presencia de los expertos del Norte entre otros, en la consolidación de los objetos discursivos en nuestra realidad. Un poder conquistado no solamente por su proveniencia del Norte, sino también por constituirse en una manifestación del ejercicio patriarcal por el que estamos atravesando.

Según Gabriela Eljuri, sobre las actividades del CIDAP en el campo del PCI, el “quehacer institucional se extendió hacia otras áreas o elementos de la denominada cultura popular, hasta ser una de las instituciones en el país con amplio bagaje en la investigación sobre estos temas”; el CIDAP ha trabajado en un sinnúmero de actividades relativas al campo de la cultura popular como investigaciones, registros, inventarios, capacitaciones, documentales otros” (Eljuri 2019, 26). Luego, dos años después, en 1977 se crea el Instituto Andino de Artes Populares (IADAP). Este instituto fue creado en el marco del Convenio Andrés Bello, con sede en Quito; y en la actualidad es conocido como el Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural (IPANC). El IPANC ha trabajado en procesos de capacitación, investigación y difusión (Eljuri 2019); así, han publicado revistas y han organizado eventos como el Primer Congreso Andino de Artes Populares en 1980. En una sus publicaciones, se habla de los principios orientadores del IADAP:

La orientación filosófica y los principios en los que se fundamente el IADAP están dirigidos a la promoción y desarrollo de la cultura popular de los pueblos andinos, cuya riqueza es invaluable, pero su sola existencia, dado el desarrollo social y económico – común a nuestros pueblos- no define por sí mismo la personalidad cultural de la subregión andina, ya que se encuentra interferida por la coexistencia de valores generados por otros sistemas culturales extraños a nuestro contenido latente. (Tobar 1980, 5)

En los discursos que defienden la existencia de las instituciones que hemos descrito, encontramos un hilo conductor de gran relevancia y que tiene que ver con el imaginario de “lo propio”. En el texto citado se puede apreciar una cierta necesidad de insertar o mostrar los códigos culturales locales en la palestra pública bajo la noción de dar importancia a “lo propio”. La idea de fondo es la exposición de lo que se considera constitutivo o esencial a nivel local. En los discursos de creación de la Casa de la Cultura, del Instituto Ecuatoriano de Folklore, ahora el IADAP y otros, se observa esta dinámica como una necesidad latente de obtener cierto reconocimiento para poder “existir”. La posibilidad de existir está anclada en la esfera pública, y nos plantea el reto constante de querer caber, o pertenecer al proyecto del uno de la modernidad; lo que en

términos prácticos, implica la necesidad de adquirir los capitales que están en juego en el mapa del poder.

Un escenario en el que además podemos observar el mimetismo de origen colonial descrito por Hommi Bhabba: “el mimetismo emerge como la representación de una diferencia que es en sí misma un proceso de renegación [...]. El mimetismo es, entonces, el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se ‘apropia’ del Otro cuando éste visualiza el poder” (1994, 112). En otras palabras: “es el deseo de un Otro reformado, reconocible, como *sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente* (1994, 112). En nuestro caso de estudio, la institucionalización del patrimonio cultural pero en una dimensión “propia”, refleja el fenómeno del mimetismo colonial descrito por Bhabba. La aprehensión del objeto discursivo patrimonial por parte de los actores implicados en los temas patrimoniales; es un proceso de reproducción de un discurso venido del Norte y a la vez de negación de su propio Sur. ¿De qué surge forma la negación? Se da en el momento en el que los actores involucrados en la gestión patrimonial se alejan de aquellos a quienes se observan como poseedores de la manifestación cultural; señalando así su propia posición de distanciamiento en el mapa del poder con relación a estos otros.

De todas formas, dado que estamos entendiendo a lo masculino como una fuerza que está presente en todo; pero que, en la constitución del sistema político patriarcal, ésta se exacerba en detrimento de la energía femenina; es importante decir que los procesos sociales que aquí se describen, no constituyen necesariamente a grupos humanos en contienda. Es decir que si bien el mimetismo puede generar prácticas que conlleve a los individuos implicados a acercarse al poder a través de los capitales en juego, esto no implica que, en algún momento, esta misma persona comulgue o se acerque más a aquello sobre lo que se está ejerciendo el poder. Es por esto, que encontramos a estudiosos de los temas patrimoniales que a su vez son taytas (samanes).

Así es cómo las danzas ancestrales que fueron prohibidas durante mucho tiempo en la colonia, se empiezan a revestir de otro valor cuando se lanza la Ley de Patrimonio Artístico en 1945. Estas manifestaciones que envuelven complejos procesos al interior de los pueblos y comunidades, son fragmentadas de manera que una pequeña porción de ellas termina por caber en la esfera de lo público. Fiestas que recogen un sin número de aspectos en el campo de la sacralidad, lo económico, lo sexual, el tejido comunitario y con la tierra, entre otros, son reducidos a eventos públicos inventariados y descritos en

su proceder externo, bajo el quehacer patrimonial. Esto es posible gracias al mimetismo colonial descrito por Bhabha en el que el Norte, encarnado en el Estado o en los detentores de un proyecto político intelectual, se replica internamente con base a la negación de su Sur interno.

Ahora bien, los hechos analizados hasta el momento se constituyen en la antesala del objeto discursivo central en esta tesis: el Patrimonio Cultural Inmaterial, un objeto que se consolida en gran medida gracias al Surgimiento del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y su especialización en el campo patrimonial en general, como lo veremos a continuación.

2. 1978: El Nacimiento del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

El programa de la UNESCO en América Latina ejerció una gran influencia en la construcción discursiva patrimonial en el Ecuador; y en el auge de las ideas con respecto al patrimonio cultural, acontecieron varios hechos de gran importancia. Así, bajo Decreto Ejecutivo 2600 del 9 de junio de 1978 nace el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). En dicho decreto, se manifiesta que, “como Dependencia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana viene funcionando la Dirección de Patrimonio Artístico, la misma que es insuficiente para atender en todo el país la investigación, conservación, resguardo y restauración del Patrimonio Cultural Ecuatoriano”, razón por la cual se prevé la necesidad de crear el INPC (EC 1978).

Según Carlos Guerrero: “la Dirección de Patrimonio Artístico que era en el segundo piso de la Casa de la Cultura, [...] en 1974. ¿Qué era? Una salita de espera, la oficina y estaba la secretaría” (2020, entrevista personal; ver anexo 4). Pero la institución fue creciendo paulatinamente con la incorporación de nuevos temas de trabajo y más funcionarios que se fueron especializando en la materia; ante este nuevo escenario habría nacido el INPC, iniciativa en la que la presencia de Rodrigo Pallares, el impulsor del proyecto de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad, también habría sido fundamental (Guerrero 2020, entrevista personal; ver anexo 4).

En el decreto mencionado también se dispone que el INPC funcione con el personal de la dirección de Patrimonio Artístico de la CCE, y con el mismo presupuesto. En un artículo escrito por Pallares en 1984, él comenta que tanto la Dirección de Patrimonio Artístico como el INPC sufrían de limitación de personal y económica, por lo cual no habrían podido realizar de forma efectiva los controles

efectuados principalmente sobre patrimonio arquitectónico; tarea que, además se complejizaba por el rol de otras instituciones municipales en la materia. (EC 1978)

En 1979 se redacta una nueva carta magna para el Ecuador; documento en el que se establece lo siguiente: “El Estado fomenta y promueve la cultura, la creación artística y la investigación científica y vela por la conservación del patrimonio cultural y la riqueza artística e histórica de la nación” (1979). En las constituciones previas aún no se establecía esta competencia con tanta claridad. Así, por ejemplo, en la constitución de 1946, lo que se concebía como parte del patrimonio artístico, figuraba en el área de las garantías y en asociación al patrimonio material: “5. La libertad de transitar por el territorio de la República, mudar de domicilio, ausentarse del Ecuador y volver a él, llevando o trayendo sus bienes, sin perjuicio de lo que la ley disponga en relación con el patrimonio artístico nacional y con la defensa de la moneda” (1946). Por otro lado, en la constitución de 1967, el tema del patrimonio cultural se sitúa en el capítulo de la propiedad, bajo el siguiente artículo:

Artículo 58.- La riqueza artística y la arqueológica, igual que los documentos fundamentales para la historia del país, sean quienes fueran sus dueños, constituyen patrimonio cultural de la nación y están bajo el control del Estado, el cual podrá prohibir o reglamentar su enajenación o exportación y decretar las expropiaciones que estimare oportunas para su defensa, con arreglo a la ley. (1967)

Así entonces, podemos observar que entre 1978 y 1979 estaba consolidado el objeto discursivo del Patrimonio Cultural en la institucionalidad ecuatoriana. Pocos meses después de emitirse la Constitución, se redacta la Ley de Patrimonio Cultural en el año de 1979, documento que redirecciona el tema presupuestario para facilitar las tareas del INPC (Pallares 1984). En el Art. 1 de esta Ley se trata el tema del INPC y se lo describe como una entidad “con personería jurídica, adscrito a la Casa de la Cultura Ecuatoriana, que reemplaza a la Dirección de Patrimonio Artístico y se financiará con los recursos que anualmente constarán en el Presupuesto del Gobierno Nacional, a través del Capítulo correspondiente al Ministerio de Educación y Cultura” (2004b).



Figura 8. Foto de la sede actual del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural
Fuente y elaboración: (INPC, Zonal 1 y 2 s.f.)

Unas décadas atrás figuraba apenas como un tema de interés, ahora es una competencia del Estado; el patrimonio cultural está completamente integrado a la osamenta estatal. Lo que se refleja en la declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad, la creación del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, la emisión de la Constitución de 1979, la expedición de la Ley de Patrimonio Cultural. No es gratuito que estos hechos incluyan la palabra “patrimonio cultural” como un elemento constitutivo. Además, quedó establecida la sede en la que funciona hasta el día de hoy el INPC (ver la figura 8). La transmisión de ideas en sentido Norte-Sur por parte de la UNESCO, culminó con éxito.

En la Ley de Patrimonio Cultural se establecen las competencias del INPC:

- a) Investigar, conservar, preservar, restaurar, exhibir y promocionar el Patrimonio Cultural en el Ecuador; así como regular de acuerdo a la Ley todas las actividades de esta naturaleza que se realicen en el país; b) Elaborar el inventario de todos los bienes que constituyen este patrimonio ya sean propiedad pública o privada; c) Efectuar investigaciones antropológicas y regular de acuerdo a la Ley estas actividades en el País; d) Velar por el correcto cumplimiento de la presente Ley; y, e) Las demás que le asigne la presente Ley y Reglamento. (EC Gobierno del Ecuador 2004b)

Además, en este documento se describen los bienes a ser catalogados como pertenecientes al Patrimonio Cultural del Estado. Allí figuran: monumentos, templos, manuscritos, sellos, objetos etnográficos y muchos más; ideas y nociones que encajan en la conceptualización de patrimonio cultural establecida por la UNESCO. Yuxtaposición que nos demuestra el desplazamiento de ideas en el modelaje de nuestra institucionalidad, y el ejercicio de poder implícito en el acto. En este punto de la historia, el grado de posicionamiento del tema del patrimonio cultural es muy elevado en el Ecuador y esta constatación denota nuestra posición en el Sur, como captadores de ideas construidas “al respecto de”. Nociones, conceptos, figuras, discursos y más, que son desplazadas hacia el Sur, bajo diferentes argumentos como los ya analizados de la necesidad de superación moral, o la “elevación científica”, entre otros; pero ahora se reviste con tintes de “lo propio”.

Mientras en la ley anterior el tema se veía como algo disuelto en medio de toda la concepción de lo que se identificaba como Patrimonio Artístico, ahora los temas vinculados a lo que después sería el PCI, ya ocupan un lugar específico en la nueva Ley de Patrimonio Cultural:

Art. 31.- En la medida en que la permanencia y continuidad de algunos grupos étnicos de las culturas indígenas, negras o afroecuatorianas en el Ecuador, representen un testimonio vivo de la pluralidad de las culturas vernáculas, el Instituto de Patrimonio Cultural, por sí mismo o a través de otros organismos, adoptará las medidas conducentes a la conservación de sus costumbres, lenguaje, manifestaciones culturales, artesanales, técnicas, artísticas, musicales, religiosas, rituales o comunitarias que los mismos indígenas, negros o afroecuatorianos hayan reconocido como recurrentes y válidas para su identificación y expresión cultural. Esta conservación no debe ir en desmedro de la propia evolución cultural, mejoramiento e integración social y económica de estas etnias.

Art. 32.- Para la realización de investigaciones antropológicas o para la suscripción por parte del Gobierno Nacional de todo convenio con personas o instituciones nacionales o extranjeras, que realicen en el país estudios de investigaciones sobre los aspectos contemplados en el artículo anterior, deberá contarse necesariamente con el dictamen favorable del Instituto y los resultados de tales investigaciones serán entregados en copia a dicho Instituto.

Art. 33.- Las expresiones folklóricas, musicales, coreográficas, religiosas, literarias o lingüísticas que correspondan a grupos étnicos culturalmente homogéneos, el Instituto de Patrimonio Cultural, por sí mismo o a través de las autoridades competentes, recabará la adopción de medidas que tiendan a resguardar y conservar tales manifestaciones. Es responsabilidad del Instituto el conservar por medio de la fotografía, cinematografía, grabación sonora o por otros medios estas manifestaciones en toda su pureza. La recopilación con fines comerciales de estos testimonios deberá contar con la autorización previa del Instituto.

Art. 34.- El Instituto de Patrimonio Cultural velará para que no se distorsione la realidad cultural del país, expresada en todas las manifestaciones de su pluralismo cultural, mediante la supervisión y control de representaciones o exhibiciones que tengan

relación con los enunciados del Patrimonio Cultural del Estado. (EC Gobierno del Ecuador 2004b)

Bajo las nociones de folklore o de cultura vernácula se puede observar que existe ya un imaginario consolidado sobre la necesidad de agrupar varias expresiones culturales de los otros, bajo un solo concepto. Para el efecto, se fragmenta su vida, se etiquetan las diferentes partes y se implementa la mirada científica, que descompone, analiza, y etiqueta. “En el precepto moderno descomponemos la vida, fragmentando sus componentes como si estos fueran pasibles de ser observados separadamente” (Segato 2014, 605).

La idea de conservación está fuertemente relacionada con el tratamiento monumental, que tenía mayor relevancia en el tratamiento del tema patrimonial en dicha época y que denota una terrible relación de poder del Estado con sus otros. Ello no es sorprendente si observamos algunas dinámicas coloniales imperantes en la época. Uno de los hechos de gran relevancia en las décadas de 1960 y 1970 en el Ecuador es la lucha por la tierra y la independencia del régimen de tenencia de tierra y explotación originado en la colonia. Demandas que culminaron en la creación de dos leyes de reforma agraria en el país (1964 y 1973), además de otras leyes e instrumentos normativos que denotan la intensa lucha por parte de indígenas y campesinos frente a uno de los temas más conflictivos de la herencia colonial. Un régimen económico colmado de maltratos y laceraciones a la dignidad humana.

Paralelamente, en la Amazonía las instituciones misioneras con afán “civilizador y evangelizador” se adentraban en todos los rincones de la selva. En un texto escrito por representantes de la Iglesia Católica sobre la historia de las misiones en la selva ecuatoriana se dice:

A los 500 años de iniciada la Evangelización de América, todavía encontramos a la Iglesia en la misma labor en la región inmensa del Río Amazonas. Cerramos la Historia Religiosa del Oriente Ecuatoriano en el año de 1983, porque el progreso de sus misiones, con un aumento notable de misiones que han cubierto todo su territorio, es ya conocido en todos los ambientes. (García 1999, 8)

En este ambiente en el que había (o hay) varios dispositivos de poder implementados para intervenir sobre la vida de los otros, se da el proceso de institucionalización del patrimonio cultural en el Ecuador. Menciono estos dos ejemplos, sólo para no perder de vista el contexto de la época: un momento de disputa por prolongar el sometimiento de origen colonial ejercido sobre ciertos grupos sociales.

La institucionalización patrimonial, no es sino entonces, una cara más del proceso de dominación instaurado sobre la vida de personas que han ocupado un rol periférico en el proyecto de construcción del Estado nacional.

El 9 de julio de 1984 se dicta el Reglamento a la Ley de Patrimonio Cultural, en el que se establecen varios mecanismos operativos para que el INPC pudiera cumplir con las competencias asignadas (EC Gobierno del Ecuador 1984). Es importante notar que, en dicho documento, no hay ninguna referencia al folklore, la cultura vernácula, la cultura popular, o cualquier otro concepto relativo al PCI. Ausencia que denota que el campo inmaterial aún no contaba con tanto respaldo institucional tan fuerte como sí sucedía con el material.

Un año antes, el 6 de junio de 1983, la UNESCO establece una oficina en Quito, con el rol de Oficina Regional de Comunicación para América Latina. Tras una serie de cambios institucionales y desplazamiento hacia otros países, esta instancia retornaría a Quito como Oficina Regional de Comunicación para América latina. “Aumentando sus áreas de trabajo, la oficina cambió su nombre en el año 2002 a Oficina Regional de Comunicación e Información para América Latina y el Caribe. Al mismo tiempo, la oficina tomó el papel de Oficina multipaís para representar a los países andinos de Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela” (UNESCO 2020^a). Hecho que fortaleció su presencia en nuestro país y la posibilidad de ejercer un mayor nivel de injerencia en los temas patrimoniales.

En 1989 se da la Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular, que cité anteriormente. Aquí se designan tareas para los Estados para la “Identificación de la cultura tradicional y popular”:

- a) preparar un inventario nacional de instituciones interesadas en la cultura tradicional y popular, con miras a incluirlas en los registros regionales y mundiales de instituciones de esta índole; b) crear sistemas de identificación y registro (acopio, indización, transcripción) o mejorar los ya existentes por medio de manuales, guías para la recopilación, catálogos modelo, etc., en vista de la necesidad de coordinar los sistemas de clasificación utilizados por distintas instituciones; c) estimular la creación de una tipología normalizada de la cultura tradicional y popular mediante la elaboración de: i) un esquema general de clasificación de la cultura tradicional y popular, con objeto de dar una orientación a nivel mundial; ii) un registro general de la cultura tradicional y popular; y iii) clasificaciones regionales de la cultura tradicional y popular, especialmente mediante proyectos piloto sobre el terreno. (UNESCO 1989)

Iniciativas que, en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, la principal instancia aglutinadora de los temas patrimoniales, empezaban a figurar en forma de eco. Así nos comenta Nidia Gómez, una funcionaria que ha trabajado en el INPC desde 1987:

Los temas de folklore o de cultura popular no se topaban directamente, lo que sí hacíamos eran las investigaciones previo a las restauraciones de bienes tanto muebles como inmuebles, y en el marco de esa investigación para las restauraciones podía salir algún material más bien que se relacione con la cotidianidad, pero directamente involucrado, por ejemplo, con el edificio o el bien cultural.

Lo que sí procuramos desde el inicio es hacer la recopilación de la información porque no teníamos un banco de datos que se relacione con lo que era patrimonio, cada oficina tenía su material o sus libros, entonces lo que procuramos era, más bien, que se reúna toda la información que disponía el Instituto en un solo lugar, eso sí nos sirvió bastante. Como una biblioteca y como un archivo de la unidad, en este caso; era una unidad de investigación en el Departamento de Restauración.

Cuando se hacía algo de folklore (de forma directa sobre el tema), la institución lo que hacía era relacionarse con algunos estudiosos de otras instituciones. Por ejemplo, con la Casa de la Cultura, con el Instituto de Antropología, que ya estaba por desaparecer, pero había algunos miembros todavía de ese instituto, parece que funcionaba en el Colegio Mejía porque tenían un museo etnográfico. (2020, entrevista personal; ver anexo 4)

En el año de 1993, la UNESCO crea el programa de Tesoros Vivos que, “tenía como objetivo alentar a los Estados miembros a otorgar un reconocimiento oficial a los portadores y practicantes de tradiciones con talento, contribuyendo así a la transmisión de sus conocimientos y habilidades a las generaciones más jóvenes” (UNESCO 2020f). Sobre este programa se dice que el Ecuador habría recibido la invitación a participar del mismo a través del Ministerio de Relaciones Exteriores, quien a su vez la habría remitido al Ministerio de Educación, institución de la que formaba parte el INPC. “Se dio una reunión internacional en Quito, con representantes de UNESCO sede Cuba, Quito, representantes de Bolivia, Colombia, pero también estaban técnicos de la UNESCO explicando de qué se trataba el proyecto. (¿De dónde eran los técnicos?) Eran europeos” (Gómez 2020, entrevista personal; ver anexo 4). Sobre el rol del INPC frente a este programa se dice que:

En la última reunión del 2007, realizada en Quito, el INPC fue nominado como el punto focal para el Ecuador. (Aquí) La institución compromete la participación de la sociedad civil a través de la conformación del Comité Nacional con representantes de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, el Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas, CONESUP, y la Asociación de Municipalidades del Ecuador, AME. Este proyecto tiene el objetivo de salvaguardia de los yachaks o sabedores de artes y saberes inmateriales. (Morales 2008, 265)

Pero a pesar de los esfuerzos de múltiples instituciones para tratar el tema en cuestión dispuesto por la UNESCO, según la funcionaria del INPC, Nidia Gómez, el programa no habría tenido mayores alcances dentro del INPC:

El Comité consideró que era una tarea bien complicada para ellos y que le dejaba al Instituto la potestad de decidir si continuaba en el marco del proyecto o no. Pero el Instituto analizó la parte legal y consideró que dentro del sistema laboral o reglamentario del país no convenía seguir en este proyecto porque había obligaciones que imponían en el programa, de pronto no fue lo adecuado porque demandaba muchas obligaciones por parte del INPC y no se pudo continuar, no aceptaron continuar. No hubo de “tesoros vivos”, pero si hubo unos acuerdos sobre reconocimientos, por ejemplo, de artistas, de músicos, de compositores, bailarines, de manifestaciones de artesanos, se reconoció como “tesoros vivos”, pero nada más. (2020, entrevista personal; ver anexo 4)

En el año 2011 ya se prevé la necesidad de emitir un instructivo para regular en la participación en este programa; es decir que, se institucionaliza el accionar frente a este programa. De todas formas, aunque las acciones institucionales no respondieran directamente sobre los objetivos del programa de Tesoros Vivos, no se puede dejar de notar su relevancia para el mapa del poder que estamos analizando. Es decir, a través de este programa se puede ejemplificar una vez más cómo las decisiones del Norte, se convierten en direccionamientos para el Sur. Aquí realizamos enormes esfuerzos institucionales para cumplir con los lineamientos establecidos en el Norte.

Luego en 1998 se creó el programa “Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad”, cuyo objetivo era “concienciar al público sobre la importancia del patrimonio oral e inmaterial y la necesidad de salvaguardarlo; [...] alentar a los países a crear inventarios nacionales y adoptar medidas jurídicas y administrativas para proteger su patrimonio oral e inmaterial”, entre otros (UNESCO 2020g). En este contexto:

El Instituto más bien propuso es, junto con la Universidad Católica, el reconocimiento de algunas lenguas que estaban en peligro de extinción. Por ejemplo el chapalé, el záparo, creo que dos más, la tsáfiqui también que tenía problemas en ese momento, pero de pronto asomó proclamada la lengua zápara, no participó el Instituto en ese momento. (¿Quién hizo esta proclamación?) Esa proclamación hizo directamente la UNESCO juntamente con UNESCO-Quito y parece que participaron algunos expertos especialistas en lenguas, me parece, extranjeros con unos líderes de la comunidad zápara. Solamente años más tarde solicitaron alguna información al Instituto y tratamos de recopilar qué es lo que había pasado, pero volvió a hacer la UNESCO-Quito otra investigación sobre la lengua zápara y enviaron ellos a la declaratoria esa. (Gómez 2020, entrevista personal; ver anexo 4)

Según la investigadora Anne-Gaël Bilhaut, el dirigente indígena Luis Macas es quien habría propuesto la postulación a los zápara; quienes, a su vez, le habrían pedido al etnolingüista Carlos Pallares que llenase los formularios correspondientes. Para el proceso habrían recibido 20.000 dólares de la UNESCO, a través de un fondo japonés, para proponer la candidatura (que comprendía un documento escrito, un disco con 11 canciones y una película de dieciséis minutos). Esta proclamación habría generado un gran interés por parte de los medios de comunicación, las universidades y hasta la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional invitó a una delegación Zápara a Quito para presentarles un reconocimiento. Gracias a este evento también adquirieron cierto prestigio que les facilitó la consecución de fondos para otros temas, como el educativo (Bilhaut 2011).

En el 1999 se da una reunión importante en la ciudad de Quito: “Consulta regional OMPI-UNESCO sobre la Protección de las Expresiones del Folclore para Países de América Latina y el Caribe”, organizada por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), en cooperación con la UNESCO y el Gobierno de Ecuador. Del Ecuador asisten funcionarios del Ministerio de Relaciones Exteriores y del Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual. En la reunión se recomienda

Que los países propicien la creación o fortalecimiento, en su caso, de la legislación nacional, subregional, regional e internacional para la protección de las expresiones del folclore;

Que la UNESCO y la OMPI brinden la asistencia técnico-legal y la cooperación financiera y experiencia necesaria para que los países de América Latina y el Caribe inicien, o en su caso, continúen con su labor de identificación, documentación, clasificación armonizada, preservación, conservación y difusión de las expresiones del folclore;

Que la UNESCO y la OMPI provean asistencia o cooperación para la concientización y sensibilización de la importancia de las expresiones del folclore y de su protección, orientadas a todos los segmentos de la sociedad. (1999, 2-3)

En la misma línea, en un informe de las actividades realizadas por la UNESCO entre los años 2002 y 2003, encontramos la siguiente cita:

La desbordada capacidad de propuestas científica, tecnológica y comunicacional, es considerada uno de los aspectos más significativos y estratégicos para conducir, en medio de esta evolución compleja, la transición difícil que hoy viven las sociedades y comunidades andinas. Desde la perspectiva anterior, los países andinos consideran, en el momento que UNESCO y sus marcos normativos orientadores en los temas de su actuación prioritaria, como son: la Educación [...], Cultura (con las convenciones dirigidas hacia la protección del Patrimonio: Convención de 1970, sobre el Control de Tráfico Ilícito de Bienes Culturales, la Convención de 1972, sobre la Protección del

Patrimonio Cultural y Natural, la Convención sobre la Protección del Patrimonio Subacuático del 2001, recomendaciones sobre el Folklore y otras de altísima relevancia para los países andinos, como el proyecto de Convención sobre el Patrimonio Intangible); las Ciencias Naturales y Exactas [...]; las Ciencias Sociales (con sus políticas orientadas al alivio de la pobreza y el fortalecimiento de las agendas sociales) y la Comunicación y la Información [...]; **constituyen una propuesta de acción programática de gran interés para los países en la primera década del siglo XXI.** (2003d, 10)

Es interesante observar cómo lo que fue inyectado en nuestra realidad de forma progresiva como un objeto discursivo externo, legitimado en las convenciones de la UNESCO reiteradas por el Ecuador, según este testimonio aparecería ya como un discurso que nace de la “propia necesidad”. Una vez que el objeto discursivo del patrimonio cultural está completamente instaurado en el Ecuador, el resto no son sino manifestaciones del poder ejercido inicialmente. Un tipo de poder que Michel Foucault identificado como disciplinario. Un poder que funciona dado que:

La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente. Humildes modalidades, procedimientos menores, si se comparan con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos del Estado. Y son ellos precisamente los que van a invadir poco a poco esas formas mayores, a modificar sus mecanismos y a imponer sus procedimientos. [...] El éxito del poder disciplinario se debe sin duda al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen. (2002, 165)

Por otro lado, hay que decir que el proceso de institucionalización del tema del PCI en el INPC se puede evidenciar en los distintos estatutos orgánicos implementados en el INPC;¹⁸ documentos que recogen el modelo institucional del INPC en los distintos momentos de su historia (Ver Anexo 2). El PCI va ganando mayor autonomía y poder en el INPC a medida que pasan los años. Inicialmente figura con un rol secundario, pero poco a poco se va constituyendo en una parte modular del INPC y se va institucionalizando su proceder, en una dinámica inspirada profundamente en la UNESCO. Podemos sintetizar estos pasos en la siguiente línea de tiempo:

- 1995: La antropología y la etnología aparecen como disciplinas vinculadas al quehacer del INPC, para la elaboración de catálogos de bienes culturales.

¹⁸ Sabemos que hay otro emitido el 30 de diciembre de 1985, pero a partir de este ya se pueden observar el rol de lo inmaterial en la estructura del INPC.

- 1996: La Etnografía se plantea como una disciplina que constituye ya un Departamento dentro de una división (unidad), con cierto grado de autonomía. Su relación con el PCI se da nivel de investigación, exposiciones museográficas y gestión de proyectos en la materia.
- 2002: El PCI es parte de un Programa Nacional. Además, se plantea la necesidad de iniciar el inventario de las prácticas relativas al mismo; su investigación y difusión. Por primera vez el INPC se estructura en dos departamentos: uno material y otro inmaterial.
- 2004: El PCI pasa a formar del área de Investigación Antropológica (1 de las 4 áreas técnicas). Se establece el trabajo del PCI en investigación, inventario, elaboración de informes para las declaratorias de bienes intangibles; entre otro tipo de investigaciones aplicadas.
- 2009: Hay varias direcciones, entre ellas las de Inventario y las de Preservación que tienen responsabilidades frente al PCI: además de las investigaciones que ya estaban disponiendo, se prevé la necesidad de elaborar expedientes técnicos para las declaratorias, instructivos para las declaratorias y para la participación en el programa de tesoros vivos de la UNESCO.
- 2011: El PCI ya forma parte constitutiva de la misión del INPC. Se establecen varias direcciones, entre ellas de Inventario, de Conservación y Salvaguardia. En la de Inventario se atribuyen las tareas de inventario del PCI conforme a los ámbitos establecidos por la UNESCO, y la coordinación de la lista representativa de PCI. A la Dirección de Conservación se delega las tareas relativas a los planes de salvaguardia.

Luego del 2011 fueron emitidos varios nuevos modelos de estatutos orgánicos para el INPC; pero mi análisis llegará a este punto, que es cuando podemos observar cómo el tema del PCI se ha cristalizado en el seno del INPC con base en una articulación completamente enmarcada en las normas, Convenciones y programas de la UNESCO. Es decir que, nuevamente podemos evidenciar cómo nuestra institucionalidad se moldea bajo el influjo poderoso de las ideas del Norte; conceptos que además de direccionar la forma de institucional del INPC, han marcado un rumbo en el día de a día de su accionar.

La instauración del PCI como un programa nacional dentro del INPC que se da en 2002, responde al hecho del inicio del periodo de las declaratorias patrimoniales en el Ecuador. En el 2001, gracias al Acuerdo Ministerial N° 647, firmado por el ministro de Educación Cultura Deportes y Recreación, se declara a la “Fiesta de las Octavas del Corpus Cristi o del Danzante”, como bien perteneciente al Patrimonio Cultural de la Nación. En este documento se reconoce “como documento habilitante de la presente declaratoria, el inventario y la Investigación Histórica elaborado por el Departamento de inventario de Bienes Culturales y el de Investigación e Historia del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural”. Además, se recomienda “a la I. Municipalidad del cantón Pujilí, no incorporar elementos foráneos a la fiesta del Corpus Cristi, para mantener la identidad y originalidad de la festividad”. El documento “habilitante”, corresponde a un texto de 8 hojas en el que se describe muy superficialmente a la fiesta (posteriormente, en el 2010, se realiza nuevamente una investigación sobre el tema). En un documento sobre el proceso de esta declaratoria que reposa en la Dirección de inventario del INPC, se señala que esta iniciativa habría provenido del Municipio de Pujilí, instancia “empeñada en resaltar y exponer al mundo entero un sinnúmero de expresiones culturales y artísticas del cantón Pujilí” (Atiaga 2001, 7); por este motivo habrían emitido un oficio al INPC para solicitar se dé trámite a la declaratoria.

Un año después, en el 2002, se declara al Carnaval de Guaranda como “bien perteneciente al Patrimonio Cultural de la Nación”, según el Acuerdo Ministerial N° 4291, emitido también por el ministro de Educación Cultura Deportes y Recreación. Documento que señala también que “a partir de la presente fecha las expresiones culturales del carnaval de la región bolivarense, quedan protegidas por la Ley de Patrimonio Cultural y su Reglamento General para lo cual el H. Consejo Provincial de Bolívar expedirá la Ordenanza correspondiente, con el asesoramiento y previo el visto bueno del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador” (2002, 2). Para esta declaratoria también se habría elaborado un “Informe Técnico del Departamento de Historia, (en el que) se reconoce al carnaval como una festividad intercultural, de honda raíz histórica en el mundo andino y occidental con profundas expresiones simbólicas que toman vida con sus personajes, facetas e imaginarios propios” (EC Ministerio de Educación y Cultura 2002). Sobre esta declaratoria Nidia Gómez, nos comenta lo siguiente:

Eso fue un pedido; siempre se ha procedido con pedidos desde los actores, no ha sido el INPC el que ha hecho un reconocimiento por sé, porque ahí se facilita el trabajo y la sostenibilidad de la manifestación, en este caso de la festividad del danzante o la del carnaval; por ejemplo, la del carnaval de Guaranda fue un pedido de la Prefectura de Bolívar, del Consejo Nacional de Cultura que había en ese momento aquí en Quito, y me parece que de la Casa de la Cultura de Bolívar también. (2020, entrevista personal; ver anexo 4)

Para los funcionarios del INPC, países como España, Perú, Venezuela y Colombia se convirtieron en una fuente de inspiración para incursionar en el tema del PCI “teníamos mucha relación con el patrimonio inmaterial colombiano porque ellos ya habían tratado antes; por ejemplo, para las declaraciones que tenían ellos de patrimonio material, por ejemplo de las ciudades y todo eso, ellos ya trataban la temática inmaterial dentro de sus reconocimientos de las ciudades [...] Siempre nos comunicábamos, nos mandábamos textos, libros” (2020, entrevista personal; ver anexo 4). Como una dinámica Norte-Sur que se activa con el capital letrado ahora convertido en la profesionalización de un objeto discursivo.

Paralelamente, entre los años 2000 y 2001 se empezó a trabajar el tema inmaterial en el Municipio de Quito. Gabriela López, ex funcionaria del Municipio y actual Subsecretaria en el INPC, nos comenta que en esa época:

Fue un poco la entrada hacia el ámbito del PCI, fue bastante interesante porque se logró armar una metodología participativa a través de un sistema de participación ciudadana que estaba institucionalizado en el Municipio de Quito que abarcaba cabildos sectoriales y dentro de esos cabildos existían mesas de trabajo, en este caso, existía una mesa de cultura; entonces dentro de esa mesa de cultural se proponían acciones, era un instrumento de planificación participativa, se proponían acciones para justamente fortalecer la identidad barrial y en esa línea armamos el proyecto de memoria histórica de los barrios del centro histórico. Y desde allí justamente se fue afincando este ámbito del patrimonio intangible o inmaterial, entonces ese proceso, como te digo, duró más o menos unos ocho años, de levantamiento de información, de fortalecimiento a través de estos “cabildos de participación ciudadana” y el producto de eso fue la publicación de varios libros que se denominaron “Memoria histórica y cultural”. (2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Podemos comprender entonces que, a partir del año 2000, un poco antes de la Convención del 2003 surgen acciones sistemáticas en el campo del patrimonio calificado como “intangible”, mismo que luego pasa a ser conocido como “inmaterial”. Sobre este camino de institucionalización del PCI, Nidia Gómez agrega que,

Luego en todas partes se hablaba del patrimonio inmaterial, el instituto tuvo que hacer parte de un grupo de conformación de la UNESCO, hubo un Congreso en Ecuador, participó el instituto, fuimos para ver qué es lo que pasaba, qué novedades había, cómo

se enfrentaba el tema de patrimonio inmaterial y el Instituto se inmiscuyó en esa temática y comenzamos a apoyar todo lo que eran temas de patrimonio inmaterial a nivel latinoamericano y especialmente con los temas de UNESCO. (2020, entrevista personal; ver anexo 4)

Al igual que las funcionarias del INPC, Gabriela López, se dedicó a “considerar los criterios que se estaban emitiendo a nivel internacional”, en la materia para poder direccionar el quehacer institucional (2017). Como muestras del sistema de importación de ideas, característica intrínseca al proceso de institucionalización del PCI en el Ecuador. Por su lado, el INPC continúa con el proceso de las declaratorias; el 13 de enero del 2003 se reconoce a: “La Marimba y sus constituyentes” como Patrimonio de la Nación, bajo Resolución Administrativa N° 002-DNPC-03 del INPC el 13 de enero 2003; misma que habría resultado de un pedido del “Consejo Provincial para hacer la declaratoria a la marimba y se mandó el expediente al Ministerio de Educación y Cultura y no respondieron; como había por silencio administrativo se daba por hecho que aceptaban cuando no te respondían, entonces ahí se hizo una resolución administrativa del Director, de Juan Fernando Pérez Arteta, y con esa resolución se declaró la marimba como patrimonio inmaterial del Ecuador” (Zambonino 2019, entrevista personal; ver anexo 4).

Luego, el reconocimiento fue para la “Producción Literaria de José de la Cuadra” con Acuerdo Ministerial N° 2651 emitido por la Subsecretaría de Cultura el 15 de octubre de 2003; cuyo expediente se habría realizado “a pedido del Municipio de Guayaquil [...] El expediente era en este caso, solamente un estudio histórico-etnográfico, si es que se podía decir, pero más bien era un estudio, y el acuerdo o la resolución, nada más” (Zambonino 2019, entrevista personal; ver anexo 4).

Las declaratorias son una expresión del proceso de externalización propiciado por el sistema patriarcal. A través de ellas, los actores implicados consiguen la forma de sacarla de su contexto o nicho local y ponerla en circulación en un espectro social mayor, que en este caso coincide con la categoría de “lo nacional”. Prácticas de vida que hasta hace poco eran sancionadas por las estructuras coloniales, ahora son aplaudidas, pero siempre señalándose su distanciamiento con el Uno de la modernidad. Además, las declaratorias son un claro reflejo a nivel local del éxito en la transmisión de ideas sobre el objeto discursivo del PCI en la dirección Norte-Sur. Hasta el punto en que el tema del PCI se convierte en un campo de disputa para obtener reconocimiento y prestigio; otro de los elementos constitutivos del sistema patriarcal.

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo el objeto discursivo del PCI se fue posicionando paulatinamente en la estructura del Estado ecuatoriano; un proceso en el que los mecanismos para la transmisión de ideas han sido efectivos. Su éxito radica en que responden a las relaciones de poder a las que nos vemos sometidos en el Sur: aquellas dependencias propiciadas por la Colonialidad del Poder que nos genera referentes en el Norte que guían nuestro proceder; las ataduras que impone el sistema patriarcal en su proceso de otrificación y consolidación de la esfera pública como el espacio exclusivo para el quehacer de la política; las huellas de nuestra historia que crean una continuidad en la vertiente de la dominación a la que hemos sido sometidos. Todos estos procesos confluyen para causar los procesos que vivimos hoy en día.

Una vez posicionado el tema del PCI, lo que se observa en los siguientes años es un proceso de consolidación de esta incursión en el aparato estatal, sobre todo a partir del surgimiento de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en el 2003, como veremos a continuación.

Capítulo tercero

La Convención del 2003 en el Estado ecuatoriano

La llegada a la presidencia constitucional de Rafael Correa en Ecuador (2007) conllevó el cuestionamiento a nivel discursivo del modelo económico imperante y se propuso como una alternativa, el fortalecimiento del Estado; hecho que fue interpretado por parte de sus ejecutores como una medida para recuperar la soberanía nacional. A decir de Edgardo Lander, la propuesta de Correa se trata de “procesos, tendencias y proyectos de transformación social que operan en forma simultánea, en algunos sentidos complementarios, en otros confrontados e incluso muy contradictorios” (2011, 124).

A pocos días de que Rafael Correa asumiera el poder, se emitió un decreto ejecutivo el 17 de enero de 2007, para “Declarar como política de Estado el desarrollo” y se creó el Ministerio de Cultura, otorgándole todas las funciones que al momento se encontraban en otra instancia llamada Subsecretaría de Cultura (2007c). Luego, el 15 de febrero, se crea el Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural (EC Gobierno del Ecuador 2007a) que “concertará las políticas y las acciones, que en el área de capital intangible adopten las siguientes instituciones: Ministerio de Cultura, Ministerio de Deporte, Ministerio del Ambiente, Ministerio de Turismo, Ministerio de Educación, y Ministerio de Salud” (2007d) . Bajo estos mecanismos se procuró la transversalización de los temas culturales en distintas instancias del Estado y la

coordinación de las mismas por parte del Ministerio Coordinador.¹⁹ Una instancia que sería responsable de coordinar las acciones tomadas en la materia, a través de las diferentes instituciones implicadas.

A finales de ese año se suscitó otro hecho importante para el tema patrimonial. El 21 de diciembre de 2007 (EC Gobierno del Ecuador 2007e), se planteó un Decreto de Emergencia tras el robo de “una custodia de oro y piedras preciosas, obra representativa del arte colonial ecuatoriano, exhibida en el Convento de las Conceptas en la ciudad de Riobamba [...] sumado al desconocimiento, por parte del Estado, de los bienes existentes en el país” (Eljuri s.f., 4). La imagen de la custodia se puede observar en la figura 9.



Figura 9. Foto referencial de la custodia robada en Riobamba
Fuente y elaboración: (RiobambaEcuador 2007)

¹⁹ Adicionalmente: “El Consejo Sectorial de Política del Patrimonio Natural y Cultural, por su parte, fue creado por Decreto Ejecutivo (918). El Ministerio Coordinador, que lo presidió, tuvo la misión de articular y aprobar la política ministerial e interministerial, y sus decisiones tuvieron el carácter de vinculantes. Se desarrolló una visión y se propuso, a través de la Agenda de Política Pública, manejar el patrimonio como sustento de las identidades sociales y de la actividad económica, ligándolo a la vida y al buen vivir [...]. Con este propósito se reconoció bajo la categoría de Patrimonio Estratégico del Estado, tanto a los recursos hídricos y la biodiversidad, como a la diversidad y los bienes culturales, todos ellos importantes para el equilibrio entre conservación y desarrollo, entre mantenimiento y uso” (Soliz 2016)

El presupuesto para este Decreto fue de USD 33' 665 550 (Ministerio Coordinador de Patrimonio 2009, 9). La relevancia de este decreto se observa en los informes emitidos por el Estado al respecto como el que encontramos en la figura 11; de igual forma, una síntesis de los argumentos para la implementación de este decreto se observa en la figura 10. Es en este contexto de creación y fortalecimiento de instancias para tratar los temas patrimoniales en el que él se plantea la necesidad de ratificar la Convención de PCI del 2003.

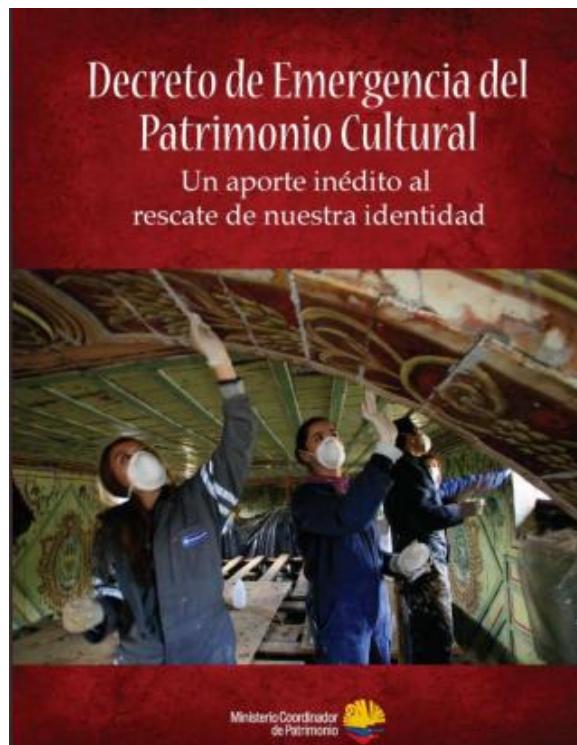


Figura 10: Informe sobre el Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural
Fuente y elaboración: (INPC, Issuu 2017)

Diagnóstico áreas de Patrimonio Cultural

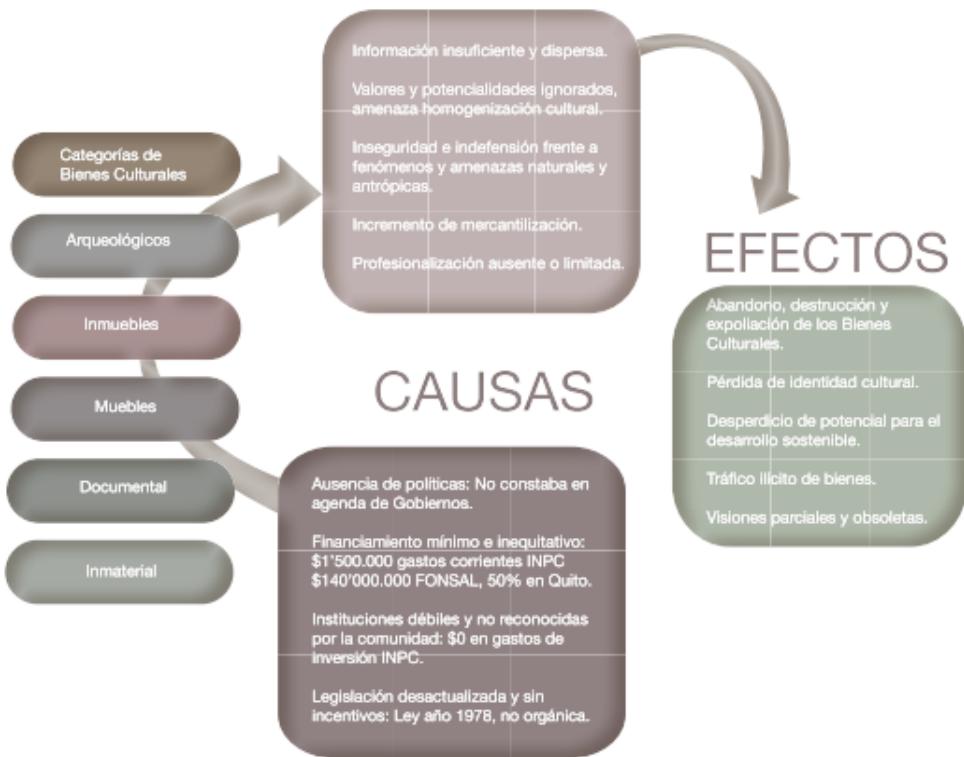


Figura 11: Diagnóstico sobre los problemas identificado en torno al patrimonio
Fuente y elaboración: (INPC, Base s.f.)

En el 2003, varios países incluyendo el Ecuador, firmaron la Convención, lo cual constituye “una muestra de apoyo preliminar a la Convención o el Protocolo. Firmar el instrumento no establece una obligación jurídicamente vinculante, pero es una indicación de que el país tiene intención de someter el tratado a un análisis nacional y tomar en consideración su ratificación. Por otro lado, la ratificación implica “el compromiso, jurídicamente vinculante, de acatar las disposiciones de la Convención” (UNICEF s.f.). El Ecuador firma la Convención en el 2003, pero la ratificación se da en el 2008. Una vez que se da esta ratificación, la Convención se convierte en una normativa nacional y se publica de forma íntegra en el Registro Oficial 361 de 17-jun.-2008. Analicemos algunos hechos relativos a la ratificación.

1. La ratificación de la Convención

Dos de las personas que incidieron en este proceso fueron las arquitectas Olga Woolfson y Dora Arízaga, quien en aquel entonces se desempeñaba como asesora en el Ministerio Coordinador de Patrimonio y quien actualmente es consultora de la

UNESCO. Sobre la importancia de la Convención ella señala: “Lo que pasa es que, todas las convenciones a las que se adscriben los Estados Parte son vinculantes y mandatorias; es decir, el Estado que firma acepta esas condiciones y tiene que cumplir, entonces si es que el Ecuador no habría suscrito la Convención; estaba suscrito, pero no la ejecutaba” (2020). La ratificación entonces se habría dado como un proceso interno para que el Estado ejecutara lo que se disponía en la Convención. En otras palabras, fue una presión interna para que nuestro Estado surgido en el Sur, asumiera las direccionalidades emitidas por el Norte.

Lucía Moscoso,²⁰ funcionaria del INPC, conocedora de este proceso de incidencia haciendo referencia a la incidencia de Woolfson y Arízaga en la ratificación de la Convención señala: “ellas hacen la sugerencia porque conocen mucho el tema de la UNESCO, entonces eran totalmente conocedoras de la Convención, por ahí es que ellas irrumpen con el tema del patrimonio cultural inmaterial y le dan importancia; por este conocimiento que tienen” (2018, entrevista personal; ver anexo 4). Efectivamente, sin el conocimiento previo sobre la UNESCO y la Convención del 2003 por parte de estas funcionarias, la ratificación no hubiera tenido acogida; además, el contexto de fortalecimiento del Estado por el que atravesaba el Ecuador fue el terreno fértil para la siembra y cosecha de este tipo de iniciativas. Podemos leer este proceso también como el éxito de *la formación de personas locales bajo el objeto discursivo para su diseminación a nivel local*.

Es importante mencionar que la ratificación de la Convención no surgió de forma abrupta, sino que hubo varios factores que desencadenaron este momento. Por su lado, la UNESCO ha invertido muchísimos recursos en diferentes líneas. Una de ellas es la “formación de expertos”; es decir, personas especializadas en el objeto discursivo del PCI para que estos puedan reproducir los conocimientos a nivel local. Al respecto señalan que, “La UNESCO ha creado un vasto programa mundial de fortalecimiento de capacidades con una red de expertos cualificados. De todos los mecanismos elaborados por la Convención y la Secretaría para respaldar la aplicación de este instrumento normativo, muchos consideran que el programa de fortalecimiento de capacidades es el más importante” (UNESCO 2013, 6). Adicionalmente, han creado otros instrumentos como manuales de formación para:

²⁰ Historiadora con amplia experiencia de trabajo en temas de PCI.

[...] dar a conocer la Convención de 2003 y sus mecanismos a las distintas partes interesadas susceptibles de participar en el proceso de ratificación y en otros talleres de fortalecimiento de capacidades. En ese manual se presentan los aspectos jurídicos de la ratificación, las etapas necesarias para llegar a un acuerdo sobre ésta y la preparación previa para facilitar su ulterior aplicación. También se describen los diferentes mecanismos de aplicación de la Convención en el plano nacional e internacional. (Torggler et al. 2013, 32)

Una experiencia sobre el éxito de estas iniciativas nos la cuenta Fabián Bedón, un ex funcionario del INPC, quien posteriormente se convirtió en experto de PCI, según los parámetros establecidos por la UNESCO:

Yo empecé con temas de patrimonio cultural e inmaterial, aproximadamente en el año 2005. Trabajaba aquí como funcionario en esta misma dirección (de Cancillería), entonces llegó una invitación de la Cooperación Española en la cual invitaba a funcionarios a un taller para la implementación ya de la Convención del 2003 para América Latina, que era en la antigua Guatemala. Entonces fui allá las dos semanas y junto a algunos colegas también conocí ahí a gente de la UNESCO que manejaron la Convención en ese tiempo y también a personas de la Cooperación Española que financiaron en América Latina.

Fue un taller de formadores, en primera instancia, pero después con la práctica quedó más bien en un grupo de expertos en materia de patrimonio cultural y material a nivel mundial y tienes la base de datos en la Secretaría. El único ecuatoriano soy yo, en Colombia está Adriana Molano, en Perú está Soledad Mujica, en Chile no hay nadie, tenemos dos mexicanos, hay una Argentina, entre esos. Somos 10-11 en ALyC y otras tres angloparlantes de las Antillas. (2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Nuevamente sale a flote la importancia de *la formación de personas locales bajo el objeto discursivo para su diseminación a nivel local*. Sobre quienes guiaron este taller, el funcionario comentó: “Nos dieron en esa época, los funcionarios de la Convención, en efecto era la que manejaba la Convención era [...] francesa. Los técnicos de esa época de la Convención eran de EEUU, españoles, alemanes, sí, sí, europeos. No había latinos dando cursos” (Bedón 2019, entrevista personal; ver anexo 4).

En junio del 2004, la UNESCO organizó en Brasil un Seminario Regional para América Latina sobre la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, un evento en el que el Guido Carducci, jefe de esa sección de la UNESCO señaló:

Brasil es uno de los pocos países del mundo que tiene un marco legal específico sobre la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Cuando no hay ley, no hay protección legal para este patrimonio o se asimila por defecto la legislación material que no trata de lo mismo. El objetivo de la presente reunión es lograr que los oradores provean de preguntas, dudas y dificultades. Lo que se pretende es diseminar la Convención. Luego cada representante debe diseminar las discusiones y conclusiones en su país para lograr

la ratificación. UNESCO proveerá la información necesaria para que las autoridades nacionales comprendan y decidan ratificar la Convención. La Convención es un tratado, crea derechos y obligaciones, constituyendo el primer tratado multilateral específico para el Patrimonio Inmaterial y como tal debe ser entendido. (2004, 2)

A esta reunión asistió un delegado del Ministerio de Educación y Cultura, conforme consta en los documentos de la reunión. Evento que concluyó con las siguientes recomendaciones para los Estados participantes: 1. Considerar la rápida ratificación de la convención; 2. Mientras esto se considera, e independientemente de su resultado, comenzar o continuar en ese plazo, la revisión de la legislación nacional para integrar la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial PCI y emprender acciones de salvaguardia y de sensibilización, al mínimo, (en función de lo establecido en la Convención); 3. Promover la creación de redes de intercambio de información sobre la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI), en la región de América Latina y el Caribe para promover la convención (UNESCO 2004).

Sobre este tipo de reuniones internacionales hay que preguntar, qué grado de injerencia a nivel nacional tienen quienes asisten a los mismos en nombre del Estado. En mi experiencia como delegada del Ministerio de Defensa para discutir temas referentes a la UNASUR, pude observar ciertos hechos en relación a este fenómeno. Particularmente, yo participé en estas reuniones en calidad de asesora, por lo que no tenía la potestad para tomar ningún tipo de decisión con respecto al accionar del Estado. Debía simplemente emitir sugerencias a la autoridad competente, quien tenía la última palabra al respecto. Pero en ese transitar de las propuestas y sugerencias, las ideas se veían envueltas de trajes burocráticos, un camino que es conocido en el lenguaje del Estado con frases como el “proceso regular”, el “órgano regular”; palabras que denotan la serie de pasos que se deben seguir para que las acciones puedan tomar forma.

Una dinámica que nos permite ejemplificar una vez más, la estructura piramidal del Estado, y su funcionamiento jerárquico y vertical desde arriba hacia abajo. Mientras en la cúspide radican la toma de decisiones, en la base están las acciones cotidianas que ejecutan los funcionarios de bajo nivel (una diferenciación que se suele conceptualizar como “lo técnico versus lo político”, que analicé anteriormente). En el ejemplo de mi archivo personal, mi rol de “técnica”, así como el de otros muchos delegados a los eventos de la UNASUR, convierte a dichos espacios en lugares memorables para la experiencia personal más sin mayor nivel de trascendencia a nivel político; y sin mencionar la gran cantidad de recursos económicos desperdiciados en el proceso. Este tipo de “encuentros internacionales” son muy importantes en la transmisión de ideas

Norte-Sur por la *legitimidad de la palabra venida del Norte*. Así, muchas veces lo que se observa como simples procesos de formación y capacitación, contienen la circulación de objetos discursivos, ideas y formas de ver la vida, provenientes del Norte.

Sin afán alguno de generalizar la razón de ser o los alcances de los eventos internacionales a los que asisten los funcionarios del Estado, un fenómeno que requiere un nivel profundo de análisis y que queda por fuera de este estudio, considero que es importante observar que, aunque en esos eventos esté “El Estado Ecuatoriano”, presente; esta idea responde a un imaginario que parte de la consideración del Estado como un aparato homogéneo, consistente, completo, duro, impermeable. Una idea que es una proyección de lo que se podría describir como el arquetipo de la masculinidad, y en los espacios internacionales, el Estado representado por X o Y persona, debe también cumplir con estas características. Este arquetipo debe ser un entendido como un modelo o sello que impregna un patrón de comportamiento a quienes participan en el mismo y está vinculado con un imaginario que se ha construido en torno al método científico en el aquello que posee relevancia y legitimidad debe ser duro, sólido e impenetrable. Justamente en el proceso de construcción de la ciencia, el objetivo es la generación de ideas que trasciendan lo individual, que puedan ser comprobadas o replicadas por otro ser humano en cualquier tiempo y espacio.

Por otro lado, la observación de Todo como una máquina compuesta por piezas, conlleva la identificación y la búsqueda de objetos cerrados: conceptos, ideas y prácticas que puedan aislarse de su matriz, para convertirse en una pieza en particular (es justamente la lógica del hecho social descrito por Durkheim). En el ejemplo que estoy citando, el evento en cuestión y mi participación no hubieran tenido asidero, si no hubiera varios imaginarios en juego sobre el Ecuador como una pieza más en la Tierra, que se observa como una máquina engranada por países.

Estas reuniones en las que participé del CDS eran protagonizadas por militares hombres, y en una de ellas, yo fui la única mujer-joven representando al Ecuador (González, diario de campo). Luego de discutir sobre el tema que nos convocababa, era evidente que se necesitaba de alguien que sistematizara las ideas y redactara un documento para poder conversar al respecto. Inicialmente pensé que los anfitriones brasileños, propondrían a alguna persona para que realizara esta tarea. Dado que no le hicieron, y mi temor de que todos los recursos allí invertidos fueran en vano, me ofrecí a hacerlo. Al terminar la tarea, lo cual para mí era simplemente una tarea más, me vi muy sorprendida al recibir los aplausos del resto de asistentes. Lejos de sentir un

merecido reconocimiento, me llamó la atención cómo un comportamiento que era “obvio” en otros espacios más comunitarios de los que yo provenía; ahora llamaban poderosamente la atención.

Ahora entiendo, que esto se debía a que de alguna forma había irrumpido el orden del espacio público masculino mediante la realización de una tarea observada como un acto de menor valor e importancia. Este era un espacio en el que los Generales y coroneles, arquetipos patriarcales por excelencia, consideraban que dilucidar sobre el tema, pensar y exponer sus ideas, era mucho más importante que arreglar el documento. Además, la sistematización de la reunión era un espacio de confluencia de todas las ideas, en este sentido era más comunitario y por tanto el estatus de la individualidad se vería reducido. Los aplausos eran un reconocimiento por atreverme a incursionar en ese mundo “inferior”; era un “acto de valentía”. Si vemos el evento desde lejos, lo que estaba en cuestión eran actividades humanas de distinta naturaleza pero bañadas con dinámicas de prestigio y poder. En donde lo que primaba era lo que estaba por fuera, lo que se mantenía como el escenario para discutir y exponer, por sobre el espacio donde se tejen las ideas de forma conjunta; honrándose así, al proceso de externalización de la fuerza masculina.

Los eventos internacionales son muy comunes en el sector público, sólo se ven minados cuando falta presupuesto para su realización; sin embargo, no dejan de ser una parte clave de la estructura institucional de la colonialidad en la que habitamos.

La Convención del 2003 también se popularizó en el Ecuador gracias a la creación en el 2006 del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) que es un Centro Categoría 2, bajo el auspicio de la UNESCO. “Los Centros Categoría 2, bajo los auspicios de la UNESCO son creados con la finalidad de contribuir al logro de los objetivos de la organización. En el caso del CRESPIAL, es un Centro que busca contribuir al desarrollo de los objetivos de la Convención UNESCO 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI)” (CRESPIAL, 2020b). A fin de apoyar la creación de esta instancia, el Ecuador participó en dos reuniones preparatorias, una realizada en el Cuzco en el 2005 y la otra en Brasilia en el 2006. En la primera, se manifiesta el apoyo para la conformación de este espacio como una iniciativa que nacía del gobierno peruano (CRESPIAL 2005); y en la segunda, los países firmantes,

[...] reconociendo la importancia del patrimonio cultural inmaterial como expresión reveladora de la diversidad cultural de América Latina: Reafirmaron su propósito de participar en las actividades del CRESPIAL, para lo cual notificarán a la brevedad su interés al Director General de la UNESCO. [...] Hicieron un llamado a los países de la región para que aceleren el proceso de ratificación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. (CRESPIAL 2020a)

Son muchos los factores que intervinieron en la ratificación del PCI por parte del Estado ecuatoriano y que ponen en evidencia las características del patrón para la circulación de ideas en dirección Norte-Sur: la capacidad de modelar nuestras instituciones con base en los objetos discursivos definidos en el Norte; la utilización de cursos, talleres, conferencias, seminarios, medios impresos y otros, como espacios públicos preferenciales en donde se observan que pueden estar concentradas las discusiones sobre el objeto discursivo; la legitimidad de la palabra del Norte y de sus capacitaciones; la formación de personas locales bajo el objeto discursivo para su diseminación a nivel local. Estas características que, analicé anteriormente, se manifiestan en un nuevo contexto, pero develando el mismo patrón. El Norte se impone en el Sur con sus ideas que se plasman en el Estado ecuatoriano, otorgándole un direccionamiento concreto y una razón de ser.

Todas estas características no son sino mecanismos de poder que logran su éxito gracias a que se desarrollan en la esfera pública patriarcal, aquella que ha secuestrado la politicidad: “La esfera pública, de genealogía masculina, que impuso y universalizó su estilo burocrático y gestión distanciada con el advenimiento de la colonial-modernidad. Este formato de la política y su razón de estado es por naturaleza monopólico e impide el mundo en plural. Impone la coherencia del uno a la política y digiere todo otro mediante la grilla de un referente universal” (Segato 2016, 31). En este caso, el uno de la modernidad forma una suerte de pirámide en cuya cúspide radican los referentes a seguir a nivel institucional en materia de PCI; allí reposa la UNESCO y los países del Norte como Francia, España y también nuestros Nortes-Sureños como Brasil y México. Son los referentes de donde tomamos las ideas para reproducir a nivel local, demostrándose así el éxito de los mecanismos de poder del Norte que se ejercen con base a criterios de naturalidad, objetividad, científicidad, desarrollo, entre otros discursos de la modernidad. Cabe mencionar también que:

La modernidad, con su precondición colonial y su esfera pública patriarcal, es una máquina productora de anomalías y ejecutora de expurgos: positiviza la norma, contabiliza la pena, cataloga las dolencias, patrimonializa la cultura, archiva la

experiencia, monumentaliza la memoria, fundamentaliza las identidades, cosifica la vida, mercantiliza la tierra, ecualiza las temporalidades. (Segato 2016, 24)

En el proceso de producción de anomalías el Sistema Político Patriarcal expulsa y margina a quienes no incorporen las normativas como las dispuestas en materia de PCI. Por eso, podemos observar en las dinámicas implícitas en el proceso de ratificación de la Convención, que hay un deseo de participar del instrumento para no quedar al margen de otros países que ya la habían ratificado. Se devela entonces una suerte de presión para figurar en la palestra pública que dictamina un “deber ser de la institucionalidad”; quedarse fuera de estos lineamientos generaría la imagen de un Estado “anómalo”. Esta dinámica se observa por ejemplo en el testimonio de Fabián Bedón, experto en temas de PCI ante la UNESCO, quien nos comentó sobre las acciones realizadas en Ecuador por parte de la UNESCO para lograr la ratificación:

[...] como Bolivia acabó (acababa) de ratificar la Convención de protección del patrimonio subacuático, entonces son las oficinas de la UNESCO en Quito que se reúnen con los ministros y presentan el proyecto y el programa, sobre cuáles son los beneficios al firmar la Convención. No sólo los beneficios sino también en las obligaciones y si el Estado parte que lo firmará, tiene la capacidad, pues para realizar los informes periódicos y etcétera, entonces hemos visto que sí [...] ha dado muchos frutos. (Bedón 2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Podemos comprender que son muchas las razones y los factores que incidieron en el proceso de ratificación de la Convención; un hecho que acabó de legitimar la intervención del Estado frente al llamado Patrimonio Cultural Inmaterial y en la vida de miles de personas implícitas en este objeto discursivo. Movimientos de poder que circularon en una relación Norte-Sur; pero también Sur-Sur. Gracias a los procesos de formación de la UNESCO, ahora son las personas locales las responsables de generar procesos de incidencia a nivel local para consolidar el objeto discursivo. Así, pese a las relaciones de poder implícitas, se construye así un tejido que se observa como natural y que sostiene al objeto discursivo.

¿Pero qué impacto tiene en el Ecuador este instrumento? Para algunos funcionarios el nacimiento de la Convención es un momento en el que se empieza a “formalizar el término Patrimonio Cultural Inmaterial” (López 2017, entrevista personal; ver anexo 4); para otros implicó “un cambio de paradigma”, porque se considera que antes “entraba todo en patrimonio, porque no había una noción de lo que

era patrimonio cultural inmaterial” (Bedón 2019, entrevista personal; ver anexo 4); otra ex funcionaria del INPC nos comenta:

A partir del 2003 cambia el discurso y la mirada del patrimonio inmaterial; y es muy duro en las instituciones públicas insertar una nueva mirada al patrimonio inmaterial. Insertar al patrimonio inmaterial como parte de la gestión del patrimonio, se vuelve muy complejo. Entonces nos vemos obligados a crear un discurso para que la burocracia entienda y le de otro sentido y se empieza a hablar también de los Planes de Salvaguardia y se empieza a hablar de la necesidad de hacer un inventario. (Moscoso 2018, entrevista personal; ver anexo 4)

Efectivamente, a raíz de la Convención de 2003 se observan acciones mucho más sistemáticas en el campo del PCI: aumentan las declaratorias de ciertas expresiones como parte del Patrimonio Cultural Inmaterial del país; la UNESCO implementa programas internacionales para la aplicación de la Convención; los funcionarios públicos estudian más el tema, entre otras muestras del proceso de institucionalización del PCI en el Ecuador. Este conjunto de hechos ya se daba en el Ecuador aún antes de la ratificación; ante lo cual es interesante notar que la transmisión de ideas Norte-Sur, aunque pueda estar reforzada por documentos normativos, es un proceso que trasciende el ámbito jurídico. Aunque las normas pudieran ejercer cierto grado de poder para el modelaje de nuestra realidad, la colonialidad en la que vivimos nos lleva a buscar orientación en el Norte. Entonces, el aspecto normativo es apenas la punta del iceberg, es la parte de más visible de un conjunto de imaginarios, ideas y otras formas de representación que ya atravesaban el Estado desde hace mucho tiempo atrás.

En este proceso, el internet juega un papel fundamental. Si antes los espacios públicos para la circulación de ideas incluían seminarios, talleres, revistas, entre otros; ahora el internet es una extensión de esta esfera pública en la que se concentran el conocimiento consumado sobre los objetos discursivos. El internet acelera también la difusión de conceptos y normativas por parte de la UNESCO; por este motivo, en muchas ocasiones los funcionarios públicos recurrimos a los buscadores para encontrar las respuestas de la UNESCO frente a cualquier asunto.

Por su lado, la UNESCO también ha manifestado su concepción sobre la importancia de la Convención para los distintos países del mundo:

La Convención de 2003 ha ampliado considerablemente el horizonte de la reflexión internacional sobre la definición y el significado del patrimonio cultural. El concepto de PCI es bastante reciente y la difusión de su uso se debe en gran medida a la Convención de 2003. Hace diez años apenas, la expresión “patrimonio cultural inmaterial” era prácticamente desconocida y solamente la utilizaba un reducido grupo de expertos. Hoy en día, se reconoce que el PCI es una parte integrante valiosa del patrimonio cultural de

los pueblos. La Convención ha ensanchado la visión tradicional que se tenía del patrimonio cultural para incluir en ella aspectos antropológicos y sociológicos. Además, ha aportado una serie de nociones importantes relacionadas con el PCI: el papel de la comunidad como depositaria real del PCI y la definición de éste en función de la comunidad; la transmisión del patrimonio cultural de una generación a otra como condición indispensable para que se mantenga vivo y evolucione; y el concepto de salvaguardia, entendido como el conjunto de medidas destinadas a garantizar la viabilidad del PCI. (Torggler Bárbara et. al 2013, 5)

En esta Convención se establecen las responsabilidades para los Estados en relación al PCI, como la identificación de elementos del patrimonio cultural inmaterial presentes en su territorio (con la participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes); la confección de inventarios; la adopción de políticas y organismos competentes para la salvaguardia del PCI en su territorio; el fomento de estudios científicos, técnicos y artísticos, así como metodologías de investigación, para la salvaguardia eficaz del patrimonio cultural inmaterial; el favorecer la creación o el fortalecimiento de instituciones de formación en gestión del patrimonio cultural inmaterial; la creación de instituciones de documentación sobre el patrimonio cultural inmaterial y facilitar el acceso a ellas, entre otras tareas.

En el caso ecuatoriano la confección de inventarios se evidencia casi desde los inicios del INPC; sin embargo, a partir del 2002 se observa en el Reglamento Orgánico Funcional correspondiente, que por primera vez se empieza a hablar de Patrimonio Cultural Inmaterial. Entonces el concepto estaba ya institucionalizado en el argot institucional; y la Convención en este sentido, no hizo sino fortalecer el cúmulo de ideas que ya se estaban gestando al respecto. Aunque no estuviera ratificada la adhesión del Ecuador, se empezaba a institucionalizar un imaginario sobre el deber ser de la Convención en los funcionarios del Estado ecuatoriano. Un proceso en el que *la capacidad de modelar nuestras instituciones con base en los objetos discursivos definidos en el Norte*, queda evidenciado.

Continuando con los hechos acontecidos luego de la ratificación hay que mencionar que, en el 2005, se da la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, a la que el Ecuador se adhiere en el 2006 (UNESCO 2020d). En este documento se define a la diversidad cultural como:

[...] la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa,

enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados. [...] El “contenido cultural” se refiere al sentido simbólico, la dimensión artística y los valores culturales que emanan de las identidades culturales o las expresan. [...] Las “expresiones culturales” son las expresiones resultantes de la creatividad de personas, grupos y sociedades, que poseen un contenido cultural. (UNESCO 2005b)

Esta convención está vinculada a la del PCI y es un instrumento que también ha influenciado en el quehacer institucional ecuatoriano. Así, por ejemplo, para el año 2016 se anunciaba la realización del informe periódico del Ecuador correspondiente en la materia; aquí una noticia al respecto:

El Ministerio de Cultura y Patrimonio, acompañado por la UNESCO, preparará el informe periódico cuatrienal del Ecuador (2012–2016) sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, a través de un taller previsto para el 9 y 10 de agosto de 2016 en el Centro de Investigación de la Memoria y el Patrimonio. En el taller, impartido por el argentino Héctor Schgorodsky, experto en asuntos culturales, y especializado en la Convención 2005, participarán representantes de otras carteras de Estado y de organizaciones y asociaciones civiles del ámbito cultural. (Ministerio de Cultura y Patrimonio 2016)

Nuevamente, *la legitimidad de la palabra del Norte*, adquiere relevancia en labios de este representante argentino catalogado de experto. Cabe mencionar que este tipo de procesos no implican el consumo automático de las ideas y su aplicación directa. Muy al contrario, frente al objeto discursivo del PCI siempre surgen muchas discusiones. A continuación, cito la experiencia de Gabriela Eljuri, ex funcionaria del INPC y consultora en temas de PCI al respecto:

[...] una de las cuestiones yo recuerdo clarísimo era el área de artes del espectáculo, en mi cabeza no cabía por qué la UNESCO llamaba artes del espectáculo a una serie de prácticas que en las culturas tradicionales son todos menos un espectáculo, entonces yo decía esa idea de espectáculo es muy occidental. Entonces recuerdo que me oponía muchísimo a eso. Pero luego me di cuenta, conforme fui leyendo más, que la UNESCO se reunía con gente de tantos países, que a la final no era tanto lio al que encontraron un nombre para estar artes para ser vistas. Y ser vistas puede ser desde los dioses, por la gente por los humanos, es decir no había que complicarnos mucho en ese detalle. (Eljuri 2018, entrevista personal; ver anexo 4).

Durante mi experiencia en el INPC observé muchísimos cuestionamientos similares a la Convención; de todas formas, las críticas no trascendían y al final surgía cierto tipo de resignación con respecto al tema. Resignación que no es sino el asumir la carga de poder que sostiene al objeto discursivo; y que se relacionan con *la reflexión*

que llega hasta los bordes del objeto discursivo. Se podrá preguntar por qué se trata este tema de determinada forma o por qué no se considera algún otro aspecto; pero las preguntas difícilmente abordan la necesidad de contar o no con una Convención sobre PCI. Lo cual no implica tampoco la inexistencia de cuestionamientos al objeto discursivo del PCI dentro de los propios funcionarios. Es simplemente la apreciación de que en la práctica, las dinámicas de resistencia se ven circunscritas al objeto discursivo ya establecido, justamente porque está altamente configurado en la osamenta estatal.

Las acciones en el Estado trascienden las experiencias personales para convertir su proceder en algo sistemático y continuo. Así sucede por ejemplo con los reconocimientos de ciertos elementos como Patrimonio Cultural del Estado que continuaron en el INPC después del 2003. El 1 de noviembre de 2005, se hace la declaratoria patrimonial de la “Fiesta de la Mama Negra o Fiesta de La Capitanía” (EC Ministerio de Educación y Cultura 2005b). El origen y estado actual de esta fiesta ha sido analizado ampliamente por Patricio Guerrero. Él describe la fiesta original con estas palabras:

La celebración de la fiesta de la Mama Negra, ha sido tradicionalmente un acto de religiosidad popular que se ha venido celebrando desde tiempos coloniales en la ciudad de Latacunga durante los días 23 y 24 de septiembre de cada año en honor de la Virgen de Mercedes, patrona de la ciudad, por considerar que ésta la ha salvado por varias ocasiones de la furia del volcán Cotopaxi y ha detenido sus erupciones. Dicha celebración actualmente es organizada por sectores campesinos urbanos, que se dedican a la venta de carne en los mercados de El Salto y La Merced y sigue manteniendo su contenido de religiosidad popular. La fiesta sigue siendo un acto ritual mediante el cual, las vivanderas de los mercados agradecen a la «Virgencita» por los favores recibidos y piden las bendiga y las ayude durante todo el año en sus negocios. (2004, 12)

Luego con el paso del tiempo se fue institucionalizando otra fiesta paralela a la realizada en noviembre, pero ahora en un nuevo momento y con otros objetivos:

Fuimos siendo testigos cómo la fiesta de la Mama Negra de noviembre, ya no se realizaba como acto de religiosidad popular en homenaje a la virgen de Mercedes, sino que se la «oficializó» para celebrar la independencia de la ciudad y se la instrumentalizó para que cumpla una funcionalidad política, necesaria para la reafirmación de los roles políticos de los sectores hegemónicos locales; así, los personajes centrales, la Mama Negra, el Ángel de la Estrella, el Capitán, el Rey Moro, el Abanderado, eran apropiados con claros intereses políticos; quienes ocupaban esos roles simbólicos iban teniendo acceso al ejercicio del poder, puesto que la fuerza simbólica de esta ritualidad otorgaba prestigio social, simbólico y político, convertía a las Mamas Negras y demás personajes en autoridades: alcaldes, prefectos, concejales o consejeros de la ciudad y la provincia, o en diputados de la República. (2004, 13)

Todo este proceso suscitado en relación a la Fiesta de la Mama Negra, es interpretada por Guerrero como un proceso de usurpación Simbólica, “es usurpar aquellos símbolos que sabiéndolos ajenos, tienen una profunda eficacia en la construcción de sentido; símbolos que pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad que posibilite la preservación del orden dominante” (2004, 43). Una imagen referencial de este personaje central en esta festividad lo podemos encontrar en la figura 12.



Figura 12: Imagen de la Mama Negra
Fuente y elaboración: (Turismo 2018)

Sobre el origen de la declaratoria nos comenta una funcionaria del INPC:

[...] hubo algunos pedidos, hubo un pedido de la Casa de la Cultura, [...]; luego vino un colectivo, no me acuerdo el nombre, pero también hicieron el mismo pedido, pero ellos pedían solamente a la fiesta de Septiembre y tampoco dieron paso y quedó ahí. Después vino Lourdes Tibán, y recuerda que ya habían unos estudios hechos con antelación, y esta vez es la primera vez que se hace una ficha, entonces se construye una ficha de patrimonio inmaterial. (Zambonino 2019, entrevista personal; ver anexo 4).

La primera ficha inmaterial a la que se refiere esta funcionaria del INPC, se habría construido: “Investigando en el internet, viendo otras fichas de otros países que de pronto tenían y por necesidad, fue una cosa así de iniciativa” (Zambonino 2019, entrevista personal; ver anexo 4). Así, la “iniciativa particular” está direccionada por los referentes del Norte que empiezan a circular en el internet. Como mencioné

anteriormente, si antes primaba el uso de materiales impresos para la difusión de ideas Norte-Sur como lo analicé en capítulos anteriores, ahora con el Internet se introduce un nuevo medio de comunicación en el que las ideas también siguen ciertos patrones de poder. Así, por ejemplo, en varias ocasiones cuando queríamos resolver algún tema relativo al PCI en el INPC, nuestros referentes de búsqueda estaban ligados a los estudios “de expertos” o a los documentos emitidos por la UNESCO. La UNESCO se convierte, en este contexto, en una marca de credibilidad, ya que sus contenidos conceptuales gozan de mucha legitimidad al ser observados como la “gran fuente de PCI”, por llamarla de alguna manera.

Después de las búsquedas de inspiración en el Norte, finalmente la declaratoria de la fiesta de la Mama Negra figuró en estos términos:

ARTÍCULO PRIMERO, DECLARAR COMO BIEN PERTENECIENTE AL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DEL ESTADO, a la fiesta de “La Mama Negra o Fiesta de La Capitanía” que se celebra en los meses de septiembre y noviembre de cada año en la ciudad de Latacunga provincia de Cotopaxi. [...] ARTÍCULO TERCERO, RECOMENDAR a la I. Municipalidad del Cantón Latacunga y a los organizadores de esta festividad; no incorporar elementos foráneos y tratar de rescatar los elementos originales de la comparsa, para mantener la identidad y originalidad de la fiesta. (EC Ministerio de Educación y Cultura 2005a, 2)

Durante mi primera experiencia en el INPC en el año 2014, recuerdo que recibí varias visitas de cierto grupo de Vivanderas (vendedoras de víveres) que formaban parte de la celebración originaria. Acudieron al INPC para solicitar que se cambiara la certificación emitida sobre la declaratoria de PCI, aclarando que eran ellas y no otras personas quienes realizaban la fiesta. Un pedido que representaba una dificultad enorme dado que no existían los mecanismos jurídicos para poder hacer una enmienda de las declaratorias; pero lo más importante, es que su pedido evidencia el fraccionamiento interno alrededor de la fiesta y la esperanza en el accionar del Estado como un mecanismo coercitivo que pudiera hacer algo al respecto. En su intento desesperado por convencerme de ayudarles, en calidad de funcionaria, hasta me trajeron *allullas*²¹ como un obsequio para obtener simpatía y conseguir un resultado favorable a su pedido (González 2018).

Este tipo de acciones que se pueden interpretar como un tipo de “lobby”, deben observarse como mecanismos para romper de alguna manera con la relación de poder que existe entre el funcionario público (representado en este caso por mi persona), y las

²¹ Un tipo de bizcochos locales tradicionales.

personas a las que se pretende servir. Los acercamientos como el mencionado son muy comunes en el Estado, y lo que debería ser una obligación del funcionario público se observa por parte de la población civil como un comportamiento que queda a merced de la voluntad de los funcionarios. Cabe mencionar que ha habido intentos por modernizar el Estado y romper con este tipo de prácticas, mediante normativas y sistemas como el que implementó Rafael Correa en su gobierno con el proceso llamado Gobierno por Resultados.²² Sin embargo, el imaginario que pesa sobre el rol de los funcionarios públicos es por momentos mucho más fuerte que los intentos de modernización que puedan existir.

Ahora bien, este conjunto de hechos se suscita al interior del Estado para abordar los contenidos del llamado PCI desde una perspectiva que se estaba generando en la relación Norte-Sur. Sin embargo, en el Ecuador en aquella época también se plantearon posturas referentes a aspectos relativos a este objeto discursivo, pero desde una perspectiva local. Hablo específicamente del tema del *Buen Vivir*, veamos cómo se da esta dinámica.

1. 1 El Buen Vivir: destellos del mundo-aldea en el Estado

El gobierno de Rafael Correa inicia en enero de 2007, y a su llegada se plantearon muchas propuestas para el cambio institucional, incluyendo la elaboración de una nueva constitución. En este proceso, surgió un debate sobre la relación entre los seres humanos y la llamada naturaleza; un tipo de relación que se pone en relevancia a la hora de identificar a los portadores del PCI. En este contexto, varios sectores sociales abogaron para que se incorporaran algunos principios de la(s) cosmovisión(es) indígenas al nuevo modelo económico que se deseaba construir; los aportes esenciales fueron el de considerar a la Tierra o a la naturaleza como un organismo con vida propia y el construir un modelo socioeconómico que estuviera acorde con este principio. Propuesta que fue tomando forma bajo los nombres de *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay*.

²² En Octubre 2010, la Presidencia de la República suscribió un contrato de consultoría con la empresa ecuatoriana, e-Strategia Consulting Andes, para la “IMPLANTACIÓN DE UNA METODOLOGÍA DE GOBIERNO POR RESULTADOS Y SISTEMA INFORMÁTICO” para: implementar una metodología de gestión para resultados en más de 200 entidades de la Función Ejecutiva, que incluya la gestión de mapas estratégicos, objetivos, indicadores, procesos, planes y proyectos, mediante la aplicación de mejores prácticas y la provisión de una herramienta informática (Secretaría Nacional de la Administración Pública 2014).

Así, en el preámbulo de la Constitución ecuatoriana, se propone como meta “Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el Sumak Kawsay” (2008a). Con el fin de cumplir con este objetivo, se describen los derechos de los que gozan los y las ciudadanas ecuatorianas; así como los derechos que posee la naturaleza, ahora que es reconocida como un ser vivo y sujeto de derechos, por lo menos en papeles. En las siguientes palabras:

Art. 71.- La naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos [...] Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. [...] Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. (EC Gobierno del Ecuador 2008a)

De forma similar en Bolivia, se habló del “Vivir Bien”, una fórmula que implicaría un pacto con la llamada naturaleza que permitiera la reproducción de la vida; y es también una forma de concebir la vida en el que se pasaría del antropocentrismo al cosmocentrismo (Prada 2011). La introducción de estos conceptos como objeto de la política pública estaban orientados a deconstruir el paradigma de la visión occidental sobre la naturaleza, en el que se la considera como un objeto inerte y pasivo, para transitar hacia un paradigma en el que se comprendiera a la naturaleza como un organismo con vida y por lo tanto como sujeta de derechos.

Este tema se ha constituido en el centro de muchas discusiones; algunas de orden conceptual y otras a nivel práctico. Encontramos que hay distintas concepciones sobre lo que significa el Buen Vivir que no necesariamente son antagónicas entre sí, pero que sí se ubican en distintos niveles de discusión. Así, por ejemplo, encontramos referencias en donde se plantea al Buen Vivir desde una óptica predominantemente sociopolítica.

Tal es el caso de Alberto Acosta, para quien el Buen Vivir supone una visión holística e integradora del ser humano inmerso en la *Pacha Mama* (Madre Tierra). Se trata de vivir bien sin poner en riesgo el futuro de las otras generaciones. El Ser Humano es concebido como el centro, pero siendo parte de la naturaleza. No es un sinónimo del “bienestar occidental” sino que implica recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Para él, el Estado Plurinacional (como se lo define en la Constitución ecuatoriana) debe asimilar y procesar los códigos culturales de los

pueblos y esta acción va más allá de la incorporación de la población indígena y afro en el aparato burocrático estatal. No es un modelo de desarrollo alternativo sino una alternativa al Desarrollo, ya que implica la superación de la idea de progreso entendida como la permanente acumulación de bienes naturales y tecnológicos. En él no existe una concepción lineal del tiempo y propone un cambio civilizatorio. Agrega también que las nociones del Buen Vivir son heterogéneas (Acosta 2012).

Desde una arista más filosófica encontramos lo propuesto por Floresmilo Simbaña (2011, 25-6), quien señala que el *Sumak Kawsay* es concebido en la región andina como un sentido de vida, una ética que ordena la vida de la comunidad. En los tiempos de los Estados originarios esta ética servía para ordenar la sociedad y el Estado. Plantea que fuera del mundo occidental, los otros pueblos no conciben el entenderse fuera de la naturaleza porque son parte de ella. El *Sumak Kawsay* depende de la defensa de la vida en general y está estrechamente ligado a la plurinacionalidad. La incorporación de este concepto “involucra varias dimensiones: social, cultural, económico, ambiental, epistemológico y político, como un todo interrelacionado e interdependiente, donde cada uno de sus elementos dependen de los otros” (Simbaña 2011, 222).

Siguiendo este mismo direccionamiento filosófico y en un sentido crítico, Atawallpa Oviedo considera que el *Buen Vivir* y el *Sumak Kawsay* no son sinónimos; plantea que el *Buen Vivir* es sólo una parte del *Sumak Kawsay*. Además, la traducción del *Buen Vivir* al Kichwa sería simplemente *Alli Kawsay* (bienestar); en tanto que el *Sumak Kawsay* iría mucho más allá del concepto de bienestar e implicaría un convivir en armonía con la llamada naturaleza. Este autor también señala que el *Sumak Kawsay* es una expresión andina de una corriente identificada como el vitalismo o vitalismos en plural que:

[...] hace referencia a todos los saberes ancestrales de distintas partes del mundo (ayurvedam filosofía jonia, bantú, tao, kabala, surfismo, cristianismo místico, etc.) en conjunción con teorías modernas surgidas desde el ecologismo, el ambientalismo, el veganismo, el etnicismo, el feminismo horizontal, el culturalismo, la espiritualidad, la holísitca, la cuántica y demás concepciones que cuestionan y traspasan la visión mecanicista- reduccionista-materialista del paradigma piramidalista. (2013, 21)

En el vitalismo se concibe que el “Vivir en armonía con la naturaleza”, no significa que no haya conflictos entre los seres humanos y la naturaleza; sino que no hay separación entre los dos y que el ser humano es una continuidad de la naturaleza. Para el *Buen Vivir* el ser humano es el centro; para el vitalismo es la vida en su conjunto (2013,

21). Para Oviedo, hay quienes consideran que es necesario mantener el conjunto de palabras Buen Vivir/Sumak Kawsay como sinónimas; mientras que, para él, no es posible mantener esta asimilación, dado que los dos conceptos pertenecen a bases epistemológicas distintas (2014, entrevista personal, ver anexo 4).

Bajo estos breves antecedentes, podemos comprender algunas de las características del debate que existe a nivel conceptual sobre el *Buen Vivir*: no existe un consenso sobre su significado, pero de alguna forma las propuestas coinciden en la necesidad de replantear el vínculo entre los seres humanos y la llamada naturaleza. Es de cierta forma una manera de superar uno de los pares creados por el mundo occidental moderno. La división entre los seres humanos y la llamada naturaleza es uno de los grandes íconos de la matriz occidental para la existencia; pues es sabido que para muchos pueblos en el mundo esta división es artificial. En esos mundos la vida se observa como un *continuum* entre las personas y el Todo. Por eso, la apuesta del Buen Vivir es un intento por incorporar elementos ajenos al imaginario de la máquina impulsado por la matriz occidental para la existencia. Una apuesta que se difundió en varios campos como lo veremos a continuación.

En el caso de la economía encontramos análisis como los de Alberto Acosta para quien el Buen Vivir apunta a la construcción de una economía social y solidaria. Bajo estos lineamientos, se aspiraría a construir relaciones de producción, intercambio y cooperación que propicien la eficiencia y la calidad. También se aspiraría a promover una relación dinámica y constructiva entre el mercado, el Estado y la sociedad. El Sumak Kawsay propone la construcción de una economía postpetrolera, que no implica cerrar los pozos petroleros que se encuentran operando actualmente; sino a considerar que el principal factor de producción de desarrollo es el ser humano, quien vive en armonía con la naturaleza (Acosta 2009).

En materia de educación, encontramos el libro llamado “Educación y buen vivir: reflexiones sobre su construcción” coordinado por el movimiento ciudadano Contrato Social por la Educación en el Ecuador. En este libro se invita a varios autores a reflexionar sobre las iniciativas que se deben dar o que ya se están dando a nivel estatal para aplicar el Buen Vivir a nivel educativo. En la introducción del libro se manifiesta que:

Para el movimiento ciudadano Contrato Social por la Educación, su apuesta por el buen vivir no es solo declarativa, sino sobre todo propositiva; con esta provocadora publicación queremos aportar en su construcción y en su “aterrizaje” al hecho

educativo, a sus concepciones, objetivos, indicadores y resultados; este es apenas un paso inicial. (...) Para quienes promovemos los derechos humanos, el 'buen vivir' constituye un paradigma que incluye la igualdad y la garantía de los mismos. Este se ha convertido en el paradigma no solo del desarrollo sino de una ética —de relaciones— particular. (Movimiento Ciudadano Contrato Social por la educación en el Ecuador 2012, 11)

Este texto recoge también algunas ideas formuladas en un seminario sobre el Buen Vivir y la educación que habría sido desarrollado en el 2010 como una iniciativa del Ministerio Coordinador de Desarrollo Social (2012, 11). Un caso similar lo encontramos en el área de la salud; cuando el Ministerio de Salud Pública del Ecuador organizó en el año 2009 junto a otros organismos internacionales, el seminario taller "Interculturalidad y ejercicio de derechos en la Subregión Andina, con énfasis en salud sexual y reproductiva, para el fortalecimiento de *Sumak Kawsay-Buen Vivir*". Este seminario:

[...] tuvo como marco de reflexión internacional, los Objetivos de Desarrollo del Milenio y el llamado a reducir la mortalidad materna, con énfasis en los aspectos culturales en la salud pública para facilitar el acceso universal a servicios de salud, particularmente de las mujeres que en la región andina tienen mayores dificultades como las indígenas y las afrodescendientes. (EC Ministerio de Salud Pública 2010, 9)

Finalmente, debemos mencionar las reflexiones que se realizan sobre el Buen Vivir a nivel de las Ciencias Políticas. Ejemplos de esta variante del Buen Vivir los encontramos en los análisis teóricos desarrollados por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). En el libro llamado "Los Nuevos Retos de América Latina: Socialismo y *Sumak Kawsay*", la SENPLADES también invita a distintos autores a analizar el *Sumak Kawsay* y su relación con el socialismo. Uno de los autores, René Ramírez, propone al *Buen Vivir* como:

[...] la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o *sumak 158awsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno — visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez — valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a otro). (Ramírez 2010, 61)

Para Ramírez el Buen Vivir implica un nuevo pacto de convivencia en el que se ve a los seres humanos como naturaleza; por eso considera a la propuesta como biocéntrica, post-antropocéntrica y trans-estatal. Agrega también que, con la introducción del concepto del Buen Vivir en la Constitución del 2008, se propone “edificar un bio-igualitarismo republicano que se sustenta en: garantizar los derechos de la naturaleza construyendo una ética biocéntrica, romper distancias indignas, eliminar el racismo y formas de exclusión, buscar una libertad positiva no dominada —a más de defender la libertad negativa—” (2010, 61).

El *Buen Vivir* se aplica indistintamente a diferentes campos del conocimiento; pese a que no existe un consenso sobre su significado. En algunos casos se lo relaciona a los llamados Objetivos del Nuevo Milenio y en otros casos se lo propone como la bandera para un cambio a nivel civilizatorio. Es importante mencionar también que, dado que no existe un consenso sobre lo que es el *Buen Vivir*, tampoco existen acuerdos sobre lo que implica su aplicación en materia de políticas públicas.²³ De todas formas, aun con las mil limitaciones del caso, podemos comprender que existe un debate creciente sobre la relación de las personas con la naturaleza.

Justo en este punto podemos establecer una conexión directa entre el PCI y el *Buen Vivir*: uno de los componentes del PCI son las prácticas y/o conocimientos relativos a la naturaleza que generalmente se identifican en los otros del Estado”, mientras que con el discurso del *Buen Vivir* se toma la conexión que se observa estos otros marginables con la llamada Naturaleza, y se la lleva a la esfera pública-estatal. En este sentido, podemos observar una transgresión, un robo, una usurpación simbólica de una concepción ordenadora de la vida que en muchos casos ni siquiera es conceptualizada, porque simplemente forma parte de su día a día, para convertirla en un instrumento conceptual y operativo del Estado. En el primer caso, el control se da en el proceso de “gestión cultural”; y en el segundo caso, mediante el *Buen Vivir* hay un intento de tornar lo que podría ser una concepción integral de todo, para convertirla en un dispositivo operativo que, por lo menos a nivel discursivo, plantee una nueva forma de relacionamiento entre las personas y el medio.

²³ Una de las discusiones más álgidas en este sentido, se ha suscitado en cuanto al tema de la explotación de los recursos naturales. Las decisiones sobre la explotación de determinados pozos petrolíferos o sobre la intervención en ciertas regiones amazónicas han suscitado profundos debates sobre lo que significa el *Buen Vivir*. Hay quienes consideran que la explotación de los recursos es necesaria para lograr una mejor calidad de vida; mientras hay quienes afirman que una mejor calidad de vida estaría comprometida con la explotación de dichos recursos.

Por los azahares del destino, el *Buen Vivir* se ha convertido en un ícono de la relación seres humanos-naturaleza, una imagen que se plasma infinitamente en las normas, leyes, e instrumentos varios construidos por el Estado. Documentos en los que se aprecia que finalmente las palabras *Buen Vivir* no son sino una figura discursiva sobre la que se sustenta toda una retórica estatal. Los discursos se ajustan para cumplir retóricamente por lo dispuesto en la Constitución; dejando al *Buen Vivir* vacío y desprovisto de una razón más profunda.

Si bien el *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* se reconoce como una propuesta naciente de la cosmovisión indígena, todavía son escasos los estudios que ayudan a comprender cómo se construye ese “estado de conciencia”, por llamarlo de alguna forma, en el que las personas llegan a concebir a la naturaleza como un ser viviente. O cómo se podría llegar al punto en el que ni siquiera exista la concepción de la Naturaleza, como algo ajeno o externo al ser humano. Al respecto, algunos autores identifican a la ritualidad indígena como una suerte de puente para llegar a este estado de conciencia. Raúl Prada manifiesta que, “Los hombres y mujeres son parte de la Madre Tierra y entre ambos se establece una comunión y un diálogo mediado por una ritualidad que entiende a la naturaleza como un ser sagrado” (Prada 2011, 228). Para Atawallpa Oviedo, al *Sumak Kawsay* o vitalismo como él lo identifica:

[...] sólo es posible comprenderlo en medio de las labores, los cuidados, los rituales, las ceremonias, las fiestas, y fundamentalmente de la convivencia espiritual y consciente con la Madre Tierra, el Padre Sol, la Madre Luna, la Madre Agua, el Padre Viento. [...] Gracias a esta interrelación ha sido posible despertar al espíritu de cada uno de ellos en nuestros pensamientos y sobre todo en nuestros sentimientos, para que ellos nos enseñen y nos guíen en su comprensión y el enraizamiento en nuestra vida cotidiana personal. (2013, 62)

A esta fusión de los pensamientos-sentimientos, es a lo que Oviedo denomina el *Corazonar*. El *Sumak Kawsay*, desde esta perspectiva, apuntaría a la construcción de un nuevo estado de conciencia en el que la ritualidad juega un papel importante y que va mucho más allá de la racionalidad lógica occidental en la que prima el pensamiento. En este estado de conciencia, la noción de unidad entre las personas y la Tierra es fundamental. Para este autor, existe una diferencia entre concebir al ser humano, la vida y la naturaleza como una idea y concebirlos como una conciencia integral, orgánica y sistémica, que es lo que promueve el Vitalismo-*Sumak Kawsay* (2013, 62).

En términos más prácticos, esta distinción se radicaliza al hablar de los “portadores de PCI”. Es decir, a nivel discursivo la relación con la naturaleza se plantea como una tarea o responsabilidad de todos, pero en la práctica el Estado identifica claramente a unas cuantas personas quienes poseerían esta suerte de capital simbólico. El vínculo con la naturaleza, se ha convertido en un capital gracias en parte, al propio proceso de institucionalización del PCI, que va procurando la separación de aguas entre quienes sí y no poseen esta forma de existir, a fin de catalogarlas y crear mecanismos de poder sobre estas personas, a las que se identifica como “portadores”.

Lo interesante del caso es que el capital simbólico que permite que ciertas personas sean reconocidas como “portadores”, se constituye en un acto de nombramiento que no procura convertir a estas personas en referentes o ejemplos a seguir; sino que se lo realiza con el fin de que el Estado pueda ejercer cierto tipo de poder sobre ellas, a través de lo que poco se va constituyendo como la “gestión del PCI”. Una de las principales expresiones de este control, se camufla en el término de la “salvaguardia del PCI”. Por ejemplo, en la Guía Metodológica del PCI del Ecuador, un instrumento creado en el 2013 y que analizaré posteriormente, se define a la salvaguardia como:

Un proceso metodológico que comprende la identificación, la investigación y la definición de acciones específicas para lograr la continuidad de las manifestaciones del Patrimonio Cultural Inmaterial, es decir, para permitir que estas se mantengan vigentes y sean practicadas por las generaciones sucesivas, en tanto sigan siendo pertinentes para esa cultura. Este objetivo apunta al fortalecimiento del sentimiento de identidad de los grupos, comunidades y portadores involucrados y, a partir de ello, la salvaguardia apunta a la generación de capacidades locales que permitan fortalecer los procesos de desarrollo local. (INPC 2013, 62)

Este texto está profundamente asociado a la extirpación propuesta en el marco del método científico. Luego de un proceso de investigación selectiva, hay una intervención sobre las partes orientada al control de las mismas; que en este caso se utilizarían “para lograr la continuidad de las mismas”. Se coloca el Estado en una posición paternalista, en la que se asume su intervención como un carácter casi vital. Además, en este proceso surge otro distanciamiento grande entre quienes supuestamente poseen el vínculo con la naturaleza, y quienes son observadores de este hecho. En este contexto no estamos hablando de grupos humanos en confrontación; son simplemente las categorías que se observan en el mapa del poder. Una clasificación que en la realidad puede ser arbitraria y por eso encontramos casos como el de la Secretaría del Buen

Vivir creada en el gobierno de Correa y su titular Freddy Ehlers. Una institución cuya creación respondía a estas ideas:

El progreso de un país no se puede medir en cifras, sino con el grado de felicidad de sus ciudadanos”. [...] “La Secretaría del Buen Vivir fue constituida por decreto Presidencial, atendiendo a un mandato del libertador de América”, señaló Ehlers al referirse al Congreso de Angostura de 1819, en el que Simón Bolívar dijo que el Gobierno más perfecto es que produce la mayor felicidad posible para sus ciudadanos, así como seguridad y estabilidad política. También informó que otra de las labores de la Secretaría del Buen Vivir es promover este concepto y estilo de vida en el mundo. En tal sentido ha mantenido varios encuentros con filósofos e intelectuales en Ginebra y Francia para presentar esta iniciativa y convertirla en un movimiento internacional. “El Reino de Bután, Venezuela, Ecuador y Bolivia son los únicos países en el mundo que han dado cabida a este concepto y emplean políticas públicas para promover la felicidad, es decir el buen vivir de sus ciudadanos”. (Embajada del Ecuador en España s.f.)

Es sabido que el periodista Ehlers realizaba prácticas que él consideraba como ejemplos del Buen Vivir que, han sido altamente ridiculizadas por la prensa, como el promover el abrazo de los árboles o motivar a los funcionarios públicos para que realizaran ejercicios de respiración antes de empezar con el trabajo. Revisemos algunas críticas:

¿Qué hace el Freddy para merecer que se quite al IESS médicos y a las escuelas fiscales profesores? El Freddy difunde en los canales de televisión del Estado reportajes de televisión elaborados por sus amigos con temas sobre la naturaleza, el trabajo comunitario, el desarrollo turístico o la historia de algún personaje... Y aconseja que “necesitamos hacer más silencio, más meditación. Los jóvenes buscan más el yoga. Todo está dentro de nosotros, y el gran peligro es el consumismo, el maldito consumismo”. (Neira 2015)

De la Secretaría del Buen Vivir no queda más que algunos videos que circulan del ex ministro Freddy Ehlers invitando a los ecuatorianos a abrazar un árbol. Sus redes sociales fueron borradas, así como la página web de esta institución, que contaba con un presupuesto estimado de USD 12.190.173 para cuatro años de gestión, según cifras oficiales. (Observatorio de Gasto Público 2018)

Sin necesidad de juzgar las acciones de Ehlers y su propuesta política podemos evidenciar que existía un claro malestar por estas acciones que se consideraban ajenas a la esfera estatal. Estas prácticas tenían componentes que no radicaban en los resultados materiales y susceptibles de contabilizar, como uno de los principales mecanismos operativos del Estado derivado de las lógicas de la científicidad. Aquí no importa saber si esas actividades eran necesarias o no, sino que nos permiten comprender la esfera

pública estatal colmada de acciones concretas, visibles, materiales y medibles en donde no había asidero para las propuestas de Ehlers.

Aunque no exista un consenso sobre la existencia y conceptualización sobre el Buen Vivir, podemos resaltar su discusión más profunda en torno a la relación de los seres humanos con la naturaleza. El Estado está estructurado en profundas concepciones antropocéntricas de la vida, por eso es esencialmente incongruente con propuestas como las del Buen Vivir. El Estado responde a la metáfora de la máquina que conlleva a concebir a la naturaleza como un objeto de dominación y control; de ahí que el extractivismo sea una de las principales fuentes de ingresos económicos para su proceder. Esta brecha enorme también se explica a nivel de género: el Patriarcado impulsa el desarrollo de la vida en el marco de la externalización; y siendo el Estado su brazo operativo, esta institución social se vincula únicamente con aquellos componentes del Todo que son objetivables. Mientras que en el mundo aldea, la relación con el Todo pasa por fuerzas que están direccionadas hacia aspectos internos del ser humano, que en muchos casos son invisibles e incommensurables. Por este motivo, el Estado al tratar el tema del Buen Vivir lo ha reducido a un elemento discursivo de moda, que se vio en un sin número de documentos.

El Buen Vivir apareció en el gobierno de Correa y se mantuvo hasta el gobierno de Lenín Moreno (recorte temporal de este trabajo). Aunque Moreno buscó la forma de distanciarse de todos los componentes discursivos del Buen Vivir y cambiarlos por el “Gobierno para todos”, no pudo escaparse de las secuelas que dejó su predecesor a nivel normativo. Analicemos esta continuidad en la práctica estatal que se observa en el campo del PCI.

2. Acciones estatales luego de la ratificación de La Convención del 2003

El decreto ejecutivo referente al Estado de emergencia del 2007, tuvo el siguiente objetivo: “establecer las medidas y mecanismos para el control, uso y acciones orientadas a la conservación y preservación de los bienes patrimoniales del Estado ecuatoriano, para que cuya desaparición no generen una grave commoción interna”; y para el efecto se dispuso que el Ministerio de Cultura y el INPC “ejecutarán la programación dispuesta en el presente decreto a través de sus dependencias, entidades ejecutoras, o mediante convenios con las instituciones, entidades u organizaciones religiosas, fundaciones y personas naturales o jurídicas públicas o privadas y

organismos seccionales" (2008b). Así se dispuso la amplia participación de una gran diversidad de actores en el denominado "Plan de Protección y Recuperación del Patrimonio Cultural del Ecuador" (EC Gobierno del Ecuador 2007b).

Para ejecutar el decreto se creó la Unidad de Gestión de Emergencia del Patrimonio Cultural, instanció que trabajó en tres líneas: 1. La dotación de seguridades a los bienes culturales que estaban en riesgo. 2. La creación de un Sistema Nacional de Gestión de Bienes Culturales, y 3. Una campaña de concienciación ciudadana para valorar el patrimonio (Ministerio Coordinador de Patrimonio 2009, 9). Este segundo aspecto incluyó la realización de un inventario a nivel nacional para identificar y conocer el estado del llamado patrimonio cultural ecuatoriano. Una de las principales participantes en esta unidad, la arquitecta Olga Woolfson, nos cuenta su experiencia: "empezamos a trabajar en marzo del 2008 y en abril, a comienzos del 2008. Se realiza un taller internacional con la participación de expertos de algunos países amigos para formular las líneas bajo las cuales se decía de qué manera se realizaría el levantamiento de información para el sistema" (Woolfson 2018, entrevista personal; ver anexo 4). Otra de las personas que estuvo al frente de este proceso, la arquitecta Dora Arízaga, nos comenta que el seminario internacional se realizó:

Invitando a países que ya habían caminado en el tema y que tenían experiencia en estos temas; entonces vinieron gente del Brasil, de España, de Venezuela, de México, de algunos sitios justamente para poder intercambiar experiencias, y con base a eso se formularon ciertas líneas, inclusive hay un pequeño documento publicado en el Ministerio de Patrimonio donde están formulados los lineamientos de generación de política pública para el patrimonio inmaterial con base a una serie de reuniones, de discusiones para poder llegar a esos consensos. (2020, entrevista personal; ver anexo 4)

El Norte originado en Europa, se propaga y encarna en otras que voces que se alejan geográficamente de este referente, pero no de sus ideas, permitiendo así, la conservación de la legitimidad del discurso. Estos Sures geográficos para nosotros constituyen un Norte, en la medida en que representan algún sentido de superioridad. Lo cual se evidencia en la asesoría brindada por expertos mexicanos, brasileños y venezolanos. Si bien no se puede dejar de reconocer esta "experticia" que debe ser comprendida como parte de la institucionalización de los objetos discursivos del Norte, tampoco podemos perder de vista que este proceso es clave para un tipo de reproducción de conocimientos vertical que se observa como "natural". Una naturalidad que radica en la necesidad de adquirir el capital letrado subyacente a la experticia sobre un determinado objeto discursivo, como es el PCI.

En el proceso vivido en el Ecuador, no se puede dejar de observar las huellas de la UNESCO; instancia que ha trabajado para “La integración de las disposiciones de las convenciones en las legislaciones, las políticas y las estrategias nacionales y regionales (Nivel II, relativo a la elaboración de políticas)”y “La aplicación de las legislaciones, políticas y estrategias a nivel nacional (Nivel III, relativo a la aplicación de políticas)” (Torggler Bárbara et. al 2013, 95). Así, lo que en el Sur puede aparecer en la palestra pública como un conjunto de esfuerzos originales producto de la creatividad de alguna persona o personas en particular, puede ser también el resultado de ideas que ya han sido previamente sistematizadas en el Norte, y que se replican en el Sur, con mucha naturalidad, ignorándose las redes políticas que se encuentran en este proceso.

En el caso de la Unidad de Gestión, la asesoría internacional habría ido mucho más allá del seminario puntual mencionado, sino que su presencia se habría convertido en una constante, como lo señalan los propios documentos institucionales:

Los profesionales especialistas de la Unidad de Gestión, en cada uno de los campos del registro –inventario, han sido acompañados por técnicos del INPC. Con la asesoría internacional de Brasil, Cuba, España, México y Venezuela, el equipo diseñó las fichas, delineó la metodología a seguir, los alcances y las metas del registro– inventario en todo el país, esto es, las 24 provincias con sus cantones y parroquias. (Ministerio Coordinador de Patrimonio 2009, 165)

Bajo estos antecedentes se inició con el levantamiento de información patrimonial a nivel nacional. En relación al área de Patrimonio Inmaterial, la arquitecta Woolfson nos cuenta su experiencia:

Resulta que, en el tema de patrimonio inmaterial, la gente que discutía, no se ponía de acuerdo que mismo en qué hacer que, si metían esta cosa que si metían esta otra, y bueno todo el mundo tenía definidas fichas, qué categorías entraban, por decir en (el área de patrimonio) inmueble estaban cementerios, parques plazas, vías, el tren que estaba interviniéndose, edificios, en fin. Y en patrimonio inmaterial nada, estaba un poco en el aire, y ya tenían que empezar a darse los talleres dentro de las universidades para que la gente se capacitara y todo lo demás, porque obviamente no había especialistas en todas las ramas, y había que instruir a las personas sobre las fichas y sobre lo que trataba el asunto.

(¿No había fichas todavía?) No, no había todavía. Había algunas cosas, pero no se concretaban porque en realidad el concepto, los conceptos parecía que no estaban. La gente no se ponía de acuerdo, entonces ahí me tocó ponerme dictatorial y me toco coger los ámbitos de la UNESCO “y allá ustedes se arreglarán”; o sea íbamos a pasar todo el proceso de emergencia discutiendo que es patrimonio inmaterial, que no que sí, eso en la UNESCO si se aplicaba en otros países, que eran otras realidades... Entonces dije bueno el Ecuador está en la convención, cojamos estos 5 ámbitos y ahí arréglense ustedes y definan los sub-ámbitos. (Woolfson 2018, entrevista personal; ver anexo 4)

La Arquitecta Dora Arízaga también nos comenta sobre su experiencia: “cuando se comenzó a trabajar en el tema de la recopilación de la información del patrimonio inmaterial había que partir de la Convención, porque en la Convención está una base conceptual, el concepto de lo que se entiende por ‘patrimonio inmaterial’” (2020, entrevista personal; ver anexo 4). La discusión a la que hace referencia Woolfson es una constante frente al tema del PCI. Durante mi experiencia en el INPC podía observar constantemente una gran variedad de discusiones referentes al PCI y los llamados “portadores”; sobre este tema me detendré en el siguiente capítulo, pero por ahora basta señalar que las posturas sobre el PCI al interior del Estado nunca se han agotado y tampoco han implicado la asimilación mecánica de todo lo dispuesto por la UNESCO. Por eso surgen desentonaciones al querer asemejarse al Norte:

La percepción eurocentrista implica que la realidad latinoamericana sólo puede ser vista según las imágenes inevitablemente distorsionadas en el espejo europeo. Esto es, no meramente quiméricas; pero necesariamente inexactas. Debido a ello, los problemas no han podido ser nunca ceñidamente planteados y mucho menos adecuadamente resueltos. Todo ocurre sólo como: si niega su propia identidad, no se logra ser auténtico. Lo trágico de eso es que los problemas no pueden ser resueltos, salvo parcial y fugazmente. Porque América, y por sobre todo América Latina, no es, no puede ser, por modo alguno, una prolongación de Europa. (Quijano 2014a, 207)

De todas formas, aún a pesar de los malestares que ocasiona la relación Norte-Sur en el modelaje institucional de nuestra realidad, los bordes del objeto discursivo a los que suelen llegar nuestros cuestionamientos, se constituyen en una suerte de barrera de poder que finalmente logra que las ideas del Norte se encarnen en el Sur. Es lo que ocurrió en el marco del levantamiento de información cuando finalmente lo que primó para hacer las fichas, fueron los ámbitos del PCI previamente elaborados por la UNESCO. Cuando las fichas llegaron al campo para iniciar con el levantamiento de información, se señala que había ambivalencias en el proceso, como nos comenta Gabriela Eljuri:

No había un consenso en cómo llenar, finalmente nos dieron esta ficha y todos llenaron esa ficha. El instructivo sí hice yo, pero fue un poco de la necesidad, sobre todo yo tenía que explicar a las personas que trabajaron conmigo qué espero de ellos y en cada cajón. Entonces fue esta ficha la que se manejó, pero las fichas se fueron desarrollando en la marcha. Y el instructivo yo lo hice en un momento de desesperación, para salvar mi trabajo, para respaldar mi trabajo y quedó ese instructivo para todo el país en ese momento, pero no es que partimos y que salimos al campo teniendo todo listo. (2018, entrevista personal; ver anexo 4)

El instructivo para las fichas que se implementaron se puede revisar en los anexos de este trabajo (Ver Anexo 3). Una vez que las fichas estuvieron listas, se realizó el trabajo de campo entre octubre del 2008 y abril del 2009; al final, se levantaron alrededor de 5000 fichas en el área inmaterial (Woolsen 2018). Un proceso que fue realizado por personas familiarizadas con el PCI, así como por otras, escasamente conocedoras del tema:

Por ejemplo, en el área de arqueología en el lado de acá de la Sierra en Cuenca o en la Universidad de Cuenca o en la Universidad Técnica de Ambato tuvieron que trabajar con gente de la Costa o gente de aquí de la (Universidad) Católica y ya en el sitio tuvieron que entrenar a la gente; a veces a estudiantes de historia por ejemplo para que trabajen en el área de arqueología, para patrimonio inmaterial. Como no había ni una sola facultad de antropología entonces ahí trabajaron con gente de arqueología. [...] Entonces si había vacíos y huecos que había, y habían resultado en errores. Finalmente, cuando se cernieron las fichas me parece que quedaron en 4500. [...] El Decreto entregó toda la información al institutito en julio del 2009. (Woolsen 2018)

Otro de los problemas suscitados, “...ue ver con la georreferenciación, ‘porque no todo el mundo trabajó con GPS como se debía o no todos contrataron geógrafos para que sean ellos los que manejen los aparatos. A más de esto pues, en ciertos sectores trabajaron, parece que traslaparon entonces parecía que había fichas que estaban repetidas” (Woolsen 2018). Pero a pesar de los errores y todo, el decreto de emergencia fue un hito en la historia de la institucionalización del PCI en el Ecuador: “dado que el instituto si bien había trabajado para las declaratorias de ocho bienes para el área de patrimonio inmaterial, no tenía nada más registrado. No estaba sistematizada la información, no constaba en ninguna parte” (Woolsen 2018).

En todo este caminar del PCI en la institucionalidad ecuatoriana, la UNESCO se constituyó en una suerte de guía, auspiciada en gran medida por Dora Arízaga, consultora ecuatoriana de la UNESCO a quien ya hemos mencionado anteriormente. Sobre su influencia en el proceso de levantamiento de información, Gabriela Eljuri nos comenta su experiencia:

Ella nos dio muchísimo impulso en el sentido de que ella venía con esto del debate eterno con esto de la UNESCO, era muy de la línea UNESCO y muy de la línea de lo material, pero con la experiencia increíble en temas de patrimonio en general pero también de lo que se estaba discutiendo en el mundo y de mucha sensibilidad frente al PCI a pesar de su formación como arquitecta. Entonces ella era mayor, era una autoridad en temas de patrimonio el resto éramos antropólogos jóvenes. Al inicio esta cabeza de Dora nos guiaba, pero la discusión se nutría finalmente con nuestros argumentos, con nuestras experiencias en campo y en territorio. Y después seguimos

caminando así, sin Dora los años siguientes. Dora, finalmente era la cabeza que nos había aterrizar digamos, pero finalmente los criterios técnicos venían de nosotros, si había mucha influencia de lo que la convención decía, además íbamos a las reuniones de CRIESPIAL volvíamos también con todo lo que aprendíamos en la convención de ahí también había momentos de mucha crítica a lo que la UNESCO planteaba. Yo mismo, y creo que por eso me habrán contratado en su momento, yo si fui muy crítica a los temas de la UNESCO durante el inventario. Pero conforme me fui empapando de la convención empecé a entender cosas también. (Eljuri 2018, entrevista personal; ver anexo 4)

El proceso de levantamiento de información generó críticas de parte de los propios funcionarios y también podemos encontrar Apreciaciones críticas como las planteadas por Santiago Cabrera, sobre lo que sucedió en torno a la elaboración del Inventario Nacional y el resultado que arrojó. Él afirma que,

el patrimonio cultural constituye un guión teatral que organiza el repertorio de movimientos, rituales, conmemoraciones y prácticas que escenifican la nación y vivifican el espíritu nacionalista, sin explicarlo, pero colmóndolo de emociones. Contiene, además, un carácter emotivo que emana de su carácter de bien patrimonial, preservado y divulgado para futuras generaciones: sirve para “hacernos sentir” parte de una colectividad nacional, regional, provincial o local que tiene unos orígenes y unos rasgos que la distinguen de otras. (2011:122)

En el proceso de inventario se pone de manifiesto, la lógica subyacente al método científico que aplican los funcionarios del Estado, que les lleva a identificar todos los elementos que caben dentro de lo patrimonializable a fin de convertirlos en información cuantificable. Un proceso revestido completamente de matices políticos, ligados en los procesos de construcción de “lo nacional” y a las dinámicas globales del capital:

el registro impulsado por el gobierno ecuatoriano ancló sus propósitos en la identificación de los bienes culturales nacionales, con miras a su conservación y divulgación, y, además, en la construcción posterior de nuevos referentes culturales en un contexto sociocultural en el que las narrativas nacionales y sus referentes deben negociar sus posibilidades significativas con elementos más lábiles y de consumo extendido provenientes de los contextos globales y la sociedad de masas. Ello implica, también, la redefinición de las formas en las que se construyen las memorias nacionales, en tensión con imaginarios mundializados que los impugnan sometiéndolos a las lógicas del mercado transnacional, las dinámicas de consumos desterritorializados y las “memorias mundializadas” (Ortiz, 2004). (2011:110)

Mediante el inventario también se produce un nuevo proceso de externalización, auspiciado por el Sistema Político Patriarcal. En este proceso, se identifican cientos y miles de prácticas, conocimientos, creencias, entre otros elementos que figuran dentro del PCI, que son arrancados de las lógicas propias a las que responden, al nicho local o

comunitario al que pertenecen originalmente, para pasar a ser vistos como un apartado conceptual previamente categorizado por el Estado. Un proceso de reconocimiento que reviste un profundo contenido político, porque estos elementos empiezan a considerarse válidos por parte de la mirada del Uno, en la medida en que caben en el mundo de lo patrimonial. Este campo responde a una estructura global de ideas surgida en el Norte, misma que hace que los elementos se desarrollen ya no en función de su contexto propio, sino en conexión con este universo exterior. Podemos comprender entonces que la fuerza masculina se plasma en este momento, como una suerte de centrifugación en el que se desprenden ciertos elementos de la vida de los llamados portadores, para expulsarlos hacia plataformas mayores.

El inventario fue realizado también para legitimar la intervención del Estado sobre aquello que se le considera inherente. En este caso, gracias al discurso que aparenta neutralidad en torno al cual se maneja el tema del PCI, nos olvidamos que detrás de las fiestas o rituales, por ejemplo, hay complejos sistemas de existencias a nivel comunitario. Luego, una vez que las fichas estuvieron creadas, se procedió a “pulir” el trabajo realizado. Un proceso que puede leerse como una tamización más pormenorizada del tema del PCI en el INPC:

[...] hubo un proceso de depuración y de ajustes a la herramienta, justamente pensando en los conceptos, en los criterios, desarrollando inclusive a nivel metodológico, ámbitos, subámbitos, un poco para que la herramienta tenga también un enfoque hacia procesos justamente de indicadores y de posibles líneas de política pública, entonces, por ejemplo, uno de los campos que se incluyó fue la “sensibilidad al cambio” que está vinculada con el estado, si quieres, de viabilidad o de continuidad de la manifestación, que es algo que se pueda mejorar, perfeccionar, ajustar, lo que sea, pero que es un campo que me parece importante porque justamente de ahí se van a poder derivar las acciones de salvaguardia que correspondan. (López 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Una vez finalizado el Decreto de Emergencia en el 2009, se empezó a contar con un área de PCI en el INPC: “en ese entonces incluso en el orgánico no existía y se fue consolidando es decir en la matriz mismo, mientras en las regionales se empezaban a formar áreas de PCI, en la matriz como que se iba quedando con la tarea del inventario” (Eljuri 2018, entrevista personal; ver anexo 4). Justamente en el Estatuto Orgánico de Gestión Organizacional por Procesos del INPC (publicado en la Edición Especial del Registro Oficial 110, 16 de marzo del 2009), se establecen cuatro direcciones técnicas, entre ellas las de Inventario y las de Preservación. Frente al PCI, se dispone a la Dirección de Inventario el elaborar productos como: análisis e investigación de

manifestaciones; elaboración del inventario general nacional; resoluciones administrativas para declaraciones patrimoniales; entre otros. Mientras que, a la Dirección de Preservación le correspondía: elaborar expedientes técnicos como base para acuerdos ministeriales para proyectos de declaratoria o exclusión de bienes como PCI del Estado; perfiles de proyecto para investigación y preservación; textos base para investir, publicar y elaborar mapas temáticos de PCI; instructivo para declaratoria de PCI; instructivo para declaratoria de tesoros vivos.

Ahora el INPC empezaba a contar con personal encargado del tema del PCI en la matriz y en las oficinas regionales, mismas que fueron definidas de la siguiente forma y cuyas instalaciones se encuentran fotografiadas en la figura 13.

- Zona 2: Pichincha, Napo y Orellana. Sede: Quito.
- Zona 3: Pastaza, Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo. Sede: Riobamba.
- Zona 4: Manabí, Santo Domingo de los Tsáchilas y Galápagos. Sede: Manta.
- Zona 5: Guayas, Los Ríos, Península de Santa Elena y Bolívar. Sede: Guayaquil.
- Zona 6: Azuay, Cañar y Morona Santiago. Sede: Cuenca.
- Zona 7: El Oro, Loja y Zamora Chinchipe. Sede: Loja.

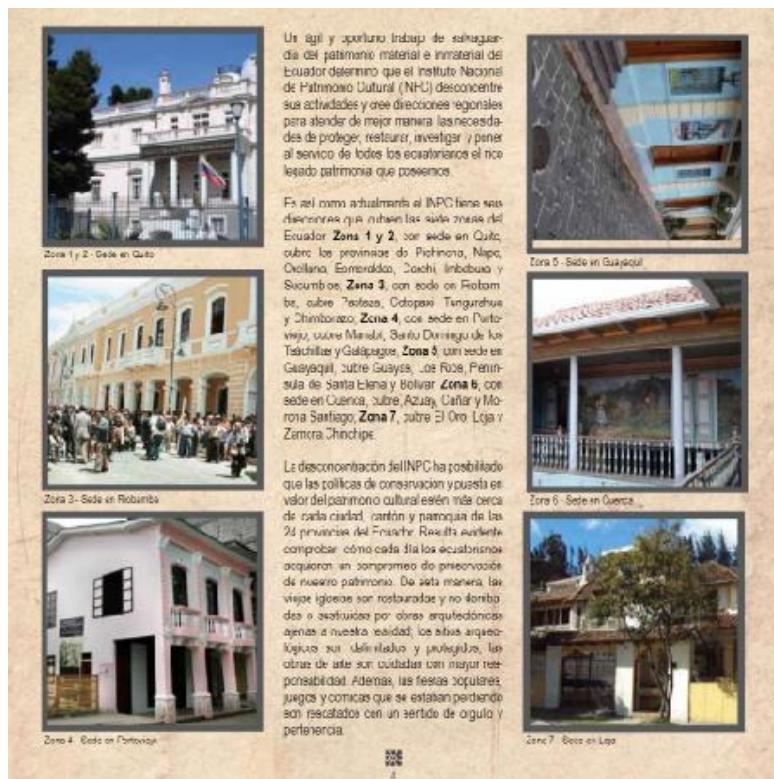


Figura 13: Fotos de las oficinas regionales del INPC

Fuente y elaboración: (INPC 2012b, 4)

Así el manejo del PCI quedó totalmente adecuado con una “infraestructura institucional” específica; según como se conoce en el argot de la UNESCO:

En general, los ejemplos de infraestructuras institucionales son muy numerosos. El establecimiento de esas infraestructuras suele ser una de las primeras actividades emprendidas por los EP (Estados Partes) después, o incluso antes, de haber ratificado la Convención. [...] Esas infraestructuras varían en función del contexto histórico y del sistema político específico de cada país, del panorama institucional general, de la importancia que se concede o no al PCI como parte integrante del patrimonio cultural nacional, de la disponibilidad de recursos humanos y financieros, del grado de compromiso contraído por los gobiernos con la participación de las comunidades y las ONG en la aplicación de la Convención, etc. (Torggler Bárbara et. al 2013, 50)

Esta infraestructura institucional se debe comprender como las adecuaciones realizadas en las diferentes instancias a fin de convertir al objetivo discursivo del Norte en un elemento operativo en el Estado. Es el momento cuando los compromisos y acuerdos internacionales adquieren una forma concreta para lograr su tratamiento. En el caso del PCI vemos que esta infraestructura se va construyendo poco a poco. Primero se observa que el objeto discursivo atraviesa por una etapa de diseminación; es decir, un momento en el que circula de Norte-Sur a través de procesos de “capacitación”, “sensibilización”, talleres y otros. Luego, estas ideas van tomando forma a nivel jurídico, mediante el establecimiento de normas para crear el compromiso por parte del Estado ecuatoriano. Además, paralelamente, se van creando mecanismos operativos para plasmar el objeto discursivo en acciones concretas, como fue la realización del inventario patrimonial en el Ecuador. Al final de este proceso, resulta la infraestructura institucional que menciona la UNESCO, misma que en los siguientes años pasará a ser pulida y reajustada conforme a los momentos políticos subsiguientes.

Luego de realizarse el levantamiento de información, se inició una discusión sobre qué se debía hacer con las fichas del Decreto de Emergencia:

Y eran uno, dos, tres días de muchísima discusión sobre matrimonio inmaterial y de pensar que vamos a hacer con esas 5mil y tantas fichas, pero ¿ahora y qué hacemos? Era una época también que había una demanda enorme por declaratorias, con el decreto de emergencia como que se había puesto sobre el tapete el tema del PCI y todo el mundo quería que le declare sus fiestas, sobre todo, como patrimonio de la nación. Entonces vino un proceso de muchísimo debate. [...] Entonces nos reuníamos y discutíamos, lo primero que discutíamos era el que hacer con el inventario, o sea que resultados arrojaba ese inventario, y lo segundo era que hacer con las declaratorias y si convenía o no declarar. Bueno las mismas discusiones que hasta ahora no se agotan. Creo que en

ese momento estaban en crisis política, entonces de repente nos encontrábamos con que el presidente declaró las fiestas de las flores y las frutas y no había expediente técnico ni el informe favorable con el INPC y con el asambleísta que ofreció la declaratoria. (Eljuri 2018, entrevista personal; ver anexo 4)

Para poder manejar toda la información, en el 2011 se creó un “Sistema de Información para la Gestión del Patrimonio Cultural” al que se denominó ABACO.

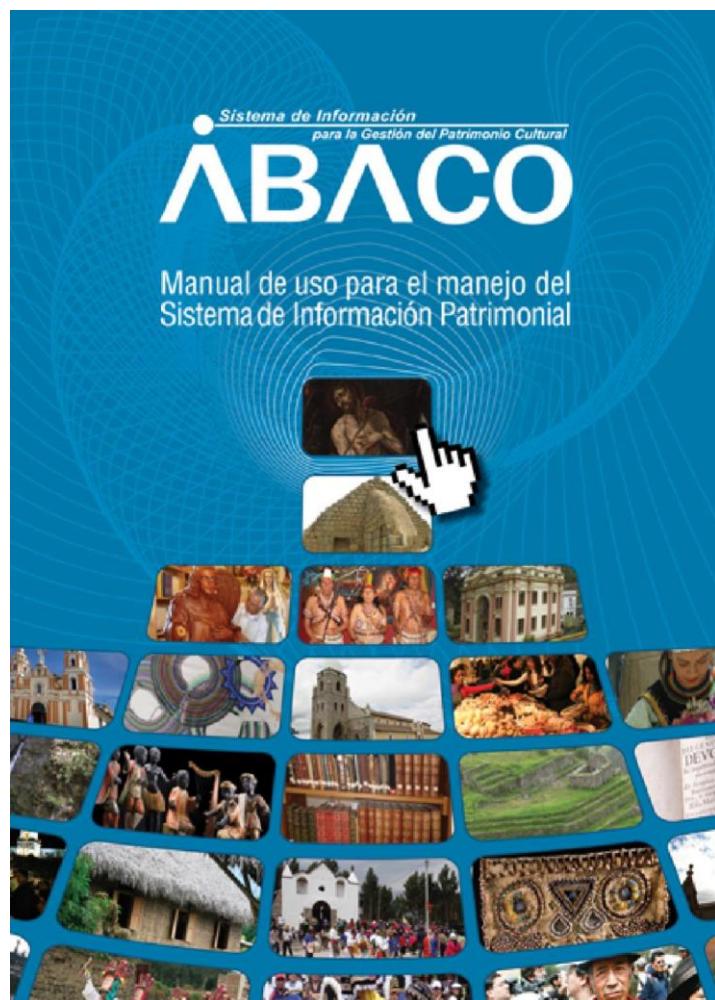


Figura 14: Foto de portada del Manual de uso del sistema ABACO
Fuente y elaboración: (INPC, Issuu 2011)

Sobre este software se dijo lo siguiente:

El Sistema tiene una connotación de carácter conceptual muy importante, ya que no se trata únicamente de organizar la información en un sistema informático de gran capacidad y alcance, sino que se convertirá en una herramienta para la gestión de los Patrimonios Materiales e Inmateriales a nivel nacional; una herramienta que permitirá, en un futuro cercano, contar con la información geo-referenciada del Patrimonio en el territorio, para visibilizarlo de manera objetiva en los planes de ordenamiento territorial, que deben desarrollar los gobiernos autónomos descentralizados en el marco del Código

Orgánico de Ordenamiento Territorial Autonomías y Descentralización, (COOTAD). (Gaëtan y Lara 2011)

Es interesante observar cómo el componente tecnológico, se constituye en una extensión del proceso disectivo propiciado por el Sistema Político Patriarcal a través del PCI. Lo que inicialmente responde a un proceso humano de circulación de ideas Norte-Sur, luego se consolida aún más a través de herramientas como el ABACO. Este programa, al presentarse como una simple herramienta tecnológica, anula aún más la posibilidad de ver las relaciones de poder construidas en el camino. Simplemente se lo utiliza y se difunde bajo una imagen de neutralidad y como un símbolo de fortalecimiento estatal en su gestión (veáse por ejemplo un manual de uso del mismo en la figura 14 y un taller para la socialización del mismo en la figura 15).



Figura 15: Captura de presentación “Taller para la formación y seguimiento de los técnicos provinciales de la AME”
Fuente y elaboración: (INPC, Calameo s.f.)

Años después (en el 2014), el Estado ecuatoriano adquirió otro sistema que remplazó al ABACO, éste se llama Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE); toda la información migró de una plataforma a otra, luego de un largo proceso de depuración de las fichas en el que también participé. La llamada “depuración” consistía en una revisión y dada de baja de las fichas que fueron elaboradas en el marco del decreto de emergencia, pero que contenían información que

no correspondía al objeto discursivo del PCI, tal como lo había definido la UNESCO y lo había reproducido el Estado ecuatoriano. Así, por ejemplo, encontré una ficha en cuya foto figuraban unas mujeres en terno de baño y se titulaba “el uso de la biodiversidad”. Las fichas a veces describían a ciertos pueblos indígenas pero la ubicación geográfica de los mismos estaba equivocada; y en otros casos la información de las fichas era bastante superficial. Por todos estos criterios se trabajó durante muchos años en la “depuración de las fichas”, una tarea que a ratos se convirtió en una de las tareas básicas de los funcionarios del INPC.



ARTESANÍAS EN TOTORA- GUAITACAMA, COTOPAXI

Código
IM-05-01-53-000-08-000055

Localización
COTOPAXI, LATACUNGA, GUAITACAMA (GUAYTACAMA)

Otra (s) Denominación (es)

Lengua(s) KICHWA **Grupo Social** PANZALEO

Ambito TÉCNICAS ARTESANALES TRADICIONALES

Subámbito OFICIOS TRADICIONALES

Detalle del Subámbito CESTERÍA

Detalle de la Periodicidad OTRO / CONTINUA

Descripción de la Manifestación
La totora (del quechua *lútura*, *Schoenoplectus californicus* spp. *totora*, sin. *Scirpus californicus* spp. *totora*) es una planta herbácea perenne acuática, de la familia de las ciperáceas, común en esteros y pantanos de América del Sur (Fuente: Wikipedia) En algunas regiones de América del Sur, se la utiliza tanto para la construcción de hogares como para la fabricación de artesanías o prendas de vestir. En el Ecuador, en la parroquia Guyacama, provincia de Cotopaxi, también se elaboran esteras y aventadores, en base a esta planta. La materia prima se la cosecha en los alrededores del barrio La Libertad, en un lugar denominado Cochas, en donde se cosechan las totoras. Después de un año de cultivo, los tejedores de la familia Casa, se las llevan a su hogar, las dejan secar durante tres semanas, luego, realizan la limpieza para sacar las flores de las totoras. Antes de ponerse a elaborar las esteras o los aventadores, se dejan remojar la totora durante el día anterior para que sea más manejable y resulte mejor su elaboración. La comercialización la realizan en la feria del cantón Saquisilí, los días jueves de cada semana.

Importancia para la Comunidad
Para la comunidad es importante el uso de la totora, principalmente porque es la puesta en práctica de una serie de competencias y conocimientos que han sido acumulados por varias generaciones, a través de la actividad o los relatos orales, que demuestran cómo las comunidades han sabido aprovechar los elementos de su entorno natural. En segundo lugar, se le da mucho valor porque es hecho a mano, sin máquinas, lo que reproduce un proceso al que se le asigna un valor de destreza.





CESTERÍA CON CHANTA DE PLÁTANO - CARCABÓN, EL ORO

Código
IM-07-02-55-000-09-000019

Localización
EL ORO, ARENILLAS, CARCABÓN

Otra (s) Denominación (es)

Lengua(s)
CASTELLANO

Grupo Social
MESTIZO

Ambito
TECNICAS ARTESANALES TRADICIONALES

Subámbito
TECNICAS CONSTRUCTIVAS TRADICIONALES

Detalle del Subámbito
N/A

Detalle de la Periodicidad
CONTINUA / Esta actividad artesanal es cotidiana.

Descripción de la Manifestación

El origen de esta actividad artesanal es reciente, sin embargo, la presencia del plátano aquí es ancestral. El ambiente es rural, con caminos vecinales que permiten el comercio de productos. El tallo del plátano nunca fue usado para ningún propósito, hoy en día las mujeres aprendieron a trabajar su corteza y elaboran artesanías. El tallo está listo para ser usado luego que se ha dado su fruto y mientras más grueso mejor. Lo cortan entero y lo transportan hasta su casa taller, la especie que mejor sirve es la de guineo morado, debido a su color. El tallo se desprende en capas, al igual que una cebolla o una lechuga, con la mano se desprende una capa, la cual puede medir entre 30 y 50 cm aproximadamente y con un cuchillo se seccionan verticalmente en varias porciones de entre 10 y 15 centímetros más o menos. Esta capa está formada por tres pieles que ellas llaman "la dura" o sea la exterior, "la mala" la del medio y "la suave" que es el interior. Para separar cada parte visiblemente diferenciada la rebanan con un cuchillo a lo largo, obteniendo tiras delgadas. Estas se cortan en tiras finas de tres a cinco cm más o menos, dependiendo para qué artesanías se las va a usar. Así cortadas se ponen a secar al sol durante ocho días. Despues ya están listas para realizar los tejidos, tales como: canastas de variados tamaños, porta cubiertos, rodapiés, bolsos, monederos, entre otros. En su manufactura usan silicon para fijar las uniones y los cosen con aguja e hilo para darle seguridad, despues los barnizan con maderol para evitar que se deteriore el material. Varias mujeres saben hacer estas artesanías, pero pocas las elaboran debido a la poca demanda y a los precios bajos.

Importancia para la Comunidad

Es importante porque representa un ingreso económico para las mujeres y se recicla uno de los materiales más abundantes en la comunidad.

Figura 16. Fichas del Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador
Fuente y elaboración: (INPC, SIPCE s.f.)

Como se puede observar en la figura 16; así lucen las llamadas manifestaciones culturales patrimoniales inmaterial en el SIPCE. Un programa que está claramente diseñado para un mundo externo a las comunidades; y que las convierte en piezas de información para el uso de quien lo requiera: funcionarios públicos, turistas, investigadores, antropólogos, etc. Personas que responden a diferentes espacios, pero que utilizan los mismos códigos de externalización que a la larga convierte algunos elementos de la vida de los portadores en información. Un estatus bajo el cual se convierte en un bien de circulación.

Paralelamente a todo lo que ocurría en el INPC y los Ministerios correspondientes, se dio a lugar a la transferencia de las competencias en el campo patrimonial a los Gobiernos Autónomos Descentralizados a través de una normativa llamada Código Orgánico Organización Territorial, Autonomía, Descentralización (COOTAD) emitida en el 2010. De forma general se dispone a los GAD, "La protección y promoción de la diversidad cultural y el respeto a sus espacios de generación e intercambio; la recuperación, preservación y desarrollo de la memoria social y el patrimonio cultural" (EC Presidencia de la República, 2010); y se describen acciones concretas en cada uno de los niveles de estas instancias (parroquiales, municipales, provinciales). Esto implicó un paso importante en la construcción del tejido que estoy

analizando, porque es aquí cuando el objeto discursivo inmaterial se esparce hacia otras áreas institucionales, más allá de las instituciones que fueron creadas originalmente para el efecto. La gran depuración de fichas que mencioné, continuó hasta la entrega de las mismas a los GAD en el 2018; a fin de que estos se hicieran cargo de los temas de PCI que figuraba en dichas fichas.

Según el Ministerio Coordinador de Patrimonio, en el 2011 se habrían realizado muchas otras acciones relativas al PCI como: la elaboración de una Malla Curricular para diversos cursos y talleres de formación y capacitación en materias de gestión y conservación del patrimonio cultural; el apoyo y coorganización de varios cursos y seminarios sobre gestión de patrimonio, paisajes culturales y otros, dirigidos a investigadores y funcionarios públicos especialmente de los GAD; la Revista Patrimonio: 12 números con 50.000 ejemplares por número (600.000 ejemplares); la Guía metodológica y etnográfica del patrimonio inmaterial lingüístico; Multimedia del Patrimonio Sonoro del Litoral; Estudio histórico-patrimonial del Cantón Vinces; Estudio Histórico-patrimonial de los Gremios del Guayas (Ministerio Coordinador de Patrimonio 2007).

En el 2011 el INCP publica el Instructivo para fichas de registro e inventario del PCI, un texto creado en gran medida, con base en el instructivo emitido para el Decreto de Emergencia. En este texto se establecen etapas para el registro del PCI: “Se inicia con el registro para señalar la existencia legal de un bien, luego se procede a inventariarlo, que es un proceso técnico en el cual se realiza un análisis detallado de cada uno de sus elementos constitutivos, y por último se lo cataloga para contar con estudios puntuales sobre ese bien particular” (INPC 2012a, 10). En relación a estos niveles, el instructivo establece varios instrumentos: un modelo de fichas de registro, otro modelo para fichas de inventario; en tanto que la etapa de catalogación estaría relacionado a la elaboración de un plan de salvaguardia, que “es un instrumento de gestión que contiene las medidas encaminadas a la dinamización, revitalización, transmisión, comunicación, difusión, promoción, fomento y protección del patrimonio inmaterial” (INPC 2012a, 26).

Esta es una etapa en la que como vemos, se crean muchos instrumentos para operativizar cada vez más el objeto discursivo del PCI. En el accionar del Estado que responde al mundo de lo público, existe una enorme necesidad de crear estos mecanismos operativos con el objetivo de poder mostrar resultados. A nivel nacional, los resultados se convierten en informes, reportes, notas publicitarias que sirven para

evidenciar los éxitos del gobierno en turno. A nivel internacional, las acciones realizadas se reportan a las instancias correspondientes, como la UNESCO, para demostrar la correcta realización de las acciones encomendadas. Lo que se puede observar como una acción legítima en el marco de sus responsabilidades; también nos permite analizar cómo en el proceso, la realidad sobre la cual opera el Estado se requiere de convertir todo lo que toca, en elementos administrables.

En el 2012 se emite un “Instructivo de procedimientos para la solicitud de declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador”, con el objetivo de “establecer el procedimiento interno, técnico y legal, así como los criterios, que deberán aplicarse previa la solicitud de declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial [...] (EC Gobierno del Ecuador 2012). Este instrumento debe interpretarse como un mecanismo de control y regulación de los procesos de declaratorias. A medida que el objeto discursivo del PCI iba calando profundamente en la estructura del Estado, se iba evidenciando en el imaginario de los funcionarios públicos lo que era PCI y lo que no; además de la necesidad de regular los propios mecanismos de intervención por parte del Estado.

En este contexto es importante hablar de la “profesionalización”. Bien podemos interpretar estos cambios suscitados al interior del Estado, como un proceso de profesionalización por parte de los funcionarios públicos ecuatorianos en torno al PCI. Sobre este concepto, el analista Samuel Huntington, un académico muy influyente en el campo de la Defensa señala que: “El profesional es un experto con conocimientos y habilidades especializados en un campo significativo del quehacer humano. Su pericia se adquiere únicamente mediante una educación y una experiencia prolongadas” (1957, 8). Él está tratando el mundo de los militares y de la guerra, pero su análisis es totalmente pertinente en este caso, porque nos permite observar como un objeto discursivo se puede consolidar en un complejo de conocimientos y prácticas altamente consistente, hasta constituir una “profesión”.

Por muchas razones la búsqueda de la “profesión” es un símbolo de prestigio en nuestro medio; ya sea porque puede aportar a procesos de movilidad social o también porque la intromisión al mundo académico es como un ícono de ingreso a un mundo público-letrado que goza de prestigio en el sistema patriarcal. En este proceso no podemos dejar de observar cómo los objetos discursivos del Norte también pueden convertirse en referentes que orientan nuestras búsquedas y sueños personales. Por eso

es que se constituye en un Sistema; por su capacidad de invadir todos los ámbitos de la vida.

En el 2012, como parte de una “Segunda Fase del Plan de Recuperación del Patrimonio Cultural del Ecuador” se extiende el proyecto durante 5 años más y se destinan 40 millones de dólares “a través de 5 proyectos emergentes para rescatar e intervenir bienes inmuebles y 3 proyectos demostrativos los mismos que pretenden integrar los patrimonios de 3 ciudades y crear circuitos culturales y turísticos” (EC Gobierno del Ecuador 2015). Con el objetivo de: contribuir a mejorar el estado de conservación de los bienes culturales en el Ecuador; impulsar el desarrollo de las economías locales mediante la revitalización social, cultural y económica de los bienes culturales con intervenciones integrales; generar modelos efectivos de puesta en valor de los bienes culturales que puedan ser aplicados para futuras intervenciones (EC Gobierno del Ecuador 2015). Este programa sería conocido como el Plan S.O.S Patrimonio.

El 8 de mayo de 2013 se suprime el Ministerio de Coordinación de Patrimonio y el Ministerio de Cultura pasa a denominarse Ministerio de Cultura y Patrimonio; además el INPC pasa a adscribirse a esta instancia (EC Gobierno del Ecuador 2013). Una figura institucional que se mantiene hasta el momento. Ese mismo año se emite la Guía Metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, la cual nace de “una mesa que fue compuesta por varios especialistas, delegados ministeriales, del INPC”, que además según Gabriela López, funcionaria del INPC:

[...] contiene ya un cuerpo más concreto sobre los conceptos, clasificación del patrimonio inmaterial, los principios y directrices de la salvaguardia y se establece la metodología de los instrumentos de registro y de investigación, de los planes de salvaguardia; además de los instrumentos normativos para las declaratorias, que fue una reflexión bastante importante para poder determinar los principios y directrices porque durante varios años se hicieron varias declaratorias de PCI; pero no se evidenciaban ciertos aspectos relacionados a la salvaguardia de esas manifestaciones. (2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Es un texto que recoge todo lo dispuesto en la Convención en cuanto a los ámbitos e incorpora la división que se estableció en el Instructivo creado en el Decreto de Emergencia (Ver anexo):

- 1. Vinculación a los ámbitos del Patrimonio Cultural Inmaterial.** La manifestación se enmarca en la definición y ámbitos del Patrimonio Cultural Inmaterial establecida en este documento. **2. Transmisión intergeneracional y vigencia.** Los conocimientos, saberes, técnicas y prácticas inherentes a la manifestación son transmitidos de generación en generación. En este proceso continuo de transmisión de los saberes, los significados son creados y recreados por las comunidades y grupos detentores en función de los contextos sociales, económicos, políticos, culturales y/o naturales, manteniéndose la vigencia de la manifestación y su función sociocultural. **3. Representatividad y reconocimiento comunitario y/o colectivo.** La manifestación tiene relevancia histórica y/o significación social; es valorada y reconocida por la comunidad, grupo detentor –y en ciertos casos por individuos– como parte de su identidad y sentido de pertenencia. **4. Respeto a los derechos.** La manifestación se enmarca en el respeto a los derechos humanos, derechos colectivos y de la naturaleza y respeta los principios y normativas establecidos en la Constitución del Estado Ecuatoriano. **5. Buen Vivir.** La manifestación se sustenta en el principio del Buen Vivir promoviendo la cohesión social, la reciprocidad, el fortalecimiento de las identidades, el bienestar social, colectivo y la participación local. **6. Respeto a la diversidad.** La manifestación se enmarca en el respeto a la diversidad y genera el diálogo intercultural. **7. Aspecto económico.** La manifestación no debe tener en sí misma un fin lucrativo. El aspecto lucrativo de la manifestación no debe sobreponerse al sentido social y cultural de la misma. (INPC 2013)

Además de estas categorías, en la Guía Metodológica se establecen los principios rectores para la salvaguardia del PCI, una serie de conceptos que habrían resultado del taller “Instrumentos para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, realizado en Quito del 2010, que “contó con la participación de funcionarios estatales, académicos y expertos en patrimonio inmaterial del Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico del Brasil (IPHAN)” (INPC 2013, 39). Los principios son los siguientes: **Participación:** “La participación activa y efectiva de los diversos actores involucrados requiere de la comprensión y del respeto recíproco bajo los preceptos de la interculturalidad”. **Interculturalidad.** “La interculturalidad rebasa el

carácter étnico, pues convoca al diálogo equitativo entre saberes, prácticas distintas y aporta al enriquecimiento entre varias culturas". **Sustentabilidad.** "Las acciones de salvaguardia previstas deben responder a compromisos reales y efectivos de los involucrados (Estado, comunidades, s, instituciones públicas y privadas) y contar con la asignación de recursos económicos y humanos para su ejecución y sostenibilidad". **Interinstitucionalidad.** "La salvaguardia del PCI se enmarca en los mandatos constitucionales, los instrumentos internacionales y las leyes nacionales para conectarse con los objetivos del Plan Nacional de Desarrollo como el instrumento al que se sujetan las políticas, programas y proyectos públicos, [...]" . **Manejo ético.** "Se deberán respetar las prácticas consuetudinarias que rigen el acceso a aspectos específicos de ese patrimonio, en particular los aspectos secretos y sagrados; así como también se deberá contar con el consentimiento previo e informado de los involucrados en todos los procesos de salvaguardia que se implementen" (INPC 2013, 39).

La Guía es otro de los mecanismos de control creados por parte del Estado. Representa el lenguaje letrado y académico que posee prestigio en la esfera pública; y su contenido responde a las necesidades del Estado más que a la de los llamados portadores. En mi experiencia pude ver que la Guía era un texto de difícil comprensión para las personas interesadas en aplicar a las declaratorias de PCI; por eso en muchos casos, quien perseguía una declaratoria, se veía en la necesidad de contratar a alguien que entendiera la documentación para que les ayudara en el proceso, personas que eran conocidas como "técnicos" o los "profesionales". Además, los contenidos del PCI y los principios descritos están enmarcados en los discursos de moda en el mundo público-estatal: la ética, la interculturalidad, los derechos, la sustentabilidad y el Buen Vivir; una muestra más de que como el Sistema Político Patriarcal impone criterios que van más allá de los códigos propios de la vida de los portadores y los sitúa en contextos más amplios.

La Guía Metodológica es un documento que en apariencia está revestido de un lenguaje técnico, que como analicé anteriormente, enmascara profundas implicaciones políticas. Primero, su lenguaje y su estructura son complejos. No tienen palabras o una estructura que pudiera ser amigable con las y los lectores:

Creo que está bien para guiarte si no sabes nada, para el funcionario público, creo que podría ser más amigable con las comunidades. El estudio antropológico está bien, el plan de salvaguardia también; pero es como muy académica. Es como muy automática, no todas las manifestaciones funcionan así; o sea, es muy burocrática, pero ayuda a ordenar un estudio y un plan. Tal vez no sabíamos utilizarle bien o no le sacamos la

parte didáctica. Tiene un discurso súper idealizante o muy burocrático, bueno es una guía del INPC. No sé si académica es el término, pero como que quiere ser académica pero no llega a ser académica tampoco, pero quieres aplicarle con las comunidades, pero no sabes cómo. (Roos 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

En segundo lugar, está profundamente cimentada en la antropología y en su principal instrumento de investigación, la etnografía; y recordemos que, “la tarea del etnógrafo es traer una presencia – oculta, silenciada, marginada, reprimida, olvidada, incomprendida – a la luz de la transparencia textual de la disciplina que se propone ser universal” y “en esta perspectiva el conocimiento universal sólo existe del lado del etnógrafo, y nunca del lado ‘de ellos’” (Carvalho 2002, 7).

Tanto el Instructivo como la Guía Metodológica se han convertido en los principales instrumentos para incursionar en el mundo del PCI. Tal es así que cuando ingresé por primera vez a trabajar en el INPC, constaté que uno de los pasos iniciáticos era el recibir los dos libros; un ritual que lo vi repetirse una y otra vez, con todas aquellas personas que llegaban al INPC en búsqueda de información sobre el tema del PCI en el Ecuador. Así nos comenta, Paola Moreno, una funcionaria de una de las oficinas regionales del INPC, sobre su experiencia sobre el aprendizaje del PCI:

En cuanto a la división de ámbitos, por ejemplo, o a los conceptos más generales, cuando trabajé en el inventario del patrimonio cultural, en las visitas de campo, en el trabajo que se hizo en campo creo que fue la mejor forma de aprender cómo es la clasificación del patrimonio, cuáles son los ámbitos, cuáles son los subámbitos, cuáles son las consideraciones para que sea patrimonio; y de ahí, yo creo que la experiencia, porque cuando yo ingresé había dos funcionarios más en el área de PCI, pero estos dos funcionarios porque tenían mejores oportunidades de trabajo salieron a los dos meses de lo que yo ingresé al INPC, entonces me quedé prácticamente sola y sin personas que tengan experiencia al respecto ahí en la Regional, en el sitio, ahí lo que tocaba era leer las guías, leer los instructivos, o preguntar a los compañeros de las otras regionales, pedir asesorías de las otras regionales. (2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Los ámbitos y subámbitos se han institucionalizado hasta el punto de convertirse en una parte inherente del PCI: “porque el patrimonio cultural inmaterial tiene sus ámbitos y subámbitos”, nos comenta con mucha seguridad una autoridad en el INPC. Además de estos eventos internos a nivel de Estado, las instituciones internacionales de PCI como la UNESCO y el CRESPIAL han realizado otras acciones para incidir en este proceso de institucionalización del PCI en el Ecuador. Así, en el 2010 hubo un “taller para elaboración de política pública de la UNESCO” y otros eventos de formativos que

incidieron en la cristalización del objeto discursivo del PCI en los funcionarios. Una ex funcionaria del INPC nos comenta sobre estas actividades:

Lo que más me sirvió fue un curso que hizo el CRESPIAL con el Centro Lucio Costa de Brasil sobre gestión del PCI, y te daban los documentos de la UNESCO, los lineamientos, entre otras cosas. Muchos de los profesores de ahí eran expertos de la UNESCO, pero este curso era pensado y organizado por el CRESPIAL, obviamente no tenía que salirse mucho de las líneas de la UNESCO. Pero un curso o capacitación directa de la UNESCO sólo estos talleres para hacer la política pública. (Roos 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Esta misma funcionaria hace un interesante análisis sobre lo que representa la UNESCO en los eventos de formación:

Es como la marca “UNESCO”; tu pones en cualquier documento o en cualquier evento, pones el sellito de la UNESCO, que incluso tiene sus normas de utilización y creo que tienes que pagar para poder usarlo (...) Es un sello que es capaz de movilizar recursos y voluntad política porque, digamos, si el alcalde ve el sello “UNESCO” va a ir de ley a la inauguración, así no entienda de qué se trata, ni haya puesto un centavo en el taller, va a estar ahí, o sea, vas a tener apoyo político. (Roos 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Siendo una institución del Norte, la UNESCO ejerce su poder con gran legitimidad, hasta el punto de convertirse en una “marca” como lo señala socióloga Ruth Roos. Además, esta instancia ejerce su presión al estado ecuatoriano a través de los informes periódicos que este debe presentar, sobre los cuales se dice:

Se exige a los EP que presenten informes periódicos al CIG sobre las medidas legislativas, reglamentarias y de otra índole que se hayan adoptado para aplicar la Convención a nivel bilateral, regional e internacional. Se prevé también que esos informes deben suministrar información sobre la situación actual de todos los elementos del PCI inscritos en la LR, así como sobre su contexto institucional y todas las repercusiones que haya podido tener su inscripción en dicha lista. Los informes sobre la situación de los elementos inscritos en la LSU se tienen que presentar cada cuatro años. Todos los informes se tienen que preparar con la participación más amplia posible de las comunidades, grupos e individuos interesados. 281. Esos informes periódicos de los EP constituyen los principales mecanismos internacionales de la Convención para el seguimiento de su aplicación. Contienen información detallada que se sintetiza por parte de la Secretaría, se presenta al CIG y se pone disposición de todos los EP para su información. Una vez que el CIG los ha examinado, se hacen públicos. (Torggler Bárbara et. al 2013, 86)

Recordemos que “El éxito del poder disciplinario se debe sin duda al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen (Foucault 2002, 158). Así, los reportes periódicos e informes son instrumentos de la UNESCO para ejercer presión sobre el Estado. Se enmarca en el proceso de ratificación de la Convención, pero debe leerse como un instrumento político que orienta un comportamiento mediante la evaluación.

En el 2016 se expide la nueva Ley Orgánica de Cultura en la que se deroga la Codificación de la Ley de Patrimonio Cultural No. 2004-027; y señala que: “Que, el Estado ecuatoriano es suscriptor de diferentes convenios internacionales, que regulan y comprometen al país como Estado miembro, entre las cuales la más reciente, relacionada al Convenio sobre Patrimonio Inmaterial y la Convención de la UNESCO para la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, deben ser armonizadas a las leyes infra constitucionales” y se comienza a hablar de la “Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial”. Sobre la cual se establece que:

Art. 84.- De la lista representativa del patrimonio cultural nacional inmaterial del Ecuador. La Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador, se constituye como un mecanismo de salvaguarda de las manifestaciones, usos, tradiciones y costumbres, que mantengan reconocimiento en el ámbito nacional y sean representativas de la diversidad cultural del país. El ente rector de la Cultura y el Patrimonio establecerá los procedimientos y criterios para la incorporación en la lista representativa. (EC Gobierno del Ecuador 2016)

Además, se establece un régimen especial para el tratamiento del PCI que, “reconoce el dinamismo y la autonomía de este tipo de patrimonio. Asimismo, insta a evitar toda forma de institucionalización del patrimonio inmaterial y prohíbe la arrogación de titularidad de este patrimonio por parte de cualquier persona, entidad gubernamental o no gubernamental con o sin fines de lucro, al igual que la afección a los derechos fundamentales, colectivos y culturales amparados en la Constitución y la Ley” (Eljuri 2019, 19). Aquí es cuando empieza a circular el discurso de “lo propio”, que es muy común en el lenguaje de los funcionarios públicos. El accionar de las “propias comunidades”, es un discurso derivado del citado referente a la “arrogación de la titularidad”. En la medida en que se prohíbe que alguien más se apropie del PCI de otros, se pone en relevancia el rol de “las propias comunidades” en todo el proceso; y aunque el tema de “lo propio” no es exclusivo del campo del PCI, tiene un gran peso en el discurso de los funcionarios que tratan el tema. En otro espacio, encontré algo muy similar pero referente al mundo del Desarrollo y de la USAID. En ese caso, al hablar de la intervención de las “propias comunidades” en las iniciativas de Desarrollo se generaban múltiples efectos:

Primero, se logra que los proyectos no se vean como propuestas impuestas desde afuera y por lo tanto, la dinámica de poder implícita en ellos se torna imperceptible o más disimulada. Segundo, al aplicar este principio, consiguen que los proyectos tengan una mayor legitimidad, ya que bajo la dinámica de “lo propio” estos aparecen como el

producto de demandas locales. Tercero, logran que los programas se desarrollen con mayor eficacia, ya que “las actividades de las alianzas que envuelven a líderes locales y a los beneficiarios en su diseño e implementación tienden a ser más sostenibles (durar más). (González 2016, 25)

La participación de los llamados portadores en los diferentes momentos del PCI, aunque fuera una iniciativa “propia”, no deja de responder a los llamados de una estructura del Sistema Político Patriarcal que se impone con mucha fuerza. Además, tal como sucede en el caso del Desarrollo, la participación de las “propias comunidades” sirve para darle mayor legitimidad a las intervenciones del Estado.

En la Ley Orgánica de Cultura también se establece que el INPC y los GAD deben mantener un registro digital permanentemente actualizado de las manifestaciones culturales que corresponden al patrimonio intangible, según las directrices que dicte el ente rector de la Cultura y el Patrimonio. En el 2017 se emite el Reglamento General a esta Ley Orgánica de Cultura en donde se establecen otros lineamientos para la llamada Lista Representativa

De oficio o a petición de parte, el Ministerio de Cultura y Patrimonio, podrá incorporar una manifestación a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador previo informe técnico emitido por el INPC que demuestre que dicha manifestación cumple con los criterios de valoración establecidos en la norma técnica. El Ministerio de Cultura y Patrimonio realizará las notificaciones correspondientes. Las manifestaciones que se encuentren en situación de riesgo o vulnerabilidad tendrán prioridad para ser incorporadas a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial con el fin de adoptar e implementar las medidas de protección y salvaguarda. El INPC deberá emitir la normativa técnica correspondiente. Art. 66.- De la implementación, seguimiento y evaluación.- Los planes de salvaguarda del patrimonio inmaterial, podrán ser formulados e implementados aunque la manifestación no se encuentre incorporada a la Lista Representativa. El INPC realizará un proceso de seguimiento y evaluación de los Planes de Salvaguarda y del estado de las manifestaciones incorporadas a la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial. (EC Gobierno del Ecuador 2017)

Podemos observar que hay un proceso acumulativo de ideas en torno al PCI que se va perfeccionando con el paso del tiempo; en una dinámica similar a la descrita por Huntington que cité anteriormente. Los instrumentos se agudizan a medida que hay una mayor inserción del objeto discursivo del PCI; en un claro proceso de evolución de la “tecnología estatal”. Entendida como el conjunto de instrumentos o procedimientos, aplicados a los distintos campos de intervención que se adjudica.

La existencia de una ley en torno a estos temas, también denota la relevancia que ha adquirido este objeto discursivo en el Estado ecuatoriano. Sobre ésta, nos comenta una funcionaria:

La Ley ya acoge ciertos principios que antes habían sido reflexionados desde el ámbito técnico, por ejemplo, la conceptualización y clasificación del PCI, el establecer que su naturaleza es dinámica y evolutiva, es decir que no es un tipo de patrimonio que permanece estático en el tiempo; la prohibición de la arrogación de su titularidad que es un aspecto que está muy ligado con el ámbito de los conocimientos tradicionales y su protección; también establece la prioridad de la salvaguardia de las protecciones en riesgo. (López 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Así, podemos observar al Estado como una máquina que incorpora en sí muchas piezas de distintos tipos que van mejorando su grado de operatividad y capacidad de control; dejando en evidencia su evolución tecnológica tal como sucede en otras manifestaciones del sistema patriarcal, como los carros o las computadoras, por ejemplo.

En el 2018 los funcionarios de los GAD del Ecuador recibieron una capacitación impartida en el marco de una alianza institucional creada entre el INPC, la Asociación de Municipalidades del Ecuador (AME), el CRESPIAL y el Ministerio de Cultura y Patrimonio. El contenido del taller se orquestó originalmente en el Perú, luego este fue revisado junto a representantes del CRESPIAL y de la AME. El taller se impartió a través de una plataforma virtual y el desafío consistió en crear los contenidos en torno al PCI y todo lo que se consideraba importante, pensando en que los funcionarios de los GAD a nivel nacional quizás ni siquiera estaban familiarizados en las ciencias sociales y sus métodos clásicos de investigación. Las acciones de los GAD en el campo patrimonial, luego serían evaluadas por el Ministerio de Cultura. Para el efecto los funcionarios de dicho Ministerio, crearon unas plantillas inspiradas en unos documentos de evaluación de planes de salvaguardia que se habían discutido en una reunión de trabajo creada para hacer recomendaciones al Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (González 2018). Esta replicación que, lejos de ser una mera imitación de un referente de poder como es la UNESCO, refleja la replicación de una dinámica de poder a nivel local. Los dispositivos de control del Norte, se internalizan y se aplican interiormente; recordándonos la estructura piramidal en la circulación de ideas Norte-Sur.

Una de las recomendaciones de este grupo de trabajo radicó en convenir “la importancia de establecer un marco general de resultados que permita a todos los involucrados en la implementación de la Convención tener una visión compartida de sus productos, resultados e impactos y un conjunto de criterios comunes para evaluar su efectividad y logros” (Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 2017, 2). Así, además del vaciamiento de significados que representa en sí el PCI para los gestores del tema, se va incorporando una lógica administrativa y de productividad sobre los llamados portadores. De esta manera se orienta a los portadores a conceptualizar o esquematizar las prácticas o saberes; lo cual muchas veces podría ser una dinámica ajena a sus realidades. En muchas comunidades no hay la necesidad de conceptualizar y menos aún de evaluar las actividades que realizan, porque simplemente son parte de su cotidianidad y no se convierten en un objeto discurso inmerso en relaciones de productividad (lo cual es propio de la medición de resultados, la efectividad y demás esfuerzos mencionados, propios de la lógica del Estado). Además, al convertir sus prácticas, saberes, conocimientos y rituales, entre otros, en objetos discursivos se produce un proceso de externalización: la validez y legitimidad de sus prácticas al interior comunitario, ahora se buscan afuera, con todas las reglas que este nuevo juego traiga a colación.

En el 2018 se emitieron los Lineamientos de Política Pública para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural que:

[...] es un documento que trata de sintetizar y recoger todo ese proceso anterior que se ha venido desarrollando desde hace ya algunos años y que establece ciertas medidas y particularidades para la gestión de PCI, especialmente vinculada hacia la transferencia de competencias hacia los gobiernos locales. Este documento apunta a ser parte de la planificación local y de la planificación nacional a través del Plan Nacional de Desarrollo que es el instrumento que norma toda la gestión del desarrollo a nivel nacional. [...] Este documento responde a un esfuerzo realizado durante dos años de sistematización y de reflexión, de perspectivas y conocimientos de varios actores GAD, portadores, delegados institucionales y que se logró bajo un importante auspicio de la oficina de UNESCO en Quito y que tuvimos la oportunidad de trabajar durante aproximadamente dos años con una metodología participativa para llegar a proponer estas líneas estratégicas. [...] Estos lineamientos van a ser incorporados en los GAD en sus planificaciones dentro de los planes de ordenamiento territorial y desarrollo local, para que el ámbito de patrimonio inmaterial pueda ser un elemento clave en la planificación local como un promotor de la visión local que tiene cada territorio para su desarrollo. (López 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

En el mismo año, se emitió la Normativa Técnica para la Salvaguardia del PCI. Participé en la elaboración de este documento junto a tres funcionarias del Ministerio de

Cultura y Patrimonio. Un texto que, si bien fue revisado posteriormente por abogados y otros funcionarios, se estructuró con base a nuestras largas discusiones sobre el PCI, las declaratorias y los “portadores”. Sobre esta experiencia debo resaltar varias características: 1) La construcción de instrumentos normativos en el Estado es un trabajo de montaje de ideas con base en otros documentos existentes. Así, la normativa nace bajo los antecedentes y obligaciones dispuestas en la Ley Orgánica de Cultura del 2016, y ésta a su vez, se ampara en la Constitución del 2008. Una cadena de continuidad de visión que se torna en mandato para la gestión pública y que moldea los pensamientos plasmados en los llamados instrumentos técnicos nacidos de su vertiente. 2) La búsqueda de conceptos se inspira en las grandes instituciones de pensamiento íconos de la matriz occidental, que en este caso es la UNESCO. Así, cada vez que surgía alguna inquietud sobre cómo resolver esto o aquello, Google + UNESCO era la primera opción. Bajo estas dos características, lo que se pone de manifiesto es un tipo de “disciplina” en el proceder burocrático y esta “no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología” (Foucault 2002, 199).

3) El poder del Estado emitido a través de sus instrumentos tiene por objetivo el normar las acciones sociales. Ya sea para definir el grado de intervención o para señalar la no intervención frente a determinado tema, el Estado se arroga la responsabilidad frente a todos o casi todos los aspectos de la vida; o por lo menos sobre aquellos que poseen relevancia dentro de la esfera pública. Por este motivo pensamos, por ejemplo, en cómo crear mecanismos para minar los interminables pedidos de declaratorias de PCI. En este caso nuestras posturas más o menos cercanas en pro de los “portadores” y de las consecuencias que sabíamos que acarreaban las famosas declaratorias de PCI, nos inspiraban a diseñar mecanismos para minar el camino a las declaratorias. Intenciones que de fondo son acciones políticas, pero que podían figurar en este caso como “inocentes acciones técnicas”. De todas formas, hubo quien manifestó en el grupo que, pese a que se hicieran todos los documentos del caso, el rato que un ministro dispusiera una declaratoria, habría que hacerlo aun ignorando las normativas del caso (González 2018).

En este proceso era claro que comprendíamos los problemas que habían generado las declaratorias y las consecuencias de la intervención del Estado. Pero pese a

esta preocupación, como funcionarios (funcionarias en realidad), nos veíamos obligadas a responder por la instancia a la que pertenecíamos. Así que éramos un grupo de mujeres tratando de minar las consecuencias nefastas que han traído consigo varias de las declaratorias de PCI, como ha analizado Susana Andrade (2020). Ahora bien, además en el marco de todos los hechos acontecidos luego de la ratificación, es importante analizar un tema en particular relativo al PCI que va adquiriendo otro grado de relevancia para el Estado y son los llamados *saberes ancestrales*. Analicemos este hecho.

3. Los saberes ancestrales en varias instancias del Estado

Los saberes o conocimientos ancestrales, entendidos como aquellos provenientes del mundo-aldea cuyas raíces exceden el tiempo establecido por la colonialidad del poder y que además marcan un distanciamiento con la misma, por responder a otro tipo de principios; ocupan un rol especial frente a los otros elementos del llamado Patrimonio Cultural Inmaterial. Si, por un lado, las fiestas, tradiciones, juegos, entre otros, se constituyen en componentes generales del PCI, los saberes ancestrales han ameritado una atención especial por parte del Estado, misma que se expresa principalmente a nivel jurídico. Recordando que, “El Derecho no hace más que consagrarse simbólicamente, mediante un registro que, eterniza y universaliza, el estado de la relación de fuerzas entre los grupos y las clases que el funcionamiento de esos mecanismos produce y garantiza en la práctica” (Bourdieu 1991, 223). Así que la narrativa jurídica que describiré a continuación denota la posición del Estado, en una relación política frente a sus otros.

La primera muestra de relevancia de los saberes ancestrales se manifiesta en la propia Constitución del 2008, en donde hay cuatro artículos referentes al tema. En general estos conocimientos se usan en todo tipo de ámbitos como la agricultura, el uso de plantas con fines medicinales, el manejo territorial, la caza, la pesca, entre otros. Es decir que, corresponden a todo tipo de conocimientos en los que se aplica este componente de antigüedad y que recaen generalmente en pueblos y nacionalidades. En el marco de los derechos colectivos, por ejemplo, se plantea que el Estado debe:

Art. 57. 12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con

inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas. (EC Gobierno del Ecuador 2008a)

En relación con la denominada “soberanía alimentaria”, se plantea como una responsabilidad del Estado, el: “Promover la preservación y recuperación de la agrobiodiversidad y de los saberes ancestrales vinculados a ella; así como el uso, la conservación e intercambio libre de semillas” (Art. 81, numeral 6). En el campo de la salud, se plantea que “Art. 363. El Estado será responsable de: Garantizar las prácticas de salud ancestral y alternativa mediante el reconocimiento, respeto y promoción del uso de sus conocimientos, medicinas e instrumentos”. De igual forma se plantea la existencia de un Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología, innovación y saberes ancestrales, “en el marco del respeto al ambiente, la naturaleza, la vida, las culturas y la soberanía” (Art. 385, numeral 2), cuya finalidad es “Recuperar, fortalecer y potenciar los saberes ancestrales”. Finalmente, se plantea que “El Estado destinará los recursos necesarios para la investigación científica, el desarrollo tecnológico, la innovación y formación científica, la recuperación y desarrollo de saberes ancestrales y la difusión del conocimiento” (Art. 388).

Con la misma lógica extractivista aplicada al PCI, el Estado actúa en el caso de los saberes ancestrales. Nuevamente se toma un elemento del mundo-aldea se lo descontextualiza, reduciéndolo a sus aspectos más operativos y congruentes con los mecanismos del método científico. Por ejemplo, en una comunidad de la nacionalidad Awá contaban el caso de un hombre mayor que, luego de observar durante mucho tiempo el comportamiento de las serpientes, aprendió a curar a las personas de sus mordeduras. El notó que, en las peleas ellas no llegaban al punto de matarse mutuamente, sino que una vez heridas, una de ellas podía buscar alguna planta que era llevada a su enemigo para que este la comiera y pudiera curarse. Tras constatar la recuperación, este hombre comprendió que la planta en cuestión, conocida por la serpiente, contenía el antídoto para su propio veneno.

Esta experiencia que sin duda le debió mucho tiempo de observación y relación con las plantas y animales, de una forma no experimental al estilo del laboratorio, es reducida a la hora de ser catalogada como un “saber ancestral”. En las obligaciones que se plantea el Estado, conforme a la normativa que citamos, le correspondería fijarse únicamente en la fórmula para curar la mordedura de serpiente. Queda por fuera todo lo

demás, como la interrelación con los animales, el método de aprendizaje, el propio rol de los animales en esta experiencia y demás elementos que simplemente no pueden ser antropologizados, ni caben en los estándares de la científicidad. Lo importante del caso, para el Estado es el grado de efectividad de este conocimiento para eventualmente hacerlos circular a otros espacios ajenos a su lugar de origen; en un nuevo proceso de externalización.

En la Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria (EC Comisión Legislativa y de Fiscalización 2009), se plantea que una de sus finalidades es la promoción de la soberanía alimentaria, “respetando y protegiendo la agrobiodiversidad, los conocimientos y formas de producción tradicionales y ancestrales, bajo los principios de equidad, solidaridad, inclusión, sustentabilidad social y ambiental” (Art. 1.). Además, se establecen como ámbito de aplicación de esta ley, la investigación y el diálogo de saberes (Art. 2); y se plantea como un principio general de fomento, la protección de los saberes ancestrales (Art. 7). En cuanto a quienes poseen estos conocimientos, se dice que,

El Estado velará por el respeto al derecho de las comunidades, pueblos y nacionalidades de conservar y promover sus prácticas de manejo de biodiversidad y su entorno natural, garantizando las condiciones necesarias para que puedan mantener, proteger y desarrollar sus conocimientos colectivos, ciencias, tecnologías, saberes ancestrales y recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad. Se prohíbe cualquier forma de apropiación del conocimiento colectivo y saberes ancestrales asociados a la biodiversidad nacional. (EC Comisión Legislativa y de Fiscalización 2009)

El Estado se atribuye una responsabilidad frente a estos saberes, como sucede con el PCI en general. Se presenta como un ente guardián, cuya intervención garantizará el mantenimiento y reproducción de estos saberes. Justamente, por esto se crean mecanismos orientados a coordinar esta prevalencia; pero son herramientas que en muchos casos no responden al contexto propio del mundo-aldea, de manera que lo que se termina realizando es la conversión de los llamados saberes en componentes informativos que se reproducen en los mismos utilizados para la difusión de los objetos discursivos a nivel público que vimos anteriormente, como las revistas, talleres, seminarios y otros.

Como muestra de esta dinámica encontramos la realización de estos eventos representados en las figuras 17 y 18.

Taller 'Saberes y Prácticas Ancestrales para el Manejo Forestal Sostenible' se desarrolla en Imbabura



El Ministerio del Ambiente (MAE), en coordinación con la Universidad Técnica del Norte y el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), a través del programa de "Manejo Forestal Sostenible en la Región Andina", realizó el Seminario-Taller Internacional denominado "Saberes y Prácticas Ancestrales para el Manejo Forestal Sostenible", en Imbabura.

El evento financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Finlandia y la Corporación para la Investigación, Capacitación y Apoyo Técnico para el manejo Sustentable de los Ecosistemas Tropicales (ECOPAR), se desarrolla del 28 al 29 de mayo, con el propósito de dialogar sobre la concepción actual de los bosques.

El taller contó con la participación de varios exposidores locales y extranjeros, quienes explicaron más sobre el recurso forestal su mantenimiento, uso y potencialidades de explotación con criterios conservacionistas, considerando el cambio de la matriz productiva y energética del país.

Fernando Díaz, Director Nacional Forestal del MAE, en su intervención afirmó que "en el Ecuador si es posible un manejo forestal sustentable, pues actualmente, se tiene un respaldo y una decisión política que apoya todas estas iniciativas".

Este taller terminará el día de mañana con la conformación de mesas de trabajo para determinar acciones necesarias con lo que tiene que ver con frente al mantenimiento forestal y cuidado del planeta.

Figura 17. Captura del Taller 'Saberes y Prácticas Ancestrales para el Manejo Forestal Sostenible' se desarrolla en Imbabura

Fuente y elaboración: (Ministerio del Ambiente s.f.)

MAG rescata saberes ancestrales de mujeres rurales de Chimborazo



Riobamba, 27 de Septiembre de 2021.- Con la participación de más de 30 productoras líderes y representantes de organizaciones de la provincia de Chimborazo, el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) realizó el Taller «Dialogo e intercambio de conocimientos ancestrales desde las mujeres de la Agricultura Familiar Campesina», en el Centro de Capacitación Guaslán.

Esta actividad, que se realiza a través de la Subsecretaría de la Agricultura Familiar Campesina del MAG con el apoyo de Andes Resilientes, forma parte de una estrategia nacional para el reconocimiento y fortalecimiento del trabajo de las mujeres rurales.

Este espacio permitió conocer las vivencias y experiencias de las mujeres de la agricultura familiar campesina, como parte de su proceso de empoderamiento.

Roberto Gusqui, director Distrital, señaló la importancia de recuperar estos conocimientos que se están perdiendo, y valorar el trabajo de las mujeres rurales en beneficio de la seguridad alimentaria y la protección de la Pacha Mama.

"Seguiremos empoderando la labor de nuestras agricultoras; es nuestro compromiso apoyar en territorio con el conocimiento técnico, pero combinando con sus saberes ancestrales, para mejorar la producción y garantizar la soberanía alimentaria, de la cual ustedes son parte fundamental", señaló.

Viviana Erazo, facilitadora de Andes Resilientes, manifestó que es un proyecto que se lo ejecuta con el MAG para recuperar los saberes ancestrales valorando el trabajo de nuestras mujeres rurales sobre resiliencia al cambio climático.

"Las mujeres rurales son guardianas de los saberes ancestrales y trabajamos con ellas para recuperar estos saberes y difundirlos mediante la generación de productos comunicacionales, que visibilicen su trabajo en el campo", dijo.

Agregó que son importantes estos espacios, porque se debe recuperar la cultura y vivencias, en todo, principalmente en el cuidado del medio ambiente, porque la naturaleza está muy cambiante, y de todos depende mejorar y cuidar la tierra.

"No debemos utilizar químicos, sí preparar la tierra con abonos orgánicos, rescatar lo que los abuelitos hacían, para tener granos más saludables y menos contaminación", sostuvo.

Figura 18. Captura del Taller MAG rescata saberes ancestrales de mujeres rurales de Chimborazo.

Fuente y elaboración: (Ministerio de Agricultura y Ganadería 2021).

Sin duda alguna este tema es complejo y requiere un análisis más pormenorizado, pero por ahora los hechos mencionados nos sirven para comprender los procesos reduccionistas que aplica el Estado sobre el mundo-aldea, a través de objetos discursivos como el PCI y los saberes ancestrales. Un conjunto de conocimientos, símbolos, prácticas y demás que responden a formas de interrelación con el Todo, y que transcienden a las dinámicas utilitaristas y antropocéntricas impulsadas por el Estado.

En relación a la propiedad de estos conocimientos, en esta misma Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria se agrega que, "El germoplasma, las semillas, plantas nativas y los conocimientos ancestrales asociados a éstas constituyen patrimonio

del pueblo ecuatoriano, consecuentemente no serán objeto de apropiación bajo la forma de patentes u otras modalidades de propiedad intelectual” (Art. 8); en concordancia con lo dispuesto en el Art. 402 de la Constitución de la República, en el que “Se prohíbe el otorgamiento de derechos, incluidos los de propiedad intelectual, sobre productos derivados o sintetizados, obtenidos a partir del conocimiento colectivo asociado a la biodiversidad nacional” (EC Gobierno del Ecuador 2008a). Esto estaría direccionado frente a cualquier intento de privatización de todo lo mencionado.

En el Ecuador como en muchos lugares del mundo, los pueblos indígenas son acosados por diferentes intentos de privatización; y las empresas farmacéuticas son una de las grandes acechadoras. Estas procuran acercarse a sus conocimientos, así como también a sus cuerpos para comprender la resistencia frente a cierto de enfermedades, y sus particularidades genéticas. Estas intromisiones en muchos casos han sido violentas y se han valido de los mecanismos coloniales que nos habitan. Así, por ejemplo, encontramos esta denuncia:

La Defensoría del Pueblo de Ecuador investigó el caso por el lapso de dos años, al cabo de los cuales decidió denunciar a una entidad médica estadounidense que comercializó ilegalmente material genético de indígenas amazónicos, denuncia que se fundamentó en testimonios de aborígenes waorani. (Resolución de la Defensoría del Pueblo, 27 de junio de 2012). El hecho ocurrió entre los años de 1990 y 1991, en la comunidad Yawempare, parroquia Dayuna, del cantón Coca, en la provincia de Orellana. Por testimonios de indígenas se sabe que dos expertos estadounidenses, uno de los cuales era médico de la petrolera Maxus, extrajeron sangre a los nativos con el pretexto de que lo hacían para examinar su salud y entregar medicamentos. Pero la supuesta ayuda jamás se concretó y nunca conocieron cuáles fueron los resultados de las muestras recogidas. (Nizkor 2012)

De igual forma, los indígenas Awá denuncian que un grupo de investigadores de un instituto dedicado a estudiar los temas del cáncer en EEUU habría tomado muestras de sangre en su población, bajo la promesa de la entrega de recursos económicos a cambio. Los recursos nunca llegaron, ni tampoco supieron qué pasó con la sangre que atravesó las fronteras. En la normativa mencionada, habría un intento por minar este tipo de cuadros; pero habría que ver en la realidad la factibilidad de esta propuesta en un escenario político complejo.

En el Código Orgánico Organización Territorial Autonomía Descentralización (EC Presidencia de la República 2010), se establece como una de las competencias de los GAD “el desarrollo del conocimiento y preservación de los saberes ancestrales orientados a la producción” (Art. 135). En cuanto a su competencia de los GAD Regionales con

respecto al fomento de la seguridad alimentaria, se dice que su responsabilidad es planificar y construir la infraestructura adecuada para fomentar la producción, conservación, intercambio, acceso, comercialización, control y consumo de alimentos; respetando y protegiendo la agrobiodiversidad, los conocimientos y formas de producción tradicionales y ancestrales (Art. 134, literal c). Nuevamente, los saberes son valorados en función de su potencialidad para resolver ciertos problemas; es decir, bajo una mirada utilitarista.

En la Ley Orgánica de Educación Superior (EC Asamblea Nacional, Ley Orgánica de Educación Superior 2010), se establece que uno de los fines de la Educación Superior, es el “Contribuir al conocimiento, preservación y enriquecimiento de los saberes ancestrales y de la cultura nacional” (Art 8, literal c). Así mismo se habla del diálogo de saberes como un principio del sistema de Educación Superior y se estable como una de sus funciones “Promover y fortalecer el desarrollo de las lenguas, culturas y sabidurías ancestrales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador en el marco de la interculturalidad” (Art. 13, numeral 1). Luego aparece la Ley Orgánica de Educación Intercultural en la que también se establece como uno de sus principios “el conocimiento, el reconocimiento, el respeto, la valoración, la recreación de las diferentes nacionalidades, culturas y pueblos que conforman el Ecuador y el mundo; así como sus saberes ancestrales” (EC Gobierno del Ecuador 2011). Se dispone como uno de los deberes de la Autoridad Educativa Nacional (léase el ministro), el “Desarrollar y estimular la investigación científica, pedagógica, tecnológica y de conocimientos ancestrales, en coordinación con otros organismos del Estado” (EC Gobierno del Ecuador 2011). En esta ley también se propone una estructura del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, conformada por varias instancias, entre las que se destaca para este análisis el Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales del Ecuador (IICSAE); cuyas funciones comprendían, entre otras:

- a. Investigar, sistematizar, registrar y difundir, por todos los medios, las ciencias, los saberes, los conocimientos relativos a temas de interculturalidad, plurinacionalidad, identidad, historia, cultura, economía comunitaria, gobierno comunitario y demás ciencias del saber ancestral con el objeto de desarrollar la interculturalidad y plurinacionalidad; [...] f. Promocionar la participación académica e intelectual de los pueblos y nacionalidades de la República del Ecuador en espacios académicos nacionales e internacionales; y, g. Referenciar los procesos de los saberes ancestrales para su legitimación y registro de patentes. (EC Gobierno del Ecuador 2011)

El análisis del rol de este instituto se ha centrado más en el trabajo de las lenguas que en el de los saberes ancestrales. Así, por ejemplo, en el año 2016 señalan haber trabajado en las siguientes actividades como la compilación de documentos, edición de textos, organización de talleres sobre temas relativos a las lenguas, diagramación e ilustración de materiales educativos de enseñanza de las lenguas indígenas, organización de foros, entre otros (Instituto de Idiomas 2016). Por otro lado, en la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales, se establece la constitución de un Consejo Intercultural y Plurinacional del Agua, que entre otras cosas plantea como una atribución el “Participar en el fomento sobre la difusión de los saberes ancestrales sobre las propiedades naturales del agua” (EC Asamblea Nacional 2016b). Además, se señala que el Estado está obligado a “Recuperar y promover los saberes ancestrales, la investigación y el conocimiento científico del ciclo hidrológico”; y se describen los derechos colectivos sobre el agua de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afro ecuatoriano y montubio “Salvaguardar y difundir sus conocimientos colectivos, ciencias, tecnologías y saberes ancestrales sobre el agua” (EC Asamblea Nacional 2016b).

En la Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento de la Agricultura Sustentable también se habla de “Respetar, promover y mantener las manifestaciones culturales, el conocimiento tradicional, colectivo y saber ancestral de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades e integrarlas al manejo de las áreas protegidas” (EC Asamblea Nacional 2017a). También se cruza el tema de la transferencia tecnológica con los saberes ancestrales:

Transferencia de tecnología. La Autoridad Ambiental Nacional determinará, en coordinación con las entidades competentes, mecanismos e instrumentos que fomenten el desarrollo, innovación, desagregación y transferencia de tecnología, así como la gestión del conocimiento tradicional, colectivo y saber ancestral necesarios para la mitigación y adaptación al cambio climático, y reducción de vulnerabilidad y riesgo. (EC Asamblea Nacional 2017a)

A modo de resumen podemos decir que de todo este conjunto de instrumentos jurídicos podemos encontrar varios elementos importantes. Primero: hay una visión utilitarista de los conocimientos o saberes ancestrales. Estos son observados como elementos que requieren la protección del Estado, pero con el fin de que puedan aportar o generar algún beneficio para el Estado. Por esto se habla de su importancia para la soberanía alimentaria, el cuidado del agua, la protección de las semillas, entre otros.

Segundo: los saberes ancestrales son observados como un componente “extraíble” e aislado del entramado epistémico de los pueblos y nacionalidades; lo que Catherine Walsh identifica como un “extractivismo epistémico” (2015). Esto se constituye en un acto de disección, no muy diferente al que hemos analizado para el caso del PCI. Tercero: los actores principales de estos conocimientos, es decir los pueblos y nacionalidades, son observados bajo una lógica paternalista por parte del Estado y, por ende, bajo una dinámica externa. Para que los conocimientos ancestrales adquieran cierta legitimidad en la esfera pública, deben pasar por los ojos del Estado a través de actos como lo promoción, recuperación, revitalización, fortalecimiento, salvaguardia y otras constantes que se evidencian en las leyes mencionadas.

Catherine Walsh al analizar la dimensión de la interculturalidad en la Revolución ciudadana encuentra que, al convertir los conocimientos ancestrales en propiedad patrimonial del Estado ecuatoriano, se está otorgando al Estado el derecho de uso en la forma que mejor crea conveniente (2015, 272). La autora agrega que, “Hoy el Estado es la esfera u órbita del alcance y valor de la diversidad y de la interculturalidad, y es el Estado mismo que decide cómo, en qué términos y con qué fines usarlas” (2015, 273). Como nos recuerda Adolfo Albán:

La dicotomía entre conocimiento y saber ha oscurecido la posibilidad de reconocer que comunidades como las indígenas y afros son productoras de conocimiento, tradicionalizándolas y reduciéndolas solamente al folklore o la cultura, deslegitimando el acumulado histórico que ellas poseen y que les ha permitido resistir y mantenerse en medio de los procesos actuales de globalización; esto ha ocurrido especialmente en referencia a los grupos indígenas y afros, pero también de mestizos pobres portadores de esos saberes. La visibilización negativa de estas otras maneras de concebir el mundo –no occidentalmente– se puede considerar como la forma en que se ha levantado la hegemonía de un tipo de conocimiento sobre estas lógicas diferenciadas. (Albán 2006, 60)

En este caso, se reconoce la validez del saber, pero con fines instrumentales y funcionales ante la estructura patriarcal estatal. En este caso, la fuerza masculina también exterioriza estos conocimientos, al punto de convertirlos en elementos informativos que pueden circular por fuera del contexto al que se pertenecen originalmente. En alguna ocasión tuve la oportunidad de compartir un tiempo en la selva con comunidades Cofanes. Allí vi como dos hombres que bordeaban los 70 años, dormían apenas 3 horas y el resto del tiempo lo distribuían en largas caminatas para cazar, buscar plantas, ir a pescar, etc. No me resistí a la curiosidad y preguntarles sobre el origen de su fuerza. Me dijeron: “¿de verdad quieres saber?”, asentí. Al día siguiente

me despertaron a las 3 am, a tomar el té de una planta que tenía un sabor amargo. Resultó ser un energizante muy poderoso, que me permitió caminar 6 horas en la selva, 2 en la ciudad, y ese mismo día regresar a mis labores de escritura. Todo en un mismo día y sin sentir una gota de cansancio. Me dijeron que esa planta “no se daba así nomás, porque era una planta sagrada”.

Me pregunto cómo se vería un congreso desarrollado en cualquier ciudad-capital para tratar sobre este tipo de planta. Seguramente sería un espacio en el que el término sagrado no tendría cabida. Además, si dicho espacio respondiera a un esfuerzo del Estado por la “conservación de este conocimiento”, seguro sería por la necesidad de contestar algún problema social y nada tendría de importante la vinculación con lo sagrado, que era lo fundamental para los Cofanes. Las fuerzas femeninas orientadas en este caso a establecer una relación interna con la planta, a través de la sacralidad, no tendrían sentido en la lógica patriarcal.

Continuando con el análisis, ahora veremos como este conjunto de relaciones que he analizado en este capítulo que se dan en el campo normativo e institucional, adquieren otra dimensión en el contacto de las personas llamadas portadoras con los funcionarios públicos.

Capítulo cuarto

El Estado y sus otros

El tema de los otros ha sido ampliamente analizado en la literatura antropológica (Catherine Walsh, Rita Segato y Patricio Guerrero); es decir, sobre aquellos convertidos en periféricos o residuales por el uno de la modernidad. En el capítulo anterior analicé el proceso de institucionalización del PCI en el Estado desde la perspectiva normativa; en este capítulo analizaré cómo se da el ejercicio del poder masculino, manifestado en la exteriorización, en la relación directa del Estado con sus otros. Empezaré analizando el tema de las declaratorias.

1. Los pedidos de declaratorias

Como analicé en el capítulo anterior, tras la llegada de Rafael Correa en el 2007, se realizaron varias acciones con miras a institucionalizar el objeto discursivo del PCI en el Ecuador. En el marco de este proceso se realizaron las siguientes declaratorias de PCI a nivel nacional, mismas que figuran en la Tabla 1.

Tabla 1
Declaratorias de PCI

Nº	Nombre de la manifestación	Nº Decreto Presidencial, Acuerdo Ministerial o Resolución Administrativa	Fecha declaratoria dd/mm/aaaa
5	Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, o Fiesta de Blancos y Negros.	Resolución Administrativa Nº 008 F: Ing. Iván Armendaris Sáenz, Director Nacional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural	28/06/2007
6	Fiesta popular de los inocentes y fin de año.	Acuerdo Ministerial Nº 35 F: Dr. Antonio Preciado Bedoya, Ministro de Cultura	11/12/2007
7	Pase del Niño Viajero.	Acuerdo Ministerial Nº 143 F: Lic. Galo Vinicio Mora Witt, Ministro de Cultura	24/12/2008
8	La Diablada Pillareña.	Acuerdo Ministerial Nº 147 F: Lic. Galo Vinicio Mora Witt, Ministro de Cultura	29/12/2008

9	Fiesta de la fruta y de las flores.	Acuerdo Ministerial N° 169-09 F: Francisco Salazar Larrea, Ministro de Cultura (E)	27/07/2009
10	Técnica artesanal de la elaboración de macanas o paños de Gualaceo (IKAT)	Acuerdo Ministerial No. DM-2015-065 F: Dr. Guillaume Long, Ministro de Cultura y Patrimonio	24/06/2015
11	Técnicas tradicionales de navegación, pesca y construcción de las balsas ancestrales del cantón General Villamil Playas, provincia del Guayas	Acuerdo Ministerial No. DM-2015-077 F: Dr. Guillaume Long, Ministro de Cultura y Patrimonio	16/07/2015
12	Fiestas de San Pedro del cantón Pedro Moncayo	Acuerdo Ministerial No. DM-2016-0069 F: Sr. Raúl Vallejo Corral, Ministro de Cultura y Patrimonio	16/06/2016
13	Usos y saberes tradicionales asociados a la producción del cacao nacional fino de aroma	Zamora Chinchipe, Vincos Acuerdo Ministerial No. DM-2017-063 F: Sr. Andrés Aráuz, Ministro de Cultura y Patrimonio	17/05/2017
13	El trueque o cambeo	Acuerdo Ministerial No.DM-2017-137 F: Sr. Raúl Pérez Torres, Ministro de Cultura y Patrimonio	27/12/2017
14	Los Rucos-Valle de los Chillos.	Acuerdo Ministerial N° 137 F: Sr. Raúl Pérez Torres, Ministro de Cultura y Patrimonio	1/06/2018
15	Rituales en la cosecha de cereales de trigo y cebada en Aloguincho	Provincia de Pichincha Acuerdo Ministerial No.DM-2018-094 F: Sr. Raúl Pérez Torres, Ministro de Cultura y Patrimonio	13/06/2018
16	Paseo del Chagra.	Cantón Mejía. Provincia de Pichincha Acuerdo Ministerial No.DM-2018-106 F: Sr. Raúl Pérez Torres, Ministro de Cultura y Patrimonio	19/11/2018
17	El Pasillo ecuatoriano	Nacional Acuerdo Ministerial No.DM-2018-225 F: Sr. Raúl Pérez Torres, Ministro de Cultura y Patrimonio	26/11/2018
18	El Maíz y sus manifestaciones del cantón Rumiñahui.	Acuerdo Ministerial N° DM-2019-083 de 03 de junio del 2019. ²⁴	3/06/2019

Fuente: Dirección de Inventario Patrimonial-INPC.

Elaboración: Ruth Roos, actualizado por Laura González C.

Como se puede apreciar en el cuadro, entre el 2009 y el 2015 no hay declaratorias de PCI. Lo cual se debe a que en el INPC se observó la necesidad de

²⁴ Luego del 2019 hay otras declaratorias; sin embargo, enumero sólo estas dado que coinciden con el recorte temporal de mi tesis.

contar con instrumentos para poder regular la demanda creciente de las declaratorias. Por este motivo, por ejemplo, nace la Guía Metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, para establecer conceptos, principios y directrices en los procesos de declaratorias (INPC 2018). De igual forma el Instructivo de procedimientos para las solicitudes de declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador, que cité anteriormente, fue una herramienta creada en este proceso de afinamiento de dispositivos por parte del Estado. El objetivo de este último documento era:

Establecer el procedimiento interno, técnico y legal, así como los criterios, que deberán aplicarse previa la solicitud de declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial al Ministerio de Cultura, según lo previsto en el Art.5 literal d del Reglamento General de la Ley de Patrimonio Cultural, a fin de investigar, promocionar, dinamizar, revitalizar, transmitir, comunicar, difundir, fomentar, proteger y respetar el patrimonio cultural inmaterial existente en nuestro país. (INPC 2012, 22)

El instructivo recoge los ámbitos establecidos en la Convención, así como los principios propuestos en la Guía Metodológica y establece los requisitos para presentar la candidatura: a) Solicitud (para lo cual se define un formulario modelo que incluye información general sobre el PCI y también: el “Consentimiento libre, previo e informado de la(s) comunidad(es), grupos o, de ser el caso, de los individuos directamente involucrados para la obtención de declaratoria”, “Firma o firmas de responsabilidad de quien o quienes presenten la solicitud”. b) Registro de la manifestación en sistema ABACO. c) Investigación de la manifestación, que deberá contener lo establecido en la Guía Metodológica. d) Plan de Salvaguardia, que deberá contener lo establecido en la Guía Metodológica (2012, 27). Luego de la presentación de la solicitud, la dirección responsable en el proceso del INPC revisaría cada uno de los componentes por separado, y finalmente:

emitirá el Informe de Pertinencia por el cual se recomienda a la Dirección Ejecutiva formular el pedido de declaratoria de la manifestación como Patrimonio Cultural Inmaterial al Ministerio de Cultura. (..) Art. 17. DE LA SOLICITUD DE DECLARATORIA. La Dirección Ejecutiva del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural remitirá el expediente completo, y solicitará al Ministro (a) de Cultura, para que mediante Acuerdo Ministerial realice la Declaratoria de la manifestación como Patrimonio Cultural Inmaterial. (2012, 28)

En la práctica, el Instructivo era una suerte de escudo que usaban o usábamos los funcionarios del INPC ante la lluvia de pedidos que había: así se minaban, de alguna manera, los mecanismos de poder que se intentaban ejercer para obtener las declaratorias, por parte de autoridades locales, personajes políticos, entre otros. De

todas formas, el procedimiento solicitado no era sino de carácter burocrático, de manera que si hubiera quien estuviera dispuesto a cumplir con toda la normativa, lograría efectivamente la declaratoria.

El instrumento no contenía criterios más profundos relativos a la dimensión política de este proceso. Por ejemplo, al presentar el llamado Consentimiento, Libre, Previo e Informado cómo podrían o podríamos saber los funcionarios del INPC sobre ¿Quiénes eran las personas que estarían autorizando el trámite en cuestión? ¿Cómo se podría evidenciar que no habría divisiones internas en el desarrollo de este tipo de iniciativas? ¿Cómo se sabría que quién pondría la firma de responsabilidad, era realmente una persona con autoridad legítima para todas las personas que se verían involucradas en el proceso? En el INPC simplemente se recibía la información y todo el proceso se convertía en “trámite”; es decir, en un proceso netamente burocrático que adolece de componentes personales, subjetivos o emotivos, plasmando nuevamente la lógica del método científico en el proceder estatal. En el Estado todo se resume al papel, un mundo letrado en el que las sutilezas del llamado PCI no tienen cabida; porque es un lenguaje que le permite construir un mundo externo al de los portadores. Para el ojo del método científico (aquel esquema que ha construido una serie de imaginarios con respecto a la forma de observar la realidad), lo importante radica en lo visible y en cuantitativo; en aquello que se pueda convertir en un tipo de información que pueda circular y facilitar su inserción en algún proceso de masificación.

Los resentimientos, los celos, la envidia, la solidaridad son algunos elementos que son igualmente importantes para el tejido social que acompaña estas “expresiones del PCI”, tal como los trajes que se usan en las danzas, los cantos que se entonan, las artesanías que se realizan y en general todo que aquello que puede ser fotografiado o retratado. En este sentido, es importante notar que los principios de objetividad impulsados por el método científico no sólo han generado una forma de construir conocimiento, sino que ha moldeado nuestra forma de percibir la vida en general. En el caso de los funcionarios públicos, el crear instrumentos como los mencionados o simplemente al aplicarlos, nos vemos en la imperiosa necesidad de eliminar todo tipo elementos que entorpezcan el espíritu masificador del Estado patriarcal.

Para ningún funcionario del área de PCI del INPC es una sorpresa el recibir pedidos para que cierta fiesta, evento u otros sean declarados como “Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador”. Frente a esto, una funcionaria de una de las oficinas regionales nos comenta:

El momento en que (hacen el pedido) se les pregunta ¿para qué quieren la declaratoria? Muchos de ellos dicen: “porque ha de haber plata con eso”, o “porque con eso ha de venir el Ministro a mi comunidad, y eso va hacer que venga un montón de gente”. Incluso también intereses políticos para poner los alcaldes entre las cosas que han hecho: “declaratoria nacional de alguna manifestación”. (Moreno 2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Tal como lo comenta Paola Moreno, son muchas las expectativas que se generan en torno a las declaratorias de PCI. Recuerdo que, en una ocasión vino al INPC una señora desde el Carchi, por pedido de un abogado, con el objetivo de averiguar sobre el proceso de declaratorias de PCI. Su preocupación radicaba en que la fiesta de la virgen Purificación de la Huaca que se da en esta provincia, es una costumbre que se estaría perdiendo y por esto estarían buscando la declaratoria. Años después (en el 2020), apareció una noticia en la prensa: “En el marco de sus 414 años de celebración, la Fiesta de la Santísima Virgen de la Purificación del Cantón Huaca, en la provincia del Carchi, fue reconocida este domingo con la ‘Certificación de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador’” (Ministerio de Cultura y Patrimonio 2020). En la nota de prensa se señala: “La gestión del vicario foráneo de San Pedro de Huaca, Padre Carlos Padilla, a partir del pedido de miles de ciudadanos huaqueños, permitió cumplir con el expediente de sustentación necesario para recibir el Certificado de Patrimonio Cultural Inmaterial” (la nota completa se encuentra en la figura 19).

Ministerio de Cultura y Patrimonio > Comunicamos > boletines > 'Fiesta de La Purita de Huaca' es declarada como patrimonio cultural inmaterial

'Fiesta de La Purita de Huaca' es declarada como patrimonio cultural inmaterial



San Pedro de Huaca, 3 de febrero de 2020. En el marco de sus 414 años de celebración, la Fiesta de la Santísima Virgen de la Purificación del Cantón Huaca, en la provincia del Carchi, fue reconocida este domingo con la 'Certificación de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador'.

La declaratoria la realizó el ministro de Cultura y Patrimonio, Juan Fernando Velasco, junto con el director del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Joaquín Moscoso, posterior a la misa campal realizada en el Estadio José María Landázuri ante la concurrencia de cerca de diez mil ciudadanos.

Las fiestas en homenaje a la Virgen María en la advocación de la purificación, celebración de gran devoción por el pueblo huaqueño y de la población de la región

Sierra Norte del Ecuador, ocurren cada 2 de febrero con activa participación de la Vicaría del cantón, sus sacerdotes anuales y la comunidad.

El ministro Juan Fernando Velasco resaltó la importancia y la riqueza cultural de esta singular fiesta popular que supone el trabajo de muchas familias que se congregan para celebrar su fe. Además destacó que la declaratoria también es un reconocimiento al ejercicio de los derechos culturales ciudadanos y un llamado a la salvaguarda de este acervo trasmítido de generación en generación. Al tiempo que el pueblo de Huaca agradeció el reconocimiento con obsequios elaborados por las hábiles manos de sus artesanas.

La gestión del vicario foráneo de San Pedro de Huaca, Padre Carlos Padilla, a partir del pedido de miles de ciudadanos huaqueños, permitió cumplir con el expediente de sustentación necesario para recibir el Certificado de Patrimonio Cultural Inmaterial.

Figura 19: Captura sobre la noticia 'Fiesta de La Purita de Huaca' es declarada como patrimonio cultural inmaterial

Fuente y elaboración: (Ministerio de Cultura y Patrimonio 2020)

Estas certificaciones figuran en la Normativa Técnica para la Salvaguardia del PCI, que cité anteriormente; y se otorga luego de que la llamada manifestación figurara en el SIPCE y después de que el pedido sea realizado por los “propios portadores” (EC Ministerio de Cultura y Patrimonio 2018). Es interesante observar cómo en los medios de comunicación las certificaciones otorgadas se celebran como si fueran una muestra de la inclusión en la Lista Representativa de PCI del Ecuador. Para el proceso burocrático hay una diferencia grande entre las dos; porque la certificación es un mero reconocimiento de que se cumplen con el concepto de PCI, en tanto que la otra obliga a la presentación de un Plan de Salvaguardia.

Según la Guía Metodológica este plan tiene 3 pasos, como mencioné anteriormente: 1) la identificación (registro), 2) la investigación (diagnóstico) y 3) la definición de acciones de salvaguardia (plan de salvaguardia) (INPC 2013, 43); y estos tres componentes se grafican de la siguiente manera en la figura 20.

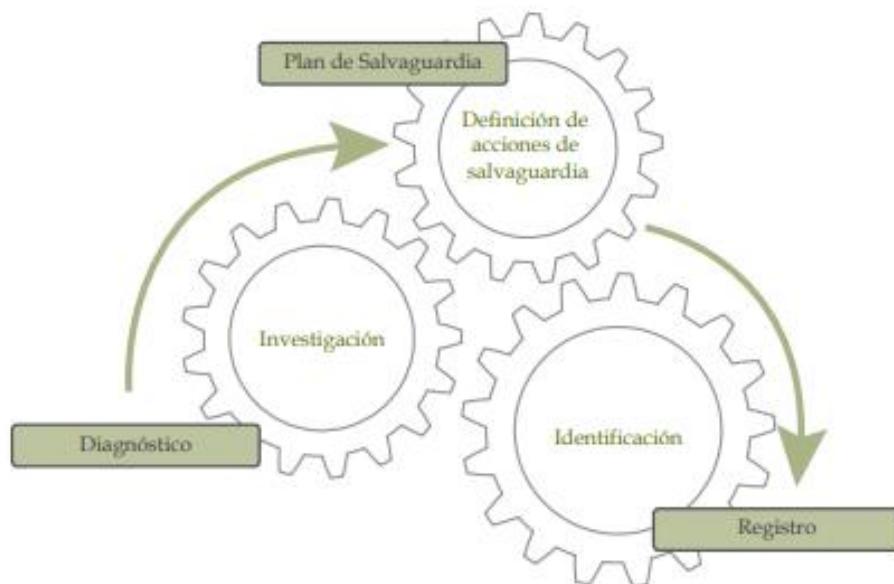


Figura 20: Imagen sobre el Plan de Salvaguardia, según la Guía Metodológica
Fuente y elaboración: (INPC 2013, 43)

Este gráfico que lejos de ser gratuito, denota el imaginario de la máquina que está latente en el funcionario público. Bajo esta concepción hay un conjunto de piezas que funcionan articuladamente hasta constituir un sistema. Aquí, el registro, el diagnóstico y el plan se observan como tres elementos engranados para lograr el funcionamiento de las declaratorias. En este proceso subyace una idea de perfección propiciada por la mecánica del Estado, en la que, por supuesto no se concibe la

posibilidad de aspectos propios de la naturaleza humana, como las rupturas al interior del mundo de los “portadores”; o cualquier elemento que haga de las llamadas manifestaciones culturales, unos elementos porosos. En el inventario nacional existe una enorme dificultad para presentar los elementos inventariados a partir del dinamismo. La necesidad de contar con estadísticas a nivel nacional, requiere su extracción de la matriz a la que pertenecen; gracias a lo cual se pueden proyectar como un elemento constitutivo de la identidad nacional.

En mi experiencia como esposa de un danzante yumbo, quien estuvo primero en la Yumbada de Cotocollao, y ahora es parte de los Yumbos de la Tola Chica 3 de Tumbaco, puedo compartir que las Yumbadas son un universo mucho más complejo, que lo que se reporta en el SIPCE sobre ellas. Lo más importante que debo señalar, es que no son un grupo fijo de danzantes que se presentan en escenarios con fines comerciales. Quienes danzan a veces comparten las celebraciones y luego se retiran. En otras ocasiones, hay personas de familias de yumbos que sueñan o sienten que sus antepasados les han hablado y ven la necesidad de empezar a bailar. También como en cualquier relación humana, al interior se generan lazos y rupturas que los convierte en un grupo humano que difícilmente se puede resumir en un inventario.

Al respecto recuerdo una reunión con un grupo de danzantes, en los que se pidió a las y los participantes que firmaran una hoja de registro. Una señora mayor me dijo: “deme firmando usted por qué yo no sé escribir”. En el proceso de institucionalización de la matriz occidental para la existencia, el mundo de lo letrado se impone con fuerza sobre los códigos orales, en esta relación de fuerzas que estamos analizando. No por este motivo, podemos considerar que el mundo letrado es esencialmente masculino y la oralidad es femenina, sino que cada uno de estos universos simbólicos puede responder a las distintas fuerzas ya sean masculinos o femeninas. En el sistema político patriarcal, el mundo letrado es uno de los capitales simbólicos usados por el arquetipo del hombre-blanco, que además de otorgarle prestigio, es lo que ha permitido vincular todas las experiencias de vida a una plataforma global en la que la individualidad y las subjetividades no tienen cabida. La transmisión labio-oído opera en espacios más pequeños, comunitarios, en los que memoria no necesariamente ambiciona el operar a escala global. En la oralidad, no se puede prescindir de los individuos, ya que son las personas los medios por excelencia para la transmisión de conocimientos.

El contacto con el mundo letrado, tal como se da hoy en día, está orientado igualmente para conectar a las personas con ese mundo de universalidades, de

conocimientos externos y muchas veces, escasamente funcionales para la vida como se da a nivel local. Como consecuencia de esto, el joven que habita en el campo, ve su futuro y la aplicación de lo aprendido en la ciudad, y el universitario altamente especializado ve su futuro en el Norte; la búsqueda de los Nortes en diferentes escalas. El mundo de las letras, en este contexto, está orientado a la petrificación de lo observado; a la extracción de un pedazo de la vida para revestirla de “objetividad” a fin de que se constituya en una experiencia que pueda circular en el espacio público. Un campo en el que la experiencia inmediata, particular, espontánea no tiene validez; porque lo que pretende es la eternización y la globalización de referentes en analogía a la aplicación del método científico y su búsqueda de postulados universales. En la Guía también se señala que son las propias comunidades que deben construir este proceso:

Estos instrumentos recurren a una metodología coincidente con la Etnografía y otras ciencias sociales, pero es importante recalcar que “la salvaguardia del Patrimonio Inmaterial no está a cargo de los antropólogos o los artistas del mismo Estado u otros actores institucionales, sino de los mismos miembros de la comunidad o grupo”³⁷. Para ello, es imprescindible fortalecer las capacidades locales y lograr la efectiva aplicación del principio de participación, concretado en la obtención del consentimiento libre, previo e informado, que es un requisito transversal a todo el proceso de salvaguardia con el fin de garantizar su sostenibilidad. (INPC 2013, 40)

De repente para poder figurar, los llamados portadores se ven en la necesidad de reflexionar sobre sus experiencias de vida, etiquetarlas y explicarlas a fin de que puedan caber en los procedimientos establecidos en el PCI; produciéndose así una externalización en estas comunidades que ahora empiezan a “hablar sobre”, a constituirlo en un tema y hacerlo circular en el ámbito de lo público. La salvaguardia, entonces, se va alejando de los portadores, a partir del momento en que se plantea la necesidad convertir su creencia, conocimiento, ritual y demás en un objeto discursivo; además en muchos casos estas prácticas de externalización responden a las expectativas por recibir algún tipo de beneficio por parte del Estado.

La demanda para la inclusión en la Lista Representativa de PCI del Ecuador es intensa; y en el lenguaje de los funcionarios se conocía a este proceso como “el pedido de declaratoria”. Personalmente pude observar cómo llegaban y llegaban pedidos al INPC con este fin. La respuesta igualmente era la misma: “Lea la Guía Metodológica y el Instructivo; para que puedan armar al expediente y postular”. Paola Moreno, funcionaria del INPC nos describe una gran cantidad de pedidos de declaratorias que ella ha recibido:

Así como constantes o reiterativos hay una parroquia rural acá en Cuenca que es la parroquia Sicay del Guabo que quiere declararle a la “Fiesta de Pascua” como patrimonio cultural inmaterial de la Nación; pero no hay ningún proceso para la construcción de un expediente, sino solamente es la necesidad de tener una declaratoria. Esos los más constantes, los más frecuentes, cada seis meses están por ahí, que quieren la declaratoria para su manifestación. También, actualmente, hay el GAD municipal de Santiago de Méndez que quiere la declaratoria para el “Camino Padre Albino del Curto” que es una ruta que se siguió en las primeras décadas del siglo XX para la colonización de esta zona del Oriente, ellos también están con algún interés de que se pueda hacer una declaratoria. El cantón Gualaceo tiene interés en declarar el “Pase del Niño de Gualaceo” porque como tiene el “Pase del Niño Viajero” la declaratoria nacional, quiere el GAD municipal de Gualaceo también que se declare a su pase del Niño como patrimonio nacional. También llegó una visita de la asociación de galleros porque también querían que se declare la pelea de gallos y la corrida de toros como patrimonio cultural de la Nación, han sido algunos grupos de personas que se han acercado a ver cuál es el proceso para una declaratoria. (2017, entrevista personal; ver anexo 4)

Los pedidos de declaratoria de PCI se dan por intereses económicos, políticos, e incluso hasta por celos frente a otros beneficiarios de las declaratorias. Por eso es importante analizar también algunas expectativas existentes por parte de la población en general del Estado.

2. Expectativas del Estado

En el 2017 realicé una visita junto a otra funcionaria del INPC al convento de Santa Catalina, por un requerimiento realizado de parte de las madres Catalinas. En esa visita realizada el 5 de mayo las madres Catalinas manifestaron su deseo de conocer sobre las declaratorias en materia de PCI. La visita se daba por la recomendación de un abogado quién les estaba asesorando en un tema de patentes. Ellas elaboran cremas y medicamentos naturales; y un vino de consagración para la venta. Dijeron que las recetas eran originales del convento y que ellas han ido puliendo la técnica desde su existencia. Sin embargo, en la actualidad la producción ya no es artesanal, tienen grandes máquinas mezcladoras y el proceso es controlado por una ingeniera química a quien habrían contratado. Dicen que el objetivo de la ingeniera es ayudarles con la sistematización de las recetas para proceder con las patentes de las mismas; ellas tienen miedo a perder este conocimiento, porque anteriormente un extranjero habría ingresado a ver las recetas y se las habría llevado para comercializarlas en su país de origen.

En la reunión ellas preguntan cómo funcionan las declaratorias de PCI ya que quieren saber cómo esto les ayudará frente a un problema con el vino que ellas elaboran.

Para las monjas Catalinas éste se desarrolla como una receta ancestral; pero “ya que habría surgido una ley que lo catalogaría como una bebida alcohólica” (González 2018), lo cual incrementaría su precio. Rechazan la medida porque dicen que el claustro depende de estos ingresos y no tienen otras fuentes. Cuentan que antes hacían el vino más artesanalmente, ahora han adquirido maquinaria y contrataron a un grupo de jóvenes que les ayudan con el levantamiento de los barriles.

En la reunión se observa que las monjas desean utilizar el tema del PCI como un mecanismo de protección. Buscan tanto salvaguardar sus recetas, así como la catalogación de su vino como un “conocimiento ancestral”, para que pueda quedar fuera de las normativas aplicadas a las bebidas alcohólicas. Como era mi primera visita y sin conocer mucho sobre el tema del PCI, decidí optar por el silencio. Ante eso mi compañera atendió las preguntas. La funcionaria mencionó al Código Ingenios²⁵ y habló sobre ciertas consultas que realizaría en relación a este documento para ver su funcionalidad para el caso. Ese día, las monjas comentaron que era la primera vez que permitían una visita como la nuestra a sus instalaciones, ya que este tipo de espacios suelen ser altamente reservados; sin embargo, por la necesidad de su pedido se vieron dispuestas a hacerlo. La visita estuvo acompañada de un almuerzo, de regalos provenientes de su farmacia y hasta de una botella de vino. Un gesto que como mencioné anteriormente, son un “intento de agrado” ante los funcionarios, para que les ayuden ante sus pedidos.

En otra ocasión fuimos a visitar la comunidad de Cacha con otra compañera del INPC, para levantar información sobre el personaje histórico indígena Fernando Daquilema, quien lideró varias luchas entre los años 1870 y 1875, en contra de los procesos de explotación que se dieron en la provincia del Chimborazo. Los comuneros nos llevaron a los sitios claves de la vida de este dirigente histórico; y organizaron un almuerzo especial para nosotras. “Especial” es la preparación de alimentos que no son comunes en el día a día o que requieren un proceso laborioso para su cocción. La comida estuvo acompañada de varios pedidos. En un esfuerzo grande por no dejar un vacío ante las expectativas busqué la forma de explicarles que nosotros respondíamos simplemente a un instituto que trata temas de cultura, y que nada podíamos hacer con

²⁵ El Código Orgánico de la Economía social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación, cuyo objetivo es “normar el Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología, Innovación y Saberes Ancestrales previsto en la Constitución de la República del Ecuador y su articulación principalmente con el Sistema Nacional de Educación, el Sistema de Educación Superior y el Sistema Nacional de Cultura, con la finalidad de establecer un marco legal en el que se estructure la economía social de los conocimientos, la creatividad y la innovación”. (EC Asamblea Nacional 2016a)

respecto al mirador y al restaurante que querían construir. Mis respuestas se hilaban una tras otra, y ante los comuneros sólo flotaba la imagen de “el Estado que llegó a la comunidad”.

Tal como las Monjas Catalinas, los comuneros de Cacha pensaron que el Estado podría resolver muchas de sus necesidades; lo cual no es sino un imaginario que pesa sobre esta institucionalidad, porque en la práctica nada o casi nada se podía hacer frente a sus pedidos, ya que “Nos traiciona también la propensión generalizada a dejarnos enceguecer por el engaño de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las instituciones de la modernidad” (Segato 2014, 605).

En un análisis etnográfico de la realidad boliviana, Fernanda Wanderley ha encontrado que:

la calidad del encuentro con la burocracia en las oficinas públicas es sensible a la diferenciación social entre los ciudadanos. La posición social y cultural de los individuos es introducida por su “capacidad de hablar” y su “apariencia física”, las que son traducidas en específicas formas de trato y reacciones por parte de los funcionarios públicos. Estas interacciones establecen jerarquías situacionales que reafirman para unos su subordinación social, mientras otros, salen con la percepción de que las cosas marcharon lo mejor que podían. [...]. La súplica y la corrupción como mecanismos para obtener la atención de los funcionarios. (2009, 73)

Una dinámica bastante similar he encontrado en la función pública ecuatoriana, y es lo que sucedió en Cacha. La comida brindada por los comuneros “al Estado” era una súplica que reconocía una diferenciación social; en este plano la relación entre las partes no competía en una cancha similar con condiciones de iguales. Por un lado, estábamos nosotros como funcionarias jóvenes, “estudiadas”, mestizas, urbanas que entendíamos la estructura del Estado; y por otro, estaban las y los comuneros, indígenas, principalmente Kichwa hablantes, y me atrevo a pensar que muchos no habrían culminado la escuela. La división social era clara y nosotras hicimos un esfuerzo enorme para superar el abismo existente entre las partes; pero la verdad es que el cuadro denotaba una imagen racial construida desde hace cientos años atrás pero que ahora se replica con los factores de dominación del momento. La única particularidad del caso es que las detentoras del poder, éramos mujeres; pero mujeres representando una estructura propia del sistema político patriarcal de larga data.

Por estas relaciones asimétricas, en nuestro medio a la hora de resolver un asunto con el “Estado”, en el imaginario social figura la necesidad de buscar algún

contacto en la institución en cuestión. Esto pone en evidencia un tipo de relación personal que podríamos considerar de origen comunitaria y que intenta romper con los esquemas de objetividad impuestos por la lógica patriarcal. Es como un mecanismo de ruptura de la imagen de institucionalidad dura que pesa sobre el Estado. Como ejemplos de esta dinámica, encontré a varios funcionarios que se tomaban el tiempo para explicar a personas que de pronto no comprendían a cabalidad los procesos burocráticos en torno al PCI (cuáles eran todos los pormenores del caso). Por supuesto, había otros funcionarios que se escudaban en lo “engoroso” de los trámites, para dilatar los procesos y también para quemar el tiempo en el servicio público. Así, escudándose en los tiempos establecidos por la ley, dilataban procesos que podían ser despachados rápidamente. En todos los casos, lo que subyace de fondo son las asimetrías sociales, raciales, económicas y de todo tipo, presentes en la relación del funcionario público con la población en general.

También es importante notar que en las direcciones regionales se observa un nivel mayor de cercanía con los portadores, que en la matriz. Así, por ejemplo, en una de las direcciones regionales del INPC una antropóloga organizó un ritual relativo a una festividad local; actividad que no hubiera podido ser llevada a cabo en la matriz en Quito, un espacio central para las manifestaciones orientadas por los colores patriarcales. De igual manera en un taller que organicé en la ciudad de Quito, varios representantes de las oficinas regionales del INPC, reportaron otras actividades realizadas como: La Revitalización de Juegos Tradicionales con escuelas. “Porque los mismos docentes sienten que se ha venido dejando el tema de los juegos. Hay juegos que ya sólo quedan en la memoria de los maestros, pero hay otros juegos que gracias al rol que cumplen las familias (las canicas, los ensacados, los trompos), y en las fiestas tradicionales ya sean fiestas cívicas o patronales también hay un momento para los juegos tradicionales y hasta concursos de oratorias” (González 2018).

En la medida que la “gestión del PCI” se aleja del centro de poder estatal quiteño, se genera una mayor conexión entre el Estado y los llamados “portadores”. Esto se debe al hecho de que la principal carga burocrática se encuentra en Quito, por ser la capital; pero también nos permite notar, una vez más, la forma piramidal que tiene la estructura del poder. En la base se van quedando quienes se dedican a la construcción de “vínculos” como define Segato (2020) a las relaciones interpersonales; mientras en la cúspide prima el no-contacto, el trabajo intelectual. En este sentido la externalización se

manifiesta en la constitución del sentido de “lo externo” en asociación con “lo urbano”; cuya expresión máxima es la ciudad-capital.

Continuemos analizando la relación del Estado con sus otros, a través de varios casos concretos.

2.1 El Patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara

Como mencioné anteriormente, en el año 2008, el “Patrimonio Oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara” fue incluido en la Lista Representativa de PCI de la Humanidad. Según lo establece la Convención del 2003, los Estados partes deben presentar un informe periódico el 15 de diciembre del sexto año siguiente el año de ratificación y cada seis años a partir de entonces, en el que se debe dar cuenta de las acciones del Estado frente al tema (UNESCO 2020b). En relación al tema del pueblo Zápara, en el 2014 se reportaron las siguientes acciones:

El Ecuador a través de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación, ejecuta una política en la que el personal docente imparte los conocimientos en la lengua de cada nacionalidad dentro del sistema educativo formal. Para preservar la lengua zápara se han desarrollado talleres de capacitación y proyectos binacionales entre Ecuador y Perú con el fin de levantar censos lingüísticos y diagnósticos educativos socio-culturales. Adicionalmente se han organizado encuentros binacionales entre las comunidades zápara de ambos países para rescatar y promover las expresiones artísticas y el lenguaje de este pueblo. (EC Gobierno del Ecuador 2014)

También se comenta que desde el 2013, el Estado ecuatoriano a través de varias instituciones, trabajó en un proyecto llamado “Implementación de acciones de salvaguardia, revitalización de la lengua y de las manifestaciones culturales de la nacionalidad Zápara”, mismo que “apunta a la elaboración de un diagnóstico participativo de la situación actual de los componentes bioculturales, sociales, lingüísticos, culturales y patrimoniales de la nacionalidad Zápara a fin de construir el Plan de Salvaguardia de su patrimonio cultural inmaterial” (2014). Entre los componentes del proyecto estaban: estudios sociolingüísticos, levantamiento de índices de vitalidad de saberes ancestrales en relación al medio ambiente; metodología pedagógica para la enseñanza de la lengua Zápara; diagnóstico sociolingüístico y niveles de la vitalidad de la lengua; y registro participativo de sus manifestaciones.

Sobre la realidad de la lengua Zápara y la elaboración del plan de salvaguarda, nos comenta Jorge Gómez Rendon, un antropólogo ecuatoriano, conocedor de la lengua Zápara:²⁶

Me convocaron para que participara y presentara, o sea me encargara de hacer el plan de salvaguarda de la lengua, pero yo lo que dije era que había que tomar en cuenta precisamente el asunto político de las comunidades Záparas. [...] Hay una división bastante marcada entre las comunidades que están en el curso alto del Conambu y las que están en el curso medio y bajo del río. Entonces las unas se adscriben a una identidad propiamente Zápara, y son con las que mayormente se ha trabajado el tema de lengua, mientras que las otras comunidades se consideran Záparas igualmente, aunque admiten que también hay bastante presencia de otras comunidades, de otras nacionalidades ahí adentro; es decir hay bastantes matrimonios interétnicos. Entonces hay dos facciones – que son históricas- incluso hasta antes que estén la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial. (Gómez 2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Los esfuerzos del Estado estaban orientados a nivel de discurso a fortalecer la lengua Zápara y las llamadas manifestaciones culturales de la lengua Zápara para cumplir con lo declaratoria por parte de la UNESCO. En los años que estuve ahí, el tema del Plan de Salvaguardia de la lengua Zápara suscitaba una gran complejidad, primero porque la lengua ya no se encontraba tan presente en las comunidades como quizás estaba en los años de la declaratoria. Sobre el estado de la lengua, también nos comenta este antropólogo:

En el 2014 trabajamos dos cosas, una fue hacer un balance del estado de vitalidad y propiamente dicho una evaluación de los últimos adelantos de la lengua Zápara; entonces hicimos una metodología para evaluar en realidad en nivel de competencia de quienes se consideraban como los últimos hablantes. Lo que encontramos es que una sola persona tenía la fluidez o el conocimiento y la competencia lingüística para ser considerando un hablando en ese momento, lo que no quiere decir que los anteriores no, pero si era una sola persona que a propósito el falleció hace poco, mes y medio más o menos. (Gómez 2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Durante el tiempo que estuve en el INPC participé en varias reuniones sobre el Plan de Salvaguardia que se debía armar desde el Estado, sin embargo, el peso de la desaparición progresiva de la lengua dificultaba la tarea. La pregunta giraba en torno a cómo salvaguardar una lengua que está/estaba en vías de extinción. Lo que observé en muchas reuniones era la gran preocupación que existía por quedar bien ante la

²⁶ Jorge Gómez Rendon es Licenciado en lingüística por la PUCE, Magister en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar y Doctor en Lingüística por la Universidad de Ámsterdam.

UNESCO y mostrar resultados a través de los informes periódicos. Hay que mencionar también que, en la zona además de los conflictos descritos por Gómez, están los suscitados por la explotación petrolera.

En una ocasión un líder indígena Zápara se presentó en Cancillería a exigir el cuidado de su territorio ante la explotación petrolera que allí se estaba dando:

No nos miren como cultura viva Zápara, que vive en la selva, sino que se pongan en nuestro lugar. Si entra la petrolera, nosotros morimos. Ayer murió uno de los últimos hablantes. Ayer llegó de esos aparatos... (drones), para espiarnos. Somos conscientes de que el Estado tiene una deuda externa pero no deben poner nuestra vida así; amenazando nuestra vida. Yo quiero que reflexionemos que nuestros niños, nuestros nietos van a necesitar esa selva, como nosotros la necesitamos.

¿Hemos preguntado qué instancia nos va a decir cómo se va a cuidar lo que ha sido declarado Patrimonio por la UNESCO? Así como se cuida a las ciudades que han sido declaradas Patrimonio, queremos que se cuide a la selva. El daño no es sólo a los Záparas sino en toda la selva ha habido mucha resistencia, criminalización; hay que entender como ecuatorianos. [...] Nosotros no podemos perforar la casa presidencial". ¿Si nosotros estamos desaparecemos qué cultura cuidaría la selva? Si se terminan esos espacios entonces viene el fin del mundo, porque no habría oxígeno ni agua. El agua que toman en Quito también viene de la selva. Nosotros trabajamos entonces para toda la humanidad. (González 2018)

El fuerte y conmovedor discurso de protesta del dirigente arrinconó a los funcionarios que estábamos presentes. Primero, el tema de explotación petrolera se observa en el imaginario del sector público como una de esas cosas de las que no se puede opinar. El largo viaje desde la selva sólo recibió una respuesta formal de cancillería que señalaba que "el mensaje sería llevado a las instancias pertinentes" es decir, a los jefes (González 2018). Segundo, aunque el manifiesto tenía demandas justificables y legítimas, la verdad es que el reconocimiento por parte de la UNESCO no tiene vinculación alguna con los aspectos petroleros a los que atacaba la demanda. Las divisiones de la realidad que establece la matriz occidental para la existencia, provocan que este se divida en partes a ratos inconexas entre sí. Para el Estado es factible pensar en el territorio como fuente de riquezas desde las instituciones que manejan los temas energéticos, pero las personas que viven allí son un objetivo de preocupación para otras instituciones socioeconómicas y hasta culturales.

La visión del dirigente es mucho más integral: sin territorio no hay vida, no hay agua y no hay el pueblo Zápara con su lengua. Pero esta noción práctica referente de la vida está lejos del quehacer estatal y muchísimo más lejana del Plan de Salvaguardia que se supone se debía construir. Manari seguía con su discurso:

Tienen que estar con nosotros, dormir con nosotros y recordar sus sueños; porque sólo ahí nos podrán entender, entenderán la importancia que se le da al territorio. Correa nos pidió un proyecto alternativo, entonces queremos ayudar aprovechando este reconocimiento de patrimonio a curar enfermedades de la ciudad; curar la ansiedad con la energía de la selva sin tocar. (González 2018)

Si la concepción de integralidad está ausente, aún más lo es el tema de los sueños como una fuente cognitiva para la matriz occidental para la existencia. En un interesante estudio la investigadora Anne-Gaël Bilhaut, hizo un análisis profundo sobre el rol de los sueños para los Zápara. En este trabajo de varios años, ella narra cómo a través de los sueños surgieron encuentros con antepasados fallecidos que inspiraron a varios indígenas a retomar la organización política de los Zápara. Así, esta dimensión subjetiva desconocida y menospreciada ante el ojo del Estado, tiene una dimensión política para este pueblo. Para muchos pueblos, la política no se reduce al mundo de lo público y lo observable; como sucede en el mundo moderno (Segato 2010).

Gracias al mundo de los sueños, los Zápara han tomado decisiones importantes para su población. Además, como lo señala Manari, a través de los sueños ellos construyen el vínculo con su territorio. Todos estos elementos son ajenos al sistema patriarcal en el que vivimos, que nos limita a concebir la vida bajo las directrices de lo objetivo, lo verificable, material y demás imaginarios surgidos del método científico. Aquí hay concepciones de vida que se confrontan. Por un lado, nosotros los funcionarios públicos, representantes del sistema político patriarcal; y por otro los dirigentes indígenas que trataban de explicar lo que significa la vida para ellos, bajo el influjo de una fuerza femenina que los lleva a considerar los aspectos invisibles del Todo, para su correcto funcionamiento. Por supuesto, con la balanza inclinada hacia el lado del poder que es quien final decide el destino de dicho territorio y por tanta sobre la vida de esta población.

Analicemos otro caso del Estado frente a sus otros.

2.2. El Taita Carnaval

Según Fausto Silva, el Taita Carnaval es un personaje central en la fiesta de Carnaval que se realiza en la ciudad de Guaranda, provincia de Bolívar, y uno de sus orígenes podría estar relacionado con el poder ostentado por hacendados locales:

Se dice, y debe haber sido así, que en la segunda mitad del siglo XIX [...], un hacendado a quien sus peones trataban de “Taitico”, ostentosamente venía a la ciudad uno o dos días antes del Carnaval (domingo), montando uno de sus mejores caballos a la cabeza de una hilera de chagras e indios de la hacienda, que conducían, ya sea en acémilas o en sus espaldas, “la materia prima” para los suculentos potajes que el “Amo” brindará a familiares y amigos en los días de farra carnavalera. Otros hacendados, invitaban a sus familiares y relacionados al “Camari”, gran fiesta en la que a medio día llegaban los peones con obsequios para “Taita patrón”, quien retribuía la gentileza con comida, música y sobretodo con licor (las puntas de Echeandía o algún anisado). (Silva 2001, 74)

El mismo autor no descarta su vinculación con algunos mitos de origen de las poblaciones locales. Además, señala la importancia de esta figura dado que era una persona importante para la comunidad, pero en un sentido espiritual; y manifiesta que su origen data de muchísimo tiempo atrás (2001,74). En el año de 1982, representantes de una institución llamada Guaranda Tenis Club habrían propuesto la creación del personaje Taita Carnaval “y en un acto simple decidieron entregar el mando al PRIMER TAITA CARNAVAL dignidad que recayó sobre el Señor Arturo Chata ya que representaba a una generación alegre y espontánea, exquisita personalidad, maestro de algunas generaciones, un gran carnavalero de acciones y expresiones oportunas” (2001, 74). Además, “En ese mismo año se procedió a entregar el proyecto al Ilustre Municipio de Guaranda [...], para que se institucionalice y sea en lo posterior el responsable en la designación y organización del Taita Carnaval” (2001, 75).



Figura 21: Imagen de la convocatoria para participar en el concurso de Taita Carnaval
Fuente y elaboración: (Alcaldía de Guaranda 2019)

Así en la actualidad el Taita Carnaval es escogido por el Municipio de Guaranda, en un evento en el que también se escoge a la Reina de Guaranda (como se evidencia en la figura 21). En la celebración actual del Carnaval, este personaje ocupa un rol central debido a que está vinculado al porvenir de las familias:

El futuro familiar dependerá del tratamiento que se dé al Taita Carnaval, quien deberá ser recibido con abundante comida y bebida preparada especialmente para el efecto. Es decir, se incluye el sentido de la reciprocidad comunitaria, ya que el Taita Carnaval, más allá de su significación vivencial entre los cañaris, deja entender que a mayor generosidad con los visitantes o carnavalescos que llegan a las casas, mayores expectativas tendrá ante las cosechas. Una suerte de paralelismo entre generosidad y éxito, que interviene en el ámbito de la moral social que sustenta la reciprocidad y la continuidad del grupo, puesto que además se entiende esta época como la propicia para entablar lazos de parentesco a través del compadrazgo, mediante el Uchuchina....Grupos de carnavalescos precedidos por un individuo que representa al Taita Carnaval, visitan casa por casa, recibiendo a cambio de las canciones y la danza, chicha, trago y platos preparados para la fecha. (2001, 75)

Actualmente, la elección de esta figura se hace bajo la modalidad de concurso. En el año 2017, como parte de su propuesta para ser elegido como Taita Carnaval, el señor Galo Vásconez habría ofrecido conseguir la declaratoria del Carnaval de Guaranda como parte de la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad emitida por la UNESCO (González 2018). Por este motivo, el Taita Carnaval visitó el INPC, el Ministerio de Cultura y hasta la Asamblea una gran cantidad de veces. Lo que se evidenciaba en su comportamiento era una lógica de “presionar por todos los lados” a fin de conseguir la declaratoria. En una de las reuniones estuve presente, allí señaló: “van a venir representantes del INEC y la Asociación de bolivarenses en Quito ‘para que tenga más fuerza el pedido’” (González 2018). Además, invitó a la reunión a un asambleísta de la provincia de Bolívar quien justificó su presencia diciendo “estamos aquí para hacer fuerza” (González 2018).

La presión del Taita Carnaval radicaba en el hecho de considerar que la UNESCO asumiría esta declaratoria por un simple pedido del Estado ecuatoriano; de ahí que su estrategia se basara en presionar a todas las instituciones del Estado. En esa reunión, se le explicó que debía cumplir con un proceso regular, a lo que él respondió “no tendrá más peso que el propio presidente diga a la UNESCO la propuesta de la declaratoria”. Se le explicó que tampoco recibiría ningún beneficio económico en caso de ganar la declaratoria internacional, a lo que respondió que, a él sí le parecía importante la declaratoria como un tema de identidad (González 2018). Las negativas

que recibía el Taita Carnaval ante la improcedencia de su pedido eran verbales; así que en una ocasión redacté un informe explicándole las razones por las cuales su pedido no era procedente. Luego de lo cual recibí una llamada de él, diciéndome “usted no sabe nada” (González 2018).

Finalmente, ante las negativas del INPC y del Ministerio de Cultura, acudió a la Asamblea Nacional en donde pudo obtener un reconocimiento, en el que, entre otras cosas, la institución acordaba:

Art. 2. Declarar al Carnaval Guarandeño, Bolivarense e Intercultural Indígena como Patrimonio Cultural Nacional Intangible e Inmaterial del Ecuador [...]. Art. 5. Instar al Gobierno Nacional a través del Ministerio de Cultura, Ministerio de Relaciones Exteriores, Ministerio de Turismo, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y Gobiernos Autónomos Descentralizados de la Provincia, hacer las gestiones pertinentes y procesos pertinentes ante la UNESCO, para que se declare al Carnaval Guarandeño, Bolivarense e Intercultural Indígena como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, de acuerdo a los procedimientos del Comité Nacional e Internacional correspondiente. (EC Asamblea Nacional 2017b)

La imagen del Taita Carnaval exponiendo en la asamblea, se puede apreciar en la figura 22. Así, además de todas las visitas que realizaba al INPC para lograr lo que él consideraba una inclusión automática del Carnaval de Guaranda en la lista de la UNESCO, su persuasión llegó a los oídos de la Asamblea. Una instancia que también ejercía presión para que se llevara a cabo el pedido del Taita Carnaval 2017.



Figura 22: El Taita Carnaval en la Asamblea Nacional
Fuente y elaboración: (Asamblea Nacional del Ecuador 2017)

Los pedidos toscos del Taita Carnaval no son sino muestras de la utilización de las declaratorias de PCI para adquirir prestigio y poder. Además es interesante revisar el informe de actividades que el realiza al final de su tiempo de Taita Carnaval. Ahí enumera todas las gestiones realizadas para conseguir la declaratoria por parte del UNESCO, y su informe en general es muy parecido al que pudiera realizar cualquier empleado público al final de sus funciones (Vásconez del Salto 2018). Este paralelismo denota un imaginario sobre el correcto proceder en la esfera pública, para la fiscalización por parte de los espectadores, que en este caso, eran sus coterráneos. Además, nos demuestra cómo un personaje que ha tenido un rol comunitario relevante, va siendo absorbido por el sistema patriarcal hasta el punto de que sus labores se vean altamente comprometidas con las del Estado y que sus funciones se conviertan en ítems enumerables y verificables, como si fuera un funcionario público. Algo muy pero muy lejano de la figura de un líder espiritual comunitario.

Bajo este ejemplo, podemos comprender claramente cómo el tema de las declaratorias se puede convertir en un instrumento político para adquirir prestigio. Recordemos, como señala Segato (2020b), que el prestigio es un elemento muy importante en el sistema político patriarcal. La necesidad de figurar, de concentrar capitales que se pueden exhibir y tener mayor poder en el mundo de lo público, le son inherentes a este sistema. La búsqueda de la declaratoria “universal” es la posibilidad de esta figuración. La necesidad de exhibición se reproduce en todas las escalas y va dotando de poder a los participantes en todos los peldaños. Todo lo cual, ocurre porque previamente hay una extracción de las llamadas manifestaciones culturales de su matriz original. Sin este proceso, en el que la fiesta se convierte en un objeto con características inamovibles, no sería posible su lanzamiento al mundo de lo universal.

En este punto, también es importante analizar otro tema relativo al PCI. Así como las declaratorias generan prestigio y otros capitales, el mundo del PCI también genera ganancias económicas, en este sentido podemos hablar de un mercado alrededor de este objeto discursivo.

2.3 El mercado del PCI

Para comprender esta dinámica elaboré una lista de los procesos de compras realizados por el Estado a partir del año 2009 hasta mayo de 2013 que es cuando termina el primer periodo de gobierno del presidente Rafael Correa. Realmente no

extendí el periodo de análisis porque los datos son abrumadores, y con el periodo que presento tendremos una idea del mercado del PCI al que estoy haciendo referencia. Además, este periodo coincide con el lanzamiento del Plan Nacional del Buen Vivir que fue un instrumento de planificación de gran importancia en dicho periodo.

Los criterios para la selección de los procesos que serán incluidos en este apartado son los siguientes: 1) Son compras públicas realizadas por el Estado central, sus instituciones ministeriales o por los GAD en sus distintos niveles. 2) Son compras relativas a procesos que son considerados como parte del PCI, según la lista de ámbitos y subámbitos elaborada por el INPC. 3) En el portal de compras públicas los procesos subidos aparecen en diferentes estados de consumación, a fin de obtener más precisa sobre la información realmente gastada, hemos descartado aquellos calificados como procesos “Cancelados” o “Desiertos”; por ser hechos no consumados en cuanto a la utilización de recursos públicos 4) Quedan por fuera las adquisiciones para otras áreas del patrimonio como el inmueble, o arqueológico. 5) Quedan por fuera las compras cuyo objeto de contratación trate de forma general sobre “la cultura”; dado que en esta categoría puede recaer en muchos tipos de prácticas ajenas al PCI. 6) Sin duda alguna debe existir muchos más procesos que no están completados en este análisis; puesto que a veces las bases de datos del SERCOP no coinciden o porque de pronto tienen nombres ajenos a las búsquedas que realicé, pero el menos con los datos obtenidos ya podemos tener información consistente para el análisis.

Para el efecto, hice una clasificación relativa a las categorías que se maneja en el mundo del PCI: FIESTAS, incluye fiestas de parroquialización, cantonalización, de santos patrones, religiosas populares. Se incluye las compras relativas a la logística para la realización de los mismos.²⁷ EVENTOS: Se incluyen danzas y fiestas que de alguna forma mencionan algún elemento de folclorismo, ancestralidad u su vínculo con el patrimonio, y que no coinciden con fiestas cívicas o de patrimonialización. Se incluye las compras relativas a la logística para la realización de los mismos.; PUBLICACIONES Y ESTUDIOS: incluye estudios, consultorías o proyectos relativos al PCI; INFRAESTRUCTURA: se refiere a la construcción de espacios o adecuación de los mismos para el desarrollo de actividades de PCI, como centros de interpretación o consultorías para el diseño de los mismos.

²⁷ Recordemos que el INPC define como parte del INPC del Ecuador a estas (EC Gobierno del Ecuador 2022).

En total pude identificar 492 procesos de compras públicas realizados entre enero de 2009 y mayo de 2013, cuyo monto asciende a \$12.439.214,02 (valor que incluye el 12% del IVA). Estos 12 millones y medio se distribuyen de la siguiente forma en la figura 23.

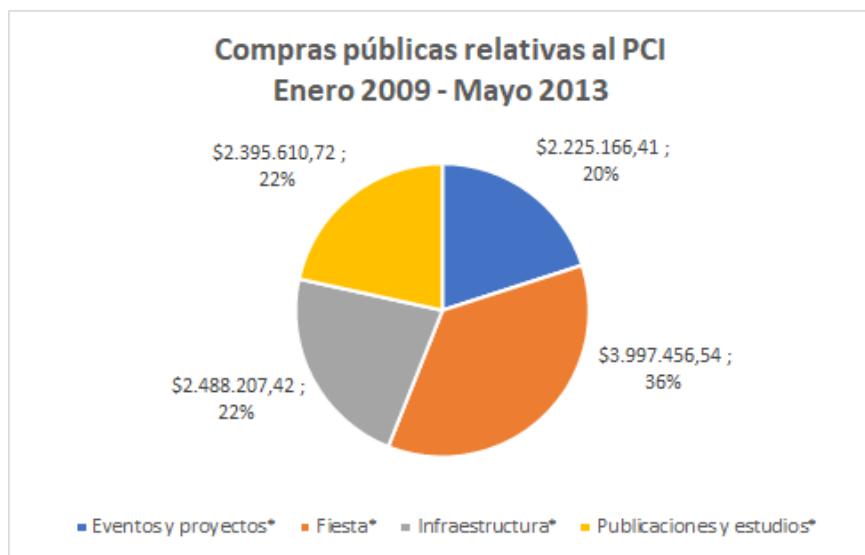


Figura 23. Estadísticas de compras públicas relativas al Patrimonio Cultural Inmaterial realizadas entre enero de 2009 y mayo de 2013

Fuente: (SERCOP 2022). Elaboración propia

El análisis de las estadísticas puede ser usado de muchas formas para causar distintas impresiones. Se podría decir por ejemplo que el presupuesto invertido en PCI es mínimo en comparación de lo invertido anualmente en la dotación de armas; para minimizar su relevancia. Y en sentido contrario, para impresionar a los lectores, se podría decir que con tal cifra de podría alimentar a miles de familias por una cantidad determinada de años. En este caso, los datos obtenidos nos sirven para comprender algo aún más complejo en torno al PCI: si ya mediante la intervención del Estado existe un proceso de poder que se ejerce sobre el mundo de los portadores, al involucrarse la posibilidad de lucro, el vaciamiento de lo contenido en el PCI se incrementa vertiginosamente y la externalización es motivada por este interés, también.

Es por este motivo, que pude presenciar cómo varios grupos han sido presionados para postular por las declaratorias de PCI por parte de algunos antropólogos (en libre ejercicio) a fin de que este “deseo” se convierta en una consultoría financiable por los Gobiernos Autónomos Descentralizados. La urgencia, lejos del prestigio, se resume al lucro, e ignora frontalmente todas las consecuencias de dichas declaratorias

para el tejido comunitario. A esto se debe también, que caminando por las comunidades se encuentren espacios construidos para la “transmisión de saberes ancestrales”, que están únicamente habitados por el olvido y el escaso interés de los jóvenes en continuar con estos legados; proyectos construidos bajo la categoría de “infraestructura” que identifiqué en los datos mencionados. Se realizan festividades que en algún punto están complementa divorciadas de lo que eran originalmente, pero que permiten justificar el desembolso de presupuestos y la obtención de réditos políticos.

Son muchos los millones que se han invertido en torno al PCI, y la importancia de este dinero debe verse a la luz de este tema escasamente abordado como es la mercantilización del PCI; un proceso que denota la externalización generada en la configuración del sistema político patriarcal. Las compras públicas son procesos de adquisición del Estado a proveedores privados para la ejecución de lo mencionado (fiestas, eventos, infraestructura, estudios, etc.). Entonces, si en un primer nivel hay un proceso de externalización realizado por el Estado en el que se convierte a todo el mundo del PCI en un objeto de circulación, luego hay un segundo proceso de mercantilización en el que las manifestaciones del PCI se convierten en objetos que se pueden comercializar o intercambiar en el mercado.

Sigamos analizando el mundo del Estado con los portadores.

2.4. La Yumbada de Cotocollao

La Yumbada de Cotocollao es el nombre que se le da a un grupo de danzantes, que se reconocen a sí mismos como Yumbos y Yumbas a pesar de que hay otros personajes que participan en esta danza ritual. Mi esposo se unió a estos danzantes por invitación del cabecilla²⁸ mayor o líder de la Yumbada en aquel entonces, Papá Segundo (Pedro Segundo Morales), en el año 2007. Esta apertura que sólo se ha dado en ciertos casos, me permitió a mí también el acompañar a los yumbos en muchos momentos, tanto rituales como cotidianos, desde el año 2015.

La principal fiesta de este grupo se realiza en junio y se lleva a cabo en Cotocollao; de ahí el origen de su nombre. Sin embargo, los Yumbos de este grupo no habitan exclusivamente en esta localidad, sino que provienen de varios sectores aledaños de la ciudad de Quito. Además, en esta ciudad hay varios grupos de danzantes en otras parroquias como aquellos de San Isidro del Inca, de Pomasqui, de Calderón, de

²⁸ Es el nombre que los danzantes utilizan para identificar al líder del grupo.

la Tola Chica de Tumbaco, de la Magdalena, los Yumbos Blancos de San Francisco de Conocoto, entre otros.²⁹ Una imagen antigua de la Yumbada de Cotocollao se puede apreciar en la figura 24.



Figura 24: Yumbada de Cotocollao en la Hacienda Carretas (años 60s)
Fuente y elaboración: (Yumbada de Cotocollao 2022)

La Yumbada de Cotocollao es una danza sagrada que conjuga muchísimos elementos de las vidas de sus participantes. Si bien se reúnen principalmente para la danza de junio, estas familias de origen indígena, danzan en otros momentos y su vínculo más fuerte se teje alrededor de la fe. Aunque se considera que su origen data hasta antes de los tiempos de la colonia, este ritual está fuertemente ligado a la figura del santo San Sebastián. Así lo comenta, uno de los mayores quien fungió como prioste

²⁹ Particularmente, se considera que los Yumbos de El Inca, Cotocollao, y Calderón tienen un origen en común: “En la hacienda de Santo Domingo de Carretas, la mayoría de los Yumbos, prestaba sus servicios como jornaleros. [...] Antes de la década de los cincuenta, la Yumbada se realizaba en la hacienda mencionada, luego de esa época, con la creación de los barrios, la Yumbada se dispersa en tres partes: Cotocollao, Calderón y El Inca. Aún hoy se puede ver a danzantes del Inca participando en Cotocollao y viceversa, así como también hay esa interacción con Calderón. Las tres Yumbadas son del mismo origen, tanto es así que la prueba está en que los tonos que toca el pingullero lo pueden danzar en los tres sitios” (Valencia, 2012, 23).

de la fiesta en muchas ocasiones:³⁰ “Dicen que el santito es bien milagroso si se le pasa (se le ofrece) la fiesta. Todo lo que tengo le debo al santito. Así mismo, no hay como negarse de prioste porque si no a uno le pasan desgracias” (Valencia 2019, entrevista personal; ver anexo 4). San Sebastián sigue siendo uno de los protagonistas de la fe, pero esta devoción nunca ha estado desprovista de otro elemento central de esta ritual: la fe en las montañas. La diversidad de devociones de los yumbos se puede apreciar en las figuras 25 y 26.

Para las familias de Yumbos, las montañas son seres con vida. Hablan, se manifiestan, tienen un nombre, tienen sueños, deseos, piden cosas... Y cada miembro de la Yumbada de Cotocollao, está vinculado a una montaña con la que danza. La montaña de cada yumbo puede provenir de un legado de las personas mayores, o porque éstas se presentan ante ellos en sueños, con palabras, intuiciones u otros, para anunciar su vinculación con la persona. Así, se teje una historia de fe, que se traduce en visitas a las montañas, conversaciones con las mismas, ofrendas y amor. Una de las mujeres mayores de la Yumbada del Inca cuenta la motivación de su fallecido esposo (quien fue cabecilla de esta Yumbada) para ser danzante, “él lo hacía todo por fe. Todo el dinero que ganaba lo gastaba en la fiesta, porque decía que era para Diosito”.



Figura 25: Imagen del niño Jesús vestido con traje de Yumbo
Fuente y elaboración: (Yumbada de Cotocollao 2022)

³⁰ Los priostes son las personas encargadas de financiar la fiesta.



Figura 26: Invitación para la fiesta de la Yumbada con referentes de las montañas
Fuente y elaboración: (Yumbada de Cotocollao 2022)

Aunque hoy en día se realiza la danza de manera pública y anual, por distintas razones, este ritual dejó de realizarse durante aproximadamente siete años. Luego de esto tiempo el ex cabecilla de la Yumbada, *Taita Segundo Moreno*, decidió retomar la danza. Para reconstruir el ritual de manera más fidedigna, el *Taita Segundo* visitó las casas de los danzantes mayores, consultándoles sobre el ritual originario (Valencia 2019, entrevista personal; ver anexo 4). El ritual fue restituido, otorgándole mucha más fuerza a los elementos propios de la Yumbada. Al respecto comenta Christian Valencia, quien acompañó al *Taita Segundo* en las visitas:

Después de eso el *Taita Segundo* tomó la batuta del asunto y empezó nuevamente a salir con la Yumbada. Era un proceso bien extraño para el resto de los yumbos porque entonces él salió con ideas nuevas y las ideas nuevas, especialmente, eran la participación de mujeres y de niños, cosa que eso no se había hecho nunca antes. Antes era solo potestad y territorio de hombres y de hombres mayores, además. (2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Además, en este proceso de retorno de la Yumbada, fueron apareciendo muchas figuras alrededor de la danza como antropólogos, sociólogos, gestores culturales, turistas entre otros. Fue en este contexto cuando de repente surgió la propuesta de hacer los trámites pertinentes para la declaratoria de la Yumbada de Cotocollao como Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador. Título este apartado como los otros de la

Yumbada, porque de una u otra forma, las personas mencionadas constituyen ajeno a la Yumbada, pero con intereses similares sobre la misma. Sobre cómo surgió la idea de la declaratoria, nos cuenta Christian Valencia:

Fue a finales del año 2011 y casi todo el 2012. El asunto fue que al taita Segundo le habían contactado en estas Yumbadas que asistía la gente, entre esas había investigadores, antropólogos, historiadores, sociólogos, en fin. Entonces asumo que en la Yumbada de junio del 2011 se le acercó alguien del Instituto de Patrimonio y él me comentó a mí que había esta posibilidad, y me preguntó acerca de qué me parecía.

(¿le propusieron la declaratoria a él?) Sí, le dijeron que haga el proceso de la patrimonialización, que había que hacer un proceso. Nosotros ya habíamos estado andando como unos cinco años, previo a esto, con él. El trabajo que se hizo durante esos cinco años fue ir de casa en casa, de las familias, de los yumbos, especialmente de los mayores. La idea era recopilar toda la información que fuera posible para, de alguna forma, restituir la Yumbada a su estado más original que fuera posible; pero por iniciativa propia, no porque se quería hacer este proceso de la patrimonialización, sino porque, había esta necesidad ya que la Yumbada vino de parar más de siete años; se tomó un año sabático, de no aparecer. [...]

Entonces se vino haciendo esos cinco años el trabajo, que fue arduo pero hermoso, porque claro yo también le decía al taita Segundo que no es suficiente sólo hablar con los mayores, sino que hay que ir documentando eso y entonces se hizo un material grande, no de entrevistas concretamente, sino de los diálogos que se daban ahí en las visitas a los mayores. Había ciertas preguntas de cajón que se les hacía y entonces con eso se iba construyendo una mejor idea de que para nosotros, como yumbos, qué había que mejorar. Por ejemplo, en la matanza, en la pamba mesa, en el curiquingue, en canciones que ya no se cantaban para volver a cantarlas, completar las letras de algunas que no se sabían bien; diferentes partes de los rituales que no estaban comprendidas, los tonos de la música. [...] y ese fue un trabajo maravilloso, y así es cómo se llegó al tema de la patrimonialización. Entonces, el taita Segundo vio que cuando se le acercaron a él, nosotros ya teníamos un material largo, largo, grande, y pensamos que con eso iba a ser suficiente. (2019, entrevista personal; ver anexo 4)

En este proceso hubo un acercamiento con el INPC y decidieron llevar todo el material que habían recopilado a uno de los funcionarios responsables del área del PCI:

Bueno, nos dedicamos a organizar la información de acuerdo a cómo el Instituto quería que presentáramos e hicimos un documento; fuimos varias veces a conversar ahí con historiadores y antropólogos del mismo Instituto, y yo siempre tuve un poco la duda de si era lo que necesitábamos porque cuando estuvimos ahí nos dijeron que debíamos tener claro que la patrimonialización de la Yumbada no implicaba de ninguna forma que nos asignen presupuestos o una cosa así, que prácticamente no tenía nada que ver con eso, sino simplemente un reconocimiento. Bueno, para nosotros en ese momento era importante que la Yumbada se dé a conocer. Ya que el taita Segundo venía muchos años trabajando con eso, unos cinco o seis años tal vez, o más; pero era esto de visibilizar la Yumbada, de sacarla a flote, que la gente sepa qué era la Yumbada, y como nosotros ya habíamos desarrollado este tema le pusimos en un solo documento. (2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Sin embargo, a la hora de presentar el documento, los yumbos danzantes se encontraron con que su esfuerzo no era suficiente porque según los criterios del INPC el texto por ellos elaborado aún no contenía todo lo requerido por la institución:

Bueno, entonces reunimos los documentos, acoplamos a lo que ellos pedían, había muchas citas en la cuestión histórica con la colaboración de taita Alfredo Costales, que le conversamos esta posibilidad y dijo que bueno, que estaba bien, que nos iba a dar todo el material que él hubiese podido conseguir. Y así fue, nos dio todo el material de los “mantayazgos”, los cacicazgos, de toda la historia de los señores naturales de Cotocollao. Todo eso que nos dio incluimos ahí. O sea, para nosotros estaba más que completo.

¿Qué pasa? Que cuando vamos a presentar, unos días después nos llaman y nos dicen que quieren hablar con nosotros. Fuimos y yo me sentía así como en una evaluación, como en el colegio, en la universidad, porque sacan el documento y dicen: “A ver, en este punto uno tiene que ir tal cosa, en este punto dos tiene que ir tal otra”. O sea, como que yo estaba presentando un plan de tesis o alguna cosa así; con el taita Segundo nos reímos porque nos costó muelas armar ese documento y con mucho amor le hicimos, con mucho, mucho amor, y era un dolor a la vez escucharle a esta señora, bueno hacía su trabajo, de decir que había que incluir o justificar con la presencia de expertos en el tema, investigadores como Frank Salomon, Ronald D. Lippi, Eduardo Kingman; es más, nos dio una lista de sugerencias de la bibliografía que debía incluirse, y a nosotros no nos interesaba para nada esa gente (2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Estas “sugerencias” por parte de los funcionarios del INPC no son sino mecanismos para transformar las ideas a fin de que el texto elaborado por los Yumbos pudiera figurar bajo ciertas dosis de legitimidad, otorgada por los “autores-expertos”. Es *la legitimidad venida del Norte* que debía figurar en el documento a fin de ser considerado como “técnico”. Una catalogación que en realidad oculta el título de “válido o inválido”. La propia experiencia y la voz de los que ejecutaban la danza no es válida por sí misma, sino está acompañada de los elementos provenientes del mundo de la ciencia y que sean capaces de justificar la existencia de la Yumbada.

La experiencia inmediata que en realidad contiene una memoria de largo plazo transmitida oralmente, no se constituye en información autónoma y legítima ante los ojos del sistema político patriarcal. No es válida sino bajo el encuadramiento en ciertos moldes que les permiten convertirse en información pública. Es decir, que debe convertirse en un código universal comprensible para cualquiera de los otros de la Yumbada; debe exteriorizarse, a tal punto que el relato pueda prescindir de los dramas personales, la afectividad, los sentimientos de los danzantes y muchos otros elementos subjetivos y cotidianos que son vitales para el desarrollo de la Yumbada. La fuerza

femenina que impulsa este tipo de elementos alrededor de la danza, se ve menospreciada. En ese momento, los Yumbos reaccionaron frente a la declaratoria:

Entonces sí nos enojamos porque, hicimos con tanto cariño, anduvimos tanto tiempo en las casas de los yumbos, cada uno nos recibió con tanto cariño, nos dijo todo lo que más salía de su corazón, de su alma; la gente nos recibía con amor y esos testimonios no eran valorados, sino que había que hablar de Salomon, de Lippi y de Kingman; no tenía sentido eso para nosotros. O sea que el taita Pallo, el taita Shive, los otros taitas que sabían mucho más de la Yumbada eran menospreciados a nuestra forma de ver; no pues, para nosotros lo más importante seguirán siendo ellos. Lastimosamente ya ni están aquí, ya han fallecido todos, desde el mismo taita Segundo, todos los que te he nombrado han fallecido; entonces sí había que defender eso.

Y nosotros fuimos y dijimos: “no nos parece, no nos gusta”, entonces la señora volvió a decir que esa era la única forma, que sino el documento no iba a pasar y que por otro lado había que tener el “consentimiento previo, libre e informado”; así creo que era, que ya habíamos hecho también, hicimos una reunión con los yumbos, reunimos las firmas. En fin, la gente se refía mismo, y decían: “¿para qué es esto?”. Decíamos: “para patrimonializar la Yumbada”. Decía un mayor: “ah, de esos que dicen que somos ‘cultura viva’, pero si no nos hemos muerto nunca, aquí seguimos”. Entonces para los yumbos era una cosa que no se alcanzaba a entender, hasta el día de hoy no se alcanza a entender para qué es eso.

Entonces dejamos un poco de lado eso porque habíamos estado andando ya en la preparación de la Yumbada del 2012 y como ya venía la fiesta les dijimos que paren ahí todo, que nos excusen un tiempo y que volvamos después (Valencia 2019, entrevista personal; ver anexo 4)

Además de los problemas suscitados en ese momento, la tentativa de solicitar la declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador a la Yumbada de Cotocollao, también se vio minada por las recomendaciones hechas por una joven estudiante de antropología, quien les comentó a los Yumbos las consecuencias que las declaratorias habían generado en otras fiestas como la Mama Negra, la Diablada de Píllaro y con los Tsáchilas. Influyó también el acompañamiento de otras personas críticas conocedoras de estos procesos. Estos eran casos de estudio que habían sido analizados en la Universidad Católica de Quito (PUCE). Sobre la consecuencia de las declaratorias de PCI y la intromisión del Estado en el mundo-aldea hay muchos estudios. Así, por ejemplo, Susana Andrade (2016) ha investigado este tema en varios escenarios y señala:

Algunas fiestas tradicionales, luego de ser declaradas por mandato legal, patrimonio inmaterial, quedan a cargo de gobiernos locales descentralizados, quienes norman, financian y reforman las celebraciones sin entender el complejo entramado social ni la ritualidad involucradas. La “Mama Negra” en Latacunga, la ‘diablada’ de Píllaro en Tungurahua o las fiestas de san Pedro de Cayambe en Imbabura, muestran como los verdaderos actores fueron excluidos, se alteró el significado de los ritos y se transgredió el sistema de cargos, al igual que el sentido religioso de la fiesta. (2016, 21-2)

De igual forma nos comenta sobre una experiencia en la nacionalidad Tsáchila, el llamado *Proyecto de la Aldea Colorada* el cual

[...] fue propuesto por una familia notable de la comuna Peripa; el padre fue gobernador tsáchila además de concejal municipal, y un conocido poné. Gracias a sus influencias, reformularon un antiguo proyecto ofrecido al Banco Mundial en 1997 y lo plantearon ante al INPC. ‘Aldea Colorada’ no fue acordada ni discutida con la población ni con las organizaciones culturales tsáchilas formadas para regular el turismo comunitario. (Arellano 2012, 86). El proyecto incluía un conjunto de edificios modernos y tradicionales provistos de hospedaje, mirador y restaurante. [...] El proyecto, financiado por el INPC, provocó malestar entre las comunidades tsáchila, que denunciaron la falta de participación de la nacionalidad, el derroche de recursos públicos y la incongruencia de una propuesta que ahondó la descomposición grupal. (Andrade 2016, 25)

La exclusión de los actores fundamentales es algo que también describió Patricio Guerrero (2004)!!!!en el caso la Mama Negra, que mencioné anteriormente. Otros autores como Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez señalan que:

El acto mismo de declarar una práctica como perteneciente al reino de lo patrimonial relocaliza expresiones culturales locales dentro de categorías construidas con criterios distintos a los de los “portadores de cultura” y cuya racionalidad es generalmente definida por grupos de “expertos” que se valen de procedimientos que no siempre reflejan las preocupaciones de los actores locales, sino las normas y preceptos de instituciones y burocracias culturales”. (2012, 81)

La literatura crítica frente al tema de patrimonialización coincide en analizar las distintas vertientes de las relaciones de poder que se dan en este tipo de procesos. El Estado en general se atribuye la autoridad para normar de manera vertical estas prácticas, saberes, ritos y más, les asigna una categoría a fin de que pueda caber en sus lógicas administrativas y también para poder facilitar generar algún tipo de control sobre las mismas; incluyendo la posibilidad de manifestar su no intervención frente al tema. Además, hay que reconocer que dentro del Estado, por lo menos por ahora, que no hay nada que pudiera servir para contrarrestar las consecuencias negativas que pueden generar las declaratorias de PCI, como la mercantilización de las manifestaciones, o la destrucción del tejido social que sostiene las mismas.

En mi calidad de funcionaria pública me resultaba muy fácil acudir a un “Sistema Patrimonial” como el SIPCE a fin de entender de un solo vistazo el tema patrimonial en el Ecuador. Allí, rápidamente se encontraba el inventario del PCI del Ecuador, en un conjunto de fichas que, traducidas al lenguaje de lo público, resumen todo en pocas líneas. La mirada estatal dentro del sistema político patriarcal además de ordenadora es globalizante, sus lógicas no le permiten lidiar con las sutilezas de la

diversidad cultural, ni con los miles de expresiones que están insertas en ellas. Sabemos que una danza ancestral no involucra simplemente un “baile visible”, sino que en su corazón y en sus raíces más profundas están inmersos muchísimos otros campos ajenos al ojo entrenado para la externalización. Para esta mirada no es posible comprender que en una danza se pueden cruzar la vida y la muerte en sus sentidos más profundos, las formas de las estrellas que han sido vistas por muchísimas generaciones anteriores y hasta los colores de los alimentos de los que depende la supervivencia del grupo. Esto no importa para el Estado, lo importante es que la danza en cuestión se pueda contabilizar, medir, “encuadrar”, y bajo esta figura que torna la vida en indicador de gestión constituirse en un ícono de la identidad nacional. Recordando que, “Como todo Estado moderno, al promover el patrimonio ha tendido a convertir las realidades locales en abstracciones político-culturales, en símbolos de una identidad nacional en la que se diluyen las particularidades y conflictos” (García Canclini 1999, 33).

Por su lado la UNESCO, también ha observado los efectos de la Lista Representativa de PCI de la Humanidad en la que el Ecuador ha inscrito varias manifestaciones:

[...] la LR (lista representativa) ha contribuido efectivamente a mejorar la notoriedad y la sensibilización a la importancia del PCI, al suscitar un creciente interés por los elementos inscritos y una mayor cobertura de éstos en los medios de comunicación e información. La inscripción en la LR ha contribuido a menudo a crear un sentimiento de singularidad y orgullo en las comunidades interesadas. También ha dado a conocer a esas comunidades en el ámbito nacional e internacional. (UNESCO 2013, 68)

El éxito de la Lista es mesurado en el marco de los códigos masculinos que preponderan lo público o lo que se considera como revestido de valor en este escenario, y la globalización del conocimiento en detrimento del saber local (situado). En este juego de poder el espectro público y globalizador es el que asigna importancia a la práctica, rito, conocimiento en cuestión; es como si ésta no tuviera validez y una vital importancia dentro de su propio nicho local. Como si la experiencia comunitaria estuviera limitada y necesitada de este reconocimiento público para su subsistencia. Además, este ejercicio de poder es de naturaleza patriarcal, en tanto que implica un proceso de externalización y porque se ancla profundamente en las dinámicas de consolidación del sistema capitalista:

El problema de patrimonializar los estilos de vida no estriba en el simple reconocimiento del valor cultural, sino que trae consigo al menos tres riesgos. Por una parte, está el peligro de la folclorización de la alteridad o de la cultura ajena a la vida de

los intelectuales urbanos [...]. Por otra parte, existe el riesgo de transformar las formas culturales locales en productos meramente comerciales, sujetos a las demandas de la industria turística o las necesidades de representación de los medios de comunicación masiva [...]. Al momento de patrimonializar las prácticas de grupos minoritarios, por ejemplo, se pueden mermar los derechos culturales de estos grupos sociales. (Villaseñor Alonso y Zolla Márquez 2012, 87)

Hay que observar que el proceso de patrimonialización posee el riesgo de convertir estos componentes de la vida en productos de consumo ya sea con fines turísticos, académicas o burocráticos. En la misma línea José Jorge Carvalho, habla de “espectacularización”:

[...] la operación típica de la sociedad de masas, en la que un evento, generalmente de carácter ritual o artístico, creado para satisfacer una necesidad expresiva específica de un grupo y conservado y transmitido a través de su propio circuito, se transforma en un espectáculo para consumo de otro grupo, desconectado de la comunidad de origen. [...] La 'espectacularización' es un proceso multidimensional. Para empezar, implica un movimiento de captura, aprehensión e incluso confinamiento. Se trata de enmarcar, a través de la forma, un proceso cultural que tiene una lógica propia, de cara a los sujetos que lo producen, pero que ahora tendrá su significado general reorientado con el fin de entretenir a un sujeto consumidor disociado del proceso creativo de esa tradición. (2009, 48)

Esta espectacularización, y el afán de obtener réditos en el mundo de lo público, hacía que algunos funcionarios públicos presionaran a los miembros de la Yumbada de Cotocollao para que se postularan a las declaratorias patrimoniales. Además del INPC, la Yumbada de Cotocollao también recibía invitaciones por parte del área del Municipio que trataba este tema: el Instituto Metropolitano de Patrimonio (IMP). En una de estas reuniones, una de las funcionarias de esta institución dijo en su presentación:

Tenemos quinientas manifestaciones registradas en un sistema informático nacional del patrimonio cultural (SIPCE), pero es importante que aquellas manifestaciones que todavía son vigentes, que otorgan un sentido de identidad y pertenencia a las comunidades puedan ser subidas en este sistema, puedan ser difundidas, y es un proceso continuo, es por eso que el Instituto Metropolitano de Patrimonio se pone a las órdenes también de ustedes, de las comunidades para fortalecer las capacidades locales que hay en sus comunidades [...].

Entendemos que la demanda por el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial tiene también importante implicaciones sociales, políticas y culturales. La participación de la sociedad y particularmente de los grupos interesados en la formulación e implementación de acciones de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial para nosotros es súper importante y como ya les decía, la articulación con otras políticas públicas.

¿Qué implicaría un reconocimiento, una visibilización, la inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador o la inclusión de las manifestaciones en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la

UNESCO? 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. Y, digamos, contribuiría a dar a conocer el patrimonio cultural inmaterial desde nuestra perspectiva, y es a lo que estamos apuntando, pero primero queremos ver qué resultados tenemos después de estos talleres en todo el Distrito Metropolitano de Quito. (González 2018)

Frente a este testimonio, uno de los participantes elogió la iniciativa y agregó: “sí sería dable que tengamos un taller donde intercambiemos costumbres, ideas, porque yo me pude dar cuenta de que no todos hablamos el mismo idioma. Por ejemplo, decimos que “la matanza” significa una cosa, otros dicen otra cosa, entonces sí sería bueno de tener un taller entre todos para definir de qué mismo se trata y de si realmente una Yumbada tiene un significado y la otra, otro. Cosas, así como para compartir” (González 2018). Al respecto, alguna vez, la cabecilla de la Yumbada de Cotocollao señaló que nadie puede decir qué es la Yumbada de una sola forma, como si fuera una sola cosa; porque para cada persona puede ser algo diferente. En efecto, son diferentes las apreciaciones que existen al interior de la Yumbada. Hay danzantes que participan por su vínculo con la montaña, otros por la fe en San Sebastián y otros por ser una tradición ancestral. En este sentido, el testimonio del danzante denota un deseo de unificación o estandarización, lo cual es un producto de la influencia del mundo público que plantea procesos de homogenización a todo nivel. En esa misma reunión estaba un líder de la Yumbada de la Magdalena, quien señaló que:

Las políticas culturales han ayudado en nada, lamentablemente, la Administración Zonal Eloy Alfaro históricamente ha dicho que los yumbitos, las yumbitas tienen que estar vestidos de igual forma, tienen que estar con uniforme, y algún momento dijeron por qué no todos compran unas sandalias del mismo color; hemos dicho que no, que nosotros salimos con lo que tenemos, con lo que hacemos, no es estar en teatro, no es Jacchigua, no es un grupo folklórico; salimos con lo que estamos. Y los rituales que hacemos. El ritual del “yumbo huanuchi” se ha hecho por siglos, ahí en La Magdalena, y a veces el Padre Párroco, con todo respeto, ha querido impedir, nosotros hemos bailado adentro, afuera, no ha habido esa parte; pero sí ha dicho que, por ejemplo, no estén niños, nosotros hemos dicho que tienen que estar presente los niños para la transmisión a las nuevas generaciones, la transmisión que debe estar. (González 2018)³¹

Nuevamente, la máquina de la globalización se intenta imponer a las Yumbadas; en este caso a través de la necesidad de uniformar a los danzantes y quedarse paralizados en el tiempo. Reduciéndoles en el tiempo a un presente en el que se pueden

³¹ Reunión organizada por el Instituto Metropolitano de Patrimonio, con representantes de algunas Yumbadas, principalmente de la Yumbada de Cotocollao. Se realizó en Quito, el 26 de julio de 2017.

apreciar como objetos/sujetos de consumo; lo cual ha sido propiciado por el Estado y la iglesia. Estos códigos masculinos basados en la externalización, se orientan hacia el vaciamiento ritual; en donde finalmente lo que queda son los trajes o los movimientos que pueden ser capturados por el ojo previamente entrenado para el efecto.

En otra ocasión, junto a varios Yumbos de varios grupos organizamos una reunión para conversar sobre el tema de las declaratorias. Allí, el cabecilla de la Yumbada de Pomasqui, Mesías Cabezas, comentó al respecto:

Yo soy miembro de la Yumbada de Pomasqui. Yo tuve una conversación con la señorita Carmen Negrete del Municipio, me llegaron a visitar a mi casa; sobre esto que quieren hacer patrimonio las Yumbadas, entonces nosotros estuvimos ahí un grupo de ocho personas donde estaban las personas más antiguas que son de mi Yumbada, nos vinieron a exponer y es verdad, o sea, nos vienen, nos exponen, nos muestran las cosas bonitas que puede suceder más adelante pero como nosotros antes de eso ya tuvimos una conversación entre nosotros y les preguntamos qué sería de todas las cosas que nosotros abarcamos en la fiesta, cómo son los rituales, todo; cómo sería la fiesta cuando ellos intervengan en la fiesta, si va a haber cambios, todo eso. Y es verdad, por una parte es bueno, como dicen habría más turismo para la parroquia de nosotros, entraría dinero a la parroquia pero y a nosotros nos irían quitando las cosas que hemos heredado nosotros de muchos años atrás, tal vez, bisabuelos, abuelos y hasta tatarabuelos que son de los que nació la tradición esta de las Yumbadas; entonces preguntamos todo eso.

Los señores nos supieron manifestar que ellos respetarían las tradiciones de nosotros, todo, y entraríamos nosotros a eso; nosotros después cuando ellos se fueron tuvimos una conversación y nosotros decidimos que no vamos a la patrimonialización, no podemos, porque nosotros ya tuvimos un tiempo que nos separamos por otras cosas, también se murieron los antiguos y la Yumbada de Pomasqui se perdió, fueron como cinco años de pérdida que no estuvimos nadie bailando en esas fiestas, pero cuando volvimos a renacer de todo lo perdido que era nos dimos cuenta que una Yumbada no es un grupo de baile, una Yumbada no es folklore, una Yumbada nace de muchas familias, la unión de la comunidad donde no nos conocemos solamente como integrante de la Yumbada, ahí somos todos hermanos, entra esposas, hijos, abuelos, abuelas, madres, que van preparando los trajes, la fiesta, van preparando lo que nos vamos a servir entre todos y es una hermandad, es una unión de familia. No somos ahí solamente integrantes de la Yumbada, sino todos somos una sola familia. (González 2018)

En esa misma reunión la cabecilla de la Yumbada de Cotocollao también comentó:

Lo que se estaba señalando, de la folklorización, si nos da un poco de miedo de que haya ese robo, de que a los yumbos los folkloricen, que vaya a aparecer por ahí un grupito. Sería bueno de plantearnos nosotros como yumbos que somos una reflexión de decir: 'los yumbos somos nosotros, somos herederos de esto', y que ninguna persona de afuera se vista y se vaya a hacer cualquier cosa como yumbo. Esa sería una cosita que sí deberíamos conversar bien. (González 2018)

Este temor surge luego de que algunas personas ajenas a las Yumbadas han tomado los trajes (trajes rituales que datan de más de 500 años) y danzan simplemente

por exhibición, desconociendo completamente el ritual y todo el complejo social que está implícito. Las entrevistas y las fotos a los que hacen referencia, son aquellas generadas por investigadores o turistas. En varias ocasiones he visto que ha sido tal la presencia de mis colegas antropólogos que no han permitido que la fiesta se desarrolle con naturalidad; sino en constante interrupción de las luces o de los micrófonos que procuran acercarse a quienes están hablando.

Por fuera del ojo público, las familias de yumbos, hemos caminado muchas veces a las montañas. Los encuentros que estos seres han sido el producto de llamados, de momentos en los que se siente que estos grandes seres que nos circundan nos requieren. A veces llaman en sueños propios, o en los ajenos. En otras ocasiones simplemente se siente el llamado. Es un mundo no antropocéntrico lleno de códigos completamente ajenos para la matriz occidental para la existencia. En las yumbadas hay muchísimo más: hay sentidos de vida o de existencia que van mucho más allá del concepto de epistemología, como lo sugiere Patricio Guerrero “no sólo referentes teóricos, información y conocimientos para entender la realidad, sino, sobre todo, dichas sabidurías, proporcionan referentes de sentido, no sólo para poder comprender la realidad y la vida sino también para transformarlas”. (2010, 23),

Conclusiones

Como señalé al principio de este texto, mi trabajo se centró en comprender: Cómo la institucionalización del llamado Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador, se constituye en un tipo de relación de poder que se ejerce a nivel de género; pero partiendo de una concepción de género que podemos llamar ancestral. Un trabajo que ha requerido mucho esfuerzo y que hoy me permite compartir conclusiones de distinta naturaleza.

En relación al ejercicio del poder en cuestión...

Después de toda la revisión del mapa de poder en torno a la institucionalización del PCI. Considero que es necesario identificar el lugar que ocupan los elementos que han sido claves a lo largo del texto: la externalización, la matriz occidental para la existencia, la relación Norte Sur, el Sistema Político Patriarcal, el uno de la modernidad, la colonización y la colonialidad. Dado que partimos del uso de una concepción de género de origen ancestral para la cual lo masculino se manifiesta como una fuerza externa; es necesario decir que todos los otros fenómenos descritos no son sino expresiones de esta orientación. Es como si las instituciones y procesos descritos capitalizaran de diferentes maneras este ímpetu por construir la vida hacia afuera: esto es, en una articulación con estructuras de nivel macro (externas al individuo o su comunidad) y que cada vez están más consolidadas a nivel global.

Este proceso que está anclado en la colonización y en la colonialidad del poder, se puede observar a través del arte de pintar. Al hablar del mundo y de la humanidad es muy difícil pensar en forma totalitaria; porque muchas veces o casi siempre hay grupos de personas en donde las cosas suceden de otra manera; por fuera de, en menor grado o totalmente en contra de lo propuesto en el centro desde el que estemos observando. Por eso prefiero hablar de grandes tendencias. Si lo pensamos en términos de pinturas, las tendencias son como una vertiente de un solo color en donde la pintura está muy cargada al inicio y poco a poco se va degradando. Siendo la carga del color en un determinado segmento, el grado de injerencia o de poder que se puede ejercer. Pero, a

pesar de la difuminación y su pérdida de fuerza en ciertos espacios, no podemos dejar de observar la fuerza con la que cae la pintura monocromática (de un solo color).

En este proceso lo que se va instaurando es el color establecido por la matriz occidental para la existencia. Sobre lo que se ha ido configurando en nuestro continente como las secuelas del proceso de colonización han sido tratadas desde diferentes ámbitos y alcances: se ha hablado de imperialismo, globalización, geopolítica del conocimiento... Todas, son formas que describen de alguna manera el legado que inició en Europa pero que ha trascendido estas fronteras. En este contexto, la comprensión de la relación Norte-Sur como categorías móviles son útiles para entender el dinamismo subyacente al poder. El poder sí se originó en un lugar en concreto, pero ha ido viajando por el mundo, junto al capital y otros tantos procesos. Por eso ha sido importante comprender también en qué momento se activa la relación Norte-Sur, misma que se activa en función de los capitales que están en juego.

Capitales como el letrado (en sus diferentes versiones y evoluciones), la posesión económica o de algún tipo de fe en la que la divinidad está por fuera de nosotros, entre otros capitales, que son las bases para configurar la relación entre el Norte y el Sur. En este mapa del poder el Norte está en quienes ostentan este tipo de capital frente a los que no lo poseen. Una configuración social que no constituye grupos humanos en confrontación, sino personas que se ubican en esta paleta de muchos colores. Además, en este proceso de disputa de capitales se va construyendo el Sistema Político Patriarcal.

A través del caso de la institucionalización del PCI hemos visto cómo se ha ido configurando la presencia del objeto discursivo del PCI en el Ecuador. Hemos revisado las condiciones que permitieron la configuración de este objetivo discursivo y cómo se fue instalando poco a poco en el Ecuador y en el Estado ecuatoriano y gracias a este proceso, en la vida de miles de personas cercanas a los temas del PCI (llámense gestores o portadores). El Estado en este caso, como lo señala Rita es el ADN del sistema político patriarcal (2016), ya que es una institucionalidad que responde a la configuración de una relación de poder que es a su vez una relación de género.

En este caso, al partir de una concepción ancestral de género, hemos podido comprender cómo las acciones del Estado, a través del proceso de institucionalización del PCI, responden a un proceso de externalización de la vida. En otras palabras, las relaciones de poder que se tejen en el quehacer del Estado, son una muestra del sistema político patriarcal y de cómo se materializa el proceso de exteriorización de la vida. Es

un tipo de orden para la vida que instrumentaliza todo a su paso para generar un sentido hacia afuera, como se ha visto a lo largo del estudio.

Entonces, como estamos hablando de un nivel que trasciende el plano antropocéntrico y nos sitúa frente a una discusión sobre la vida en general; es que me he visto en la necesidad de hablar de una matriz occidental para la existencia. Porque lo que está en juego, no es simplemente la relación entre los llamados portadores y quienes estudian, gestionan o se interesan en el PCI; lo que está en el fondo, son profundas relaciones de existencia que se encuentran y desencuentran en el camino. Un proceso que se entrelaza con lo racial, pero que también se inserta en una compleja relación de poder que se expresa en el género.

Lo masculino, como la fuerza que impulsa la vida hacia un mundo exterior, se manifiesta en el PCI: al arrancar una parte de los grupos en cuestión y abrazarlos bajo su alcance conceptual; al establecer una relación jerárquica con aquello que impulsa la vida en otra dirección (como el hecho de existir sin tener que mostrar a nadie que existimos, hablando en términos de búsqueda de estatus); al crear todo un complejo institucional, que va externalizando la vida, primero desde círculos más pequeños hacia unos más grandes y por tanto más externos. Lo primero es el contacto con los portadores, el registro de la manifestación, lo que luego se convierte en ficha, y finalmente la naciente “información” que ahora se convierte en un objeto de circulación de escala global.

Es justamente cuando logramos ver los procesos como una muestra de la energía o fuerza masculina, que se puede comprender que de fondo lo que subyace es un sentido de existencia que establece una relación con el Todo.

En relación al uso de una concepción de género de origen ancestral...

Cómo señalé en las primeras páginas de este trabajo, no fue mi interés construir ciencia. No quise construir ideas irrefutables y sólidas; tal como justamente se propone en el marco de la construcción científica. Mi interés fue el de entender ciertos procesos que he venido analizando a lo largo de los años y cuya razón de ser encontré en los postulados ancestrales que explican la vida. Esto tiene varias implicaciones. En primer lugar, el lector o lectora de mi tesis no encontrará grandes modelos operativos claramente identificables; pero sí podrá observar un gran número de procesos descritos que dan cuenta de un escenario mucho mayor: el de la externalización de la vida. Este ejercicio intelectual puede concebirse como excéntrico (fuera del centro); porque no

responde a los métodos convencionales de investigación. Sin embargo, considero que todo lo expuesto tiene una gran solidez que me permite concluir que vivimos ciertos procesos políticos que deben ser vistos más allá de los fenómenos antropocéntricos.

En segundo lugar, debo decir que la utilización de una concepción de género de origen ancestral me ha permitido no sólo comprender lo que sucede desde una perspectiva más amplia e incluso inmaterial. Además, me ha permitido comprender que lo político, entendido como todo aquello que es relevante para la vida, no puede concebirse desde una mirada antropocéntrica y material. No podemos tratar el tema de la existencia humana analizando simplemente lo que sucede con la materialidad inmediata y el mundo de lo visible; porque esto es justamente el reduccionismo al que nos ha sometido la herencia colonial. Vivimos en una suerte de cercenamiento que nos obliga a ocuparnos de ciertas cosas que se consideran más relevantes y a dejar de lado a otras, imposibilitándonos una construcción integral de la humanidad y de una concepción de política que transcienda los campos tradicionales de aplicación.

En tercer lugar, lo político debe ser concebido como todo aquello relacionado con nuestra existencia. Todo el conjunto de elementos que nos permitirían vivir en una vida con equilibrio, no sólo con la llamada naturaleza como señala el Sumak Kawsay de la constitución, sino con Todo, incluyéndonos a nosotros mismos. Un equilibrio que pasa por la construcción de la vida, también hacia el interior, con una fuerza de naturaleza femenina que se manifiesta en lo comunitario, en lo local, en lo cotidiano. En la existencia sin reconocimiento, ni bendiciones externas. En la construcción de lazos sociales que cada vez se ven más socapados por la modernidad y todos sus artilugios seductores. En la posibilidad de relacionarnos con las plantas, el agua y las montañas como lo que son, seres con vida, y descubrir en el proceso, un tipo de interacción con ellos que nos lleve a superar la crisis que actualmente estamos viviendo.

En cuarto lugar, el observar lo masculino y femenino como fuerzas que atraviesan Todo, me ha permitido trabajar con una metodología de comprensión, que no implica la búsqueda de elementos/o personas que puedan concebirse como ontológicamente masculinas o femeninas; sino que me he visto en la necesidad de identificar las fuerzas que operan o que motivan aquello que estoy analizando. Además de permitir la comprensión de Todo como una amalgama de posibilidades y relaciones de género, esta perspectiva es útil para situar la praxis política sin constituir o identificar grupos humanos en confrontación.

Finalmente debo decir que en un mundo en el que nacemos y en el que a ratos parece que todo está por sentado, debemos preguntarnos quién o qué está detrás de lo que se concibe a nivel global como parte de la naturaleza humana y como una necesidad casi vital; a sabiendas que lo estamos haciendo está generando una gran crisis de todo tipo, y se suele catalogar como “crisis climática”. Y es más importante preguntarnos bajo qué parámetros se está estableciendo lo que significa evolución humana. Una pregunta, cuya respuesta no pretendo responder en este espacio; pero al menos, desde la perspectiva de género que estoy utilizando, podemos imaginar la real evolución humana como el equilibrio entre las fuerzas masculinas y femeninas. Un proceso que seguramente generará un tipo de institucionalidad complementaria, diferente a la que vemos; o que quizás plantee la necesidad de revestir las instituciones que ya conocemos, bajo nuevos matices. En todo caso, es una posibilidad que nos permite soñar con un mundo diferente en el que las condiciones materiales para la vida sí se puedan mantener para las siguientes generaciones.

Lista de referencias

- Acosta, Alberto. 2009. “Siempre más democracia, nunca menos: a manera de prólogo”. En *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez , 19-30. Quito: Abya-Yala.
- . 2012. *Buen Vivir - Sumak Kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- Agee, Philip. 2015. *La CIA contra América Latina: caso especial: Ecuador*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana.
- Aguirre, María José. 2018. *Las tejedoras de paja toquilla de la provincia del Azuay y los dilemas de la declaratoria del tejido como patrimonio inmaterial*. Tesis (Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Políticas Culturales). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Albán, Adolfo. 2006. “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”. En *Texiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, compilado por Adolfo, 59-82. Popayán: Universidad del Cauca.
- Alcaldía de Guaranda. 2019. “Inscripciones abiertas para reina y taita carnaval 2020”. *Guaranda Alcaldía*. <http://www.guaranda.gob.ec/newsiteCMT/inscripciones-abiertas-para-reina-y-taita-carnaval-2020/>
- Alvarado, Stalin Isaac. 2022. *Del patrimonio cultural, la marimba y las subjetividades instrumentalizadas en Esmeraldas*. Tesis (Maestría en Gestión Cultural y Políticas Culturales). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Andrade, Susana. 2016. “La construcción del discurso sobre patrimonio inmaterial y las políticas culturales en el Ecuador”. *Revista Puce* 102: 3-34.
- Andrade, Susana et.al. 2020. *Patrimonio cultural inmaterial: apropiación y resistencias*. Quito: PUCE.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands, la Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Luke Books.
- Arizpe, Lourdes. 2006. “Los debates internacionales en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial”. *Revista Cuicuilco* (Escuela Nacional de Antropología e Historia), septiembre-diciembre: 13-27. <https://www.redalyc.org/pdf/351/35103802.pdf>

- Assembleia Legislativa de Sao Paulo. 2012. *Relatorio para a Comissão da Verdade/deputado Adriano Diogo*. Relatorio. Sao Paulo: Marzo.
- Atiaga, Sara. 2001. *Proceso de Declaratoria como Patrimonio Cultural Intangible La Fiesta del Corpus Cristi*. Inédito. Quito: INPC.
- Avilés, Efren. 2020. “Enciclopedia del Ecuador”. *Enciclopedia del Ecuador*. Accedido 7 de septiembre. <http://www.enciclopediadecuador.com/historia-del-ecuador/casa-la-cultura-ecuatoriana/>.
- Bhabha, Homik. 1994. *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2011. *El Sueño de los Záparas. Patrimonio Onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO / Abya-Yala.
- Bilhaut, Anne- Gaël y Silvian Macedo. 2012. *Tradición, escritura y patrimonialización*. Quito, Ecuador : Abya Yala.
- Bordieu, Pierre. 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Bortolotto, Chiara. 2014. “La problemática del patrimonio cultural inmaterial”. *Revista de Gestión Cultural* 1 (1): 1-22. <https://polipapers.upv.es/index.php/cs/article/download/3162/3610/10485>
- Bouchenaki, Mounir. 2004. “Editorial”. *Revista Museum Internacional* 221/222, mayo: 7-12. http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=18160&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-465.html.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Cabrera, Santiago. (2011). "Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. El registro del santuario de El Quinche". En *Apuntes* 24 (1), 106-123.
- . 2014. "Péndulos. Política patrimonial y conflictos socioculturales en Ecuador. Breve apostilla para un debate pendiente". En *Paper Universitario*, 1-14.
- . 2025. “Discursos autorizados y desequilibrios territoriales en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial del Ecuador”. En *Revista colombiana de Antropología* Vol. 61, N.º 3, 1-32.
- Capel, Horacio. 2006. “Prólogo”. En *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía.*, de Eduardo Kingman, 17-34. Quito: FLACSO / Universitat Rovira I Virgili.
- Cardacia, Dora. 2001. “Women, intangible heritage and development a feasibility study”. *Unesco*. <https://ich.UNESCO.org/doc/src/00169-EN.pdf>.

- Carrión, Benjamín. 1943. *Cartas al Ecuador*. Quito: Gutenberg.
- Carvalho, José Jorge. 2002. “Poder e Silenciamento na Representação Etnográfica”. *Série Antropologia* 316: 2-21. <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto49/FO-CX-49-3138-2003.PDF>
- . 2009. “‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina”. *Anthropológicas: Revista da Universidade Federal de Pernambuco* 20: 39-76. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/viewFile/23675/19331>
- Casa de la Cultura Ecuatoriana. 2020. “Breve Historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión”. *Casa de la Cultura*. Accedido 7 de septiembre. http://casadelacultura.gob.ec/archivo.php?ar_id=10&ge_id=18&title=Casa%20de%20la%20Cultura%20Ecuatoriana&palabrasclaves=Casa%20de%20la%20Cultura%20Ecuatoriana,%20Historia,%20Historia%20y%20linea%20de%20tiempo,%20benjam%EF%BF%BDn%20carri%EF%BF%BDn,%20valor.
- Castells, Manuel. 2022. “Globalización. Identidad y Estado en América Latina”. *Flacso Andes*. Accedido 3 de septiembre. https://flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1266426228.globalizacion_castells.pdf.
- Chakrabarty, Dipesh. 2013. “Historias de las minorías, pasados subalternos”. En *Estudios Subalternos: Una cartografía a (des) tiempo*, compilado por Raúl Rodríguez, 197-218. Colombia: Universidad del Cauca.
- Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. 2017. “Open-ended intergovernmental working group on developing an overall results framework for the Convention. Report to the Intergovernmental Committee, Chengdu”. UNESCO. <https://ich.Unesco.org/es/12com-wg>
- Congreso del Perú. 1999 “Anexos de la presente publicación. 1. Protocolo de Paz, Amistad y Límites entre Perú y Ecuador”. *Congreso del Perú*. <https://www4.congreso.gob.pe/comisiones/1999/exteriores/libro1/2avolum/09protoc.htm>
- Correa Rodríguez, Liliana Patricia. 2015. *Imágenes desde la institución: experiencias de representación fotográfica en artesanos de paja toquilla luego de su inclusión en la lista representativa de Unesco en 2012*. Un acercamiento a los tejedores de Pile, Manabí. Tesis de maestría, Flacso Ecuador.

- Corzo, Miguel Ángel. 1993. *Conservación arqueológica in situ : memoria de las reuniones, 6-13 de abril de 1986*. México: INAH. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=1505>
- Costales Samaniego, Alfredo. 2009. *La Yumbada de Cotocollao*. Quito. Texto inédito.
- CRESPIAL. 2020a. “Documentos fundacionales”. *CRESPIAL*. Accedido 2 de septiembre. <https://crespial.org/documentos-fundacionales/> Brasilia.
- . 2005. “Declaracion de Yucay”. *Crespial*. 23 de Agosto . http://www.crespial.org/wp-content/uploads/2019/08/declaracion_yucay_2005_esp.pdf.
- . 2020b ¿Qué es el Crespial? *Crespial*. Accedido el 1 de febrero de 2019. <http://crespial.org/que-es-el-crespial/>.
- Diario La Hora. “Rodrigo Pallares puso a Quito en la cima del mundo”. *Diario La Hora*, 5 de septiembre de 2018.
- Durkheim, Emile. 2001. *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EC Asamblea Nacional. 2010. “Ley Orgánica de Educación Superior”. *UNESCO*. 6 de octubre. https://siteal.iiep.UNESCO.org/sites/default/files/sit_accion_files/ec_6011.pdf.
- . 2016a. “Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos”. *Ministerio del Ambiente*. 9 de diciembre. <https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/05/Codigo-Organico-Economia-Social-de-los-Conosimientos.pdf>.
- . 2016b. “Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales”. *Ministerio del Ambiente*. 14 de marzo. <https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/09/Ley-Organica-de-Tierras-Rurales-y-Territorios-Ancestrales.pdf>.
- . 2017a. “Ley Orgánica de Agrodiversidad, Semillas y fomento de la Agricultura Sustentable”. *Registro Oficial*. 8 de junio. <https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2018-11/Ley-Org%C3%A1nica-de-Agrobiodiversidad-Semillas-y-Fomento-de-la-Agricultura-Sustentable.pdf>.
- . 2017b. “Resolucion que declara a la provincia de Bolívar como la provincia de_identidad patrimonial cultural turistica emprendedora y productiva”. 9 de noviembre.

- https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/resolucion_que_declara_a_la_provincia_de_bolivar_como_la_provincia_de_identidad_patrimonial_cultural_turistica_emprendedora_y_productiva_09-11-2017.pdf.
- EC Comisión Legislativa y de Fiscalización. 2009. *Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria- Registro Oficial No. 583*. Ley, Quito: Editora Nacional.
- EC Gobierno del Ecuador. 1901. *República del Ecuador. Administración del Gral. Eloy Alfaro. Decretos y Leyes sancionados en el año 1900*. Quito: Imprenta Nacional.
- . 1937. “Modus Vivendi que restablece las relaciones amistosas y la Santa Sede”. Decreto Supremo, Quito.
- . 1945. *Ley de Patrimonio Artístico Registro Oficial 235*. Ley, Quito: Editora Nacional.
- . 1946. *Constitución de 1946*. Quito.
- . 1967. *Constitución de 1967*. Quito.
- . 1978. *Decreto 2600*. Quito.
- . 1979. *Constitución Política del año 1979*. Quito.
- . 1984. *Reglamento General de la Ley de Patrimonio Cultural*. Quito.
- . 1995. “Reglamento Orgánico Funcional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Registro Oficial 607, el 9 de enero. Quito.
- . 1996. “Reglamento orgánico funcional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Emitido bajo Resolución del Directorio del INPC, Registro Oficial No. 72 del 20 de noviembre de 1996”. UNESCO. 11 de octubre. https://zh.UNESCO.org/sites/default/files/ecuador_resolucion_instituto_nacional_patrimonio_11_10_1996_spa_orof.pdf.
- . 2002. *Plan de Descentralización que tendrá como marco referencial para la negociación y suscripción de convenios con los gobiernos seccionales autónomos; Reglamento Orgánico Estructural Sustitutivo*. Registro Oficial 673, 30 de septiembre.
- . 2004a. “Estatuto Orgánico por Procesos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural”. Registro Oficial 439-2004-INPC-Lunes, 11 de octubre.
- . 2004b. *Ley de Patrimonio Cultural*.
- . 2007a. *Decreto Ejecutivo No. 117-A 33*. Quito.
- . 2007b. “Plan de Recuperación del Patrimonio Cultural del Ecuador”. *Unidad técnica de patrimonio cultural*. <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/sos-patrimonio/>.

- . 2007c. Registro Oficial 22, 14 de febrero.
- . 2007d . Registro Oficial 33. Quito.
- . 2007e. *Decreto ejecutivo No. 816*, Quito
- . 2008a. *Constitución de 2008*. Registro Oficial 49, 20 de octubre.
- . 2008b. Registro Oficial 246, 7 de enero.
- . 2011. “Ley Orgánica de Educación Intercultural”. *CEPAL*. 31 de marzo.
https://oig.cepal.org/sites/default/files/2011_leyeducacionintercultural_ecu.pdf
- . 2012. “Instructivo de procedimientos para la solicitud de declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial”. *Registro oficial 465. Resolución Administrativa 159- DE-INPC-2012*, Quito.
- . 2013. *Decreto Ejecutivo 1507*. Quito.
- . 2014. *Report on the implementation of the Convention and on the status of elements inscribed on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*, Quito: INPC.
- . 2016. *Ley Organica de Cultura*. Quito.
- . 2017. *Reglamento general a la Ley Orgánica de Cultura*. 6 de junio.
- . 2022. “Calendario Festivo del Patrimonio Cultural Inmaterial Nacional Sierra”.
INPC. Accedido 1 de septiembre de 2022.
<https://www.patrimoniocultural.gob.ec/9689-2/>.
- EC Ministerio de Educación y Cultura. 2002. *Acuerdo Ministerial n.º 4291*. Quito.
- . 2005a. *Acuerdo 0351*. Quito: INPC.
- . 2005b. *Acuerdo Ministerial n.º 0351*. Quito.
- . 2018. “Norma Técnica PCI”. INPC. 2 de agosto.
<https://site.INPC.gob.ec/pdfs/lotaip2020/marzo/NormaTecnicaPCI.pdf>.
- EC Ministerio de Salud Pública. 2010. *Salud, interculturalidad y derechos: Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay-Buen Vivir*. Quito: Ministerio de Salud Pública.
- EC Presidencia de la República. 2010. “Código Orgánico Organización Territorial Autonomía Descentralización”. OAS.
https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_org.pdf.
- Echeverria, Bolivar. 2011. *Ensayos Políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- El Comercio. 2012. "Decisión sobre ex Escuela de las Américas no es anti estadounidense". *El Comercio*, 4 de julio.

- <https://www.elcomercio.com/actualidad/politica/decision-ex-escuela-de-americas.html>.
- El Telégrafo. 2022. "Una pequeña y gran nación de cultura". El Telégrafo. Accedido 3 de septiembre. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/editoriales/1/una-pequena-y-gran-nacion-de-cultura>.
- Eliade, Mircea. 1981. *Lo Sagrado y lo Profano*. Guadarrama/Punto Omega.
- Eljuri, Gabriela. s.f. "El inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador. La experiencia en la Provincia del Azuay". Informe inédito.
- . 2019. *Estado del arte de la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina. Ecuador*. Estado del arte. Perú: Crespial, 12-66.
- Embajada del Ecuador en España. 2021. "Freddy Ehlers: 'El progreso de un país no se puede medir en cifras, sino con el grado de felicidad de sus ciudadanos'". *Embajada de España*. Accedido 4 de enero. <https://espana.embajada.gob.ec/freddy-ehlers-el-progreso-de-un-pais-no-se-puede-medir-en-cifras-sino-con-el-grado-de-felicidad-de-sus-ciudadanos/>.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- . 2013. "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico". Editado por Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. *Tabula Rasa* 18 (Enero-junio): 15-42.
- Estermann, Josef. 2021. *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Buenos Aires: Arkho Ediciones.
- Federici, Silvia. 2004. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Foucault, Michel. 1970. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- . 1980a. "El ojo del poder". En *El Panóptico*, de Jeremías. Bentham. Madrid: La Piqueta,.
- . 1980b. *Microfísica del poder*. Madrid: Edissa.
- . 2002. *Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gaëtan, Juillard, y Catherine Lara. 2011. *El Sistema ABACO del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural*. Accedido 17 de noviembre. <https://www.arqueo-ecuatoriana.ec/es/noticias/noticias/1423-el-sistema-abaco-del-INPC>.

- García Canclini, Néstor. 1996. *Culturas en Globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas: CNCA-CLACSO-Nueva Sociedad.
- . 1999. “Los usos sociales del Patrimonio Cultural”. *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (Consejería de Cultura. Junta de Andalucía): 16-33.
- García, Fernando, y Carolina Páez. 2021. “50 años de profesionalización de la Antropología ecuatoriana: temas derroteros y perspectivas”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*: 1-17.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- García, María Pilar. 2011. *El patrimonio cultural. Conceptos Básicos*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Gobiernos de las Repúblicas Americanas. 1942. “Acta Final de la Tercera Reunión de Consulta de los Ministros de Relaciones Exteriores de las Repúblicas Americanas”. Río de Janeiro.
- Goffman, Irving. 2006. *Estigma: La Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Laura. 2016. *La USAID*. Quito: Abya Yala.González, Laura.
- . González, Laura. 2018. *Diario de campo*. Quito.
- . González, Laura. 2025. “¿Qué pasa con las ciencias sociales en la construcción del proyecto político de la interculturalidad?” *Desde el Sur*, 17(3), e0074. <https://revistas.cientifica.edu.pe/index.php/desdeelsur/article/view/2211/DES-1703-2025-0074>
- Gregoriana, Pontificia Universidad. 1937. “Recursos canónicos”. *Iuscangreg*. <https://www.iuscangreg.it/conc/ecuador-1937.pdf>
- Guerrero, Patricio. 2010. *Corazonar. una antropología comprometida con la vida* *Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala.
- . 2016. “Miradas metodológica”. En *El Trabajo Antropológico. Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida.*, editado por Patricio Guerrero et. al, 23-206. Quito: Abya Yala-UPS.
- . 2004. *USurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: UASB-Abya Yala-Corporación Editora Nacional.
- Hall, Stuart. 2013. “El espectáculo del Otro”. En *Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo et.al. Quito:

UASB/Corporación Editora/Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Peruanos.

Grijalva, Juan Carlos. 2014. "Introducción: Vasconcelos/Carrión, una democratización cultural restringida". En *De Atahualpa a Cuahémoc. Los Nacionalismos Culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos*, editado por Grijalva, Juan Carlos y Michael Handelsman. Quito: Museo de la Ciudad, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Haraway, Donna. 1984. *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Traducido por Manuel Talens.

Heritage and development. 2020. "Heritage and development". *Proyecto Regional Patrimonio Cultural, Urbano- Ambiental Para América Latina y el Caribe (RLA) PNUD - UNESCO (1976 - 1995)*. Accedido 19 de septiembre. https://www.heritageanddevelopment.org/lista_info.php.

Huntington, Samuel. 1957. *The Soldier and the State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Londres: Universidad de Harvard.

INPC. 2022. "Decreto de Emergencia". INPC. Accedido 3 de junio. <https://site.inpc.gob.ec/pdfs/Publicaciones/decretodemergencia.pdf>.

—. 2022. "Presentación taller para la formación y seguimiento de los técnicos de la AME". *Calameo*. Accedido 1 de septiembre. <https://es.calameo.com/read/001699690b67393e29203>.

—. 2011. "Manual de uso para el ABACO". *Issuu*. https://issuu.com/inpc/docs/inpc_abaco.

—. 2012a. *Instructivo para Fichas de Registro e Inventory, Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito: INPC.

—. 2012b. "INPC 32 Años". *Issuu*. https://issuu.com/inpc/docs/suplemento_32_a_os

—. 2013. *Guía Metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito: INPC.

—. 2017. "Decreto de emergencia del patrimonio cultural". *Issuu*. https://issuu.com/inpc/docs/decreto_de_emergencia_173183e10a6d0f.

—. 2018. "Memoria del Encuentro Amexcid-INPC". Quito: INPC.

Instituto de Antropología y Geografía. 1956. *Revista Llagta*. Quito: Instituto de Antropología y Geografía.

- Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales. 2016. "Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales". *Docplayer*. <https://docplayer.es/54612569-Instituto-de-idiomas-ciencias-y-saberes-ancestrales.html>.
- Instituto Metropolitano de Patrimonio. 2012. "Antecedentes". *Instituto Metropolitano de Patrimonio, IMP*. <http://www.patrimonio.quito.gob.ec/?p=8>
- Juillard, Gaëtan, y Catherine Lara. 2011. "El Sistema ABACO del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural". *Antropología Ecuatoriana*. <https://www.arqueo-ecuatoriana.ec/es/noticias/noticias/1423-el-sistema-abaco-del-INPC>.
- Jung, Carl Gustav. 1970. *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- . 1997. "Prólogo de C.G. Jung. Barcelona: Círculo de Lectores." En *I Ching. El Libro de las Mutaciones*, de Richard Wilheim. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Jung, Carl Gustav, y Richard Wilheim. 1955. *El Secreto de la Flor de Oro. Un Libro de la Vida China*. Barcelona: Paidós.
- Kingman, Eduardo. 2006. *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO-Universitat Rovira I Virgili.
- . 2012. "San Roque y los estudios sociales urbanos". En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, compilado por Eduardo Kingman, 7-20. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: HEIFER, Ecuador.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2011. "El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: Proyectos complementarios/divergentes en sociedades heterogéneas". En *Más allá del desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Mokrani Dunia, 121-144. México: Fundación Rosa Luxemburgo-Abya Yala.
- . 2014. "Un Planeta en Crisis. El papel de las formas hegemónicas de producción de conocimiento". En *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas*, coordinado por Carosio Alba, Catalina Banko y Nelly Prigorian, 271-286. Caracas: CLACSO/CELARG.
- Marcos, Sylvia. 2010. *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Marcuse, Herbert. 1993. *Marcuse, Herbert, El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la Sociedad Industrial Avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.

- Márquez Peña, Mónica. 2012. *Lo que el tiempo se llevó: el pueblo zápara como patrimonio intangible*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional; Abya Yala.
- Marzal, Manuel. 2016. *Historia de la Antropología. Volumen II. Antropología Cultural*. Quito: Abya Yala.
- Merchant, Carolyne. 1989. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio. 2007. “Plan de Protección y Recuperación del Patrimonio Cultural del Ecuador- PPRPC”. *Cultura y Patrimonio*. <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/06/S.O.S.pdf>.
- . 2009. *Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural. Un aporte inédito al rescate de nuestra identidad*. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio.
- Ministerio de Agricultura y Ganadería. 2021. “MAG rescata saberes ancestrales de mujeres rurales de Chimborazo”. *Ministerio de Agricultura y Ganadería*. <https://www.agricultura.gob.ec/mag-rescata-saberes-ancestrales-de-mujeres-rurales-de-chimborazo/>
- Ministerio de Cultura y Patrimonio. 2016. *Informe 2012–2016 sobre protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/para-convencion-2005-de-la-UNESCO-ecuador-redactara-informe-2012-2016-sobre-proteccion-y-promocion-de-la-diversidad-de-las-expresiones-culturales/>
- Ministerio del Ambiente. 2022. “Taller ‘Saberes y Prácticas Ancestrales para el Manejo Forestal Sostenible’ se desarrolla en Imbabura”. *Ministerio del Ambiente*. Accedido 8 de julio. <https://www.ambiente.gob.ec/taller-saberes-y-practicas-ancestrales-para-el-manejo-forestal-sostenible-se-desarrolla-en-imbabura/>.
- Ministerio de Turismo. 2018. “Mama Negra, simbiosis de las culturas y expresiones populares”. *Ministerio de Turismo*. <https://www.turismo.gob.ec/mama-negra-simbiosis-de-las-culturas-y-expresiones-populares/> (accedido: 1 de septiembre de 2022).
- Morales, Pablo. 2008. “Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial-Ecuador”. En *Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial*, de CRESPIAL, 236-278. Cusco: CRESPIAL.

- Movimiento Ciudadano Contrato Social por la educación en el Ecuador. 2012. *Educación y buen vivir: reflexiones sobre su construcción*. Quito: Movimiento Ciudadano Contrato Social por la Educación en el Ecuador.
- Munjeri,Dawson. 2004. “Patrimonio Material e Inmaterial: de la Diferencia a la Convergencia”. *Museum internacional, LVI*,: 13-21.
- Naciones Unidas. 2020. “Historia de las Naciones Unidas”. *Naciones Unidas*. Accedido 18 de agosto. <https://www.un.org/es/sections/history/history-united-nations/>
- Neira, Mariana. 2015. “Esto se podría pagar con la plata del buen vivir de Freddy Ehlers”. *Plan V*. <https://www.planv.com.ec/historias/politica/esto-se-podria-pagar-con-la-plata-del-buen-vivir-freddy-ehlers>
- Nizkor, Equipo. 2012. “Maxus y Harvard acusados de robar y comerciar con el ADN indígena waorani”. *Derechos*. <http://www.derechos.org/nizkor/ecuador/doc/waoranis1.html>.
- OAS. 1969. “Convención de Viena sobre el derecho de los tratados”. *OAS*. https://www.oas.org/xxxivga/spanish/reference_docs/convencion_viena.pdf
- Observatorio de Gasto Público. 2018. “La Secretaría del Buen Vivir, un gasto sin sentido”. *Informes del observatorio*. <https://www.gastopublico.org/informes-del-observatorio/la-secretaria-del-buen-vivir-un-gasto-sin-sentido>
- OEA. 1981. *Acuerdo entre el gobierno del Ecuador y la Secretaría general de la Organización de los Estados Americanos para el establecimiento de un Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares*. 26 de mayo. http://www.cidap.gob.ec/images/stories/pdfs/ley_transparencia_2017/nORMATIVA/Acuerdo_OEA.pdf
- . 2013. “La cultura en la Organización de los Estados Americanos. Una retrospectiva (1889-2013)”. *OAS*. <http://scm.oas.org/pdfs/2013/cidi03965s.pdf>
- OMS. 56^a Asamblea Mundial de la Salud. *Informe sobre Medicina Tradicional*. Informe de reunión. OMS, 2003.
- Oviedo Freire, Atawallpa. 2013. *Buen Vivir vs. Sumak Kawsay. Reforma Capitalista y Revolución Alter-nativa*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Pallares, Rodrigo. “Preservación monumental en el Ecuador”. *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*. VI, nº 18 (enero-abril 1984): 380-395.
- Polo, Rafael. 2002. *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*. Quito: UASB, Abya Yala, CEN.

- Prada, Raúl. 2011. "El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de estado y modelo económico". En *Más allá del DESARROLLO*, editado por Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al DESARROLLO, 227-256. Quito: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Quijano, Aníbal. 1991. "Colonialidad y modernidad / racionalidad". *Perú Indígena* 13 (29): 11-29.
- . 2014a. "América Latina en la economía mundial". En *Cuestiones y horizontes: De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder.*, de Aníbal. Quijano, 199-214. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2014b. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder.*, de Aníbal. Quijano, 285-330. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2014c. "Un Enfoque Latinoamericano". En *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, de Aníbal. Quijano, 705-732. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, René. 2010. "Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano". En *Los Nuevos Retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*, 55-76. Quito: SENPLADES.
- Ramírez, René. 2012. *Conocimiento y emancipación social*. Quito: Senescyt.
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. 2021. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es.es>.
- Richard, Nelly. 2012. "Localidades del saber: ubicación, contextos y traducción". En *Colonialidad/decolonialidad del poder/saber. Miradas desde el Sur.*, editado por la Universidad Austral de Chile, 99-106. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.
- RiobambaEcuador. 2007. "Riobamba en la Red (Un acercamiento a su historia)". *Riobamba en la Red* 14 de octubre. <http://riobambaecuador.blogspot.com/2007/10/la-custodia-mas-importante-del-ecuador.html>
- Rivera, Silvia. 2004. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Aportes Andinos. Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad.*, octubre: 1-15.
- Santiana, Antonio. 1964. *Creación de la catedra de Folklore en el instituto de antropología de la Universidad Central*. Quito: Universitaria.

- Schmitt, Carl. 2009. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Secretaría de Cultura. 2013. *Cultura y política cultural en el DMQ: una colección de ensayos*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Secretaría Nacional de la Administración Pública. 2014 “Gobierno Por Resultados-GPR. Premio Interamericano a la Innovación para la Gestión Pública Efectiva”. OAS. https://www.oas.org/es/sap/dgpe/innovacion/Banco/docs_paises/Ecuador_Planificacion_2014.pdf
- Segato, Rita. 2003. *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- . 2007. *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
 - . 2010a. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico”. En *La Cuestión Decolonial*, editado por Aníbal y Julio Mejía Navarrete Quijano. Lima: Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
 - . 2010b. “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”. Editado por CLACSO. *Crítica y Emancipación* 3: 15-45.
 - . 2014. “El Sexo y la Norma: Frente Estatal, Patriarcado, desposesión, colonialidad”. *Estudios Feministas* 2 (22): 593-616.
 - . 2016. *La Guerra contra las Mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños.
 - . 2018a. “Pedagogías de la Crueldad”. *Revista de la Universidad de Mexico*: 11-14 y 44-47.
 - . 2018b. “Refundar el feminismo para refundar la política”. *Textos correspondientes al congreso “Cuerpos, despojos, territorios: vida amenazada”, que se llevó a cabo en Quito, en la Universidad Andina Simón Bolívar*. Quito: UASB. 1-17.
 - . 2020a. *Casa Abierta al Tiempo, Universidad Autónoma Metropolitana*. 10 de mayo. <http://www.cua.uam.mx/news/misclanea/rita-segato-comprender-la-masculinidad-es-un-acto-politico> (accedido: 26 de agosto de 2022).
 - . 2020b. *Examinando el mandato de masculinidad y sus consecuencias..* youtube.com/watch?v=ffHKKeLD_yk&t=1916s.—. 2021. *Entrevista abierta. Cátedra Rita Segato*. <https://www.youtube.com/watch?v=96Gd5wNxONw&t=3709s>.

- SERCOP. 2022. “Reporte de consultorías registradas en el soce periodo 2009-2020”. *Portal de compras públicas*. Accedido 3 de mayo. https://portal.compraspublicas.gob.ec/sercop/wp-content/uploads/2020/04/consultorias_2011-2020.xlsx
- . 2022. “Procesos de contratación”. *Portal de compras públicas*. Accedido 3 de julio. <https://www.compraspublicas.gob.ec/ProcesoContratacion/compras/PC/buscarProceso.cpe?sg=1>.
- Schmitt, Carl. 1991. *El Concepto de lo Político. Texto de 1932 con un prólogo y tres colorarios*. Versión de Rafael Agapito. España: Alianza Editorial.
- Silva, Fausto. 2001. “El Taita Carnaval”. En *Carnaval Bolivarense*, compilado por Fausto Silva Montenegro, 74-87. Guaranda: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Simbaña, Floremilo. 2011. “El Sumak Kawsay como proyecto político”. *Revista para un Debate Político Socialista*: 21-6.
- Solano, Elizabeth y Mauricio, Velasco. (2022). “Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador”. En: *Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV*. Editado por Tania González, et.al. Quito: Abya Yala, UPS, FLACSO ECUADOR:125-141.
- Soliz, Doris. 2016. “Cultura y Patrimonio”. *Doris Soliz*. <http://www.dorissoliz.com/2016/12/01/1-cultura-y-patrimonio/#1480539985688-67aa3820-d720>.
- Souza, Boaventura de. 2002. “Boaventura de, Santos, “Para uma sociologia das ausências e das emergências”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (63): 237-80. <https://journals.openedition.org/rccs/1285>
- Tobar, Guadalupe. 1980. “Primer Congreso Andino de Artes Populares”. *Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello*: 4-7.
- Torggler Bárbara et. al. 2013. *Evaluación de la labor normativa del Sector de Cultura de la UNESCO. Parte I-Convención de 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Evaluación*, UNESCO. https://ich.unesco.org/doc/src/IOS-EVS-PI-129_REV._-ES.pdf
- UNESCO. 1945. “Constitución de la UNESCO”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

- . 1948. “Agreement For Facilitating the International Circulation of Visual and Auditory Materials of an Educational, Scientific and Cultural character with Protocol of Signature and model form of certificate provided for in Article IV of the above-mentioned Agree”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/en/ev.php-URL_ID=12064&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#TERRITORIAL (accedido: 18 de Agosto de 2020).
- . 1952. “Convención Universal sobre Derecho de Autor”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=15381&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- . 1954. “Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención 1954”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.
- . 1956. “Recomendación que define los Principios Internacionales que deberían aplicarse a las Excavaciones Arqueológicas”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=13062&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- . 1960. “Recomendación sobre los Medios más Eficaces para Hacer los Museos Accesibles a Todos” *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=13063&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- . 1966. “Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=13147&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#:~:text=1.,deben%20ser%20respetados%20y%20protегidos.&text=En%20su%20fecunda%20variedad%2C%20en,patrimonio%20com%C3%B3n%20de%20la%20humanidad.
- . 1970. “Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales 1970”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=13039&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- . 1972. “Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural”. *UNESCO*. <https://whc.UNESCO.org/archive/convention-es.pdf>
- . 1982. “1982 - 2000: de MONDIACULT a 'Nuestra diversidad creativa'”. *UNESCO*. <https://ich.Unesco.org/es/1982-2000-00309>

- . 1989. “Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular”. *UNESCO*. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- . 1994. “Convention concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage. World Heritage Committee, Eighteenth session. Expert Meeting on the “Global Strategy” and thematic studies for a representative World Heritage List”. *UNESCO*. <https://whc.UNESCO.org/archive/global94.htm> (accedido: 29 de septiembre de 2020).
- . 1999. “Consulta regional OMPI-UNESCO sobre la Protección de las Expresiones del Folclore para Países de América Latina y el Caribe”. *OMPI*. https://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=3768
- . 2003a. “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 2003”. *UNESCO*. 17 de octubre. http://portal.UNESCO.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- . 2003b. “Records of the General Conference, 31st session, Paris, 2001, v. 2: Proceedings”. *UNESDOC*. *Biblioteca Digital*. <https://unesdoc.UNESCO.org/ark:/48223/pf0000128966>
- . 2003c. “Reuniones sobre el patrimonio cultural inmaterial organizadas o coorganizadas por la UNESCO”. *UNESCO*. https://ich.UNESCO.org/es/eventos?categ=2005-2000&country=&keyword=&field_office=&domain=&safe_meas=&text=
- . 2003d. *ORCILAC, Informe de Trabajo 2002-2003. Prospectiva 2004-2005*. Quito: UNESCO.
- . 2004. *Seminario Regional para América Latina sobre la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Informe de reunión, Río de Janeiro: UNESCO.
- . 2005a. “Actas de la Conferencia General. 32a reunión realizada en París en el 2003.” *UNESDOC*. *Biblioteca Digital*. Editado por UNESCO.. <https://unesdoc.UNESCO.org/ark:/48223/pf0000139984> (accedido: 29 de septiembre de 2020).
- . 2005b. *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. Texto de la Convención, Paris: UNESCO.

- . 2013. “Evaluación de la labor normativa del Sector de Cultura de la UNESCO Parte I. Convención de 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”. *UNESCO*. https://ich.unesco.org/doc/src/IOS-EVS-PI-129_REV._-ES.pdf.
- . 2015. *Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Tenth session. Decisions*. Windhoek: UNESCO.
- . 2019. *Resoluciones de la Conferencia General*. 12-27 de noviembre. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31281&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.
- . 2020a. “Acerca de la Oficina de UNESCO en Quito”. *UNESCO*. Accedido 20 de septiembre. <https://es.unesco.org/fieldoffice/quito/about>.
- . 2020b”Aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural”. *UNESCO* .<https://ich.unesco.org/doc/src/01853-ES.pdf>.
- . 2020c. “Convenciones ratificadas por Ecuador”. *UNESCO*. Accedido 14 de septiembre. https://pax.unesco.org/la/conventions_by_country.asp?language=S&contr=E&C&typeconv=1
- . 2020d. “Status of ratification of conventions and agreements adopted under the auspices of Unesco(as at 1 july 2021)”. *UNESCO*. Accedido 1 de diciembre. <https://pax.unesco.org/la/convention.asp?order=alpha&language=S&KO=31038>.
- . 2020f. “Living Human Treasures: a former programme of UNESCO”. *UNESCO*. Accedido 20 de Septiembre de 2020. <https://ich.unesco.org/en/living-human-treasures>.
- . 2020g. “Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (2001-2005)”. *UNESCO*. Accedido 26 de agosto. <https://ich.unesco.org/es/proclamacion-de-obra-maestras-00103>.
- UNICEF. 2021. “Firma, ratificación y adhesión. El proceso de establecer obligaciones vinculantes para los gobiernos”. *UNICEF*. Accedido 5 de enero. https://www.unicef.org/spanish/crc/index_30207.html
- Universidad Central del Ecuador. 1958. *Humanitas. Boletín ecuatoriano de antropología I-1*. Quito: Editorial Universitaria.
- .1962. *Humanitas. Boletín Ecuatoriano de Antropología II-1*. Quito: Editorial Universitaria.

- . 1963. *Humanitas, boletín ecuatoriano de Antropología III-1* Quito: Editorial Universitaria.
- . 1964. *Humanitas. Boletín ecuatoriano de antropología V-1.* Quito: Editorial Universitaria.
- Valencia, Christian. 2012. *La Yumbada de Cotocollao “Danza Ancestral de las Montañas”*. Quito: Texto inédito.
- Vargas Llosa, Mario. 1996. *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Vásconez del Salto, Galo. 2018. “Informe de Gestión del Taita Carnaval de Guaranda 2017”. *Facebook*. Accedido 20 de enero. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=239023544264100&id=105986027567853.
- Velasco, Fernando. 1979. *Ecuador: Subdesarrollo y Dependencia*. Quito: El Conejo.
- Villaseñor Alonso, Isabel, y Emilio Zolla Márquez. 2012. “Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la Patrimonialización de la Cultura”. *Cultura representaciones sociales* 12 (6): 75-101.
- Walsh, Catherine. 2010.”Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”. *Tabula Rasa*, enero / junio: 209-227.
- . 2015. “¿Interculturalidad? Fantasmas, fantasías y funcionalismos”. En *Ecuador: desafíos para el presente y el futuro*, editado por César y Fernando Balseca Montúfar, 269-282. Quito: UASB-Ediciones La Tierra.
- Wanderley, Fernanda. 2009. “Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia” *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (34) (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), mayo: 67-79.
- Instituto Superior Tecnológico Jatun Yachay Wasi. 2022. “Foto Institucional del Instituto Jatun Yachay Wasi”. *Facebook*. Accedido 20 de agosto. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1103192750210277&set=a.104985540031008>.
- Whitmont, Edward. 1994. “Anima: la mujer interior”. En *Espejo del Yo. Imágenes Arquetípicas que dan forma a nuestras vidas*, editado por Christine Downing, 25-28. Kairós.
- . 1982. *El Retorno de la Diosa. El Aspecto Femenino de la Personalidad*. Barcelona: Paidós.

- Yumbada de Cotocollao. 2020. “*Página de facebook de la Yumbada de Cotocollao*”.
Facebook. Accedido 3 de mayo.
<https://www.facebook.com/YumbadadeCotocollao/photos>
- Zaldumbide, Gonzalo. 1922. “Relación de las fiestas del primer centenario de la batalla de Pichincha, 1822-1922”. *Columbia*.
http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/cul/texts/ldpd_7439107_000/ldpd_7439107_000.pdf
- Zapater, Irving. 2019. “Imagen referente a la sesión inaugural de la Casa de la Cultura en el despacho del ministro de Educación Pública”. *Revista Letras del Ecuador* (Pedro Jorge Vera), noviembre: 3-16.
- Zinn, Howard. 1980. *La otra historia de los Estados Unidos*. Siglo XXI.

Anexos

Anexo 1: Tabla 2. El Ecuador en el proceso de elaboración de la Convención del 2003 sobre PCI³²

1	
Consulta Regional OMPI-UNESCO sobre la Protección de las Expresiones del Folclore para Países de América Latina y el Caribe	
Fecha: 14 al 16 de junio de 1999.	Tipo de participación del Ecuador: El Ecuador es la Sede del evento; participan funcionarios del Ministerio de Relaciones Exteriores y del Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual (IEPI).
Objetivo: Discutir sobre los aspectos relacionados con la protección de las expresiones de folclore (que pueden referirse a cultura popular, cultura tradicional y conocimientos tradicionales).	
2	
Conferencia Internacional sobre la “Evaluación global de la Recomendación sobre la protección del folclor y la cultura tradicional de 1989: potestación local y cooperación internacional”	
Fecha: 23-30 de junio de 1999	Tipo de participación del Ecuador: Un representante ecuatoriano realiza una presentación sobre el tema de la interculturalidad.
Objetivo: Reunión organizada para “examinar la protección del patrimonio cultural inmaterial a finales del siglo XX, determinar la pertinencia de la Recomendación de la UNESCO de 1989 respecto de la situación actual y formular orientaciones innovadoras para el programa de la Organización en este nuevo contexto mundial”	
3	
Simposio Internacional sobre el Papel desempeñado por las Mujeres en la Trasmisión del Patrimonio Cultural Inmaterial	
Fecha: 227-30 de septiembre de 1999	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
Objetivo: Aplicar el proyecto de resolución aprobado por la Conferencia General de la UNESCO en su 29 ^a reunión, en noviembre de 1997. Esa Resolución fue presentada por las autoridades iraníes para manifestar su preocupación por el hecho de que no se hubiera reconocido adecuadamente la importancia del papel de la mujer en la transmisión del patrimonio inmaterial y poner de relieve la necesidad de señalar el asunto a la	

³² Análisis de los hechos acontecidos a partir de junio de 1999. Antes de este momento hubo otros encuentros internacionales en los que se trataron temas relativos al PCI; sin embargo, escojo este momento, dado que se evidencia que a partir de 1999 se empiezan a recoger elementos para trabajar en la conceptualización del PCI con miras a elaborar la convención. Un proceso que se venía gestando con anterioridad, pero que toma más fuerza a partir de 1999.

atención de la comunidad internacional.	
4	
Mesa redonda de expertos sobre “el Patrimonio Cultural Inmaterial - definiciones de trabajo”	
Fecha: 14 al 17 de marzo de 2001	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
<p>Objetivo: Elaborar una definición práctica del término “patrimonio cultural inmaterial”. La UNESCO llevó a cabo una serie de encuestas, dirigidas a las Comisiones Nacionales de los Estados Miembros, las organizaciones intergubernamentales y las organizaciones no gubernamentales, en relación con las diferentes terminologías utilizadas y la legislación nacional vigente en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial. Sobre la base de las opiniones expresadas en la época de la Conferencia de Washington y de los resultados de las encuestas, la Mesa redonda preparó una nueva definición del patrimonio cultural inmaterial.</p>	
5	
Reunión de expertos sobre las mujeres, el patrimonio inmaterial y el desarrollo	
Fecha: 25 al 27 de junio de 2001	Tipo de participación del Ecuador: En la investigación elaborada por Dora Cardacia, llamado “Mujer, Patrimonio Intangible y desarrollo, un estudio de viabilidad en América Latina” (Dora 2001), se evalúa dicha reunión, se menciona referencias bibliográficas ecuatorianas o de ciertas instituciones relacionadas al tema del patrimonio inmaterial; sin embargo, no hay ninguna participación de directa de personas provenientes del Ecuador.
<p>Objetivo: Brindar un foro oficioso para evaluar los seis estudios de viabilidad regionales elaborados de modo descentralizado por seis Oficinas de la UNESCO que representaban a sus respectivas regiones, a saber, Apia (Pacífico), Accra (África), Beirut (Estados Árabes), México (América Latina), Nueva Delhi (Asia), y Tashkent (Asia Central). Los estudios, preparados sobre la base de las respuestas a los cuestionarios enviados a todas las instituciones especializadas importantes de los Estados Miembros interesados, proporcionaron un panorama general de las principales investigaciones, instituciones y cuestiones relacionadas con la mujer, el patrimonio inmaterial y el desarrollo, así como recomendaciones sobre las futuras orientaciones y las medidas que deberán adoptarse en este campo en las distintas regiones.</p>	
6	
Reunión extraordinaria del Jurado internacional para la proclamación por parte de la UNESCO de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.	
Fecha: 21 al 23 de septiembre de 2001	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
<p>Objetivo: (i) Aclarar la definición de patrimonio cultural inmaterial estipulada en la Recomendación de 1989 sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y el folclore y utilizada para la primera Proclamación; y armonizarlo con el propuesto por la reunión de expertos de Turín; (ii) Definir criterios de selección detallados en vista del procedimiento de la Segunda Proclamación; (iii) Abordar las recomendaciones para los archivos que no se conservaron en mayo de 2001 para la primera Proclamación; (iv) mejorar los procedimientos de las reuniones del Jurado.</p>	
7	

Reunión de expertos sobre “el Patrimonio Cultural Inmaterial: ámbitos prioritarios para una Convención internacional”	
Fecha: 22 al 24 de enero de 2002	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna.
Objetivo: En esta ocasión, los expertos confirmaron la definición aprobada en Turín, recomendando al mismo tiempo que se celebraran nuevas consultas sobre cuestiones de terminología. Además, los expertos opinaron que una política de salvaguardia y promoción del patrimonio cultural inmaterial en el ámbito internacional debería abarcar un doble enfoque, basado en criterios de evaluación internos (importancia del patrimonio para la identidad de un grupo social) y externos (como el respeto de los derechos humanos reconocidos universalmente o la aptitud para impulsar el diálogo intercultural).	
8	
Primera reunión del grupo de redacción restringido sobre el ante-proyecto de Convención internacional para el Patrimonio Cultural Inmaterial	
Fecha: 20 al 22 de marzo de 2002	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
Objetivo: Con el fin de aplicar la Resolución 31 C / 30 aprobada por la Conferencia General en su 31a reunión, el Director General convocó a un pequeño grupo de redacción sobre el anteproyecto de convención internacional sobre el patrimonio cultural inmaterial. Este pequeño grupo de redacción estaba compuesto principalmente por abogados.	
9	
Reunión de expertos sobre el establecimiento de un glosario para el patrimonio cultural inmaterial	
Fecha: 10 al 12 de junio de 2002	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
Objetivo: En el proceso de elaboración de una nueva convención internacional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, resultó imprescindible la elaboración de un glosario que presentara y definiera los términos más utilizados relacionados con el patrimonio cultural inmaterial, y que se encuentran en diversos textos, análisis y documentos.	
10	
Segunda reunión del grupo de redacción restringido sobre el ante-proyecto de Convención internacional para el Patrimonio Cultural Inmaterial	
Fecha: 13 al 15 de junio de 2002	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
Objetivo: Teniendo en cuenta la recomendación formulada en la reunión de Río, en junio de 2002 se celebró en la Sede de la UNESCO, París, una reunión internacional sobre el tema “Patrimonio cultural inmaterial – Elaboración de un glosario”. Los expertos asistentes a la reunión aprobaron una nueva definición del patrimonio cultural inmaterial, contenida en el anteproyecto de convención internacional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, que debía examinarse en la primera reunión intergubernamental de expertos sobre el tema (UNESCO, París, 23-27 de septiembre de 2002)	
11	

Primera sesión de la reunión intergubernamental de expertos sobre el ante-proyecto de Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial	
Fecha: 23 al 27 de septiembre de 2002	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
<p>Objetivo: La primera reunión se celebró en la Sede de la UNESCO del 23 al 27 de septiembre de 2002. Los expertos trabajaron sobre la base de un documento preparado por la Secretaría que contenía el primer anteproyecto elaborado anteriormente (en gran parte por expertos que asistieron a título personal durante marzo y junio de 2002), y las contribuciones de 59 Estados Miembros que respondieron a la Circular del Director General CL36/29 de 29 de julio de 2002. Al término de la primera reunión, los expertos pusieron de relieve la absoluta interdependencia entre el patrimonio material e inmaterial, y reconocieron el carácter vivo y cambiante de ese patrimonio, así como su enorme fragilidad.</p>	
12	
Segunda sesión de la reunión intergubernamental de expertos sobre el ante-proyecto de Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial	
Fecha: 24 de febrero de 2003 al 1 de marzo de 2003	Tipo de participación del Ecuador: Ninguna
<p>Objetivo: Trabajar en un consenso sobre tres puntos esenciales:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. los propósitos; 2. las definiciones de los términos “patrimonio cultural inmaterial” y “salvaguardia”; 3. el establecimiento de inventarios nacionales para asegurar la identificación de este patrimonio. <p>También se aceptó el principio de una “lista” o “registro” del “patrimonio cultural inmaterial en peligro”. La sesión plenaria creó un Comité de Redacción que contribuyó a avanzar en estos puntos. También en esta segunda sesión, la sesión plenaria adoptó, a propuesta de su presidente y de conformidad con el artículo 4 de su Reglamento, el principio de un mecanismo entre sesiones en forma de grupo de trabajo informal de 18 expertos gubernamentales, tres expertos (de tres Estados miembros diferentes) de cada grupo electoral.</p>	
13	
Reunión de expertos sobre la Salvaguardia de las Lenguas en Peligro	
Fecha: 10 al 12 de marzo de 2003	Tipo de participación del Ecuador: Una representante del llamado Instituto de Desarrollo Social e Investigación Científica, participó en el evento.
<p>Objetivo: Definir y reforzar el papel de la UNESCO en la protección de las lenguas en peligro de extinción del mundo. En esta reunión participaron unos setenta expertos internacionales, representantes de comunidades hablantes y ONG de todo el mundo. Durante los tres días de la reunión, los expertos: revisaron, región por región, los programas de investigación existentes e iniciativas relacionadas, así como las mejores prácticas para salvaguardar y promover las lenguas en peligro; discutieron estrategias y las posibilidades para aumentar la conciencia internacional y promover la cooperación internacional en este campo; estudiaron el papel de la UNESCO en la protección de las lenguas en peligro de extinción del mundo en comparación con el de otras organizaciones (gubernamentales, no gubernamentales y académicas); Surgieron propuestas concretas para las actividades de la UNESCO en el campo de la protección de las lenguas en peligro de extinción en un futuro próximo, a partir del próximo bienio (2004-2005). Las propuestas fueron aprobadas</p>	

por los participantes el último día de la reunión, como “Recomendaciones a la UNESCO para los planes de acción sobre la salvaguardia de las lenguas en peligro”.

14

Grupo de trabajo inter-sesión de expertos gubernamentales sobre el ante-proyecto de Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

Fecha: 22 al 30 de **Tipo de participación del Ecuador:** Ninguna
abril de 2003

Objetivo: El Grupo de Trabajo entre reuniones se congregó en la Sede de la UNESCO del 22 al 30 de abril de 2003 y examinó los Artículos relacionados con: el carácter, la composición y las funciones del Comité; la Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia y la Lista de tesoros del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad; la financiación y la creación del Fondo para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial; la forma y el contenido de la asistencia internacional; y por último, las disposiciones generales de la Convención.

15

Tercera sesión de la reunión intergubernamental de expertos sobre el ante-proyecto de Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

Fecha: 2 al 14 de junio **Tipo de participación del Ecuador:** Ninguna
de 2003

Objetivo: La tercera reunión se celebró en la Sede de la UNESCO del 2 al 14 de junio de 2003. Asistieron a ella 249 participantes procedentes de 103 Estados Miembros, así como diez expertos de tres Misiones Permanentes de Observación ante la UNESCO y representantes de dos organizaciones intergubernamentales y cinco organizaciones no gubernamentales.

16

Reunión de expertos sobre la Colección UNESCO de Música Tradicional del Mundo

Fecha: 17 al 18 de **Tipo de participación del Ecuador:** Ninguna
septiembre de 2003

Objetivo: Reunión de expertos sobre la Colección UNESCO de Música Tradicional del Mundo. Análisis y perspectivas.

17

Fecha: 29-09-2003/17-
10-2003 **Tipo de participación del Ecuador:** Asistencia

Nombre: UNESCO. Conferencia General; 32a reunión; 2003

Objetivo: Presentar el Anteproyecto de convención internacional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial e informe del Director General sobre la situación que debe ser objeto de una actividad normativa, así como sobre el posible alcance de dicha actividad.

Fuente: (UNESCO 2003c)
Elaboración propia.

Anexo 2: Tabla 3. Revisión de documentos referentes a la estructura del INPC

Año/documento	Contenido relativo al PCI
1995 Reglamento Orgánico Funcional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Registro Oficial No. 607 del 9 de enero de 1995	<p>Entre las funciones del INPC están: “planificar, dirigir, controlar y coordinar investigaciones en las áreas: (...) antropológica, (...) etnológica, para la elaboración del catálogo de los bienes culturales” (p. 11). (Gobierno del Ecuador 1995, 11). Entre las Direcciones que se crean está la Dirección de Inventario de Bienes Culturales; que se compone de 2 departamentos: a) Inventario, registro e inspectoría; b) Investigación.</p> <p>Dos Direcciones regionales una Litoral, con sede en Guayaquil (Manabí, Guayas, Los Ríos y Galápagos) y otra en el Austro (Azuay, Cañar, Zamora Chinchipe, Morona Santiago y Loja y el Oro).</p>
1996 Reglamento orgánico funcional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Registro Oficial No. 72 del 20 de noviembre de 1996.	<p>Se establece un nivel operativo compuesto por una Dirección Técnica y 3 Divisiones entre las que figura una llamada “División de Rescate y Preservación”. Misma que a su vez se divide en 3 Departamentos: de Etnografía, de Historia y de Arqueología. Entre las atribuciones que se le adjudican figuran:</p> <p>b. Asesora, supervisar y evaluar proyectos (...) antropológicos, históricos y etnológicos, ejecutados por investigadores nacionales y extranjeros: d. Realizar investigaciones antropológicas e históricas vinculadas con la arqueología para la preservación y revalorización de la identidad nacional. f. Elaborar guiones museográficos para el montaje, exhibiciones y promociones del patrimonio cultural arqueológico, etnográfico e histórico con la división de inventario y bienes culturales (Gobierno del Ecuador 1996, 9-10).</p> <p>Dos subdirecciones regionales una Litoral (Manabí, Guayas, Los Ríos, El Oro y Galápagos) y otra en el Austro (Azuay, Cañar, Zamora, Chinchipe, Morona Santiago y Loja).</p>
2002 Plan de Descentralización que tendrá como marco referencial para la negociación y suscripción de convenios con los	<p>Se menciona la elaboración de un plan Nacional para los próximos 5 años, y se establecen 6 programas básicos entre los que figura el Programa Nacional de Conservación y Puesta en Valor del Patrimonio Intangible. La propuesta se enmarca en un proceso de descentralización; de manera que se disponen lineamientos para los gobiernos locales o seccionales, como tareas de A. Conservación; B. Inventario y catalogación; C. Investigación. D. Difusión y promoción.</p>

<p>gobiernos seccionales autónomos;</p> <p>Reglamento Orgánico Estructural Sustitutivo del Reglamento Orgánico Funcional.</p> <p>Registro Oficial No. 673, del 30 de septiembre de 2002.</p>	<p>En cuanto al inventario, se plantea el “Registro, inventario, y catalogación de los bienes culturales tangibles (...), así como los intangibles en su jurisdicción”. Además, en el campo de la investigación, se plantea la realización de “Investigaciones sobre el patrimonio cultural intangible pueden ser investigaciones sobre etnografía, antropología, música académica, popular y étnica, costumbres, tradición oral, folklore y otros aspectos que conformar el patrimonio intangible”. Finalmente, en las tareas de difusión figuran “Difusión y promoción del patrimonio cultural intangible, referido a fiestas, rituales, tradición, cuento, música académica y popular, étnica y otros que conforman el patrimonio cultural inmaterial”. Adicionalmente por primera vez, se establecen dos Departamentos claramente definidos como parte de la nueva estructura: el de Patrimonio cultural Tangible y el de Patrimonio Cultural Intangible; mismo al que le compete: “administrar el proceso de catalogación, investigación, preservación, difusión y promoción del patrimonio cultural inmaterial”. Entre los ámbitos de acción se mencionan varias tareas frente a este campo intangible o inmaterial: como la elaboración de políticas, presupuestos y planes operativos, asesorar en materia de inventario, catalogación y documentación, asesora la conservación de este patrimonio, entre otros. Finalmente, se establecen las subdirecciones provinciales de patrimonio cultural “que funcionan en cada capital de todas las provincias del Ecuador” (Gobierno del Ecuador 2002).</p>
<p>2004</p> <p>Estatuto Orgánico por Procesos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.</p> <p>Registro oficial No 439-2004 - INPC -</p> <p>Lunes, 11 de octubre del 2004</p>	<p>Se establecen cuatro áreas técnicas de manejo del Patrimonio Cultural: Registro, Inventario y Catalogación; Preservación de Bienes Culturales Muebles; Preservación de Bienes Culturales Inmuebles; e Investigación Antropológica. Esta última se encuentra conformada por historia y arqueología. En la sección de historia se esperan los siguientes productos: a) Proyectos de investigación; b) Informe histórico que respalda el inventario, la preservación y declaratorias de los bienes culturales patrimoniales tangibles e intangibles; c) Informes de revisión de investigaciones de patrimonio tangible e intangible; d) Informe técnico de transcripciones y recopilaciones de datos históricos; e) Registro de investigadores e investigaciones históricas de los bienes patrimoniales; f) Catálogos de información histórica de bienes patrimoniales; g) Guía informativa en temas de investigación histórica patrimonial; h) Archivo sistematizado de documentación sobre temas patrimoniales; i) Estudios históricos de los bienes patrimoniales tangibles e intangibles; y, j) Informe técnico para la elaboración de convenio de asistencia técnica para proyectos de investigaciones históricas. Luego en la sección de arqueología, se establecen los siguientes productos; q) Informe técnico para autorización a proyectos de investigación antropológica del Patrimonio Cultural Ecuatoriano; r) Informe técnico para visto bueno de investigación antropológica del Patrimonio Cultural Ecuatoriano; s) Informe técnico de seguimiento de proyectos de investigación antropológica del</p>

	<p>Patrimonio Cultural Ecuatoriano; t) Registro de investigadores e investigaciones antropológicas del Patrimonio Cultural Ecuatoriano; y, u) Informe técnico para la elaboración de convenio de asistencia técnica para proyectos de investigación antropológica del Patrimonio Cultural Ecuatoriano.</p> <p>Se establecen las subdirecciones regionales, de quienes se espera su contribución en el ámbito de la Investigación antropológica; la responsabilidad en el aspecto histórico es exclusiva de la Dirección Nacional ubicada en Quito. Las subdirecciones regionales son: Litoral, Loja, Austro. (Gobierno del Ecuador 2004)</p>
<p>2009</p> <p>Estatuto Orgánico de Gestión Organizacional por Procesos, publicado en la Edición Especial del Registro Oficial No. 110 de 16 de marzo del 2009.</p>	<p>Se establecen cuatro direcciones técnicas, entre ellas las de Inventario y las de Preservación. Frente al PCI, la Dirección de Inventario se encargará de elaborar productos como: análisis e investigación de manifestaciones; elaboración del inventario general nacional; resoluciones administrativas para declaraciones patrimoniales; entre otros. La Dirección de Preservación frente al PCI debe: elaborar expedientes técnicos como base para acuerdos ministeriales para proyectos de declaratoria o exclusión de bienes como PCI del Estado; perfiles de proyecto para investigación y preservación; textos base para investir, publicar y elaborar mapas temáticos de PCI; instructivo para declaratoria de PCI; instructivo para declaratoria de tesoros vivos.</p> <p>Zona 2: Pichincha, Napo y Orellana. Sede: Quito. Zona 3: Pastaza, Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo. Sede: Riobamba. Zona 4: Manabí, Santo Domingo de los Tsáchilas y Galápagos. Sede: Manta. Zona 5: Guayas, Los Ríos, Península de Santa Elena y Bolívar. Sede: Guayaquil. Zona 6: Azuay, Cañar y Morona Santiago. Sede: Cuenca. Zona 7: El Oro, Loja y Zamora Chinchipe. Sede: Loja.</p>
<p>2011</p> <p>Estatuto por Procesos del Instituto Nacional de Patrimonio cultural. Registro Oficial Edición Especial 116 de 08- feb.-2011</p>	<p>La misión del INPC, se define en estos términos “El INPC es una entidad del sector público con ámbito nacional, encargada de investigar, normar, regular, asesorar y promocionar las políticas sectoriales de la gestión patrimonial, para la preservación, conservación, apropiación y uso adecuado del patrimonio material e inmaterial”. Se definen 4 direcciones técnicas: Dirección de Inventario Patrimonial; Dirección de Conservación y Salvaguardia de Bienes Culturales Patrimoniales; Dirección de Riesgos del Patrimonio Cultural; Dirección de Transferencia del Conocimiento y Tecnologías, operadas bajo una Coordinación General Técnica. Se definen también las direcciones regionales: Zona 2: Pichincha, Napo y Orellana/Esmeraldas, Carchi, Imbabura y Sucumbíos. Sede: Quito (matriz). Zona 3: Pastaza, Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo. Sede: Riobamba. Zona 4: Manabí, Santo Domingo de los Tsáchilas y Galápagos. Sede: Portoviejo. Zona 5: Guayas, Los Ríos, Península de Santa Elena. Sede: Guayaquil. Zona 6: Azuay, Cañar y Morona Santiago. Sede: Cuenca. Zona 7: El Oro, Loja y Zamora Chinchipe. Sede: Loja.</p> <p>A la Dirección de Inventario se le dispone entre otras cosas, de “b.2.) Normar y</p>

	<p>ejecutar el registro, inventario y catalogación de los bienes culturales y patrimoniales del país en los ámbitos material e inmaterial tales como: (...) - Inmaterial: en los cinco ámbitos del patrimonio, definidos por la UNESCO".</p> <p>"b.6.) Dirigir y coordinar la elaboración de las listas representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) para la formulación de planes de salvaguardia". A esta dirección también se le atribuye la responsabilidad de obtener estos productos:</p> <p>c.2.) Bienes Culturales Inmateriales: Manifestaciones del intelecto a través de las tradiciones orales, la música, el baile, los valores, el teatro, los descubrimientos científicos. c.2.1) Lista representativa del patrimonio inmaterial. c.2.2) Informe técnico para declaratoria de manifestaciones culturales como Patrimonio Cultural Inmaterial. c.2.3) Diagnóstico de bienes culturales inmateriales. c.2.4) Informes técnicos de revisión y convalidación de inventarios, proyectos, estudios y expedientes de manifestaciones culturales realizados por personas naturales o jurídicas. c.2.5) Inventarios de bienes culturales inmateriales. c.2.6) Informes de asesoría técnica y capacitación en elaboración de proyectos y manejo de fichas de inventario de patrimonio cultural inmaterial plan operativo anual del área. c.2.7) Plan operativo anual y plan plurianual.</p> <p>Por su lado, a la dirección de conservación y salvaguardia, se le atribuyen varias responsabilidades como:</p> <p>b.1.) Dirigir y coordinar la realización de investigaciones de los bienes culturales en los ámbitos material e inmaterial con una visión multidisciplinaria e interdisciplinaria.</p> <p>(...) b.3.) Dirigir y coordinar la elaboración y ejecución del plan institucional de investigaciones en el ámbito material e inmaterial. (...) b.5.) Proponer reglamentos, instructivos, manuales que orienten la intervención en los distintos bienes culturales materiales e inmateriales que garanticen su adecuada conservación y salvaguardia.</p> <p>b.6.) Proponer normativas de intervención en los distintos bienes culturales materiales e inmateriales que garanticen su adecuada conservación y salvaguardia. Entre otros. Además de algunos productos, como</p> <p>"c.1. Investigación de bienes patrimoniales materiales e inmateriales. c.1.1) Investigación en bienes patrimoniales materiales e inmateriales para la aplicación protección y salvaguardia del patrimonio cultural. c.1.2) Proyectos de intervención y salvaguardia de bienes patrimoniales materiales e inmateriales ejecutados".</p> <p>Además, en las Direcciones Regionales se establecen dos unidades un material y otra inmaterial, con funciones similares a las descritas para el caso de la matriz para las áreas de inventario y de conservación y salvaguardia.</p>
--	--

Fuente: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural
Elaboración propia.

Anexo 3: Instructivo implementado en el Decreto de Emergencia³³

**INSTRUCTIVO DE LA FICHA
APARTADOS DE LA FICHA**

ENCABEZADO.

Ministerio Coordinador del Patrimonio Natural y Cultural. Instituto Nacional de

³³ Información proporcionada por la investigadora Gabriela Eljuri.

**Patrimonio Cultural del Ecuador. Inventario del Patrimonio Inmaterial. Decreto
de
Emergencia.**

IDENTIFICACIÓN POLÍTICO ADMINISTRATIVA.

Para los casilleros correspondientes a Provincia, Cantón y Parroquia, se señalará el nombre, de acuerdo a la clasificación del INEC.

Localidad: Se anotará el nombre del lugar (caserío, anejo, etc.)

CRITERIOS PARA LA GEOREFERENCIACIÓN

Según los requerimientos de la Unidad de Gestión, la georeferenciación seguirá el sistema

de referencia (WGS84)

Podrá tomarse como referencia las siguientes pautas: en geografía sagrada se tomará en cuenta los espacios más importantes, como puede ser la cima de un cerro. En el caso de las fiestas, se registrará los espacios donde cobra mayor vitalidad, por ejemplo la plaza central.

Mientras que otras áreas, como la tradición oral, los conocimientos, etc., que no se encuentran sujetos a un espacio en particular, se tomará la georeferencia del centro del poblado.

CÓDIGO UNIVERSAL DEL BIEN.

Este código será llenado por el Consultor a nivel Provincial, de manera que la numeración de los últimos dígitos corresponda al orden de las fichas ingresadas y aprobadas.

La codificación se realizará de la siguiente manera:

Dos primeros dígitos: IM

Le siguen los datos de ubicación, basados en registro INEC (código de provincia, cantón y parroquia).

Los siguientes dígitos correspondientes a los dos últimos números del año de registro

Los últimos dígitos corresponden a números ordinales que, de manera secuencial, identifican al bien.

Por ejemplo:

IM-17-01-05/08/00

COMUNIDAD

Podría ser: indígena, blanco, mestizo o aquellas nuevas denominaciones Surgidas de reivindicaciones culturales más recientes, como montubios, manteños, huancavilcas, cholos pescadores, manabitas, “chupa-mangos”, comuneros de Sta. Elena, chola cuencana, chagras, pastos, chazos, etc.

LENGUA

Si el grupo hablare una de las lenguas aborígenes del Ecuador, debe señalarse, apelando a la mayor incidencia. Por lo general son bilingües con el español de Ecuador, pero se debe la lengua o dialecto mayoritario del bilingüismo.

AMBITOS (UNESCO)

Se anotará el ámbito, según clasificación de la UNESCO

SUBAMBITO

Se anotará el nombre del sub ámbito, según clasificación de la UNESCO

AMBITOS Y SUBAMBITOS (UNESCO)

1. Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial: Lenguas/dialectos, mitología, leyendas, cuentos de la tradición oral, coplas, amorfinos, otros.
2. Artes del espectáculo: artes del espectáculo, música, teatro, plástica, danza, literatura, juegos, otros.
3. Usos sociales, rituales y actos festivos: Fiestas o ceremonias religiosas, celebraciones festivas, fiestas cívicas, ritos especiales, representaciones escénicas, otros
4. Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo: alimentos y cocina (gastronomía), medicina tradicional, geografía sagrada o sitios sagrados, toponimia, agro diversidad, astronomía, otros.
5. Técnicas artesanales tradicionales: artesanías.

NOMBRE DEL BIEN

Se señalara el nombre del bien patrimonial, tal como se lo denomina en la comunidad.

RESEÑA DEL BIEN.

La descripción etnográfica más explícita del bien cultural. Hay un espacio para escribir o digitar las principales características de la manifestación cultural, comprendida entre los 5 ámbitos ya señalados. Debe ser resumida y clara. En la hoja impresa se dará la apertura necesaria para la descripción. No tiene que ser lacónica, tampoco extensa. El buen juicio será beneficiado, si recordamos que es una ficha de inventario

FECHA O PERÍODO DEL EVENTO (DEL BIEN):

Se señalara la fecha o temporadas en las que se realiza la manifestación.

En caso de que se trate de la tradición oral, tal es el caso de mitos o leyendas, se señalará:

atemporal.

En aquellas manifestaciones que se realizan todo el año, se anotará: todo el año

SOPORTES

Son las personas, colectividades o instituciones QUE HAN ASUMIDO ROLES DE SALVAGUARDIA DE LOS COMPONENTES DE LA CULTURA INMATERIAL. Son los que detentan el conocimiento y el bien cuidado, preservación de la continuidad, o cuidan la entrada a estas actividades. (Ejm. Cerro Jaboncillo, hay 3 ciudadanos que saben las leyendas más conspicuas del cerro, pero nadie puede pasar si no encuentra la aceptación de estas personas, respaldadas por la comunidad de Picoazá).

Según sea el caso, se anotará en la parte que corresponde a individuos, colectividades o instituciones. Puede ser uno o varios a la vez.

IMPORTANCIA PARA LA COMUNIDAD

Lo deseable es conocer cómo la colectividad preguntada considera que es trascendente o significativo, para los seres vivientes que la forman, la valorización subjetiva o intelectual del bien. También podría ser de tipo utilitario (turismo)

SENSIBILIDAD AL CAMBIO.

Se marcará con una X, según corresponda, el nivel de sensibilidad al cambio, explicándolo en la línea siguiente.

ALTA: Cuando los individuos, colectividades o instituciones por diversos motivos, abandonan sus funciones en relación con el componente o evento, de manera que este, esté en riesgo de desaparecer

MEDIA: Cuando alguno de los actores manifiesta desinterés por mantener su vínculo con el componente o evento.

BAJA: Cuando algunos factores se insertan en la celebración o conmemoración del componente o evento, alterando la manifestación cultural.

INFORMANTES.

Se registrará el nombre de los informantes, la edad, el sexo y la dirección.

En caso de no contar con datos exactos de dirección, se indicará los referentes necesarios más la georeferencia.

ANEXOS:

Adicional a la ficha, los inventariadores deben entregar diferentes materiales como fotografías (JPG alta resolución), video y audio (cuando lo amerite), documento en Word con una descripción más detallada del bien o información adicional (cuando amerite), referencias bibliográficas anotadas en Word (APELLIDO, Nombre. “Título de la obra”, editorial, lugar de edición, año) y otros materiales que el inventariador considere pertinente.

En los espacios correspondientes a los anexos, se anotará el nombre de los archivos. Estos archivos serán guardados según la codificación establecida por el equipo y conjuntamente con el Ingeniero responsable de la Base de Datos del INPC.

FECHA DE REGISTRO

Se anotará la fecha en que se realizó el levantamiento de la información para la ficha.

ENCUESTADOR (Inventariador)

Se escribirá el nombre y apellido del inventariador.

APROBADO POR

Coordinador Provincial

COORDINADOR

Coordinador de la Unidad de Gestión

OBSERVACIONES

Es parte de la tarea, comunicar novedades o experiencias novedosas que permitan reorientar la consulta y –acaso– volver a hacer el levantamiento de la ficha. Otros casos, pueden dar aviso de un mayor acervo de información, por lo que puede ser necesario insistir en nueva información.

Fuente: Eljuri, Gabriela.

Anexo 4: Lista de entrevistas

Arízaga, Dora. Entrevista de Laura González C. *Consultora UNESCO* (15 de Abril de 2020).

Bedón, Fabián. Entrevista de Laura González C. *Funcionario INPC, consultor experto de la UNESCO* (18 de Febrero de 2019).

Eljuri, Gabriela. Entrevista de Laura González C. *Antropóloga* (9 de Enero de 2018).

Gómez Rendón, Jorge, entrevista de Laura González. *Antropólogo* (marzo de 2019).

- Gómez, Nidia, entrevista de Laura González. *Historiadora. Funcionaria del INPC*. (4 de Mayo de 2020).
- Guerrero, Carlos, entrevista de Laura González. *Restaurador, ex funcionario del INPC y de la Dirección de Patrimonio Artístico*. (30 de Marzo de 2020).
- López, Gabriela, entrevista de Laura González . *Antropóloga, funcionaria del INPC* (14 de Noviembre de 2017).
- Moreno, Paola. Entrevista de Laura González C. *Funcionaria INPC* (23 de Noviembre de 2017).
- Moscoso, Lucía. Entrevista de Laura. González C. *Historiadora, ex Directora de Inventario del INPC* (8 de Abril de 2018).
- Oviedo Freire, Atawallpa , entrevista de Laura González Carranza. *Entrevista a Atawallpa Oviedo* (26 de febrero de 2014).
- Roos, Ruth, entrevista de Laura González. *Socióloga, ex funcionaria del INPC* (27 de Noviembre de 2017).
- Valencia, Christian. Entrevista de Laura González. *Gestor cultural, danzante de la Yumbada de Cotocollao* (11 de Enero de 2019).
- Woolfson, Olga. Entrevista de Laura González. *Arquitecta* (15 de Enero de 2018).
- Zambonino, Victoria. Entrevista de Laura González. *Funcionaria del INPC* (20 de Diciembre de 2019).