

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 85

*Lo que el tiempo
se llevó
el pueblo zápara
como patrimonio
intangibile*

Mónica Márquez



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Lo que el tiempo se llevó
El pueblo zápara como patrimonio intangible

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 85

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
uasb@uasb.edu.ec • www.uasb.edu.ec

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 256 2633, 250 6247 • Fax: (593 2) 250 6255
editorial@abyayala.org • www.abayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558 • Fax: ext. 12
cen@cenlibrosecuador.org • www.cenlibrosecuador.org

Mónica Márquez

Lo que el tiempo se llevó
El pueblo zápara como patrimonio intangible



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Quito, 2009

Lo que el tiempo se llevó
El pueblo zápara como patrimonio intangible
Mónica Márquez

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 85

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Corporación Editora Nacional
Quito, enero 2009

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Jorge Ortega Jiménez
Impresión:
Impresiones Digitales Abya-Yala,
Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
978-9978-19-212-2

ISBN: Ediciones Abya-Yala
978-9978-22-792-3

ISBN: Corporación Editora Nacional
978-9978-84-489-2

Derechos de autor:
Inscripción: 030220
Depósito legal: 004196

Título original: *Una reflexión sobre el patrimonio oral e intangible: el pueblo zápara*
Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura
Programa de Maestría en Estudios de la Cultura, mención en Comunicación, 2004
Autora: *Mónica Patricia Márquez Peña*. (Correo e.: *mon_marq@yahoo.com*)
Tutora: *Catherine Walsh*
Código bibliográfico del Centro de Información: T-0256

Contenido

Introducción / 7

Capítulo 1

Fortalecimiento organizativo e identitario de los pueblos y nacionalidades indígenas / 9

1. Pasos organizativos y formación de los pueblos y nacionalidades indígenas / 9
2. El pueblo zápara: surgimiento como organización política y como patrimonio oral e intangible de la humanidad / 20

Capítulo 2

El patrimonio cultural y la dimensión de lo intangible / 27

1. Reflexión sobre el patrimonio cultural / 27
2. La dimensión intangible del patrimonio cultural / 34

Capítulo 3

El patrimonio intangible y la resignificación desde los actores / 41

1. Posición de los distintos actores frente al tema del patrimonio intangible / 41
2. Consecuencias internas y externas de la declaratoria de patrimonio oral e intangible de la humanidad al pueblo zápara / 45

Conclusiones / 51

Bibliografía / 55

Universidad Andina Simón Bolívar / **59**

Últimos títulos de la Serie Magíster / **60**

Introducción

En el Ecuador hasta hace algunos años se ignoraba la diversidad de pueblos indígenas que habitan la Costa, la Sierra y la Amazonía ecuatoriana, lo que implicó el desconocimiento de otras expresiones culturales. En esta línea, el pueblo zápara fue considerado un pueblo extinguido, y por lo tanto fuera del interés para el resto de la sociedad ecuatoriana.

Sin embargo, en el año 2001 la UNESCO nombró al pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad, al considerar la reducción dramática de su población y por ende la inminente pérdida de su lengua ancestral, poniendo en peligro de extinción todos sus conocimientos culturales transmitidos oralmente.

En este trabajo se hace una reflexión sobre el proceso de reconocimiento de la cultura de las comunidades záparas del Ecuador y Perú, como parte del patrimonio oral e intangible de la humanidad. Este hecho presenta dos elementos de interés a ser analizados, por un lado está la importancia coyuntural que tuvo el proceso de fortalecimiento identitario del movimiento indígena ecuatoriano, dentro del cual surgió la nacionalidad zápara organizada social y políticamente. Por otro lado, la temática tradicional sobre patrimonio cultural y la nueva categoría de patrimonio intangible, establecida por la UNESCO.

Esta reflexión está orientada a clarificar el proceso de reconocimiento del pueblo zápara como nacionalidad y como patrimonio por parte de organismos indígenas y no indígenas, y de qué manera este proceso ha construido nuevos sentidos sobre el patrimonio oral e intangible.

Este trabajo se llevó a cabo mediante el análisis de documentos sobre el tema, y a través de entrevistas realizadas a Francisco Cabascango, miembro del equipo técnico de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), a Bartolo

Ushigua, indígena zápara presidente de la ANAZPPA (Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza), a Juan Aulestia, director de la Fundación Ñaupa, promotor de la candidatura del pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad, y a Carlos Andrade, lingüista que trabajó con este pueblo en la elaboración del diccionario: *Palabra zápara* y en el proyecto justificativo a dicha nominación.

Para entender el proceso de reconocimiento del pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad, es preciso preguntarse en qué medida el proyecto político planteado y defendido por la CONAIE y su poder de convocatoria entre los pueblos indígenas del Ecuador han influido en dicho proceso de reconocimiento al interior de los organismos indígenas y fuera de ellos; así como en el proceso organizativo y de fortalecimiento identitario del pueblo zápara, tema que será tratado en la primera parte.

En la segunda parte se hará un análisis del patrimonio cultural tradicional, dentro de su visión monumentalista, y del surgimiento del patrimonio intangible como una alternativa para desvincular al patrimonio de lo exclusivamente monumental, material y tangible, abriendo nuevas lógicas para entender a la cultura dentro de un aspecto dinámico, vivo y vinculada estrechamente a sus actores.

Finalmente, la tercera parte tratará sobre las visiones, percepciones que han tenido sobre el tema del patrimonio cultural Intangible las diferentes instancias locales involucradas, es decir, los promotores y colaboradores en la candidaturización al pueblo zápara como patrimonio intangible, la CONAIE, y en particular el mismo pueblo zápara. Se abordará también en el último capítulo las repercusiones que ha tenido dicho reconocimiento en el pueblo zápara, en la sociedad nacional y fuera de ella.

CAPÍTULO 1

Fortalecimiento organizativo e identitario de los pueblos y nacionalidades indígenas

En la primera parte se busca entender en qué contexto surgió el pueblo zápara como nacionalidad y como patrimonio oral e intangible de la Humanidad, después de haber sido considerado por la misma Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador un pueblo extinguido. Este hecho merece ser analizado en un contexto amplio, pensando el proceso organizativo e identitario de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. Para este fin se hará un breve recuento de los diferentes pasos organizativos dados por el movimiento indígena ecuatoriano en la Sierra y en la Amazonía, como un preámbulo del proceso identitario del pueblo zápara; para luego pasar a describir el surgimiento del pueblo zápara como organización política y como patrimonio de la humanidad.

1. PASOS ORGANIZATIVOS Y FORMACIÓN DE LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS

Durante muchos siglos, los pueblos indígenas¹ han mantenido una continua resistencia al enfrentarse a sociedades y culturas distintas en un contexto de dominación. Sus luchas y reivindicaciones a lo largo de los años obedecen a momentos históricos específicos, los cuales han determinado el carácter de sus demandas. En este orden constatamos

1. «Pueblo indígena es aquel que, es originario de la región o territorio que habita y ha quedado incluido en la institucionalidad de la sociedad dominante por el proceso de colonización que ocupa su medio original. Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación» (CONAIE, *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, diciembre, 1997: 47).

que la consolidación del movimiento indígena y el reconocimiento como pueblos y nacionalidades indígenas responden a un largo proceso organizativo, que lo ha posicionado como movimiento social² de gran trascendencia en el escenario político del país.

Como la CONAIE (1989) documenta, el proceso organizativo del movimiento indígena ecuatoriano empezó a fraguarse en la Sierra, entre los años 20 y 60. En efecto, a partir de la década del 20 el movimiento indígena, inscrito en el movimiento campesino, adquirió organicidad. La creación de los sindicatos campesinos y la conformación, más tarde, de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1945 y de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) facilitó la definición de los indígenas como un nuevo actor social con proyectos y objetivos específicos.

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) surgió como un aparato mediador y de expresión de los sujetos indios, carentes hasta entonces de reconocimiento institucional. La estrategia de la FEI consistió en impulsar el cumplimiento de leyes laborales y poner en tela de juicio ante el Estado nacional los conflictos huasipungueros.³ En ese momento sectores progresistas de la iglesia y partidos políticos de izquierda apoyaron el desarrollo y el fortalecimiento de estas organizaciones indígenas, solidarizándose con su lucha por la tierra, y contribuyendo de manera significativa en la formación política de líderes indígenas.

Más tarde, en la década de los 60, aparecieron organizaciones indígenas locales en un contexto de grandes cambios sociales en el país como fue el caso de la promulgación de la Reforma Agraria y nuevas reformas en la iglesia a partir del Concilio Vaticano II, en el que se optó por los pobres y apoyó la formación de organizaciones indígenas.

2. «Se entiende por movimiento social al producto de un proceso originado en un conflicto que afecta a un grupo social. ... el movimiento adquiere diferentes características hasta llegar a afectar las esferas económicas, sociales, políticas y culturales de la sociedad más amplia y a tener la posibilidad de alterar la correlación de fuerzas a nivel político» (CONAIE, *Las nacionalidades indígenas y el Estado plurinacional*, Quito, Tincui / Abya-Yala, 1989: 273).
3. Andrés Guerrero *et al.*, «La designación de la administración étnica en el Ecuador», en *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME / Abya-Yala, 1993.

Este último acontecimiento trajo como resultado el aumento de indígenas escolarizados en el campo, y su capacitación.

Si bien el fundamento de la organización campesina indígena fue en un principio la lucha por la tierra, enmarcada en un aspecto predominantemente económico, las movilizaciones indígenas mantuvieron un carácter étnico, ya que los sindicatos estuvieron sustentados en principios comunitarios como la solidaridad y los lazos de parentesco. Esta estructura de organización dejó sentada la base distintiva de la identidad indígena (CONAIE, 1989). Así la identidad se convirtió en el eje alrededor del cual giraba la organización indígena, postura que la llevó a alcanzar su autonomía frente a los partidos políticos, a la iglesia, y al mismo gobierno, entidades a las que estuvo articulada en los inicios de su proceso organizativo. Al respecto, la CONAIE sostiene que tal carácter netamente indígena que adquirió la organización marcó su autonomía y su modo de vinculación con los demás sectores populares, bajo una doble perspectiva, étnica y de clase.

En 1973 aparece la ECUARUNARI, la primera organización indígena regional de la Sierra; ECUARUNARI surgió con el apoyo de la iglesia católica y la izquierda cristiana. Su discurso estuvo planteado como una alternativa al discurso terrateniente, apelando a las relaciones entre las ideas de la nación, de modernidad y de identidad cultural y al rol que los indios cumplen con relación a cada una de ellas. El giro particular que ECUARUNARI imprimió al movimiento indígena fue señalar como una necesidad nacional el responder a las demandas de los indígenas, no exclusivamente en base a su historia de exclusión socioeconómica, como lo mantenían la FEI o la FENOC, sino por el hecho de recuperar la dignidad que los indígenas habían perdido.⁴

En efecto, la ECUARUNARI apareció como un primer intento de aglutinar coordinadamente a los pueblos indios de la Sierra, dando paso a nuevas organizaciones y al fortalecimiento de las ya existentes en organizaciones de segundo grado.⁵ Las primeras acciones de

4. Amelia Pallares, «Construcciones raciales, reformas agrarias y movilización indígena en los años setenta», ponencia presentada en el Congreso sobre Racismo en el Ecuador, Quito, noviembre, 1998.

5. Entre estas organizaciones se destacan: Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT), Unión Provincial de Cooperativas

ECUARUNARI estuvieron encaminadas a la recuperación y defensa de las tierras de las organizaciones de base, y más tarde sus planteamientos fueron tomando un tinte político.

En lo que respecta a otras regiones del país, encontramos que en la Amazonía también se suscitaron procesos organizativos indígenas, motivados por las desfavorables consecuencias de la Ley de Reforma Agraria y Colonización para los Indígenas. En 1964 surgió oficialmente la Federación Shuar, la Federación Provincial de Organizaciones Campesinas del Napo (FEPOCAN), que más tarde cambiaría su nombre a Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), con la finalidad de defender la tierra y luchar contra la explotación de la que eran objeto (CONAIE, 1989).

La organización de los pueblos amazónicos fue tomando un carácter político al exigir una educación bilingüe intercultural, el fortalecimiento de la medicina natural y tradicional y al rechazar los programas de colonización de diferentes instituciones estatales asociadas a las petroleras, y también de instituciones internacionales como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).⁶ Los misioneros evangélicos del Instituto de Verano llegaron a la selva ecuatoriana para «civilizar» a los pueblos amazónicos, facilitando el trabajo a las petroleras establecidas en la zona. Además el ILV jugó un rol conflictivo en el programa de Educación Bilingüe Intercultural, al contar con el apoyo y la confianza del Estado ecuatoriano desconociendo la percepción de los mismos indígenas, para quienes el verdadero objetivo del ILV era evangelizar a los indígenas en lengua vernácula (C. Walsh, 1994).

Agrícolas de Producción y Comercio del Cañar (UPCCC), Unión de Campesinos del Azuay (UNASAY), Organización de Indígenas de Saraguro, Pichincha Richarimui, Fundación Runacunapac Yachana Huasi, Unión de Comunidades Indígenas de Calderón (UCIC), Unión de Indígenas Salasacas, Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI). De ahí se constituyeron dos regionales ECUARUNARI y Ecuador Runacunapac Richarimui que agruparon a organizaciones de la Sierra y a algunas de la Costa (CONAIE, 1989).

6. «Fundado en México en 1934 por el Dr. William Townsend, el ILV, según la misma organización se dedica a la investigación, el desarrollo de las lenguas, la alfabetización y otros proyectos de valor práctico, social y espiritual en las comunidades culturales menos conocidos del mundo» (Catherine Walsh, «El desarrollo sociopolítico y la educación intercultural en el Ecuador», en *Pueblos indígenas y educación*, No. 31-32, Quito, Abya-Yala / EBI / GTZ, 1994).

Sobrepasando este y otros conflictos, los pueblos indígenas amazónicos vieron la necesidad de fortalecer sus organizaciones a nivel provincial, regional, y nacional, creando en 1980 la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Como lo documenta la CONAIE (1989) esta organización está integrada por Jatun Comuna Aguarico (JCA), Unión Nativos Amazonía Ecuatoriana (UNAE), Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN), Organizaciones de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), y la Federación de Centros Shuar.

El surgimiento de la CONFENIAE motivó y dio origen a la organización de pueblos pequeños, como fue el caso de los siona-secoyas, cofanes, achuaras y huaoranis, dando un carácter político y movilizador al movimiento indígena amazónico y generando al mismo tiempo la autoafirmación y autovaloración de su identidad cultural.⁷ Sin embargo, hasta ese entonces, el pueblo zápara no se había organizado políticamente como los pueblos vecinos, y por lo tanto no estaba considerado ni reconocido como «nacionalidad» dentro del movimiento indígena.

La consolidación de la CONFENIAE constituyó un hecho significativo ya que integró a grupos separados geográfica y étnicamente uniéndolos en un frente común para que lucharan por sus tierras y por su identidad. No obstante, debido a que la conflictividad ha sido una constante en las sociedades de floresta tropical y ha marcado su organicidad (L. Ruiz, 1992), esta dinámica cultural ha presentado tensiones en la CONFENIAE entre kichwas y shuaras quienes se han disputado por liderar el movimiento indígena y por posicionarse frente a los pueblos amazónicos menos numerosos.

En 1980, a pesar de las tensiones generadas en el proceso organizativo de los pueblos amazónicos, varias organizaciones indígenas en el ámbito nacional conformaron el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), con el fin de consolidar una organización a nivel nacional que agrupara a todas las organizaciones regionales, motivando a su vez, a que se superaran diferencias en el interior de cada una de ellas.

7. Lucy Ruiz, «Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía», en Ileana Almeida, edit., *Indios*, Quito, ILDIS / Abya-Yala, 1992, p. 473.

Más tarde, en 1986, la CONACNIE se convierte en la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). A través de la CONAIE, se logró consolidar la presencia política del pueblo indio a escala nacional, asumiendo responsabilidades históricas en el proceso de transformación política, económica, social y cultural del país. Para lo cual se posesionó como ente aglutinador de diversas nacionalidades redefiniendo ideológica y políticamente sus acciones (CONAIE, 1989: 115). Desde ahí se identificaron las siguientes nacionalidades: kichwas, awa, tsáchila, chachi, siona, secoya, huarani, cofán, shuar y achuar. El grupo zápara aún se mantenía al margen de la organización política, razón por la cual en varios documentos se los consideraba un grupo extinguido.

El proceso organizativo y aglutinador del movimiento indígena se consolidó e institucionalizó en la CONAIE, desde la cual se gestaron una serie de levantamientos y movilizaciones masivas que dieron como resultado el fortalecimiento y la visibilización del tema indígena en la sociedad ecuatoriana. Es decir, se crearon nuevos escenarios en los que los indígenas eran actores políticos, quebrando viejos esquemas de una sociedad blanco-mestiza homogeneizante a la que los indígenas debían adaptarse e integrarse pasivamente (C. Walsh, 2002: 184).

La CONAIE alcanzó enorme trascendencia a nivel político y social, evidenciando por un lado la participación activa de gran parte de la población indígena ecuatoriana y, por otro, poniendo de manifiesto el alto grado de representatividad de este movimiento al interior de la sociedad nacional, así como su innegable poder de convocatoria.

Además, como resultado del largo proceso de luchas y reivindicaciones, descrito a grandes rasgos en las páginas precedentes, las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador han logrado cristalizar varias demandas. A través de estas demandas se dio otra perspectiva a la conciencia nacional y un vuelco a los viejos esquemas políticos, poniendo en evidencia las debilidades y vacíos de la Constitución Política del Estado respecto a las garantías para los pueblos indígenas y otros sectores históricamente excluidos. Se planteó entonces la necesidad ineludible de contar con una Carta Política en la que se amparara y potenciara a los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (CONAIE, 1989: 3). Y en la nueva Reforma Constitucional de 1998 se declaró que: «los

pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible».⁸ Asimismo, en el artículo 84 se instituyeron quince derechos colectivos en los que se promulga el respeto al orden público y a los derechos humanos.

Con estos logros, el movimiento indígena ecuatoriano ha puesto en tela de juicio el proyecto nacional del sector blanco-mestizo como único posible y ha exigido una redefinición del Estado ecuatoriano en la que se respete y acepte el proyecto indígena, y por ende su incorporación a la sociedad nacional, fortaleciendo espacios democráticos.

Estas demandas, lejos de tener un carácter antinacional, han estado encaminadas a la integración en la diversidad. Para ello, el movimiento indígena ha debido hacerle frente a una sociedad nacional caracterizada por desconocer la diversidad socio-cultural del país, negándola y excluyéndola, situación que había determinado la falta de participación del pueblo indígena en la vida política del país, marginándolos y desconociéndolos como actores sociales.

Procesos y estrategias étnico-identitario

Después de un largo camino recorrido en la década del 90, se consolida una nueva política movilizadora, que parte de la agencia de los pueblos indígenas y negros, otorgando importancia a la diversidad étnica y racial, logrando tener incidencia en los destinos políticos del Ecuador.

La peculiaridad del movimiento indígena reside en la utilización de lo étnico-identitario como fundamento de su organización, lo cual ha permitido visibilizar la cuestión indígena como un eje central en una sociedad multicultural y diversa, como es la ecuatoriana. Los indígenas son reconocidos así como actores sociales y políticos activos, desvirtuando la imagen de pasividad con la que el discurso nacional ha querido invisibilizar al indio ecuatoriano.

Del hecho que se retome para sí la autonominación «indígena» por primera vez y de plantear reivindicaciones y acciones políticas en

8. Art. 83, Constitución Política de la República del Ecuador, Quito, Gab, 2001.

torno a su (re)significación, en términos de Baud⁹ corrobora la elección consciente de una estrategia étnica. Según este autor, la estrategia social o colectiva es una elección consciente de la acción social y para alcanzar el éxito necesita de la identidad colectiva la misma que garantizará la cohesión, la continuidad y la legitimación de la acción estratégica.

En este sentido, Baud (1996) reconoce que en un pasado los grupos rurales del Ecuador se identificaban con su pueblo, región o clase, mientras que hoy en día la identidad colectiva, es decir, el factor étnico indio, se ha convertido en el referente para la lucha y la movilización. De ese modo la CONAIE recoge en término de nacionalidades los intereses de los distintos grupos demográficos indios.

La CONAIE considera como nacionalidades o naciones tanto a grupos tribales amazónicos y de la Costa ecuatoriana, como a los kichwas de los valles interandinos. Con la elección de esta terminología ha confrontado estas unidades tribales, regionales y/o lingüísticas con otra «entidad» parecida a la nación ecuatoriana, cuestionando y confrontando la autoimagen y el proyecto político de una mayoría de ecuatorianos blanco-mestizos.¹⁰

Dentro de este lineamiento, la categoría «nacionalidad» deja de ser un ámbito de las minorías nacionales, como lo contemplaba el proyecto de Estado nacional construido en 1830, encaminado a la integración y homogeneización de toda la población en torno a un objetivo en común que era el Estado ecuatoriano. Y se convierte en un espacio de transformación de la sociedad representada en un Estado pluricultural, en el que los pueblos indios reafirman su identidad y al mismo tiempo sus diferencias.

Para el movimiento indígena, articularse sólidamente al Estado nacional y alcanzar estas metas ha implicado un largo proceso de continua resistencia. Ello explica que su proyecto no sea separatista sino de transformación del Estado en un Estado plurinacional. Al respecto

9. Michel Baud, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala, 1996, p. 23.

10. Erwin Frank, «Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento», en Ileana Almeida, edit., *Indios*, p. 503.

Galo Ramón¹¹ sostiene que una clave de la revitalización étnica del movimiento indígena es su autonomía, entendida como el desarrollo de un sistema de pensamiento capaz de procesar la modernidad desde categorías andinas, con propuestas y contenidos innovadores.

Ramón hace un análisis interesante de las categorías de etnia y de nacionalidades indígenas planteadas por los propios indios desde un ámbito político. Para él, la categoría étnica se diferencia de la de nacionalidad en que esta última aparece como un salto cualitativo en el que la problemática indígena deja de estar reducida a un campo local o regional y pasa a ser un problema nacional. Y pone en cuestionamiento los fundamentos básicos de la nacionalidad ecuatoriana, la concepción occidental de democracia y desarrollo. Así, la etnia sería la «nación en sí», los indios ecuatorianos reúnen estos atributos, territorio, historia, lengua, organización, solidaridad de sus miembros, símbolos de diferencia respecto a otros grupos. Mientras que la categoría nacionalidad vendría a representar la «clase para sí», es decir, la decisión de un grupo de reivindicarse como tal, recuperar y desarrollar un sistema educativo, de salud, religioso, etc., y sobre todo una convocatoria multinacional, plurirregional, multclasista, para desarrollar acciones con envergadura nacional. Lo más relevante de este proceso es pasar de una nación en sí (etnias) a una nación para sí (nacionalidades) (G. Ramón, 1993: 190-191).

Aparece así una forma de etnonacionalismo en el que cooperan indios de diferentes regiones del país. Baud (M. Baud, 1996: 110) habla de un «despertar de la conciencia indígena» como una relación directa con el desarrollo de la comunidad de intereses nacionales y con las nociones modernas de ciudadanía.

Ahora bien, no se puede mirar a la etnicidad como un proceso movilizador, bien organizado, con metas claras, con liderazgo y con una agenda política definida, ya que nos llevaría a una visión demasiado parcializada del fenómeno. Es necesario entender que la etnicidad surge y se transforma en el contexto de las relaciones y conflictos sociales presentes tanto en el pasado como en la actualidad, mante-

11. Galo Ramón *et al.*, «Hay nacionalidades indígenas en el Ecuador», en *Sismo étnico en el Ecuador*.

niendo su carácter sincrónico. Se presenta así la etnicidad como una estrategia frente al conflicto social.¹²

El conflicto social ha sido una constante en la historia de muchos pueblos y nacionalidades indígenas en el mundo. Pues, generalmente, las políticas estatales, han sido instauradas a través de programas de asimilación e integración, de desarrollo, de planificación familiar, de evangelización, de educación, entre otros, dando como resultado la pérdida de identidad cultural, de referentes culturales y, en casos más extremos, la desaparición de una cultura o destrucción de un grupo étnico.

En este contexto, la CONAIE utiliza una estrategia étnico-identitaria como un medio para la conservación de las distintas prácticas ancestrales y de la cosmovisión de cada Pueblo y Nacionalidad. Esta estrategia étnica identitaria se la ve expresada en su lucha simbólica (CONAIE, 1997) encaminada a exigir que se respeten los símbolos que contribuyen con el mantenimiento y el fortalecimiento de la identidad histórico-cultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, como son: la lengua, la vestimenta, el calendario agrícola, la correcta utilización de los nombres auténticos de los pueblos y nacionalidades indígenas. De esta manera, como lo sostiene Koonings (K. Koonings, 1999: 188), a través de la lucha simbólica se puede lograr el reconocimiento de equivalencia social, así como fomentar estrategias dirigidas a la apertura de espacios políticos y al acceso al poder público del Estado.

El movimiento indígena ecuatoriano manifiesta su etnicidad como estrategia, creando un nuevo paradigma de la pluriculturalidad, en el que se ha estimulado fuertemente la formulación de categorías étnicas «nacionales» como vehículo para la incorporación de poblaciones anteriormente marginadas o reprimidas a la vida ciudadana y democrática (K. Koonings, 1999). La etnicidad entendida como estrategia sirve para alcanzar otros objetivos de carácter económico y político, expresada en el reconocimiento de carácter multiétnico y multicultural de las naciones. La construcción étnica en los movimientos

12. Kees Koonings y Patricio Silva, «Construcciones étnicas en América Latina», en *Construcciones étnicas y dinámicas socioculturales en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999.

sociales buscaría afirmar el estatus social o la identidad colectiva de grupos que intentan obtener prestigio social o posición de poder.

Los indígenas ecuatorianos reclaman una identidad colectiva y política, la misma que pone en tela de juicio la noción de una identidad «nacional». En esencia, ellos han venido visibilizando lo que Mignolo llama la «diferencia colonial», lo que la identidad nacional históricamente ha tratado de marcar y controlar. Esta identidad es entendida como:

... un término oposicional y políticamente estratégico, una forma de articular lo histórico y lo político de la diferencia indígena, lo implica ser deshumanizado cultural y epistémicamente por la colonización y una forma de reorganizar la conciencia nacional en las luchas por la descolonización.¹³

Este reconocimiento de la identidad colectiva indígena ha dado paso a una nueva conciencia colectiva, reubicándola en la sociedad nacional, visibilizando su autodeterminación y autodefinición como pueblos indígenas, abriendo el camino a la participación en la vida política y cultural del país. En este escenario, donde los pueblos indígenas han llegado a construir y reconstruir su identidad étnica, cultural, colectiva y fuertemente política, surge el interés del pueblo zápala en organizarse políticamente, como nacionalidad.

13. Catherine Walsh, «La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexión sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002, p. 183.

2. EL PUEBLO ZÁPARA: SURGIMIENTO COMO ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y COMO PATRIMONIO ORAL E INTANGIBLE DE LA HUMANIDAD

Antecedentes

Las comunidades záparas están repartidas en la Amazonía ecuatoriana y peruana. En el Ecuador se encuentran en la provincia de Pastaza, capital Puyo, a 300 kilómetros al sureste de Quito.

El territorio zápara fue oficialmente reconocido por el gobierno ecuatoriano el 22 de octubre de 1992, fecha en que se lo denominó «Título de asentamiento tradicional záparo». Este territorio, junto con el Parque Yasuní, en la provincia de Napo, constituye una de las zonas más marginales del país y posee una de la mayor biodiversidad del mundo. Esta situación privilegiada se debe a la dificultad en acceder a esa parte de la selva. Solo se puede llegar a este territorio en avión después de 50 minutos de vuelo, y siete días de caminata, por el este. Por el oeste, la frontera con el Perú permanece cerrada, lo que impide toda comunicación por vía fluvial hacia el sudoeste. Por otro lado, ningún río atraviesa este territorio, y la densidad de la población es inferior a 0,2 habitantes por kilómetro cuadrado, lo que lleva a una débil presión sobre el biótomo. Estas características, como lo sostiene la asociación Arutam,¹⁴ hacen de la zona uno de los mejores modelos de territorio autóctono, y fue clasificado por el Tratado de Cooperación Amazónica (TCA), organismo que reagrupa los ocho países amazónicos, como zona piloto para la preservación.

A principios del siglo XX la nacionalidad zápara era una de las más numerosas de la Amazonía ecuatoriana, pues contaba con cerca de 200.000 miembros según crónicas de la época. Durante este siglo la explotación del caucho y los recursos minerales de la zona, el tráfico de esclavos, epidemias, y conflictos interétnicos redujeron a este pue-

14. La asociación Arutam dice trabajar en el territorio zápara desde noviembre de 1992, y desde 1999 dice ser la representante oficial de la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador ante Europa. Arutam, «Sauvons la langue zaparo», internet, 18 de agosto de 2003, <http://arutam.free.fr/Zaparo.html>

blo hasta casi su extinción. En efecto, en muchas de las etnografías sobre los grupos étnicos en el Ecuador, a este pueblo se lo daba por extinguido (ANAZPPA, 2001).

En la actualidad no se sabe a ciencia cierta el número de záparas que pueblan la Amazonía. Según la asociación Arutam (2003), el territorio zápara está habitado por aproximadamente 800 personas. De los cuales el 45% de la población son inmigrantes kichwas o achuar, 40% corresponden a matrimonios interétnicos, kichwas/záparos o achuar/záparos, y tan solo el 15% son záparas, de los cuales solo el 3% habla o comprende la lengua zápara.

Aun que no existan datos oficiales, según el último censo realizado por la ANAZPPA en 1999, los záparas en el Ecuador son aproximadamente 176 individuos repartidos en las comunidades de Llanhamacocha, Jandiayacu, Mazaramu y Cuyacocha. De estos, 54% son niños, 20% hombres adultos y 26% mujeres adultas. Entre ellos, se encuentran cinco locutores nativos de la lengua zápara: tres mujeres y dos hombres de más de setenta años de edad.

Existe un número reducido de záparas integrados en comunidades de otros grupos indígenas, en especial en las comunidades de Conambo, Torimbo y Balzaura, en lo que ellos mismo denominan Bloque zápara. En el Perú existen alrededor de 200 záparas dispersos dentro de comunidades habitadas por otros grupos humanos mayoritarios, kichwas y mestizos fundamentalmente, con quienes se organizaron encuentros con el fin de juntar a familias que se había separado a raíz de la guerra en 1941. Ninguno de los que se ha contactado habla en estos días lengua zápara. No obstante en la comunidad 12 de Octubre vive uno de los tres últimos shamanes záparas, quien pretende formar a niños para que se conviertan en los shamanes del grupo.¹⁵

Surgimiento del pueblo zápara como organización política

El pueblo zápara y su cultura han estado deprimidos por mucho tiempo, «nuestra cultura estaba bien escondida en la selva, porque tenía

15. Carlos Andrade, *Palabra Zápara*, Quito, Abya-Yala, 2001.

amos miedo de hablar nuestro idioma», sostiene Bartolo Ushigua,¹⁶ quien recuerda las historias que los mayores les contaban respecto a las amenazas de las que sus comunidades eran objeto.

Antiguamente la lengua zápara tenía 39 dialectos diferentes, y su espacio territorial y su cultura eran respetados por las otras culturas. Hasta que empezaron a instalarse en sus territorios haciendas caucherías, que se sirvieron de los kichwas para despojarles de sus tierras, hacerles esclavos, vender a sus jóvenes y mujeres, y adicionalmente acrecentar los conflictos interétnicos y la matanza entre shamanes. Fue así como poco a poco, el kichwa fue ganando espacios y poder dentro de la cultura zápara.

En 1941, con la guerra entre Ecuador y Perú, la selva no sólo se llenó de sangre sino que dividió el territorio zápara, separando a familias enteras, volviendo a sus miembros más vulnerables y débiles. Además las acciones y los efectos de las empresas petroleras y madereras, y sumados a la intensa colonización, hicieron que este pueblo se desplazara de su territorio hacia zonas deshabitadas en lo profundo de la selva.

La pérdida de los shamanes, explica Ushigua, fue el hecho que precipitó al debilitamiento cultural de los záparas porque el shamanismo había sido su forma de vida y de sobrevivencia frente a grupos diferentes. Cuando vivía su padre y su abuelo, continúa Ushigua, ambos shamanes, los kichwas tenían miedo, ya que pensaban que su práctica shamánica tenía vinculaciones diabólicas y los respetaban por esta razón.

Los shamanes en la cultura zápara eran líderes espirituales que guiaban el destino de su pueblo. Con la muerte del último shamán, Manari Ushigua, se abrió un vacío y una fuerte debilidad se apoderó de la comunidad, motivando a los mayores a abandonar el territorio. Ante esta situación los jóvenes záparas, que sabían que fuera de la selva había nacionalidades organizadas que recibían apoyo, decidieron organizar a su comunidad. Pero cambiar la mentalidad de los mayores y despertar en ellos el interés en organizarse no fue fácil, puesto que los ancianos pensaban que su pueblo estaba destinado a desaparecer.

16. Entrevista a Bartolo Ushigua, 12 de agosto de 2003.

A pesar de todo, los jóvenes se organizaron políticamente. En un principio estuvieron dentro de una organización llamada OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) y, a través de esta instancia, participaron en reuniones en el ámbito provincial. Más tarde vieron la necesidad de presentarse como nacionalidad zápara, y en 1998 surgió la «Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza del Ecuador» (ANAZPPA), la misma fue reconocida por la CONAIE y por la CONFENIAE y consiguió personalidad legal el 9 de agosto de 1999 con acuerdo del Ministerio de Bienestar Social. Los fines que esta asociación persigue son:

La recuperación, conservación y desarrollo en los aspectos territoriales, sociales, educativos, culturales, económicos y políticos, que permitan definir como una Nacionalidad propia y autónoma, a la vez potenciar el desarrollo sostenible de las comunidades.¹⁷

Hoy, a través de su organización política, el pueblo zápara está reafirmando su identidad cultural, y está exigiendo derechos respecto a su territorio y a su autonomía en el ámbito nacional y frente a otras comunidades amazónicas.

Surgimiento del pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad

La candidatura de las manifestaciones culturales del pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad no fue motivada por los mismos záparas, como lo cuenta Bartolo Ushigua, presidente de la ANAZPPA. Fue Luis Macas, representante del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) y la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en trabajo conjunto con la Fundación Ñaupá que ya estaban trabajando en la zona, quienes presentaron el documento de candidatura ante la UNESCO, el mismo que fue aprobado.

Los líderes záparas fueron informados de la aceptación de dicha candidatura y se establecieron acuerdos con el Perú, puesto que comu-

17. AZNAPPA, *Plan integral de desarrollo sostenible de la nacionalidad Zápara*, internet, 15 de julio de 2001, <http://www.fondoindigena.org>

nidades záparas habitaban también la selva peruana. A pesar de que este proyecto era binacional, fue en el Ecuador en donde se gestó la candidaturización y desde donde se preparó la documentación requerida para este fin.

Preparar la documentación requerida por la UNESCO para apoyar dicha candidaturización era imprescindible para continuar con la selección final. Sin embargo, esta exigencia y responsabilidad se constituyó en un motivo de conflicto y malentendidos locales, de tal forma que quienes impulsaron la candidatura del pueblo zápara no continuaron en el proceso de justificación y de elaboración del proyecto.

Según Carlos Andrade,¹⁸ un delegado de la UNESCO le pidió que tomara las riendas en la elaboración del documento que justificara dicha candidatura. Él asumió el reto y, después de reunirse con los záparas, delegados de la UNESCO y recibir las directrices necesarias, elaboró la justificación requerida. Al poco tiempo la UNESCO aceptó definitivamente la candidatura y otorgó una ayuda financiera de 20.000 USD destinados a la elaboración de un proyecto.

El proyecto consistía en grabar una película y recoger material sonoro, para lo cual colaboró el cineasta Miguel Alvear, y muy particularmente el mismo lingüista Carlos Andrade, quien había trabajado con las comunidades záparas desde hacía dos años en un proyecto de revitalización de la lengua zápara y contaba con una gran cantidad de material e información.

El producto final fue un disco compacto con canciones y relatos en lengua zápara, y la película «Palabra Zápara», que tiene una duración de 18 minutos, está hablada en kichwa y zápara. Los protagonistas de la película son záparas, ancianos que aún hablan la lengua, y cuenta el proceso a través del cual la cultura y la lengua estuvieron en peligro de desaparecer. Las correcciones pertinentes fueron hechas por los záparas Gloria y Bartolo Ushigua, quienes estuvieron presentes en todo el proceso de elaboración de estos documentos.¹⁹

Para Bartolo Ushigua, este documento destaca la estrecha relación que tiene su cultura con la naturaleza, la importancia de sus cre-

18. Entrevista a Carlos Andrade el 22 de julio de 2003.

19. *Ibíd.*

encias religiosas, que se han mantenido a través del tiempo y el gran valor que guarda su historia oral.

El documento terminado fue enviado a la UNESCO en París y, después de analizar 32 candidaturas, el 18 de mayo de 2001 esta declaró como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad al patrimonio oral del pueblo zápara y sus manifestaciones culturales. Este reconocimiento tiene el mérito de ser inscrito dentro de las primeras 19 manifestaciones culturales del mundo en alcanzar esta dignidad.²⁰

20. Carta de Mauricio Montalvo, Encargado de Negocios ante la UNESCO, para el Ministerio de Relaciones Exteriores.

CAPÍTULO 2

El patrimonio cultural y la dimensión de lo intangible

La noción sobre patrimonio cultural obedece a diferentes momentos históricos que fueron delimitando su importancia e interés para muchos pueblos. El patrimonio cultural nace, se desarrolla y se proyecta desde Europa para el resto del mundo desde una perspectiva de lo monumental, basada en un criterio de selectividad elitista. Con el paso del tiempo, surgió la necesidad de diversificar el patrimonio cultural, y así se abrieron espacios fuera de Europa, y de su cultura material para dar paso a un patrimonio intangible que garantice la diversidad cultural dentro de las instituciones del patrimonio. Pero, ¿qué se entiende por patrimonio cultural?, ¿de qué manera está presente en América Latina?, ¿cuál es su dimensión intangible y a quién pertenece?, ¿quién lo selecciona y con qué fin? Son algunas de las preguntas que guiarán la siguiente sección.

1. REFLEXIÓN SOBRE EL PATRIMONIO CULTURAL

La idea del patrimonio¹ cultural como una herencia común de un grupo empezó a madurar en el siglo XIX en Europa ante el fuerte deterioro de iglesias, castillos, y palacios. En 1913 este concepto se extendió a la protección de la naturaleza, entendida como una propiedad de toda la humanidad, amenazada por el mundo moderno. Un

1. Etimológicamente el término patrimonio viene de dos palabras latinas *pater* (padre) y *monere* (advertir, aconsejar), es decir «lo que recuerda al padre». Esta definición hace referencia al pasado, a la memoria y al respeto que se debe guardar por ella (UNESCO, *Háblame de la UNESCO*, París, UNESCO, 2002a).

nuevo impulso a esa tendencia se dio después de la Segunda Guerra Mundial, tras la destrucción de obras artísticas, monumentos y ciudades antiguas. En 1945, con el apoyo de 37 países, se fundó la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y se decidió crear la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura con el fin de cuidar y proteger las obras monumentales de las ciudades europeas.²

Al estar la noción de patrimonio motivada por una conservación monumental de las ciudades europeas, y los convenios y recomendaciones hechos por la UNESCO se restringieron puramente al campo de la cultura material europea, como lo sostiene Laurent Lévi-Strauss, subdirector de la división de patrimonio cultural de la UNESCO en Francia. Lévi-Strauss reconoce que este enfoque del patrimonio estaba inspirado en el artículo primero de la constitución de la UNESCO, donde a la organización se le consigna la tarea de velar por: «la conservación y protección del patrimonio mundial de libros, obras de arte y monumentos de interés histórico y científico».³

Al respecto, García Canclini⁴ señala que desde la independencia de los diversos países de América Latina, hasta los años 30, el valor de los bienes culturales estuvo determinado por grupos hegemónicos dueños naturales de las tierras y de la fuerza de trabajo. Y por ello, donde mejor se conservan y reproducen los sectores oligárquicos es justamente a través del patrimonio. Siguiendo este planteamiento nos enfrentamos a un hecho significativo, que constituye la situación histórica en la que han vivido nuestros pueblos lo cual ha determinado el acceso diferencial a los bienes culturales. Ante esta situación, hablar de patrimonio sin considerar quiénes y de qué manera se apropian de él, no tendría sentido.

Con el paso de los años, la noción de patrimonio, y de los bienes que se debían conservar, continuó expandiéndose en todo el mundo. En 1972 la «Convención sobre Protección del Patrimonio

2. UNESCO, *Háblame del patrimonio mundial*, París, 2002b.

3. Laurent Lévi-Strauss, «El impacto de los últimos desarrollos de la noción de patrimonio cultural del convenio del patrimonio mundial», en *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001, p. 153.

4. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México DF, Grijalbo, 1989.

Mundial, Cultural y Natural», acogió al patrimonio natural con lo que se formalizó el término de «patrimonio mundial».

El patrimonio mundial es el cimiento sobre el cual la humanidad edifica su memoria y desarrolla sus múltiples identidades. Permitir la destrucción de las obras maestras, los conocimientos, los paisajes o las especies animales y vegetales que componen ese patrimonio equivale a arrancarle a una persona todos los recuerdos de su infancia, de su familia y de los lugares donde ha vivido... De modo que la preservación del patrimonio mundial no es un lujo estético, reservado a los amantes del arte o la historia, sino una necesidad vital para todos los pueblos (UNESCO, 2002b).

Este enfoque vincula estrechamente al patrimonio con el tiempo y con la memoria. Sin embargo, al ser la memoria un constructo social en cuyo proceso de construcción intervienen relaciones étnicas, de poder, de clase, de género, de tal forma que no se puede edificar una memoria colectiva en la que todos sus miembros accedan y se apropien de igual forma a los bienes del patrimonio mundial. Por lo que se van a marcar diferencias en los referentes identitarios, en los símbolos, en los sentimientos de aceptación o de rechazo, así como en los hechos o acontecimientos que se olvidan.

Por ello, se podría decir que el patrimonio, en términos institucionales, ha estado atravesado por un criterio de selectividad en el que intervienen valores estéticos, ópticas y lecturas determinadas que privilegian ciertas manifestaciones culturales excluyendo otras.

En realidad la temática sobre el patrimonio ha estado planteada en términos elitistas y de exclusión, sobre la base de un modelo único que obedece a cierta estética y a una historia determinada. Grupos de poder, se han apropiado del patrimonio cultural y han impuesto modelos estéticos y simbólicos, que deben ser preservados y cuidados por una colectividad excluyente; reproduciendo así intereses, valores y modelos de las clases dominantes bajo la mascarada de lo colectivo.

En América Latina, según García Canclini (1989), los especialistas en patrimonio no han considerado sus usos sociales, sino más bien lo han excluido concentrándose en el pasado. Situación que ha traído como consecuencia el desconocimiento de un presente vivo, expresado en sus habitantes, en su cotidianidad, en su organización

social y política, en sus costumbres, es decir, en todas sus manifestaciones culturales. Si se tomara en cuenta los usos sociales que todo patrimonio tiene, no solamente como un simple rescate sino como una forma en que la sociedad se apropie de su historia, el patrimonio podría abrirse e involucrar diversos sectores, que tradicionalmente han estado excluidos, a pesar de que en muchos casos han sido los protagonistas.

No obstante, han surgido nuevas necesidades de ampliar los horizontes del patrimonio cultural y de su visión tradicional, originándose una serie de encuentros y conferencias mundiales en torno a esta temática. En 1998 en la II Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo, organizada por el gobierno de Suecia, se acordó la importancia del diálogo entre culturas como un desafío cultural y político, la aceptación de la diversidad cultural que contribuye a identificar y consolidar los lazos entre las comunidades y los valores compartidos. De ahí la importancia a promover la diversidad cultural y lingüística dentro de cada sociedad.⁵

Respecto a la diversidad étnica y cultural de un país, se reconoce la importancia del mantenimiento de identidades distintas para la diversidad cultural, en palabras de Cattarini-Léger:

El diálogo entre culturas e identidades flexibles, múltiples y abiertas debe convertirse en la base de una concordia entre ellas y no en un conflicto entre las civilizaciones, la convivencia cultural debe ir más allá de la mera pluralidad cultural y se debe hablar de interculturalismo (2001: 326).

El patrimonio cultural es esencialmente un colectivo, producido por el conjunto de la sociedad, sin embargo, en Latinoamérica y más precisamente en el Ecuador no se puede hablar de tal simetría con respecto a las relaciones interétnicas e interculturales, como lo estima Cattarini-Léger, puesto que dichas relaciones están basadas en relaciones hegemónicas y jerárquicas. Si bien el patrimonio es un cohesionador social en la medida en que contribuye a la construcción de la iden-

5. Elena Cattarini-Léger, «Memoria e identidad frente a la globalización», en Fernando Carrión, edit., *Centros históricos en América Latina y el Caribe*, Quito, FLACSO, 2001, pp. 317-327.

tividad nacional, es también un espacio de conflicto y enfrentamiento, en donde las relaciones de poder se evidencian.

Pues, al referirnos a sociedades altamente diferenciadas, como las nuestras, la contribución a su construcción y el acceso de las clases sociales a ese patrimonio es diferencial. Grupos y clases se apropian de elementos culturales diferentes que son frecuentemente utilizados como instrumentos de identificación colectiva en oposición a otros segmentos de la sociedad.⁶

Por ello, existen distintas maneras de significar el patrimonio, y también de practicarlo. Así, el patrimonio y las implicaciones que este conlleva, en el interior de una sociedad intercultural como la ecuatoriana, están atravesadas por relaciones de poder, ya que el uso y la apropiación que se hace del patrimonio cultural son asimétricos y excluyentes. Esta práctica de exclusión tiene sus raíces en las relaciones implantadas en la colonia a partir de las cuales las élites culturales y políticas, guiadas por patrones ideales europeos, eran quienes instauraron un nuevo orden basado en la exclusión y en el criterio de selectividad, relativizando el acceso a los bienes culturales.

Según Mignolo,⁷ el problema de la colonialidad empezó en el siglo XVI con la formación del circuito comercial del Atlántico, lo que trajo a su vez la fundación etnoracial de la modernidad / colonialidad. Señala además que, si bien el colonialismo en América se terminó con la independencia de sus países, la colonialidad del poder continúa hoy en día.

Por su parte, Quijano⁸ articula la colonialidad del poder con el racismo y con la epistemología, puesto que el patrón de dominación entre colonizadores y colonizados se dio sobre la base de la idea de raza, y así indios y negros fueron definidos con una identidad negati-

6. Ana Rosas, «Las jerarquías simbólicas del patrimonio: distinción social e identidad barrial en el centro histórico de México», en *El portal de antropología en español*, internet, 3 de abril de 2002, <http://www.naya.org.ar/articulos/patrim01.htm>

7. Walter Mignolo, «Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales, post coloniales», en Seminario Andino: *Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones*, Cochabamba, octubre 1999.

8. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 1999, pp. 99-109.

va. La sociedad en América se basó en la clasificación social de su población, entre europeos y no-europeos. A esto se sumó la exclusión epistémica, pues dado que la letra era un instrumento exclusivo de los grupos hegemónicos dominantes, se convirtió en el patrón de la cultura dominante.

Quijano sostiene, asimismo, que las culturas dominadas fueron impedidas de toda manifestación cultural, es decir, de sus propios patrones de expresión visual y plástica. Desde entonces la colonialidad del poder implica la dependencia histórico-estructural y explica el hecho de que el patrimonio cultural sea seleccionado y apropiado por grupos hegemónicos.

Dicha dependencia la encontramos vigente en la actualidad, expresada en todas las manifestaciones sociales, culturales, políticas, económicas. Es así, que los procesos históricos y culturales, en distintos lugares han demostrado que el papel protagónico en la cuestión patrimonial la tiene el Estado, quien a su vez legitima o excluye el patrimonio nacional. De tal forma que cuando hablamos de patrimonio cultural, necesariamente hacemos referencia a un proceso de selección, de ahí surgen las preguntas: ¿quién selecciona el patrimonio?, ¿a quién le pertenece?, ¿quién lo controla y de qué manera?

García Canclini se detiene en este punto planteando la importancia de quien selecciona los patrimonios de diversos grupos, y así sostiene que:

En los museos nacionales, el repertorio casi siempre se decide por la convergencia de la política del estado y el saber de los científicos sociales. Rara vez pueden intervenir los productores de la cultura que se exhibe (García Canclini, 1989: 176).

Tenemos de esta manera que la organización del patrimonio esta atravesada por una serie de ejes jerárquicos, definidos en términos dicotómicos: colectivo/individual, público/privado, pasado prehispánico/pasado colonial, uso práctico-cotidiano, alta cultura/cultura popular, sagrado/profano, que se estructuran de manera cambiante de acuerdo a situaciones específicas que modifican las jerarquías.

Y así, después haber manejado los temas relativos al patrimonio dentro de los parámetros arriba mencionados, surge entre expertos de

varias regiones del mundo el interés en lograr una visión más global y coherente con las diversas culturas del mundo, para así evitar omisiones importantes. Como resultado de ello se abandonó la visión casi exclusivamente monumentalista, adoptando un planteamiento más antropológico y global frente a las manifestaciones materiales de las diversas culturas alrededor del mundo, poniendo en tela de juicio el viejo criterio que había servido como un parámetro para construir la «lista» de países y objetos que aspiraban convertirse en parte del patrimonio mundial.

Esta lista presentaba desequilibrios, Europa, la Cristiandad, las antiguas ciudades y los edificios religiosos de civilizaciones extinguidas, la arquitectura monumental y los periodos históricos estaban representados muy en exceso, en detrimento, especialmente del patrimonio arqueológico y técnico, del patrimonio de las culturas y la espiritualidad no-europea y en general, del patrimonio de todas las culturas vivas, especialmente de las llamadas sociedades tradicionales (L. Lévi-Strauss, 2001: 155).

Lévi-Strauss (2001) explica que en el interior de la UNESCO se llegaron a acuerdos y se ampliaron los criterios a ser considerados en el momento de la elección de bienes que debían inscribirse en la lista. Se dejó de tomar a los aspectos estéticos como único referente para la selección y dio igual importancia a los aspectos históricos y antropológicos, con lo que se abrió espacio a la dimensión económica, social, cultural y simbólica. Y se puso de manifiesto la diversidad cultural de la humanidad y sus dimensiones intelectuales, religiosas, estéticas y sociológicas.

Sin embargo, aplicar estas nuevas categorías ha sido motivo de tensiones y desacuerdos entre los especialistas de patrimonio. Lévi-Strauss (2001) reconoce dos dificultades en este proceso, la primera hace relación a una definición restrictiva del patrimonio de países subdesarrollados quienes no han abandonado la idea del patrimonio monumentalista, en detrimento de su patrimonio no monumental. La segunda dificultad se la encuentra en las sociedades occidentales, en las que se da un abuso de lo monumental, que hace ver como patrimonio todos los testimonios de la actividad del hombre.

El patrimonio cultural europeo no ha dejado de crecer, mientras que en grandes áreas del mundo, no se reconocen ni se protegen las riquezas arqueológicas, los estilos de vida y los métodos de subsistencia o los ejemplos de relaciones originales con el medio ambiente que testifican la prodigiosa riqueza de la diversidad y la creatividad humanas (Lévi-Strauss, 2001: 162).

De lo expuesto anteriormente emergen algunas reflexiones sobre el interés de las sociedades europeas en figurar como parte del patrimonio cultural ante la UNESCO. Y en la misma línea aunque en menor escala, el interés de los países no-europeos en promocionar su patrimonio material y, el hecho de que en las sociedades tradicionales no se protejan ni se reconozcan su patrimonio intangible.

En primer lugar, habría que señalar que los gobiernos de turno representados por sus instancias culturales son los que eligen el «patrimonio cultural» y lo inscriben en la lista, para luego ser seleccionados por las instancias internacionales. Es decir, son ellos quienes se han apropiado del patrimonio material y lo han promocionado para alcanzar una mayor representatividad internacional y obtener algún beneficio local como: atraer al turismo extranjero, gozar de ayudas financieras internacionales para la conservación del patrimonio en cuestión, o simplemente como una forma de fortalecimiento del orgullo y de la identidad nacional.

Por otro lado, el hecho de que los países europeos demuestren un vivo interés en ser parte del patrimonio cultural de la humanidad mientras que los países subdesarrollados o sociedades no europeas no tienen la misma motivación por el tema del patrimonio, ni por figurar internacionalmente es significativo, ya que están apropiándose y resignificando el tema del patrimonio de una manera diferente que no corresponde a los mismos parámetros europeos.

2. LA DIMENSIÓN INTANGIBLE DEL PATRIMONIO CULTURAL

Dentro de la nueva línea planteada por la UNESCO para reconocer institucionalmente otras formas de expresiones culturales y de

conocimiento, que no respondan necesariamente a la vieja lógica de «conservación» y «preservación» del patrimonio tangible, se emprendió en 1998 un nuevo proyecto destinado a salvaguardar y proteger formas de expresiones culturales reconocidas como «Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad».

El término patrimonio intangible fue tomado de la legislación japonesa de 1950: <Principios y directrices para la protección del patrimonio de los pueblos indígenas>. Se incluyen en este patrimonio el conocimiento transmitido de generación en generación, obras literarias o artísticas, música, danza, canciones, ceremonias, símbolos y formas, narraciones, poesía, todo tipo de conocimiento agrícolas, técnicos y ecológicos, medicinas y el uso racional de la flora y la fauna.⁹

El interés de la UNESCO por el patrimonio intangible se conecta, indiscutiblemente, con el interés por la diversidad cultural ya que, al garantizar los derechos humanos de las minorías, se está protegiendo los recursos intelectuales y culturales de la humanidad expresados en las costumbres, la lengua y estilos de vida, que en muchos casos corren el riesgo de desaparecer.

Para este efecto la UNESCO define al patrimonio intangible como:

El conjunto de formas de cultura tradicional y popular o folclórica, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Estas tradiciones se transmiten oralmente o mediante gestos y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva.¹⁰

La UNESCO sostiene que este proyecto está encaminado hacia los grupos minoritarios y las poblaciones indígenas, ya que para ellos el patrimonio intangible representa la fuente vital de una identidad arraigada en la historia. Pues la cosmovisión indígena y todas sus manifestaciones culturales constituyen los fundamentos de su vida comunitaria, por ello la salvaguardia de este patrimonio debe arrancar

9. Lyndel Prott, «La definición del concepto de patrimonio intangible: retos y perspectivas», en *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001, pp. 156-157.

10. <http://www.unesco.org>

del interior de estas comunidades y recibir el apoyo de especialistas e instituciones, con el fin de ser tomado en consideración por las autoridades nacionales.

Para Prott (2001), el concepto de patrimonio intangible abarca un campo enorme y responde, además, a objetivos distintos ya se trate del Estado, de la comunidad o de los científicos. Así se puede preservar la sabiduría tradicional, la supervivencia física, inventariar o explotar ciertos recursos, investigar sobre formas de vida sostenible o sobre diversidad de desarrollo humano. Además, se pueden tomar elementos tradicionales de la cultura como fuentes de ingresos o turismo, o preservar un modo peculiar de vida como fuente de orgullo e identidad cultural. Es decir, los actores e intereses son tan distintos que se dificulta alcanzar todos los objetivos propuestos.

Noriko Aikawa, director del Departamento de Patrimonio Intangible en la UNESCO, plantea dos caminos para salvaguardar el patrimonio cultural intangible. Uno sería transformar a éste en una forma tangible, otro sería el mantenerlo vivo en su contexto original. El primero exige tareas de documentación, registro y archivo, que garantizarán la existencia de este tipo de patrimonio. El segundo pretende mantener vivas todas las manifestaciones culturales inmateriales mediante el fomento de su revitalización y transmisión entre generaciones. Si bien ambos planteamientos se complementan, la UNESCO optó por el segundo, como una respuesta a las opiniones emitidas por la Reunión Internacional de Expertos de 1993 en la que se establecieron nuevas directrices para el programa.

Los expertos recomendaron que la UNESCO emprenda actividades que animen a los guardianes y creadores del patrimonio inmaterial, resaltando el rol desempeñado por los pueblos y comunidades que producen y reproducen distintas formas culturales. Recomendaron, además, la concesión de prioridad a la revitalización de expresiones culturales en sus contextos originales, evitando el proceso de folclorización.

Si bien la UNESCO se caracteriza por ser un organismo intergubernamental, ha buscado apoyo y ha puesto su confianza en los lineamientos y políticas de distintos organismos internacionales, que dicen apoyar a la conservación del patrimonio intangible.

En la actualidad, la Organización coopera con numerosas ONG como el Summer Intitute of Linguistics, el International Council for Traditional Music (ICTM), y el International Council of Organizations for Folklore, Festivals and Folk Art (CIOFF), bien conocidas por sus actividades en el ámbito de la conservación y la promoción del patrimonio cultural intangible. La conferencia internacional organizada conjuntamente por la UNESCO y la Smithsonian Institution en Washington D.C. en 1999, recomendó a la UNESCO la puesta en marcha y el refuerzo de la cooperación con las ONG dada la necesidad de colaborar con las comunidades, grupos culturales y profesionales de este campo.¹¹

Estas afirmaciones revelan el profundo interés de la UNESCO en salvaguardar el patrimonio intangible, a cualquier precio, sin considerar la trayectoria nociva que algunos de estos organismos han tenido en algunos pueblos y culturas tradicionales. Inevitablemente uno se pregunta si la UNESCO desconoce el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano en la Amazonía ecuatoriana y los intereses que esta institución defendía en detrimento de los pueblos aborígenes.

Para lograr su objetivo, la UNESCO anima a las distintas administraciones a ofrecer incentivos adecuados para los grupos culturales de las comunidades locales. Estos pueden ser, como señala Kawada (2001), incentivos en actividades educativas, económicas, fomento del orgullo por la identidad cultural y el respecto a otras culturas, además de un reconocimiento oficial y protección jurídica del patrimonio a conservar.

Sin embargo, parecería contradictorio hablar de incentivos o recompensas que estimulen el mantenimiento del patrimonio intangible en comunidades indígenas cuya cotidianidad está arraigada a sus expresiones culturales y a sus conocimientos tradicionales, a los cuales se los entiende como:

Aquellos que poseen los pueblos indígenas, afroamericanos y comunidades locales transmitidos de generación en generación, habi-

11. Noriko Aikawa, «Patrimonio cultural intangible: nuevos planteamientos respecto a su salvaguardia», en *Informe mundial sobre la cultura*, pp. 174-175.

tualmente de manera oral y desarrollados al margen del sistema de educación formal.¹²

Este concepto hace referencia a la concepción de ciencia y bagaje cultural dentro de las culturas occidentales. A lo largo de la historia de cada pueblo no-occidental, sus conocimientos y formas particulares de conocer, han sido considerados como no-conocimientos puesto que, como bien dice Lander (2002), se ha dado un proceso de legitimación del conocimiento occidental haciéndolo pasar como un tipo de conocimiento objetivo y universal que merece ser especialmente protegido y seguido.

Esta situación se enmarca dentro de lo que Mignolo (1999) llama la colonialidad epistemológica del conocimiento. Según este autor las cosmovisiones o cosmologías tradicionales se convirtieron en objeto de estudio y ahora, con la salvaguardia del patrimonio intangible, en objetos a ser protegidos, pero no en conocimiento sostenido. De esta manera se ha sometido y desplazado el conocimiento no-occidental, haciendo parecer al conocimiento occidental como único y universal.

Dentro de la colonialidad epistémica del conocimiento estaría enmarcado el sistema de protección a la propiedad intelectual. Pues los «conocimientos» occidentales están protegidos por ser considerados verdaderos y porque cumplen con todas las exigencias para ello.

Los derechos de propiedad reconocidos como tales (y por lo tanto protegidos) por los acuerdos de la OMC son derechos que corresponden exclusivamente a las modalidades universitarias/empresariales de los regímenes de saber occidental, y por lo tanto es la protección de una propiedad intelectual que es *individual* y es concebida como *derecho privado*. Solo se otorga patentes, de acuerdo a este régimen, a conocimientos que cumplan simultáneamente con las condiciones de

12. Rodrigo de la Cruz, «Necesidades y expectativas de protección legal de los titulares del conocimiento tradicional en el Ecuador», en *Seminario nacional de la OMPI sobre propiedad intelectual. Conocimientos tradicionales y recursos genéticos*, Quito, 8-9 noviembre 2001.

ser nuevo, que implique un paso renovador y que tenga una aplicación industrial.¹³

En este contexto, las sociedades indígenas no responden a este sistema occidental sino que tienen métodos propios de articulación económica, política, social y cultural. Sus conocimientos colectivos, comunitarios, que se han mantenido mediante la tradición oral y prácticas compartidas, cuya autoría e innovación no se puede documentar, quedan excluidas de dicha protección, al no cumplir con las normas establecidas desde y para Occidente.

Ante esta situación se hace imperativa la necesidad de reivindicaciones en procura de la protección y recuperación de los conocimientos tradicionales, reivindicaciones que evidencian las luchas sociales y la constante resignificación de patrimonio por parte de los pueblos indios.

En palabras de Mignolo (1999), estas demandas se inscriben dentro de una nueva epistemología, que invita a repensar la noción de patrimonio cultural a partir de la subalternidad, de la colonialidad del poder y de las diferencias epistémicas.

En esta línea sostiene De la Cruz (2001) que la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), plantea como una demanda central el reconocimiento de los derechos colectivos de propiedad intelectual. Y que los conocimientos tradicionales sean protegidos mediante un sistema diferente, un sistema sui generis. Esto considerando que desde Occidente se han protegido los derechos individuales con fines exclusivamente comerciales y pertenecen a un monopolio, a diferencia de lo que ocurre con los conocimientos tradicionales, que son de carácter colectivo y no tienen necesariamente fines comerciales.

De esta reflexión surge el cuestionamiento de la existencia de una nueva noción de patrimonio, construida tanto desde el poder institucional como desde abajo, es decir, en diálogo con propuestas y plan-

13. Edgardo Lander, «Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, pp. 73-102.

teamientos indígenas. De tal manera que el proceso de reivindicación identitario y de resignificaciones sociales y políticas de estos pueblos vayan en armonía con las nociones de «salvaguardar, proteger, y revitalizar», proclamadas por la UNESCO. Temática que será abordada en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

El patrimonio intangible y la resignificación desde los actores

En esta última sección se expondrá la visión y las vivencias que han tenido sobre el nombramiento de patrimonio intangible al pueblo zápara, las distintas instancias locales vinculadas a dicho proceso; así como las implicaciones y trascendencia de este reconocimiento internacional para el pueblo zápara. Con tal objetivo se han recogido los testimonios de los actores, es decir todos aquellos que contribuyeron para dicha nominación: Juan Aulestia, director de la Fundación Ñaupá, quien junto con Luis Macas, representante del Instituto Científico de Culturas Indígenas, promovieron dicha candidatura; Francisco Cabascango, miembro del equipo técnico de la CONAIE; Bartolo Ushigua, indígena zápara y presidente de la ANAZPPA; y Carlos Andrade, lingüista ecuatoriano quien colaboró en el proceso de dicha candidaturización.

Se analizarán, además, las repercusiones que ha tenido esta nominación tanto local como internacionalmente. Las preguntas que guiarán el capítulo estarán encaminadas a indagar si existe realmente una nueva noción de patrimonio construida desde los actores, y si el proceso de resignificaciones sociales y políticas de estos pueblos van en la misma línea de las nociones de salvaguardar, proteger y revitalizar proclamados por la UNESCO.

1. POSICIÓN DE LOS DISTINTOS ACTORES FRENTE AL TEMA DEL PATRIMONIO INTANGIBLE

La preocupación por el patrimonio cultural del pueblo zápara surgió, según lo señala Aulestia,¹ como una forma de implementar

1. Entrevista realizada a Juan Aulestia el 1 de octubre de 2003.

estrategias que los záparas, conjuntamente, con la Fundación Ñaupa y el Comité Andino de Servicios (American Field Service Committee), se venían planteando desde 1997 a fin de defender esta cultura y recuperar sus manifestaciones culturales perdidas. Las estrategias desarrolladas por este grupo estuvieron encaminadas por una parte a la proclamación del pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad, candidaturización que fue hecha en conjunto con el ICCI y la Casa de la Cultura Ecuatoriana. La otra estrategia buscaba facilitar un encuentro entre los grupos záparas, separados por la guerra de 1941 que dividió al Ecuador y al Perú; el primer encuentro se llevó a cabo en el año 2000 y su importancia fue significativa, ya que se constituyó en un mecanismo para reconstruir su historia a través del reencuentro posibilitando unir familias y, en algunos casos, crear nuevas. Desgraciadamente, conflictos, malentendidos, o intereses poco claros de por medio, dejaron a los promotores de dicha candidaturización fuera del proyecto.

Mientras tanto, se propusieron programas comunitarios a través del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), los cuales apoyarían a la elaboración del diccionario zápara, en el que ya estaba trabajando Carlos Andrade. El proyecto lingüístico planteado a través del PRODEPINE consistía en armar círculos de cultura liderados por los ancianos/as que hablaban zápara, de tal forma que transmitieran a los niños y niñas de su comunidad el uso de las plantas, la manera de fabricar instrumentos, los cuentos y leyendas ancestrales, es decir todas las actividades cotidianas de los záparas de manera directa y oral como se lo había hecho tradicionalmente.

Cabe anotar, como se ha señalado en las líneas precedentes, que el interés en la temática de patrimonio del pueblo zápara no fue una inquietud que nació de los mismos záparas, a pesar de ser dueños del patrimonio en cuestión, ni de la CONAIE. Esta organización no tuvo ningún tipo de participación ni en la candidaturización, ni en el proceso de reconocimiento, ni en la situación actual del pueblo zápara, frente al tema.

Cabascango,² miembro del equipo técnico de la CONAIE, sien-

2. Entrevista realizada a Francisco Cabascango el 30 de julio de 2003.

te que es un motivo de orgullo para los pueblos indígenas el que un pueblo hermano haya sido reconocido internacionalmente patrimonio intangible de la humanidad, pero admite desconocer los fundamentos por los que dicho pueblo fue merecedor de tal reconocimiento. Demostrando un profundo desconocimiento del pueblo zápara, de sus problemas culturales de su organización y funcionamiento. Afirma que sólo conoce la existencia de siete záparas en la Amazonía ecuatoriana, y curiosamente sostiene que la lengua zápara es fuerte y que la cultura kichwa y su lengua no se ha sobrepuesto culturalmente.

Sostiene, asimismo que la manera en la que el patrimonio es pensado por la CONAIE, por otras organizaciones indígenas y por las instituciones nacionales es la misma. Con este planteamiento Cabascango no da cabida al conflicto en la elección, construcción, y apropiación que se hace del patrimonio cultural desde las distintas instancias.

Desde la CONAIE se ha estado repensando el patrimonio a partir del fortalecimiento identitario, impulsando a las comunidades para que cuiden las diversas manifestaciones de su cultura ancestral. Es así como se ha retomado símbolos indígenas como la vestimenta y la lengua como elementos culturales que fortalezcan y revitalicen su identidad.

En un ámbito más formal, la CONAIE ha planteado el patrimonio cultural como un tema importante dentro de las Políticas para el Plan de Gobierno Nacional.³ Así en la Prioridad 20, dentro de este Plan, titulada «Cultura e Interculturalidad», se sugiere la participación de representantes indígenas y afro-ecuatorianos en la UNESCO, en el Convenio Andrés Bello, en la Casa de la Cultura Ecuatoriana, y en la Organización de Estados Iberoamericanos; también se exige la revitalización del patrimonio cultural tangible e intangible de las nacionalidades y pueblos. Sin embargo, no se explica qué entienden ellos por patrimonio tangible e intangible, ni de qué manera se llevaría a cabo dicha revitalización, es decir, el concepto de patrimonio, la apropiación

3. Consiste en el mandato de la CONAIE para el Plan de Gobierno Nacional de Lucio Gutiérrez, en el que se recoge una parte del trabajo realizado por el Movimiento Indígena Ecuatoriano, y propone líneas claras de acción para los próximos cuatro años, con el fin de fortalecer la base política, económica, social y cultural de los ecuatorianos (CONAIE, 2003).

ción que se hace de él, sus alcances e implicaciones no están claramente delimitados ni presentados.

El tema de patrimonio tangible e intangible está presente como una preocupación para los pueblos indígenas, según Cabascango, miembro del equipo técnico de la CONAIE, el principal vínculo del patrimonio cultural es la identidad cultural y la relación hombre-naturaleza, que ha sido una constante en todos los procesos culturales y que se ha ido fortaleciendo con las prácticas culturales ancestrales.

Del mismo modo señala que el tema de la revitalización cultural no es algo nuevo que viene de afuera, sino que fue consecuencia de las nefastas secuelas del *boom* petrolero en la década de los 70 en la Amazonía ecuatoriana. De ese modo, continúa Cabascango, el patrimonio cultural pertenece a los gestores mismos de la cultura, y la revitalización cultural debería venir y proyectarse desde las propias comunidades, como una forma de gestión local, retomando mitos, leyendas, danzas y bailes perdidos.

A pesar de todo, resulta por lo menos curioso que en el caso de la declaración al pueblo zápara como patrimonio oral e intangible de la humanidad, la nominación a tal dignidad haya sido toda una sorpresa para este pueblo dueño del patrimonio en cuestión. Si bien había instituciones y personas trabajando en proyectos comunes, la participación de los záparas en los preparativos a la candidaturización para patrimonio fue muy limitada, por no decir nula. El pueblo zápara fue informado una vez que la UNESCO seleccionó esta candidaturización, y fue sólo en ese momento cuando líderes záparas participaron en el proceso de elaboración de un documento justificativo de dicha candidatura.

Según Ushigua,⁴ presidente de la ANAZPPA, dentro de ese documento los aspectos que más se destacaron fueron: el hecho de que la cultura zápara no había adoptado ningún tipo de religiosidad ajena a la suya, el hecho de mantener la lengua zápara a pesar de tratarse de una población muy reducida, la relación que tiene el pueblo zápara con la naturaleza, y el hecho de ser una cultura asentada en la tradición oral, sin historia escrita.

4. Entrevista realizada a Bartolo Ushigua el 12 de agosto de 2003.

2. CONSECUENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS DE LA DECLARATORIA DE PATRIMONIO ORAL E INTANGIBLE DE LA HUMANIDAD AL PUEBLO ZÁPARA

Para Ushigua, con el reconocimiento de su pueblo como patrimonio oral e intangible de la humanidad se ha evidenciado la importancia que tiene la cultura oral a pesar de que su historia no haya estado escrita. Este hecho ha llevado a la valorización de la cultura zápara, al ser considerada un motivo de orgullo para su pueblo. Además, con este reconocimiento se ha abierto la posibilidad de compartir la historia del pueblo zápara, su cultura, la manera en la que los záparas viven en la selva, cómo están relacionados sus sueños con el mundo, y cómo pueden anticiparse a los acontecimientos antes que las cosas fracasen.

Ushigua destaca la importancia que ha tenido para su pueblo el respaldo internacional y nacional por parte del Ministerio de Educación, de la Casa de la Cultura Ecuatoriana; gracias a este reconocimiento y apoyo se han podido llevar a cabo una serie de acciones que han favorecido a su pueblo, como son la redefinición territorial y programas encaminados al fortalecimiento de la lengua y la cultura zápara. Esta reubicación del pueblo zápara en la agenda nacional les anima a seguir trabajando por la recuperación de su cultura y sus derechos en la sociedad, dejando atrás el pasado difícil por el que tuvieron que pasar y comprometiéndose con el fortalecimiento de su identidad cultural.

El pueblo zápara tiene conciencia de que se debe preservar, difundir y recrear su cultura, para lo cual han creado su propia dirección de educación trilingüe zápara, kichwa, y español. Los profesores con los que cuentan para apoyar esta iniciativa son en su mayoría kichwas, y la enseñanza del idioma zápara está a cargo de los ancianos quienes están trabajando como profesores, o enseñando en su lengua ancestral a cazar animales, a reconocer las plantas, y a conocer la historia de su pueblo. A través de estos mecanismos, sostiene Ushigua, los niños y niñas záparas están creciendo dentro de su propia cultura y ganándose el respeto frente a las otras culturas amazónicas.

Ahora estamos trabajando con los niños, como hay un reconocimiento sentimos que debemos valorar nuestra vida, hay un respaldo grande y no tenemos miedo porque antes teníamos miedo de hablar nuestro idioma, nos mataban y por eso nuestra cultura estaba bien escondida en la selva. Ahora entre veinte y cinco y treinta niños y niñas están hablando Zápara, más las niñas. Muchas personas nos explican que el proceso va muy lento, pero sabemos que nuestro trabajo ha sido siempre lento pero seguro... (B. Ushigua, 2003).

Carlos Andrade,⁵ lingüista que trabajó con los záparas antes de su proclamación como patrimonio oral e intangible de la humanidad y después en la elaboración del documento que justificaría dicha candidatura ante la UNESCO, sostiene que la cultura zápara estaba totalmente deprimida y su lengua en peligro de desaparecer. Pero, desde que se inició el proyecto de revitalización de la lengua zápara, Andrade afirma que el sentimiento de pertenencia al grupo fue acrecentándose y salieron a la luz «nuevos» conocedores de la lengua (no locutores), de las costumbres, de las tradiciones, de las leyendas. De tal forma que se logró integrar a la mayor cantidad de gente en el proceso.

El reconocimiento como patrimonio intangible a este pueblo motivó en gran medida a sus integrantes hasta que se convirtió para muchas familias en un tema importante de conversación y de bromas. A tal punto que muchos retomaron sus nombres en zápara, e integraron en sus discursos en kichwa palabras sueltas, y en ocasiones frases simples, en zápara.

Sin embargo, Andrade no es muy optimista sobre la situación del pueblo zápara. En principio pensó que efectivamente se podía rescatar la lengua y la cultura zápara, pero hoy en día no está tan seguro de ello. Si bien es cierto que contar con el respaldo internacional le abre la posibilidad de tener acceso a cierto tipo de ayuda financiera, este hecho podría traer conflictos de dinero que separaría una vez más al grupo.

En cuanto al proyecto implementado para revitalizar la lengua zápara, Andrade dice estar fuera de él por decisión de los mismos záparas, ya que desde que se creó la Dirección de Educación Zápara, ellos

5. Entrevista realizada a Carlos Andrade el 22 de julio de 2003.

mismos se hicieron cargo de sus procesos pedagógicos, procesos con los cuales Andrade no concuerda.

Andrade ha adquirido un compromiso con el pueblo zápara e independientemente de ellos ha elaborado un nuevo proyecto para los próximos tres años, con el fin de impulsar la revitalización de la cultura y la lengua del grupo. A través de la UNESCO, este proyecto fue enviado al Japón, donde fue aprobado, y en cualquier momento se lo pondrá en marcha, pero mientras tanto ya ha muerto el principal locutor de la lengua, Manari Ushigua, y las luchas de poder dentro del grupo son cada vez más difíciles de manejar.

El tema del patrimonio intangible ha despertado mucho interés en el ámbito internacional; así han aparecido organizaciones, fundaciones, varias ONG y personas particulares que en nombre del pueblo zápara están tramitando financiamientos para proyectos. En este contexto, la Asociación Arutam (2003) dice trabajar en el territorio zápara desde noviembre de 1992, con el apoyo de la Comunidad Europea y el Tratado de Cooperación Amazónico (TCA) y los Pharmaciens Sans Frontières (PSF), bajo el programa de cuidado de salud primaria, con la Fundación Altropico, programa de refuerzo de la organización comunitaria y la Organización de la Nacionalidad Záparos del Ecuador (ONAZE), desde 1997.

Desde 1999, la asociación Arutam es la representante oficial para Europa de la Organización de la Nacionalidad Záparos del Ecuador (ONAZE)... Solo las dos organizaciones indias la ONAZE y la ANAZPPA. Están redactando un diccionario de vocabulario Záparo y subvencionan los cursos de Záparo en las escuelas (ARUTAM, 2003).

Sin embargo, estas afirmaciones no corresponden a la realidad, pues la organización del pueblo zápara ha sido reciente y obedece a un proceso de cambios y reivindicaciones a lo largo del tiempo y en el interior de cada pueblo indígena en la sociedad ecuatoriana. Por otro lado, el diccionario zápara: «Palabra Zápara» fue elaborado por Carlos Andrade con el financiamiento del PRODEPINE y el apoyo de la Asociación de Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza (ANAZPPA), y no como lo sostiene la asociación Arutam en la cita precedente.

Aulestia explica el surgimiento de esta nueva organización zápara ONAZE y su vinculación con organismos internacionales como una situación conflictiva, ya que desde un principio se crearon celos entre dos grupos záparas, el de Bartolo Ushigua, hijo del último shaman zápara, Manari Ushigua, y el de Santi, quien era mitad kichwa y mitad scshiwia. Este último empezó a gestionar financiamientos en el extranjero, identificándose como legítimo representante de los záparas. Recibía los recursos y los repartía entre unas pocas familias záparas, garantizando su respaldo. La división y el conflicto entre estos dos grupos záparas crearon mucha tensión en las comunidades y hasta llegaron a pensar que se trataba de una guerra entre shamanes en contra del grupo de Ushigua, al presentarse incidentes acompañados por enfermedades raras en este grupo.

Las diversas instituciones y personas que participaron en la iniciativa, elaboración y justificación para candidatizar al pueblo zápara del Ecuador y Perú, patrimonio oral e intangible de la humanidad, tuvieron diferentes aproximaciones al fenómeno. En una primera instancia la motivación del fortalecimiento identitario de los pueblos y nacionalidades impulsó a elevar dicha candidatura y luego los mismos záparas asumieron el reto como una estrategia para su fortalecimiento identitario.

No se puede dejar de mencionar los conflictos internos entre las instancias que apoyaron la candidaturización, como dentro del mismo pueblo zápara, sin embargo el proceso siguió su cauce y este pueblo obtuvo el nombramiento.

El reconocimiento internacional que tuvo el pueblo zápara con este nombramiento no ha cambiado ni mejorado radicalmente su calidad de vida, como lo confirma el Plan Integral de Desarrollo Sostenible de la nacionalidad zápara (ANAZPPA, 2001), en donde se afirma que el pueblo zápara no está amparado por la Constitución al estar marginados y excluidos de las garantías mínimas que el Estado ecuatoriano debe dar a sus miembros.

Tal es el caso de la total desatención en salud, educación y promoción del desarrollo socio-económico. Además, el territorio ancestral Zápara se encuentra ahora calificado como bloque petrolero y ha sido concedido su derecho de explotación a una compañía petrolera multi-

nacional, sin que nosotros, los habitantes milenarios de este territorio Zápara, hayamos sido consultados (ANAZPPA, 2001).

El patrimonio intangible pertenece a los individuos y a sus pueblos, quienes lo recrean y lo vuelven dinámico cada día; sus manifestaciones culturales forman parte de su cotidianidad de tal forma que resultaría imposible referirse al patrimonio intangible disociado de la identidad cultural del pueblo en cuestión. Desde esta perspectiva se podría entender por qué el pueblo zápara no fue el gestor del reconocimiento internacional de su patrimonio oral e intangible, puesto que la apropiación que ha hecho el pueblo zápara de su patrimonio está plasmada en su forma de vida, de lucha y de resistencia.

No obstante, el reconocimiento internacional que ha recibido la cultura zápara con el nombramiento de patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, ha contribuido de manera muy significativa en el fortalecimiento étnico-identitario y en la revalorización de su cultura. Proceso que debería estar respaldado y protegido por políticas económicas, sociales y culturales que garanticen su dignidad como pueblo.

Conclusiones

A lo largo de estas líneas se ha discutido la candidaturización y la nominación del pueblo zápara de Ecuador y Perú como patrimonio oral e intangible de la humanidad. A este proceso se lo ha enmarcado dentro de los logros y alcances del movimiento indígena ecuatoriano como organización política a nivel nacional. Pues el nuevo escenario político recreado por el movimiento indígena, así como el fortalecimiento identitario, replantea y reubica el tema indígena dentro de la sociedad, abriendo nuevos canales de debate que propician el discernimiento dentro de los grupos indígenas y fuera de ellos, en aras de construir fortalezas que apoyen sus procesos identitarios y políticos.

El pueblo zápara permaneció durante mucho tiempo escondido en la selva porque, como ellos mismos lo sostienen, tenían miedo de hablar su lengua ancestral. La situación se agravó en 1941 con la guerra entre Ecuador y Perú, pues dividió el territorio zápara separando a familias enteras, debilitándoles fuertemente como pueblo hasta estar catalogado como un pueblo extinguido.

Ante esta realidad, el proceso organizativo e identitario de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador cumplió un rol preponderante en el despertar del pueblo zápara a sus raíces culturales y a su propio proceso organizativo. Motivado por las organizaciones políticas de sus grupos vecinos de la selva, el pueblo zápara empezó su proceso organizativo e identitario, luchando por el reconocimiento de su territorio, de su lengua ancestral en peligro de desaparecer, y de sus manifestaciones culturales bastante olvidadas y deprimidas; ese proceso llevó a formar la Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza del Ecuador (ANAZPPA).

El proceso organizativo e identitario de los pueblos y nacionalidades del Ecuador propició también que desde fuera de los grupos indígenas, es decir fundaciones, instituciones, investigadores y académicos,

micos, se interesen más por los procesos identitarios indígenas y gestionen proyectos e investigación, colaborando y contribuyendo en sus procesos culturales. En esta línea el ICCI, Instituto Científico de Culturas Indígenas, con el apoyo de la Fundación Ñaupá y la Casa de la Cultura Ecuatoriana, al constatar el debilitamiento cultural y organizativo de la cultura zápara, gestionaron la candidatura de este pueblo como patrimonio oral e intangible de la humanidad.

La categoría de patrimonio oral e intangible de la humanidad es nueva para la UNESCO, apareció como una necesidad de diversificar el patrimonio cultural, abriendo espacios a la diversidad cultural alrededor del mundo. Dentro de su visión tradicional el patrimonio cultural había estado planteado y concebido desde Europa para el resto del mundo desde una perspectiva monumentalista exclusivamente, sin considerar los usos sociales que estos podían tener.

Asimismo, el patrimonio cultural estaba atravesado por un criterio de selectividad que privilegiaba ciertas manifestaciones culturales en detrimento de otras; acentuando la dificultad de acceder y de apropiarse colectivamente a los bienes culturales. Por esta razón, en este análisis, se ha vinculado al patrimonio cultural tradicional con la colonialidad del poder, ya que el uso y la apropiación que se puede hacer del patrimonio cultural han sido asimétricos y excluyentes.

A lo largo de esta reflexión se ha tratado de responder a ciertos interrogantes que han guiado el debate, a saber, ¿quién selecciona el patrimonio?, ¿a quién pertenece?, ¿quién lo controla? y ¿de qué manera? Podemos decir que son los gobiernos de turno representados por sus instancias culturales los que eligen qué bienes podrían ser candidaturizados como patrimonio, y más tarde seleccionados definitivamente por instancias internacionales.

Tradicionalmente, los grupos de poder se han apropiado del patrimonio material, y lo han promocionado internacionalmente con el fin de obtener beneficios locales. Tales como atraer al turismo, gozar de ayudas financieras y fortalecer el orgullo y la identidad nacional, en cuyo caso la colectividad debe respetar y cuidar el patrimonio porque es de todos, sin haber tenido ni arte ni parte en su selección.

Desde 1998 la UNESCO emprendió un nuevo proyecto para salvaguardar y proteger nuevas formas de expresiones culturales, reconocidas como obras maestras del patrimonio oral e intangible de la huma-

nidad. En este proyecto se destaca el interés por la diversidad cultural y por las minorías étnicas; así como la clara intención de garantizar sus expresiones culturales, con lo que se estaría protegiendo los recursos intelectuales y culturales de la humanidad que están en franco peligro de desaparecer.

La UNESCO entiende como patrimonio intangible a todo tipo de conocimiento transmitido de generación en generación, es decir, todas las prácticas y formas de expresiones culturales ancestrales; reconoce en ellas valores irrepetibles que deben ser cuidados por cada pueblo e invita a las administraciones locales a dar incentivos con el fin de preservar dichas manifestaciones culturales.

El vivo interés, suscitado de pronto, por rescatar y conservar el patrimonio intangible, llevado a cabo por la UNESCO y las administraciones locales, parecería no ser compartido, de la misma manera, por los pueblos en cuestión. En lo que respecta al pueblo zápara, el patrimonio cultural ha sido una constante, que si bien se proyecta desde el pasado, representa sobre todo su presente y porvenir, es decir, el patrimonio cultural simboliza la identidad cultural de ese pueblo, su cotidianidad, expresada en su estilo de vida, y en la forma de relacionarse política, social, cultural y cosmológicamente.

Es importante destacar que el reconocimiento al pueblo zápara como patrimonio oral e inmaterial de la humanidad ha contribuido en el proceso de autoafirmación identitario que el pueblo zápara había emprendido en 1998. El premio otorgado por la UNESCO se adscribe a un proceso de fortalecimiento y de agencia social de ese pueblo, pues, la identidad étnica zápara se la entendió como la revaloración de su patrimonio cultural, lo que revela la gestión local del movimiento indígena ecuatoriano planteado como un proyecto a largo plazo.

A pesar de los aportes que ese reconocimiento ha tenido para el pueblo zápara, sus condiciones de vida no han cambiado. 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. Lo cual demuestra que el reconocimiento de patrimonio intangible a una cultura o manifestación cultural, perdería su viabilidad si no está acompañado de acuerdos, compromisos a largo plazo y de programas estatales efectivos que garanticen el derecho, de esos pueblos, a vivir dignamente. De ahí que la proclamación como

patrimonio intangible a una cultura no tendría sentido si su función estaría encaminada exclusivamente a ampliar y dinamizar el concepto tradicional de patrimonio, desde afuera, sin considerar las implicaciones que la problemática de patrimonio tiene al interior del grupo en cuestión.

Desde esta perspectiva, se llega al final de esta investigación con algunos interrogantes, a saber, ¿cuál ha sido el impacto real, en el pueblo zápara, el hecho de pertenecer al patrimonio mundial?, ¿con qué proyectos de salvaguardia, a largo plazo, se cuenta?, ¿cómo están estructurados y planteados tales proyectos?, ¿existen compromisos establecidos de las instancias internacionales y locales con el pueblo zápara?, ¿cuáles son esos compromisos? ¿Hasta dónde llega el compromiso y el respaldo de la UNESCO, si cada dos años va a seleccionar nuevos patrimonios intangibles, pertenecientes a grupos minoritarios que seguramente estarán en situaciones de exclusión y subordinación?

Bibliografía

- Almeida, José, *et al.*, «El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional», en *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME / Abya-Yala, 1993.
- ANAZPPA, *Plan Integral de Desarrollo Sostenible de la Nacionalidad Zápara*, 15 julio 2001, internet, 11 de abril de 2002, www.fondoindependencia.org
- Andrade, Carlos, *Palabra zápara*, Quito, Abya-Yala, 2001.
- Entrevista realizada el 22 de julio de 2003.
- Aikawa, Noriko, «Patrimonio cultural intangible: nuevos planteamientos respecto a su salvaguardia», en *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001.
- ARUTAM, *Sauvons la langue zápara*, internet, 18 de agosto de 2003, <http://arutam.free.fr/Zaparo.html>
- Aulestia, Juan, entrevista realizada el 1 de octubre de 2003.
- Barrera, Augusto, *Acción colectiva y crisis política*, Quito, Abya-Yala, 2001.
- Barthes, Frederic, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Baud, Michel, *et al.*, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Cabascango, Francisco, entrevista realizada el 30 de julio de 2003.
- Caraballo, Ciro, «Centro histórico y actores sociales: sustentabilidad versus imaginarios», en Fernando Carrión, edit., *Centros históricos de América Latina y el Caribe*, Quito, FLACSO, 2001.
- Cattarini-Léger, Elena, «Memoria e identidad frente a la globalización», en Fernando Carrión, edit., *Centros históricos de América Latina y el Caribe*, Quito, FLACSO, 2001.
- CODENPE, *Elementos básicos para la reconstrucción de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*, Quito, UNICEF, 1999.
- CONAIE, *Las nacionalidades indígenas y el Estado plurinacional*, Quito, Tincui / Abya-Yala, 1989a.
- *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, Quito, Tincui / Abya-Yala, 1989b.

- *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, diciembre, 1997.
- *Políticas para el plan de gobierno nacional*, Quito, CONAIE, 2003.
- Constitución Política de la República del Ecuador, Quito, Gab, 2001.
- De la Cruz, Rodrigo, «Necesidades y expectativas de protección legal de los titulares del conocimiento tradicional en el Ecuador», en *Seminario nacional de la OMPI sobre propiedad intelectual. Conocimientos tradicionales y recursos genéticos*, Quito, 8-9 noviembre 2001.
- Frank, Edwin, «Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento», en Ileana Almeida, edit., *Indios*, Quito, ILDIS / Abya-Yala, 1992.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México DF, Grijalbo, 1989.
- Guerrero, Andrés, *et al.*, «La desintegración de la administración étnica en el Ecuador», en *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME / Abya-Yala, 1993.
- Gutman, Margarita, «Del monumento aislado a la multidimensionalidad», en Fernando Carrión, edit., *Centros históricos de América Latina y el Caribe*, Quito, FLACSO, 2001.
- Kawada, Junzo, «Incentivos en la protección del patrimonio cultural intangible», en *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001.
- Koonings, Kees, y Patricio Silva, «Construcciones étnicas en América Latina», en *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- «Construyendo la etnicidad: rumbos y dimensiones», en *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Lander, Edgardo, «Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, edits., *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002.
- Lévi-Strauss, Laurent, «El impacto de los últimos desarrollos de la noción de patrimonio cultural del convenio de patrimonio mundial», en *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001.
- Mignolo, Walter, «Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales, post coloniales», en Seminario Andino: *Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones*, Cochabamba, octubre 1999.
- Pallares, Amalia, «Construcciones raciales, reformas agrarias y movilización indígena en los años setenta», ponencia presentada en el Congreso sobre Racismo en el Ecuador, Quito, noviembre 1998.

- Prott, Lyndel, «La definición del concepto de patrimonio intangible: retos y perspectivas», en *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001.
- Quijano, Anfbal, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 1999.
- Ramón, Galo, *et al.*, «Hay nacionalidades indígenas en el Ecuador», en *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME / Abya-Yala, 1993.
- Rosas, Ana, «Las jerarquías simbólicas del patrimonio: distinción social e identidad barrial en el centro histórico de la ciudad de México», en *El portal de antropología en español*, internet, 3 abril 2002, <http://www.naya.org.ar/articulos/patrim01.htm>
- Ruiz, Lucy, «Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía», en Almeida Ileana, edit., *Indios*, Quito, ILDIS / Abya-Yala, 1992.
- UNESCO, *Informe mundial sobre la cultura*, París, UNESCO / Mundi-Prensa, 2001.
- *Háblame de la UNESCO*, París, UNESCO, 2002a.
- *Háblame del patrimonio mundial*, París, UNESCO, 2002b.
- Ushigua, Bartola, entrevista realizada el 12 de agosto de 2003.
- Walsh, Catherine, «El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador», en *Pueblos indígenas y educación*, No. 31-32, Quito, Abya-Yala / EBI / GTZ, 1994.
- «La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexión sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002.
- www.unesco.org
- www.fondoindigena.org

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andinas de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 70** Renata Loza, DOLORES VEINTIMILLA DE GALINDO: poesía y subjetividad femenina en el siglo XIX
- 71** Lucía Gallardo, EL NEGOCIO DEL VIH/SIDA: patentes farmacéuticas ¿para qué y para quién?
- 72** Julián Guamán, FEINE, LA ORGANIZACIÓN DE LOS INDÍGENAS EVANGÉLICOS EN ECUADOR
- 73** Tiberio Torres Rodas, LA PROTECCIÓN DE LA INTIMIDAD EN EL DERECHO TRIBUTARIO
- 74** Gladys Valencia Sala, EL CÍRCULO MODERNISTA ECUATORIANO: crítica y poesía
- 75** Carlos Quintana Orsini, LA CAPITALIZACIÓN BOLIVIANA (1994-2005)
- 76** Marco Flores González, LA PROTECCIÓN JURÍDICA PARA EL CACAO FINO Y DE AROMA DEL ECUADOR
- 77** Yeni Castro Peña, EL MITO ROOSEVELT PARA AMÉRICA LATINA (1901-1909)
- 78** Marco Rodríguez Ruiz, LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LOS DERECHOS DE AUTOR EN ECUADOR
- 79** Rebeca Omaña Peñalosa, LA OEA EN VENEZUELA: entre la democracia y el golpe de Estado
- 80** Judith Salgado, LA REAPROPIACIÓN DEL CUERPO: derechos sexuales en Ecuador
- 81** Stalin Raza, EL PECULADO BANCARIO EN LA CRISIS FINANCIERA DE 1998
- 82** Alberto Pereira Valarezo, CLAVES SEMIÓTICAS DE LA TELEVISIÓN
- 83** Adriana Salcedo, GALÁPAGOS: conflictos en el paraíso
- 84** Francisco Villacreses, LA MARCA NOTORIA EN LA CAN
- 85** Mónica Márquez, LO QUE EL TIEMPO SE LLEVÓ: el pueblo zápara como patrimonio intangible

El proceso de reconocimiento de la cultura de las comunidades záparas de Ecuador y Perú como parte del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad es el tema de reflexión de este libro. La autora analiza dos hechos significativos: el fortalecimiento organizativo e identitario del movimiento indígena ecuatoriano, dentro del cual se constituyó política y socialmente la nacionalidad zápara; y la noción tradicional de patrimonio cultural, enfocada desde una visión monumentalista, a raíz de la instauración de una nueva categoría de patrimonio intangible por parte de la UNESCO.

Las visiones, percepciones y vivencias de las instancias nacionales e internacionales involucradas en la candidatura del pueblo zápara como patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, constituyen un escenario único para la reflexión de este proceso.



Mónica Márquez (Cuenca, 1966), Magíster en Estudios de la Cultura, con mención en Comunicación, por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (2004), con un Diploma en Género, por la FLACSO Ecuador, Quito (2009), estudió Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, y el Diploma de Estudios Franceses Modernos, en la Universidad de Ginebra. Ha realizado investigaciones sobre racismo, identidad, género y patrimonio cultural enfocadas en la sociedad ecuatoriana contemporánea. En 2003 elaboró el Catálogo del Museo Amazónico del Centro Cultural Abya-Yala. Ha publicado en la revista Pueblos indígenas y educación (Abya-Yala / GTZ, 2005). Actualmente es profesora de la Universidad San Francisco de Quito.