

ISSN 1390-9231

INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador

Nº 6 / II semestre 2014



INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador

Nº 6 / II semestre 2014



Quito - Ecuador



Instituto Nacional de
Patrimonio Cultural

INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador
Nº 6 / II semestre 2014

Rafael Correa Delgado

Presidente Constitucional de la República del Ecuador

Guillaume Long

Ministro Coordinador de Conocimiento y Talento Humano

Francisco Borja Cevallos

Ministro de Cultura y Patrimonio

Lucía Chiriboga Vega

Directora Ejecutiva
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Directora de la revista

Elena Noboa Jiménez

Comité editorial

Gabriela López Moreno
Guadalupe Soasti Toscano
Olga Woolfson Touma

Producción

Dirección de Transferencia del Conocimiento

Cuidado de la edición

Wilma Guachamín Calderón
Ana María Cadena Albuja
Paula Hermida Bermeo
Diego Paladines Jiménez

Corrección de estilo

Juan Francisco Escobar
Mauricio Alvarado-Dávila

Diseño

Ricardo Novillo Loaiza

Fotografías de portadillas

Juan Carlos Astudillo, "Recorrido en tramo sur del *Qhapaq Ñan*", p. 7.

Xavier Pesántez, "Fiesta del *Inti Raymi* en Complejo Arqueológico Ingapirca", pp. 8 y 9.

Juan Mullo, "Campanitas de Belén. Aire Incaico. Segundo Moreno. Monasterio del Carmen Alto, Quito", pp. 22 y 23.

Archivo INPC, Regional 3, "Mujeres sáparas interpretando cantos de amuleto", pp. 32 y 33.

Fernando Espinoza, "Elaboración de tiesto con técnicas ancestrales: sistema de rollos y sistema de placas", pp. 98 y 99.

Impresión

Ediecuatorial
Quito, 2014

Tiraje

1500 ejemplares

Esta revista es una publicación académica semestral del INPC que difunde investigaciones y debates sobre temas relacionados a la cultura y el patrimonio cultural. Las ideas vertidas en los artículos son responsabilidad de sus autores. Se permite su reproducción si se cita la fuente.

Contenidos

| | |
|---|-----|
| Editorial | 6 |
| Debate | 7 |
| El turismo comunitario como estrategia para activar el patrimonio en zonas rurales: límites y riesgos <i>Jordi Gascón Gutiérrez</i> | 10 |
| Memoria | 23 |
| Filiaciones y huellas literarias en tres novelas contemporáneas: <i>El pinar de Segismundo, Oscurana, Memorias de Andrés Chilibingua</i> <i>Alicia Ortega Caicedo</i> | 24 |
| Investigación | 33 |
| Hacia una ecología de la revitalización lingüística <i>Jorge Gómez Rendón</i> <i>Gabriela Jarrín Paredes</i> | 34 |
| Entre el contrato y el olvido. La arqueología de la ribera del Napo <i>María Fernanda Ugalde Mora</i> | 56 |
| Nuevas líneas metodológicas aplicadas al patrimonio cultural ecuatoriano <i>Pedro Almagro, Eduardo Dávila, Giovanni Guerrero, Iván Medina, Elizabeth Regalado, Zoila Ruiz, Jaime Salvador, Fernando Sancho</i> | 68 |
| La partería ancestral en el Ecuador: apuntes etnográficos, interculturalidad y patrimonio <i>Daniel González Guzmán</i> | 76 |
| Información | 99 |
| Adhesión de la marimba afroesmeraldeña al elemento “Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico Sur de Colombia”, inscrito en la Lista Representativa de la Unesco | 100 |
| Comunidades andinas producen cerámica con identidad <i>Martha Romero</i> <i>Fernando Espinoza</i> | 102 |
| Publicaciones | 104 |

Editorial

La última entrega semestral del año 2014 de la *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, aborda diferentes temas relacionados con la diversidad histórica y cultural de nuestro país.

Jordi Gascón, en *Debate*, reflexiona sobre el turismo como mecanismo para viabilizar la gestión y preservación del patrimonio en zonas rurales. Su estudio plantea los beneficios y conflictos que conlleva la participación ciudadana en el turismo patrimonial, así como la adopción de modalidades de turismo participativo que, si bien pueden generar recursos, también llegan a sobrecargar las jornadas de trabajo —especialmente de las mujeres— en ámbitos rurales.

En *Memoria*, Alicia Ortega analiza novelas de Eliécer Cárdenas, Luis Carlos Mussó y Carlos Arcos, cuyo denominador común es la alusión a textos y escritores reconocidos de la literatura ecuatoriana. El profundo conocimiento y la cercanía afectiva que los tres novelistas poseen respecto a los “clásicos”, les permiten repensarlos y reinventarlos a través de narrativas que reescriben la tradición, evocando escenarios y temáticas destacadas de la memoria intelectual del país.

Jorge Gómez y Gabriela Jarrín, en *Investigación*, hacen un examen crítico de las iniciativas de revitalización lingüística en Ecuador que enfatizan la escritura y minimizan la profunda tradición oral de los pueblos indígenas. Ante ello, Gómez y Jarrín plantean la importancia de preservar los idiomas desde la oralidad y los propios espacios y prácticas sociocomunicativas de cada grupo cultural, aplicando una perspectiva ecológica que considera el contexto físico, social y cultural en que se desenvuelve el lenguaje.

María Fernanda Ugalde analiza las investigaciones realizadas en la ribera del Río Napo en el contexto de la arqueología de rescate. De acuerdo a su evaluación, estos estudios complementan y cuestionan conocimientos pioneros sobre la zona, pero también hacen palpable la carencia de investigación científica sistemática y la necesidad de contar con programas estatales que promuevan estudios arqueológicos sostenidos.

En otro ensayo, Fernando Sancho y miembros del Grupo de Modelado de Sistemas Complejos de la Universidad Central del Ecuador, tratan la aplicación de nuevas tecnologías a la labor patrimonial, incluyendo una renovada metodología de análisis de elementos patrimoniales y un método de reconocimiento automático de riesgos patrimoniales basado en inteligencia artificial. Las aplicaciones propuestas constituyen, de acuerdo a los autores, un botón de muestra de un amplio abanico de posibilidades tecnológicas a ser explotadas en el futuro con el fin de optimizar la gestión del patrimonio.

Daniel González cierra con un recuento etnográfico de la partería ancestral, su sentido holístico de la salud y su marcada ritualidad. A la vez, describe el acercamiento entre partería y el sistema médico formal, producto de los esfuerzos por implementar la interculturalidad en salud. Estas experiencias evidencian la necesidad de fortalecer los sistemas terapéuticos ancestrales y motivan al autor a explorar la concepción de la medicina tradicional como patrimonio cultural en otras latitudes, señalando beneficios, conflictos y la importancia del debate y la participación comunitaria al interior de este tipo de iniciativas.

Confiamos en que la pluralidad de perspectivas en estas páginas aportará significativamente al debate de conocimientos y marcos interpretativos sobre cultura y patrimonio entre la comunidad académica y el público interesado.

Lucía Chiriboga Vega
Directora Ejecutiva
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

A group of hikers is seen from behind, ascending a steep, rocky trail. They are wearing large, colorful backpacks (red, grey, blue, green) and dark clothing. The trail is composed of large, flat rocks and is flanked by lush green vegetation and purple flowers. In the background, a massive, layered rock face rises steeply, showing signs of erosion and some small openings or caves. The sky is overcast and grey.

Debate





El turismo comunitario como estrategia para activar el patrimonio en zonas rurales: límites y riesgos*

Jordi Gascón Gutiérrez
Doctor en Antropología Social
Instituto de Altos Estudios Nacionales

“Viabilizar” el patrimonio a través del turismo

La patrimonialización es un proceso que no está exento de riesgos y dificultades. Por ejemplo, si bien se define como una estrategia destinada a preservar la memoria histórica y las manifestaciones culturales, son diversos los autores que han constatado que muchas veces solo conserva sus elementos epifenoménicos, el almacén del bien patrimonializado, despojándolo de su significado al impedir su evolución y adaptación a un contexto siempre cambiante o al enajenarlo de quienes hasta ese momento usufructuaban de él¹. De hecho, desde determinadas disciplinas, como es el caso de la Antropología, hay reticencias a participar en estos procesos de formación del patrimonio, por lo que implica de estímulo a cambios exógenos en las expresiones culturales².

Este artículo se centra en otro de los debates que giran alrededor de la patrimonialización: la necesidad de viabilizar económicamente aquello que es categorizado como patrimonio. Esto constituye un problema cada vez mayor a medida que los inventarios patrimoniales crecen, tanto porque el número de bienes descubiertos o revalorizados aumenta, como porque la definición de patrimonio se ha ido ampliando en las últimas cinco décadas hasta abarcar elementos no tangibles, el denominado patrimonio inmaterial³. Se genera así un estado de tensión que conocen sobradamente, por vivirlo cotidianamente, los funcionarios, técnicos y especialistas encargados de gestionar y preservar esos inventarios: la coexistencia de unos presupuestos finitos junto a la presión por conservar un patrimonio cada vez más extenso⁴. Es cierto que los presupuestos públicos globales destinados a este ámbito tienden a crecer. El caso ecuatoriano es ejemplar: entre 2009 y 2012 el presupuesto global del Instituto Nacional

* El presente texto se preparó con el patrocinio del Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt) de la República de Ecuador. El autor agradece el apoyo prestado por esta institución.

1 Cfr. María Cátedra, “La manipulación del patrimonio cultural: la Fábrica de Harinas de Ávila”, *Política y Sociedad*, n.º 27, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 89-116; Llorenç Prats y Agustín Santana, “Turismo, identidad y patrimonio: Las reglas del juego”, en Llorenç Prats y Agustín Santana, coords., *Turismo y patrimonio: entramados narrativos*, El Sauzal, Tenerife, ACA y PASOS, RTPC, 2011, pp. 1-12; Jane Raffan, “The Crux of the Matter: Manipulating Cultural Property in Aboriginal Rights Debates”, *Art Monthly Australia*, n.º 232, Canberra, Australian National University (ANU), 2010, pp. 51-55.

2 Benita J. Howell, “Weighing the Risks and Rewards of Involvement in Cultural Conservation and Heritage Tourism”, *Human Organization*, n.º 53 (2), Oklahoma, Society for Applied Anthropology, 2008, pp. 150-159.

3 Yahaya Ahmada, “The Scope and Definitions of Heritage: from Tangible to Intangible”, *International Journal of Heritage Studies*, n.º 12 (3), Abingdon, Routledge, 2006, pp. 292-300.

4 Cfr. Llorenç Prats, “La viabilidad turística del patrimonio”, *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, n.º 9 (2), El Sauzal, Tenerife, Pasos Online, 2011, pp. 249-264; y Eduardo Rojas, *La preservación del patrimonio histórico urbano en América Latina y el Caribe: una tarea de todos los actores sociales*, Washington D. C., BID, 2002.

de Patrimonio Cultural (INPC) se incrementó más del 150%⁵, cuando en el mismo período, el presupuesto global del Gobierno lo hizo un 46%⁶. Sin embargo, siempre son incrementos insuficientes en relación con un muestrario patrimonial que no deja de aumentar.

La viabilidad económica del patrimonio también se ve presionada por las expectativas que este genera en la población y en las instituciones públicas locales. Estas expectativas giran alrededor de la supuesta posibilidad de transformar un bien patrimonial en mercancía (en el sentido más decoroso del término), convirtiéndolo en una nueva fuente de ingresos⁷.

Bajo este contexto de estrés, el turismo surge como panacea o, cuanto menos, como una de las estrategias más adecuadas para enfrentar esas limitaciones y requerimientos⁸: el turismo ha de permitir que el bien patrimonial genere suficientes beneficios para sufragar los costos de su conservación y mantenimiento y ha de convertir el bien patrimonial en un producto que genere rentas para la comunidad.

En muchas ocasiones, esas esperanzas no llegan a materializarse, pues los ingresos que genera el turismo no son los esperados y necesarios para viabilizar el bien patrimonial o para cumplir las

expectativas de beneficios previstos⁹. En contraste, en otras ocasiones, el éxito es tal que ese elemento o expresión cultural peligró¹⁰. En estos casos surge un conflicto, difícil de gestionar, entre las necesidades de establecer regulaciones que limiten las visitas para preservarlo, el deseo del sector turístico y de los poderes locales por incrementar los ingresos y el arribo de nuevos contingentes de población, resultado del efecto llamada que genera ese éxito turístico; población migrante que presiona sobre los servicios, el ecosistema y, finalmente, sobre el mismo patrimonio cultural. El caso de las islas Galápagos es ejemplar. A principios de la década pasada, el Programa de Áreas Protegidas de la *International Union for Conservation of Nature* (IUCN) detectó serias amenazas y, unos años después, en 2005, se solicitó al Gobierno ecuatoriano que permitiera una misión de control. Ecuador se negó inicialmente a ello, aduciendo que era innecesario pues ya se estaban implementando mecanismos para revertir esta tendencia. No obstante, al año siguiente la IUCN y la Unesco enviaron una misión conjunta, cuyos resultados llevaron a que las islas Galápagos entraran en la lista de patrimonio de la humanidad en peligro¹¹. Los factores que ocasionaron esta situación de riesgo fueron el desaforado crecimiento del turismo, que se triplicó entre 1990 y 2006, unas autoridades locales interesadas en fomentar este proceso y frenar

5 Cfr. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), *Informe de gestión. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural: julio 2008-diciembre 2009*, Quito, INPC, 2010; e Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), *Informe de gestión. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural: enero-diciembre 2012*, Quito, INPC, 2013.

6 Gobierno de la República del Ecuador, Ministerio de Finanzas, "El presupuesto general del Estado", <http://www.finanzas.gob.ec/el-presupuesto-general-del-estado>. Acceso: octubre 2014.

7 Cfr. Deepak Chhabra, *Sustainable Marketing of Cultural and Heritage Tourism*, Abingdon, Routledge, 2010; y Llorenç Prats, "La viabilidad turística..."

8 Cfr. Brian Garrod y Alan Fyall, "Managing Heritage Tourism", *Annals of Tourism Research*, n.º 27 (3), Filadelfia, Elsevier, 2000, pp. 682-708; y Carlos J. Pardo Abad, "La reutilización del patrimonio industrial como recurso turístico. Aproximación geográfica al turismo industrial", *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n.º 57, Barcelona, Societat Catalana de Geografia, 2004, pp. 7-32.

9 Cfr. Warwick Frost, "The Financial Viability of Heritage Tourism Attractions: Three Cases from Rural Australia", *Tourism Review International*, n.º 7 (1), Putnam Valley, NY, Cognizant Communication Corporation, Robert N. Miranda Publisher, 2003, pp. 13-22; y Bob McKercher, "Attitudes to a Non-Viable Community-Owned Heritage Tourist Attraction", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 9 (1), Abingdon, Routledge, 2001, pp. 29-43.

10 Elizabeth Betsy Keough, "Heritage in Peril: A Critique of UNESCO's World Heritage Program", *Washington University Global Studies Law Review*, n.º 10 (3), St. Louis, MO, Washington University in St. Louis, 2011, pp. 593-615.

11 International Union for Conservation of Nature (IUCN), *World Heritage in Danger: a Compendium of Key Decisions on the Conservation of Natural World Heritage Properties Via the List of World Heritage in Danger*, Gland, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, 2009.



Según la Dirección del Parque Nacional Galápagos, en el 2013 cerca de 204 395 turistas visitaron el archipiélago
Fotografía: Wilma Guachamín

cualquier medida de restricción y el incremento de la población por la emigración¹².

Más allá del éxito o fracaso financiero de la conversión del patrimonio en producto turístico, esta estrategia puede generar efectos en las sociedades y economías locales que no son siempre suficientemente evaluados. Vamos a analizar algunos de estos procesos en el mundo rural.

Turismo y patrimonio en el mundo rural

El número de bienes patrimonializados en los espacios rurales ha crecido en las últimas décadas, especialmente porque se ha ampliado la definición de patrimonio al incluir elementos como las

manifestaciones culturales, el idioma o el paisaje. Actualmente la Unesco asigna un alto valor a parámetros característicos de los espacios rurales, como son la permanencia de las prácticas agrícolas tradicionales, la existencia de arquitectura relacionada con la actividad agraria o de los paisajes con un pasado histórico¹³. El caso del *Qhapaq Ñan* Sistema Vial Andino, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial por la Unesco en 2014, y que articula los seis países con áreas andinas por los que atraviesa, es un ejemplo de ello: el *Qhapaq Ñan* es un itinerario básicamente rural.

También en los últimos años ha aumentado el convencimiento de que en la viabilización del patrimonio a través del turismo, especialmente en esas zonas rurales, la población local ha de tener una

¹² Fundación Charles Darwin, *Galápagos en riesgo: un análisis socioeconómico de la situación actual en el archipiélago*, Puerto Ayora, Fundación Charles Darwin, 2007; y Washington Tapia et ál., "Entendiendo Galápagos como un sistema socioecológico complejo: implicaciones para la investigación científica en el archipiélago", en Washington Tapia et ál., eds., *Ciencia para la sostenibilidad en Galápagos: el papel de la investigación científica y tecnológica en el pasado, presente y futuro del archipiélago*, Quito, Parque Nacional Galápagos, Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad San Francisco de Quito, 2009, pp. 127-140.

¹³ Paola Gullino y Federica Larcher, "Integrity in UNESCO World Heritage Sites. A Comparative Study for Rural Landscapes", *Journal of Cultural Heritage*, n.º 14 (5), Amsterdam, Elsevier, 2013, pp. 389-395.

Más allá del éxito o fracaso financiero de la conversión del patrimonio en producto turístico, esta estrategia puede generar efectos en las sociedades y economías locales que no son siempre suficientemente evaluados.

participación activa, un cierto grado de corresponsabilidad y ser receptora de sus beneficios. En la conformación de esta perspectiva participativa, han jugado un rol diversos factores de carácter instrumental. Uno de ellos es la experiencia de estrategias turísticas aplicadas al patrimonio que no han generado ingresos entre la población local. O aun peor, que han reducido las rentas locales porque las políticas proteccionistas establecidas sobre el bien patrimonializado les prohíbe su usufructo. El resultado es una oposición, más o menos encubierta, al turismo y a las entidades que gestionan el bien patrimonializado; una oposición que dificulta e incluso puede llegar a hacer inviable el turismo y la gestión. Otro factor que no se puede obviar ha sido la consolidación de los derechos de los pueblos indígenas en las últimas décadas, aumentando sus prerrogativas sobre la gestión y uso del territorio. Contar con su conformidad para llevar a cabo cualquier tipo de intervención es, en muchos casos, incluso legalmente ineludible. Un tercer elemento es la dificultad del Estado para controlar y proteger un patrimonio territorialmente disperso; en estos casos, la colaboración de la población local se vuelve imprescindible.

Volviendo al caso del *Qhapaq Ñan*, desde esta perspectiva participativa se ha buscado establecer acuerdos con las comunidades indígenas por las que pasa el Sistema Vial Andino para que gestionen el turismo que se prevé recibir. Dicho proceso inició con el levantamiento de inventarios para, primero, elaborar el informe de la candidatura que se presentó a la Unesco y, después (o a la vez), para diseñar el producto turístico a ofrecer por cada localidad¹⁴. En todos los casos, se afirma que la participación de la población local, en cogestión o no con el sector público y privado, es una necesidad para asegurar el éxito de la empresa¹⁵, o al menos así se plantea formalmente¹⁶.

En muchas ocasiones, la participación de la población rural en la viabilización de su patrimonio a través del turismo adopta una modalidad que ha tenido gran notoriedad en las dos últimas décadas: la del Turismo Rural Comunitario (TRC). El TRC aparece como “un tipo de turismo de pequeño formato, establecido en zonas rurales y en el que la población local, a través de sus estructuras organizativas, ejerce un papel significativo en su control y gestión”¹⁷.

14 Cfr. Natalia Zambrano Muñoz, “Del turismo arqueológico y de la relación entre arqueología, patrimonialización, comunidad y turismo con referencia al Qhapaq Ñan”, en Eduardo Forero Lloreda, Carlos Eduardo López y Carlos Eduardo Maldonado, eds., *Complejidad de la arqueología y el turismo cultural: territorios, sostenibilidad y patrimonio*, Bogotá, Universidad de Rosario, 2009, pp. 126-134; y Guadalupe Martínez Martínez, “Qhapaq Ñan: el Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos”, *Ería*, n.º 78 y 79, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2009, pp. 21-38.

15 Cfr. Christian Stalin Viñán Merecé, “Sistematización metodológica de la experiencia comunitaria ‘Impulso a las prácticas de turismo local y negocios inclusivos turísticos en el marco de una gestión efectiva de los destinos a lo largo del camino andino o Qhapaq Ñan, ciudades de Loja, Azuay y Cañar’”, *Axioma*, n.º 7, Ibarra, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2011, pp. 5-8; y Deyanira Gómez Salazar, *Las organizaciones internacionales en la gobernanza: Qhapaq Ñan – Gran Ruta Inca entre Ecuador y Perú*, Quito, Flacso, Editorial Abya-Yala, 2011.

16 Sébastien Jallade, “La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011)”, *Droit et Cultures*, n.º 62, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2011, pp. 119-138.

17 Jordi Gascón y Ernest Cañada, *Viajar a todo tren: turismo, desarrollo y sostenibilidad*, Barcelona, Icaria, 2005.

Esta es una definición laxa y, bajo esa denominación, encontramos un amplio abanico de experiencias que tienen su propia idiosincrasia. El elemento común de este modelo turístico es la vocación de autogestión por parte de la población local.

La vinculación del TRC con la gestión del patrimonio en zonas rurales aparece, a partir de estas premisas, como un silogismo inevitable. Además, el TRC ha sido valorado como un instrumento muy apropiado para intervenciones de este tipo, ya que incluso puede coadyuvar a la conservación de espacios naturales¹⁸ y al sostenimiento de las maltrechas economías campesinas¹⁹.

Las limitaciones del turismo rural comunitario

Más allá de buenas voluntades y de posibles virtudes, el TRC también conlleva dificultades que en los últimos años están siendo detectadas por la literatura académica. Según esta percepción, entre otros problemas, el TRC presenta un bajo nivel de viabilidad económica²⁰, incentiva procesos de diferenciación social y conflictividad intracomunitaria²¹ y favorece la mercantilización de los recursos naturales²² o las constricciones estructurales de la industria

turística y del Estado que dificultan el control real de la actividad por parte de la población local²³.

Los límites que impone un artículo no permiten exponer el abanico de riesgos que comporta la introducción del TRC en una comunidad. Pero, a modo de ejemplo, expondremos uno especialmente significativo, aunque poco analizado: la reestructuración del trabajo y del tiempo que supone la introducción de una nueva actividad.

Existe una concepción sobre el trabajo campesino según la cual, a lo largo del año, hay momentos de mayor y de menor intensidad laboral. No es difícil encontrar esta concepción, explícita o implícitamente, en manuales de TRC o ecoturismo. Sirva como ejemplo la siguiente cita extraída de uno muy difundido en México y América Central:

Es bien sabido que, debido a los ciclos agrícolas, hay periodos ociosos para los campesinos. Se pueden aprovechar dichos periodos ociosos para que durante ellos los habitantes del campo se dediquen primordialmente a actividades ecoturísticas, evitando la necesidad de la migración estacional o permanente en la ciudad²⁴.

18 World Wide Fund (WWF), *Guidelines for Community-Based Ecotourism Development*, Gland, WWF International, 2001.

19 Cfr. Ralf Buckley, "Evaluating the Net Effects of Ecotourism on the Environment: a Framework, First Assessment and Future Research", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 17 (6), Abingdon, Routledge, 2009, pp. 643-672; y Colin Michael Hall, *Tourism: Rethinking the Social Science of Mobility*, Harlow, Prentice-Hall, 2005.

20 Cfr. Harold Goodwin y Rosa Santilli, "Community-Based Tourism: a Success?", *ICRT Occasional Paper*, n.º 11, GTZ, ICRT, 2009, pp. 1-37; y Agnes Kiss, "Is Community-Based Ecotourism a Good Use of Biodiversity Conservation Funds?", *Trends in Ecology & Evolution*, n.º 19 (5), Amsterdam, Elsevier, 2004, pp. 232-237.

21 Cfr. Jordi Gascón, *Gringos como en sueños: diferenciación y conflicto campesino en los Andes peruanos ante el desarrollo del turismo*, Lima, IEP, 2005; y Matthias Schellhorn, "Development for Whom? Social Justice and the Business of Ecotourism", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 18 (1), Abingdon, Routledge, 2010, pp. 115-135.

22 Cfr. Rosaleen Duffy, "Neoliberalising Nature: Global Networks and Ecotourism Development in Madagascar", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 16 (3), Abingdon, Routledge, 2008, pp. 327-344; y Rob Fletcher, "Ecotourism Discourse: Challenging the Stakeholders Theory", *Journal of Ecotourism*, n.º 8 (3), Abingdon, Routledge, 2009, pp. 269-285.

23 Cfr. Kirsty Blackstock, "A Critical Look at Community-Based Tourism", *Community Development Journal*, n.º 40 (1), Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 39-49; y Fred Nelson, "Blessing or Curse?: the Political Economy of Tourism Development in Tanzania", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 20 (3), Abingdon, Routledge, 2012, pp. 359-375.

24 Héctor Ceballos-Lascuráin, *Ecoturismo: naturaleza y desarrollo sostenible*, México D. F., Diana, 1998, p. 50.



*El turismo comunitario en las comunidades de Cotacachi integra a los visitantes en ritos propios de la cosmovisión
Fotografía: Wilma Guachamin*

Se trata de una conjetura errónea que se fija solo en lo que podríamos denominar “ciclo agrícola de trabajos necesarios a corto plazo”, formado casi exclusivamente por las labores de preparación del suelo, la siembra y la cosecha. Sin embargo, este ciclo se complementa con otros que podríamos llamar “de trabajos necesarios a medio plazo”, que suelen realizarse en los períodos de postsiembra y poscosecha. Estas labores, aunque puntualmente se pueden diferir en el tiempo, son igualmente importantes en la reproducción del ecosistema agrario y en el funcionamiento del proceso productivo: arreglo y construcción de infraestructuras agrarias (acequias, terrazas, caminos), reparación de herramientas, refacción del hogar, limpieza del bosque, etc. Además, la afirmación de que el trabajo campesino pasa por períodos de desigual intensidad es una afirmación ciega al género, ya que no considera el rol de la mujer campesina, cuyos ciclos laborales suelen ser mucho más

uniformes e intensivos: cuidado del hogar, atención del ganado, obtención de leña y agua, etcétera²⁵.

El surgimiento de una actividad no tradicional como el turismo en el mundo campesino, por tanto, ha de encajarse en un ciclo laboral preexistente, generalmente saturado. Esto no deja de ser complicado. Nos fijaremos en dos consecuencias no deseadas que pueden surgir como resultado de esta situación. La primera afecta al ecosistema agrario. La segunda, a las condiciones laborales de la mujer.

Los ecosistemas agrarios campesinos son humanizados, pues requieren la participación del ser humano para su mantenimiento. La reducción de la cantidad de trabajo invertido en el ecosistema agrario puede romper su equilibrio y provocar una reducción de su capacidad productiva. Esto se ha puesto en evidencia con la necesidad del campesino de emigrar

²⁵ Ester Boserup, *Woman's Role in Economic Development*, Londres, George Allen & Unwin, 1970.

temporalmente para equilibrar su economía doméstica, fenómeno muy generalizado en las sociedades rurales del sur global desde mediados del siglo XX. Muchas veces, la asunción de trabajo no tradicional por parte del campesino no es una estrategia acertada ante una oferta existente, sino el resultado de una necesidad apremiante de obtener ingresos extras en un contexto político-económico cada vez más agresivo hacia el mundo agrario y la economía campesina. La consideración de que el desarrollo y la modernización pasan por la disminución del papel de sector primario en la economía nacional, el convencimiento de que la agroindustria es más eficiente que el modelo de producción campesino o la aceptación de reglas de comercio internacional impuestas por los países centrales que facilitan la exportación de sus excedentes agropecuarios en detrimento de la producción autóctona, han llevado a una progresiva y cada vez más acentuada marginación del sector campesino desde mediados del siglo XX²⁶. En este contexto, la emigración temporal puede equilibrar la economía doméstica, pero a mediano y largo plazo empobrece sus recursos.

Valga como ejemplo el mundo andino, donde un desarrollo tecnológico de siglos permitió la producción agraria en espacios de alta montaña y de orografía vertical mediante complicados sistemas de andenerías o terrazas agrícolas. Estos andenes son estructuras complejas que requieren refacciones más o menos intensivas todos los años, labor que tradicionalmente se suele hacer en los períodos de poscosecha. La reducción del trabajo invertido en esta labor como resultado de la emigración temporal ha hecho que la mayor parte de los andenes que existían a pleno rendimiento hace cinco o seis décadas

en Ecuador, Perú o Bolivia hoy estén derrumbados e irremediablemente perdidos²⁷.

Otro punto que profundiza esta problemática es la emigración temporal de los hombres que obliga a las mujeres a asumir su trabajo y reducir el tiempo invertido en las tareas tradicionalmente asociadas a su condición de género, según la división sexual del trabajo existente. Una de ellas es el cuidado del ganado. La disminución del tiempo destinado a esta actividad lleva a la mujer a no desplazar el ganado por toda la zona de pasto disponible, sino a intensificar el uso de los pastizales más cercanos al caserío. Pero el ganado, cuando no encuentra hoja, devora el tallo y, cuando este se le acaba, escarba hasta llegar a la raíz. Este escarbo, sumado a la acción de la lluvia y el viento, favorece la erosión de los suelos. A la vez, los pastos más alejados, ahora infrutilizados, se pierden como resultado del abandono. Igualmente, tarea tradicionalmente asumida por la mujer en muchas sociedades rurales es la limpieza de los bosques a través de la actividad de recogida de leña. En un proceso similar, la mujer tenderá a sobreexplotar los recursos boscosos más cercanos al hogar y a abandonar, con el consiguiente aumento del riesgo de incendios, los más distantes²⁸.

Aunque no hay aún estudios de caso sobre la reestructuración de las tareas domésticas a la que empuja el turismo en las economías campesinas, es lógico pensar que esta nueva actividad genera procesos similares al descrito sobre la emigración temporal, ya que en ambos casos hay un incremento de la carga de trabajo, sea cual sea su causa (emigración o tareas relacionadas con el turismo).

26 Cfr. Frances Moore Lappé et ál., *World Hunger: Twelve Myths*, 2ª ed., New York, Grove Press, 1998; y A. Haroon Akram-Lodhi y Cristóbal Kay, "Surveying the Agrarian Question: Current Debates and Beyond", *Journal of Peasant Studies*, n.º 37 (2), Abingdon, Routledge, 2010, pp. 255-284.

27 Efraín Gonzales de Olarte y Carolina Trivelli, *Andenes y desarrollo sustentable*, Lima, IEP, 1999.

28 Cfr. Jane L. Collins, *Unseasonal Migrations: the Effects of Labour Scarcity in Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1988; y Mary J. Weismantel, *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1988.

El surgimiento de una actividad no tradicional como el turismo en el mundo campesino ha de encajarse en un ciclo laboral preexistente, generalmente saturado, lo cual no deja de ser complicado.

Otra posible consecuencia no deseada de la introducción del ciclo laboral turístico se refiere a la necesaria reestructuración de los tiempos laborales dentro del grupo doméstico. Esta reestructuración raramente se establece buscando un equilibrio de esfuerzos. Como evidenció Ester Boserup²⁹, el surgimiento de nuevos ciclos laborales en las economías campesinas suele comportar una sobrecarga de trabajo para la mujer.

Diversos estudios de caso han evidenciado que el turismo tiene efectos contradictorios en las relaciones de género³⁰. Por un lado, parece crear oportunidades para un replanteamiento de las normas que rigen las relaciones de género, ya que puede otorgar mayor autonomía a la mujer. Por otro lado, los roles que se le confieren en la nueva actividad son una extrapolación de sus roles domésticos tradicionales, además de multiplicar su horario laboral. Un estudio realizado en la costa de Galicia (España), donde el turismo rural se ha desarrollado desde la década de 1990, descubrió que esta actividad proporcionaba ingresos complementarios a la unidad familiar, pero también reforzaba el papel tradicional de la mujer al asignarle tareas identificadas con las labores de

ama de casa (limpieza, cocina, atención al cliente), le cargaba con un mayor volumen de trabajo y se alargaba su jornada laboral. Resultado de ello, disminuía el tiempo que podía dedicar al ocio y a mantener sus relaciones sociales³¹. Más recientemente, un estudio comparativo entre dos comunidades rurales de Turquía y Uganda ha mostrado que el turismo crea una doble carga de trabajo para la mujer³². Además, en la asignación de los beneficios familiares obtenidos por el turismo tenderán a primar los intereses, los proyectos y las percepciones del cabeza de familia³³.

En resumidas cuentas, la introducción de nuevos ciclos laborales, como los que comporta el turismo, supone necesariamente reajustes en el uso del trabajo disponible. Y sus consecuencias no son siempre deseables.

29 Ester Boserup, "Woman's Role in..."

30 Cfr. Isis Arlene Díaz Carrión, "Ecoturismo comunitario y género en la Reserva de la Biósfera de los Tuxtlas (México)", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, n.º 8 (1), El Sauzal, Tenerife, Pasos Online, 2010, pp. 151-165; y Norma Fuller, "Lunahuaná, un destino turístico: transformaciones en la composición social, economía familiar y relaciones de género", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, n.º 8 (2), El Sauzal, Tenerife, Pasos Online, 2010, pp. 293-304.

31 Marion Sparrer, "Género y turismo rural: el ejemplo de la costa coruñesa", *Cuadernos de Turismo*, n.º 11, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 181-197.

32 Hazel Tucker y Brenda Boonabaana, "A Critical Analysis of Tourism, Gender and Poverty Reduction", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 20 (3), Abingdon, Routledge, 2012, pp. 437-455.

33 Cfr. Paul Wilkinson y Wiwik Patriwi, "Gender and Tourism in an Indonesian Village", *Annals of Tourism Research*, n.º 22 (2), Amsterdam, Elsevier, 1995, p. 282-299; y Mercedes Prieto, "Los estudios sobre turismo en Ecuador", en Mercedes Prieto, coord., *Espacio en disputa: el turismo en Ecuador*, Quito, Flacso, 2011, pp. 9-28.

Conclusión

Si bien este artículo se ha concentrado en los conflictos que el TRC puede suscitar alrededor de los ciclos de trabajo campesino, podríamos también hablar de otras distorsiones que afectan la estructura socioeconómica de una comunidad. Algunas como el aumento de la conflictividad campesina, favorecida por la inexistencia de mecanismos consuetudinarios de gestión del nuevo recurso, o las limitaciones que tienen los mecanismos participativos cuando no consideran la diferenciación campesina, las hemos analizado en otros textos³⁴.

Los procesos descritos no son generalizables. Por ejemplo, que el TRC ponga en riesgo la viabilidad de los sectores económicos tradicionales por una reducción del tiempo destinado a su reproducción no tiene por qué suceder cuando la mano de obra es excedentaria. Por el contrario, en un contexto así,

el surgimiento de una nueva actividad puede reducir la tensión que supone tener mano de obra infrautilizada. Recordemos que los grupos domésticos campesinos hacen un uso elástico de la fuerza de trabajo disponible³⁵.

La presión que padecen los gestores del patrimonio para convertirlo en un recurso que genere beneficios económicos a la población local, o para obtener fuentes de financiación que complementen los presupuestos públicos destinados a preservarlo, les puede llevar a aferrarse al turismo como una solución. Si bien en muchos casos eso es posible, también es importante contemplar que esa opción y la del TRC en concreto, como estrategia para gestionar y viabilizar el patrimonio en zonas rurales, no está exenta de limitaciones que es necesario valorar previamente.

³⁴ Jordi Gascón, "Limitaciones del Turismo Rural Comunitario como instrumento de cooperación internacional", en Marta Nello, coord., *Turismo, cooperación y desarrollo. Actas I Congreso COODTUR*, Tarragona, Publicaciones URV, 2010, p. 1-21; y Jordi Gascón, "The Limitations of Community-Based Tourism as an Instrument of Development Cooperation", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 21 (5), Abingdon, Routledge, 2013, pp. 716-731.

³⁵ Aleksandr Vasílievich Chayanov, *La organización de la Unidad Económica Campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974 [1925].

Bibliografía

- Ahmada, Yahaya, "The Scope and Definitions of Heritage: from Tangible to Intangible", *International Journal of Heritage Studies*, n.º 12 (3), Abingdon, Routledge, 2006, pp. 292-300.
- Akram-Lodhi, Haroon A., y Cristóbal Kay, "Surveying the Agrarian Question: Current Debates and Beyond", *Journal of Peasant Studies*, n.º 37 (2), Abingdon, Routledge, 2010, pp. 255-284.
- Blackstock, Kirsty, "A Critical Look at Community-Based Tourism", *Community Development Journal*, n.º 40 (1), Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 39-49.
- Boserup, Esther, *Woman's Role in Economic Development*, Londres, George Allen & Unwin, 1970.
- Buckley, Ralf, "Evaluating the Net Effects of Ecotourism on the Environment: a Framework, First Assessment and Future Research", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 17 (6), Abingdon, Routledge, 2009, pp. 643-672.
- Cátedra, María, "La manipulación del patrimonio cultural: la Fábrica de Harinas de Ávila", *Política y Sociedad*, n.º 27, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 89-116.
- Ceballos-Lascuráin, Héctor, *Ecoturismo: naturaleza y desarrollo sostenible*, México D. F., Diana, 1998.
- Chayanov, Aleksandr Vasilievich, *La organización de la Unidad Económica Campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974 [1925].
- Chhabra, Deepak, *Sustainable Marketing of Cultural and Heritage Tourism*, Abingdon, Routledge, 2010.
- Collins, Jane L., *Unseasonal Migrations: the Effects of Labour Scarcity in Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Díaz Carrión, Isis Arlene, "Ecoturismo comunitario y género en la Reserva de la Biósfera de los Tuxtlas (México)", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, n.º 8 (1), El Sauzal, Tenerife, Pasos Online, 2010, pp. 151-165.
- Duffy, Rosaleen, "Neoliberalising Nature: Global Networks and Ecotourism Development in Madagascar", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 16 (3), Abingdon, Routledge, 2008, pp. 327-344.
- Fletcher, Rob, "Ecotourism Discourse: Challenging the Stakeholders Theory", *Journal of Ecotourism*, n.º 8 (3), Abingdon, Routledge, 2009, pp. 269-285.
- Frost, Warwick, "The Financial Viability of Heritage Tourism Attractions: Three Cases from Rural Australia", *Tourism Review International*, n.º 7 (1), Putnam Valley, NY, Cognizant Communication Corporation, Robert N. Miranda Publisher, 2003, pp. 13-22.
- Fuller, Norma, "Lunahuaná, un destino turístico: transformaciones en la composición social, economía familiar y relaciones de género", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, n.º 8 (2), El Sauzal, Tenerife, Pasos Online, 2010, pp. 293-304.
- Fundación Charles Darwin, *Galápagos en riesgo: un análisis socioeconómico de la situación actual en el archipiélago*, Puerto Ayora, Fundación Charles Darwin, 2007.
- Garrod, Bryan y Alan Fyall, "Managing Heritage Tourism", *Annals of Tourism Research*, n.º 27 (3), Filadelfia, Elsevier, 2000, pp. 682-708.
- Gascón, Jordi, *Gringos como en sueños: diferenciación y conflicto campesino en los Andes peruanos ante el desarrollo del turismo*, Lima, IEP, 2005.
- , "Limitaciones del Turismo Rural Comunitario como instrumento de cooperación internacional", en Marta Nello, coord., *Turismo, cooperación y desarrollo. Actas I Congreso COODTUR*, Tarragona, Publicaciones URV, 2010, pp. 1-21.
- , "The Limitations of Community-Based Tourism as an Instrument of Development Cooperation", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 21 (5), Abingdon, Routledge, 2013, pp. 716-731.
- Gascón, Jordi y Ernest Cañada, *Viajar a todo tren: turismo, desarrollo y sostenibilidad*, Barcelona, Icaria, 2005.
- Gobierno de la República del Ecuador, Ministerio de Finanzas, "El presupuesto general del Estado", <http://www.finanzas.gob.ec/el-presupuesto-general-del-estado>. Acceso: octubre 2014.
- Gómez Salazar, Deyanira, *Las organizaciones internacionales en la gobernanza: Qhapaq Ñan – Gran Ruta Inca entre Ecuador y Perú*, Quito, Flacso, Editorial Abya-Yala, 2011.

- González de Olarte, Efraín, y Carolina Trivelli, *Andenes y desarrollo sustentable*, Lima, IEP, 1999.
- Goodwin, Harold, y Rosa Santilli, "Community-Based Tourism: a Success?", *ICRT Occasional Paper*, n.º 11, Leeds, GTZ, ICRT, 2009, pp. 1-37.
- Gullino, Paola y Federica Larcher, "Integrity in UNESCO World Heritage Sites. A Comparative Study for Rural Landscapes", *Journal of Cultural Heritage*, n.º 14 (5), Amsterdam, Elsevier, 2013, pp. 389-395.
- Hall, Colin Michael, *Tourism: Rethinking the Social Science of Mobility*, Harlow, Prentice-Hall, 2005.
- Howell, Benita J., "Weighing the Risks and Rewards of Involvement in Cultural Conservation and Heritage Tourism", *Human Organization*, n.º 53 (2), Oklahoma, Society for Applied Anthropology, 2008, pp. 150-159.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), *Informe de gestión. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural: julio 2008-diciembre 2009*, Quito, INPC, 2010.
- , *Informe de gestión. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural: enero-diciembre 2012*, Quito, INPC, 2013.
- International Union for Conservation of Nature (IUCN), *World Heritage in Danger: a Compendium of Key Decisions on the Conservation of Natural World Heritage Properties Via the List of World Heritage in Danger*, Gland, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, 2009.
- Jallade, Sébastien, "La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011)", *Droit et Cultures*, n.º 62, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2011, pp. 119-138.
- Keough, Elizabeth Betsy, "Heritage in Peril: A Critique of UNESCO's World Heritage Program", *Washington University Global Studies Law Review*, n.º 10 (3), St. Louis, MO, Washington University in St. Louis, 2011, pp. 593-615.
- Kiss, Agnes, "Is Community-Based Ecotourism a Good Use of Biodiversity Conservation Funds?", *Trends in Ecology & Evolution*, n.º 19 (5), Amsterdam, Elsevier, 2004, pp. 232-237.
- Lappé, Frances Moore, et ál., *World Hunger: Twelve Myths*, 2.ª ed., New York, Grove Press, 1998.
- Martínez Martínez, Guadalupe, "Qhapaq Ñan: el Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos", *Ería*, n.º 78 y 79, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2009, pp. 21-38.
- McKercher, Bob, "Attitudes to a Non-Viable Community-Owned Heritage Tourist Attraction", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 9 (1), Abingdon, Routledge, 2001, pp. 29-43.
- Nelson, Fred, "Blessing or Curse?: the Political Economy of Tourism Development in Tanzania", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 20 (3), Abingdon, Routledge, 2012, pp. 359-375.
- Pardo Abad, Carlos J., "La reutilización del patrimonio industrial como recurso turístico. Aproximación geográfica al turismo industrial", *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n.º 57, Barcelona, Societat Catalana de Geografia, 2004, pp. 7-32.
- Prats, Llorenç, "La viabilidad turística del patrimonio", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, n.º 9 (2), El Sauzal, Tenerife, Pasos Online, 2011, pp. 249-264.
- Prats, Llorenç y Agustín Santana, "Turismo, identidad y patrimonio: Las reglas del juego", en Llorenç Prats y Agustín Santana, coords., *Turismo y patrimonio: entramados narrativos*, El Sauzal, Tenerife, ACA y PASOS, RTPC, 2011, pp. 1-12.
- Prieto, Mercedes, "Los estudios sobre turismo en Ecuador", en Mercedes Prieto, coord., *Espacio en disputa: el turismo en Ecuador*, Quito, Flacso, 2011, pp. 9-28.
- Raffan, Jane, "The Crux of the Matter: Manipulating Cultural Property in Aboriginal Rights Debates", *Art Monthly Australia*, n.º 232, Canberra, Australian National University (ANU), 2010, pp. 51-55.
- Rojas, Eduardo, *La preservación del patrimonio histórico urbano en América Latina y el Caribe: una tarea de todos los actores sociales*, Washington D. C., BID, 2002.
- Schellhorn, Matthias, "Development for Whom?: Social Justice and the Business of Ecotourism", *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 18 (1), Abingdon, Routledge, 2010, pp. 115-135.
- Sparrer, Marion, "Género y turismo rural: el ejemplo de la costa coruñesa", *Cuadernos de Turismo*, n.º 11, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 181-197.
- Tapia, Washington, et ál., "Entendiendo Galápagos como un sistema socioecológico complejo: implicaciones para la

investigación científica en el archipiélago”, en Washington Tapia et ál., eds., *Ciencia para la sostenibilidad en Galápagos: el papel de la investigación científica y tecnológica en el pasado, presente y futuro del archipiélago*, Quito, Parque Nacional Galápagos, Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad San Francisco de Quito, 2009, pp. 127-140.

Tucker, Hazel, y Brenda Boonabaana, “A Critical Analysis of Tourism, Gender and Poverty Reduction”, *Journal of Sustainable Tourism*, n.º 20 (3), Abingdon, Routledge, 2012, pp. 437-455.

Viñán Merecí, Christian Stalin, “Sistematización metodológica de la experiencia comunitaria ‘Impulso a las prácticas de turismo local y negocios inclusivos turísticos en el marco de una gestión efectiva de los destinos a lo largo del camino andino o Qhapaq Ñan, ciudades de Loja, Azuay y Cañar””, *Axioma*, n.º 7, Ibarra, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2011, pp. 5-8.

Weismantel, Mary J., *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1988.

Wilkinson, Paul, y Wiwik Patriwi, “Gender and Tourism in an Indonesian Village”, *Annals of Tourism Research*, n.º 22 (2), Amsterdam, Elsevier, 1995, pp. 282-299.

World Wide Fund (WWF), *Guidelines for Community-Based Ecotourism Development*, Gland, WWF International, 2001.

Zambrano Muñoz, Natalia, “Del turismo arqueológico y de la relación entre arqueología, patrimonialización, comunidad y turismo con referencia al Qhapaq Ñan”, en Eduardo Forero Lloreda, Carlos Eduardo López y Carlos Eduardo Maldonado, eds., *Complejidad de la arqueología y el turismo cultural: territorios, sostenibilidad y patrimonio*, Bogotá, Universidad de Rosario, 2009, pp. 126-134.

ve incaico
Coro.

Campanitas de Belen v t

Campanitas to-can en Belen pas-tores trompeti-tas

suenan ^{lloran} alegremente el son- trompeti-tas suenan ^{lloran} alegremente el

son- trompeti-tas suenan ^{lloran} alegremente el son-

Dulce porta-li-to lleno de mil per-las quien pudiera

ver-las para ^{suavemente} quedar ri-co dulce porta-li-to

lleno de mil per-las quien pudiera haber-las para ^{suavemente} quedar

Allegro
2ª Estrofa

Handwritten musical notation for the first system. The top staff is a grand staff with treble and bass clefs. The key signature has two flats (B-flat and E-flat). The time signature is 2/4. The lyrics are: "ri-co hola pastor-ci-to dime donde".

Handwritten musical notation for the second system. The lyrics are: "vas mu-ra que eres chi-co y te perde-ras".

Handwritten musical notation for the third system. The lyrics are: "hola pastor-ci-to dime donde vas mira que er-".

Handwritten musical notation for the fourth system. The lyrics are: "chu-co y te perde-rás". It ends with a double bar line and the instruction "D.B. al coro" with a 2ª vez marking.

Memoria

Allegro

Jota pastoril - B (M) S. Moreno

Handwritten musical notation for the fifth system. The top staff is in treble clef with a 3/8 time signature. The bottom staff is in bass clef with a 3/8 time signature. The lyrics are: "Puso en las pa-gas tu cuer-po".

Handwritten musical notation for the sixth system. The lyrics are: "vi no la Vir-gen san-ta".

Filiaciones y huellas literarias en tres novelas contemporáneas: *El pinar de Segismundo*, *Oscurana*, *Memorias de Andrés Chilibuina**

Alicia Ortega Caicedo
PhD en Literatura Latinoamericana
Docente e investigadora - UASB

Leo aquí tres novelas desde una mirada que busca destacar la escritura literaria, ante todo, como un acto de lectura: *El pinar de Segismundo* (2008), de Eliécer Cárdenas; *Oscurana* (2011), de Luis Carlos Mussó; *Memorias de Andrés Chilibuina* (2013), de Carlos Arcos. Se trata de novelas que articulan una suerte de hiper-conciencia narrativa, en el esfuerzo por escenificar el diálogo con su propia tradición. El centenario del nacimiento de Jorge Icaza y Pablo Palacio, en el 2006, generó una serie de relecturas y de celebraciones críticas para pensar el lugar de estos escritores en el marco de nuestra memoria literaria. Las novelas mencionadas se construyen al interior de una red de relaciones y referencias a otros textos, en donde la literatura misma deviene archivo y fuente de nuevas escrituras. Este archivo se ve sometido a múltiples mecanismos de apropiaciones y reminiscencias, en un juego de alusiones y citas que produce una escritura de amplias resonancias intertextuales. El corpus seleccionado evidencia no solamente una suerte de reescritura de la tradición, sino que propone, a la vez, un trabajo con la memoria: traslada a la escena contemporánea huellas de un pasado literario, desde una explícita filiación afectiva.

En la biblioteca

En “Palabras finales” de *El pinar de Segismundo*, Eliécer Cárdenas indica que la novela “fue escrita por el autor cuando se conmemoraba en Ecuador el centenario del nacimiento de Jorge Icaza e iba a cumplirse el cincuentenario de la tardía aparición de la novela *Égloga trágica* de Gonzalo Zaldumbide. A partir de aquellas polaridades, dentro de la literatura ecuatoriana de aquella época, el autor quiso ofrecer en esta novela una historia un poco policial, otro tanto irónica y festiva, pero entrañable, acerca de una época, con personajes que salvo unos pocos llevan los nombres de sus referentes reales, pero contruidos de y por la ficción”¹.

Efectivamente, Icaza y Zaldumbide entran en la novela junto con otros escritores y artistas que protagonizaron el medio literario durante la primera mitad del siglo pasado: César Dávila, G. H. Mata, Oswaldo Guayasamín, entre otros; “amigos y cofrades” vinculados a la Casa de la Cultura bajo el liderazgo de Benjamín Carrión. La operación de nominación de los personajes, en función de un referente literario real, teje una escritura que seduce al lector por efecto de una especial familiaridad que la sola mención de los nombres hace posible. De entrada, el nombre propio establece los términos de un pacto de lectura, puesto que los personajes

* Artículo publicado en Suplemento CartónPiedra – El Telégrafo, n.º 147, Guayaquil, agosto 10, 2014, pp. 14-17.

1 Eliécer Cárdenas, *El pinar de Segismundo*, Quito, Ministerio de Cultura, 2008, p. 167.

Eliécer Cárdenas es autor de las novelas *Polvo y ceniza*, *Diario de un idólatra* y *Del silencio profundo*, entre otras



portan una sobrecarga de sentidos en función del lugar que ocupan al interior de una memoria literaria compartida. El solo reconocimiento provoca en el lector un particular placer, porque todo un acumulado de conocimiento se activa ante la enunciación del nombre propio. “Conocer es reconocer”, advierte Paul Ricoeur, en el contexto de una reflexión acerca de la memoria y, en particular, de lo que el filósofo francés denomina “pequeña felicidad de la percepción”²: cuando reaparecen los ausentes, en nuestro caso, por efecto de una escritura que parece ampliar el círculo de los próximos y los allegados.

Los personajes, sujetos históricos reales, son retratados en la novela de Cárdenas en su dimensión más cotidiana: pasiones personales, pequeñas venganzas y rivalidades, complicidades y búsquedas, en el desarrollo de una lograda trama que porta las huellas de otros textos –escondidos y asimilados– a manera de una sobredeterminación intertextual (*Boletín y elegía de las mitas*, *El Chulla Romero y Flores*, como ejemplos). La trama –una conspiración de artistas e intelectuales– está cargada de humor e imaginación, en la construcción de una escritura que fluye y reinventa creativamente los datos que ofrece la historia. En el presente narrativo, 1956, Icaza, Mata, Dávila y Guayasamín son convocados en la biblioteca de la casa de Benjamín Carrión por su secretario privado. Los confabulados deben cumplir una secreta misión, que consiste en robar los manuscritos dispersos y

ocultos de *Égloga trágica*, con el fin de minar la salud emocional de Zaldumbide e impedir su candidatura como binomio de Camilo Ponce en las próximas elecciones. La línea argumentativa se complejiza, puesto que el presente narrativo enmarca la visita al país de una embajada artística en representación del Gobierno franquista. Paralelamente, se narra la llegada a Quito del poeta español en exilio León Felipe y, por otro lado, la presencia clandestina de Carlos Guevara Moreno –fundador y líder de la denominada Concentración de Fuerzas Populares (CFP)– recupera episodios del impacto que tuvo la Guerra Civil Española entre los intelectuales ecuatorianos. La biblioteca personal de Carrión, la librería de Icaza, el Teatro Sucre, la Casa de la Cultura, la calle de la Ronda, la biblioteca jesuita de Cotacollao, un obraje colonial de la hacienda El Pinar, son escenarios, entre otros, de encuentros y diálogos en los que, desde la perspectiva que posibilita la enunciación en tiempo presente, reconocemos trazos de proyectos estéticos y políticos que definieron los términos de un debate intelectual aún vigente: populismo, mestizaje, cultura nacional, proyecto indigenista, internacionalismo y militancia política, conciencia feudal y valoración crítica de matriz hispanista.

² Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 193.

Las siguientes palabras, que Cárdenas hace pasar por autoría de Icaza, bien pueden ser leídas como una suerte de arte poética del autor: “Que el mundo era un rompecabezas donde ciertos pedazos se unían como al antojo de algún escritor incógnito, omnisciente...”³. Ciertamente, la novela ofrece al lector un conjunto de anécdotas que, aunque producto de la ficción, producen un efecto de totalidad que hilvana y articula disímiles elementos de la historia “real” (los pedazos del rompecabezas). Elementos que, bajo una nueva composición –la novela que leemos– resignifican la historia, la actualizan, la jalonan al presente. Bajo esta nueva disposición de los elementos, asistimos, por ejemplo, a un delicioso lance de amor entre el novelista Icaza y la Lola Flores, que ha llegado como parte de la caravana española.

Cárdenas reescribe, con estos nuevos protagonistas, el episodio en el que Icaza narra el primer encuentro entre el Chulla Romero y Flores con Rosario, luego del baile de las embajadas. Así también, el desenlace “policial” con respecto al hurto de los manuscritos –cuyo autor intelectual resulta ser el hijo de la Mariucha, la joven india de la novela de Zaldumbide, violada por el joven terrateniente– actualiza el debate en torno a la llamada novela indigenista y el lugar del mestizo en la sociedad ecuatoriana. Esta rica interacción dialógica, en la que varias narraciones se encuentran, nos devuelve, en tanto lectores, a una biblioteca original que no deja de reinventarse: aquella que pervive en nuestra memoria y hace posible el juego intertextual que revitaliza y desempolva los textos canonizados. Los escritores del pasado dejan de estar vivos de manera meramente retórica, para interpelarnos desde la lúdica y lúcida carnalidad de una escritura que los reinventa y actualiza.

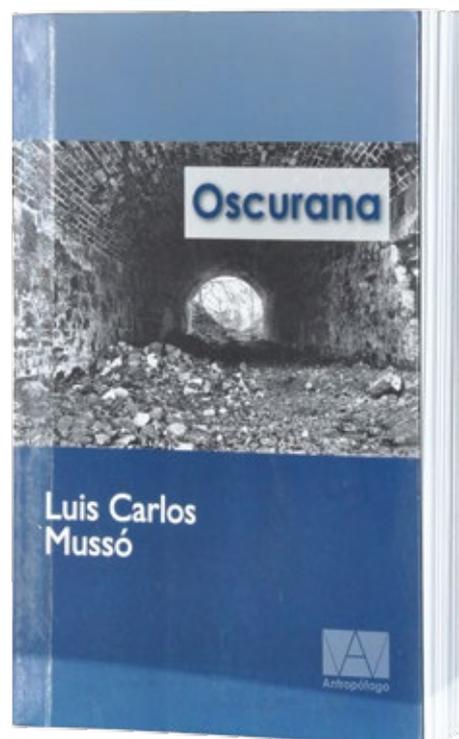
En el archivo

La vida de Pablo Palacio constituye el epicentro de *Oscurana*, la novela de Luis Carlos Mussó. Más concretamente, los últimos años del escritor lojano en la sección psiquiátrica del Hospital Luis Vernaza de Guayaquil, como paciente de la cama 27. La voz narrativa no deja de preguntarse por aquello que se esconde tras la insondable mirada del enfermo. No hay una respuesta única que cifre algo parecido a una verdad objetiva y contundente. Pero sí hay escritura: el texto que leemos. Un texto construido sobre la base de una recolección de datos, extraídos de un archivo múltiple y disperso: episodios biográficos (con particular énfasis, la relación amorosa con su esposa Carmen Palacios), detalladas descripciones fisonómicas, testimonios y recuerdos de quienes lo conocieron, rupturas y polémicas literarias, valoraciones críticas, fragmentos de sus escritos –a partir de un trabajo de intertextualidad marcado, que permite al lector rastrear y reconocer las huellas de textos escondidos. En suma, libros, tesis, antologías, catálogos, planos de las ciudades recorridas por Palacio, entrevistas, homenajes, recortes de periódicos y revistas conforman el archivo Pablo Palacio que sustenta la novela y, a la vez, se erige como horizonte de lectura. Un archivo trasegado por el novelista, manipulado y reinventado en la construcción de una suerte de archivo apócrifo: el nuevo archivo que, reescrito, sustenta el desarrollo de la ficción narrativa.

Tras las huellas de Palacio, la voz narrativa se multiplica: en segunda persona, bajo el nombre de Alejandro, un locutor de radio, junto con Roberto, emprende una investigación, en principio académica, que conduce, en la escritura de la novela que leemos, a una radical modificación del archivo

3 Eliécer Cárdenas, *El pinar de Segismundo*, p. 82. En este mismo sentido, vale leer el segundo epígrafe que abre la novela: “Una cultura es el conjunto de historias que dan cohesión a una sociedad”, Dietrich Schwartz.

Luis Carlos Mussó ha publicado también los poemarios *El libro del sosiego*, *Propagación de la noche* y *Tiniebla de esplendor*, entre otros



palaciano. Es así que los jóvenes investigadores escriben, imitando el estilo de Palacio, la novela perdida, *Ojeras de virgen*, una novela falsificada que ponen a circular entre los cachineros de Guayaquil, desde donde es “recuperada” por la academia, aunque las noticias mencionan un archivo de actas antiguas en la Biblioteca Municipal del puerto. Entre los testimonios recogidos, algunas versiones se refieren a un Pablo Palacio todavía vivo:

Mire, señor, hace años que conozco a Pablito. Es rebuena gente. Dormía en las aceras, ¿sabe?, envuelto en papel de periódicos; pero ahora duerme en un espacio del sótano. [...] Tiene como 90 años. [...] Siempre pide papel para escribir, así que le paso un cuaderno tras otro. [...] La letra le ha cambiado bastante, le falla la vista. Pero escribe las mismas historias. Me acuerdo de tres: *Brujerías*, *El antropófago* y la otra *Luz lateral*...⁴

Es el testimonio del conserje de un edificio, en el centro de la ciudad. Palacio no solo está vivo, sino que es entrevistado e incluso filmado.

Hacia el final, la imagen congelada de Palacio, envejecido, es capturada en una pantalla. Mientras tanto, Alejandro y Roberto afirman no tener nada para la

tesis, “pero tenemos algo sobre su vida”⁵. La novela intercala fragmentos de una suerte de escritos autobiográficos de Palacio, a modo de diario. En ellos, leemos lo siguiente: “Alguien que me invita al futuro llenándome de preguntas sobre literatura, política, filosofía. Alguien del que no hay que sentir el menor temor y de cuya presencia estoy completamente seguro”⁶. No resulta difícil advertir, en las líneas citadas, un juego de espejos que multiplica un deseo de lectura: Mussó, escritor, se proyecta a sí mismo, en calidad de lector, en el deseo de un Pablo Palacio por él ficcionalizado. Así, es el deseo de lectura el que provoca en el archivo un movimiento expansivo. Su reinención pasa por la demanda de un lector adicto y apasionado, puesto que provoca una “lectura deseante”, en palabras de Barthes. Toda lectura, propone el semiólogo francés, respeta la estructura del texto leído, pero al mismo tiempo la pervierte y desordena⁷. Derrida ha destacado lo que denomina “violencia archivadora”, en tanto, en principio, todo archivo es a la vez “instituyente y conservador”⁸. En el caso de la novela, el archivo original, en el proceso de su narrativización, es leído y consultado para

⁴ Luis Carlos Mussó, *Oscurana*, Quito, Antropófago, 2011, p. 283.

⁵ *Ibíd.*, p. 288.

⁶ *Ibíd.*, p. 169. Cursivas en el original.

⁷ Roland Barthes, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 42.

⁸ Jacques Derrida, *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 15.

Las novelas se construyen al interior de una red de relaciones y referencias a otros textos, en donde la literatura misma deviene archivo y fuente de nuevas escrituras.

devenir escritura apócrifa: la invención de un Palacio que sobrevive como fantasma en la multiplicación de una suma de textos nunca clausurada. El archivo es asumido como lugar de un saber, de una memoria afectiva, y de un deseo que pone en movimiento nuevas escrituras. Este archivo parece reproducirse sin cesar bajo la lógica de los primeros síntomas de su propio autor, en el proceso de su enfermedad: “empezó con eso de que escupía palabras y que había que cambiar las escupideras a cada momento porque se llenaban”⁹.

En la escritura

Andrés Chilibuquina, protagonista de la novela de Carlos Arcos, es un indígena Otavalo que, en el verano del 2000, asiste a la Universidad de Columbia, como estudiante invitado en un curso doctoral de Literaturas Andinas. En calidad de dirigente de la Conaie, ha recibido una invitación de la Comisión Fulbright para conocer la cultura norteamericana. En el marco del curso, Chilibuquina debe preparar una exposición de *Huasipungo*, con el cometido de observar si el libro refleja la realidad del mundo indígena. Chilibuquina es músico y comerciante de artesanías en ferias europeas, e inicialmente muestra

resistencia para emprender la lectura de un libro al que percibe ajeno. Para el cumplimiento de esta tarea, recibe ayuda de una compañera de la misma clase, María Clara Pereira, también ecuatoriana. Las conversaciones que ambos mantienen, en la biblioteca de la Universidad, definen en la novela una explícita dimensión metaliteraria alrededor de la temática indigenista. En el inicio de esos diálogos, Arcos coloca en boca de María Clara lo que se revela como eje de su proyecto escriturario:

Si haces un buen trabajo podría ser el primer artículo sobre Icaza y sobre *Huasipungo* escrito por un kichwahablante. [...] El punto es saber cómo miras la manera en que un autor mestizo los describió a ustedes. Especialmente tú, que eres dirigente de la Conaie, del movimiento indígena más importante de América Latina y que, por lo que sé, ha cambiado la historia del Ecuador¹⁰.

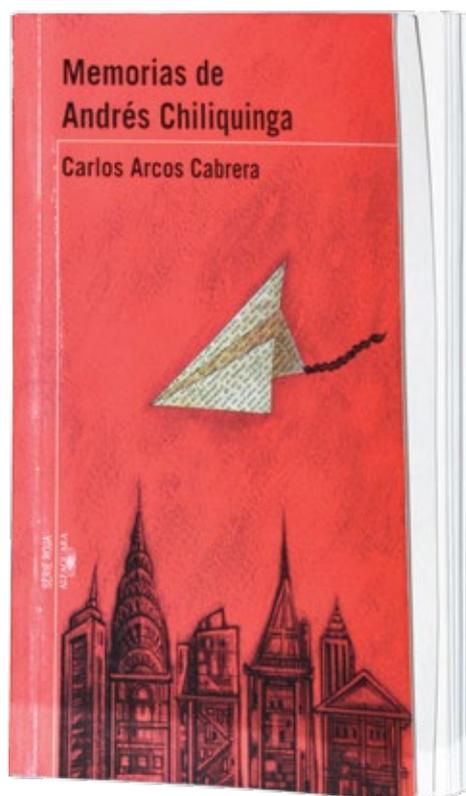
En un trabajo de aliento comparativo entre la literatura de Perú y Ecuador, Alejandro Moreano señala que en Ecuador, después de Icaza, no se encuentran momentos similares a los de Arguedas y Scorza¹¹. Esta observación está enmarcada en una reflexión que busca reconocer, en un corpus contemporáneo andino, líneas de continuidad y ruptura con respecto

9 Luis Carlos Mussó, *Oscurana*, p. 244.

10 Carlos Arcos, *Memorias de Andrés Chilibuquina*, Quito, Alfaguara, 2013, p. 37.

11 Podemos identificar como novelas que comparten rasgos de una estética neoindigenista, en su voluntad de problematización, renovación y diálogo con el proyecto indigenista, los títulos de un notable corpus conformado por *Los hijos* (1962), de Alfonso Cuesta y Cuesta; *Entre Marx y una mujer desnuda* (1976), de Jorge Enrique Adoum; *Por qué se fueron las garzas* (1979), de Gustavo Alfredo Jácome; o *Bruna, soroche y los tíos* (1973), de Alicia Yáñez Cossío, por señalar los momentos más representativos de una tradición.

Carlos Arcos es autor de las novelas *Un asunto de familia*, *Vientos de agosto* y *El invitado*, entre otras publicaciones



a la literatura indigenista y neoindigenista. La paradoja, a la mirada de Moreano, resulta insólita al considerar que en el período de los ochenta se produjo la emergencia de los pueblos indios que, a partir del levantamiento en la década de 1990, se convirtieron en protagonistas centrales de la vida política ecuatoriana y núcleo de irradiación de los movimientos indígenas de América. Con el propósito de ensayar respuestas de interpretación, Moreano busca comprender el efecto que ha tenido en el campo literario ecuatoriano la drástica y radical ruptura con el realismo y la Generación del 30. Una ruptura que no ha dejado de renovarse a lo largo de la segunda mitad del siglo veinte, bajo la forma de un “interminable matricidio”, en palabras del crítico (huida del huasipungo, de Mama Pacha, de Mama Domitila...) ¹². Bien podemos situar la novela de Carlos Arcos al interior de estos debates, en el esfuerzo por construir un texto que en el diálogo con su propia tradición la problematiza.

El encuentro de Andrés Chiliquinga con su tocayo, como lo llama, genera una serie de observaciones

con respecto a lo que el autor de ese *otro* Andrés Chiliquinga ha consignado entre los guiones de su novela. “Subrayar todo aquello que Icaza escribe entre guiones” es la recomendación que le hace María Clara: “Creo que Icaza, a través de esta forma de escribir, decía lo que realmente pensaba” ¹³. Así, la lectura y comentarios de lo que Icaza ha escrito entre guiones generan una suerte de lectura correctiva que, en la redacción de los resúmenes que Andrés prepara para su exposición, se traduce en la escritura de un nuevo texto: la reescritura de *Huasipungo* en clave contemporánea: qué tiene que decir un indio moderno frente a un libro que, desde una perspectiva “mishu”, pretende hablar acerca del mundo de sus mayores ¹⁴. Resulta significativo que el autor de *Memorias de Andrés Chiliquinga*, Carlos Arcos, se inserta en la misma tradición a la que interroga

¹² Alejandro Moreano, “Entre la permanencia y el éxodo”, en varios autores, *La palabra vecina: encuentro de escritores Perú-Ecuador*, Lima, UNMSM/Centro Cultural Inca Garcilaso, 2008, pp. 85-110.

¹³ Carlos Arcos, *Memorias de Andrés Chiliquinga*, p. 42.

¹⁴ Ya José Carlos Mariátegui zanjó la discusión, en 1928, al momento de establecer la distinción entre literatura indigenista —que “no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio”, pues se trata de una literatura de mestizos— y literatura indígena —que “vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”. Décadas más tarde, Antonio Cornejo Polar advierte que la literatura indigenista, en la medida en que su referente no impone su modo de expresión sino que soporta una formalización ajena, resulta tergiversadora en mayor o menor medida. Por tanto, se trata de una literatura que porta un “doble estatuto socio cultural”, pues existe necesariamente un quiebre entre el universo indígena y su representación indigenista que pertenece a un universo blanco-mestizo. Cfr. José Carlos Mariátegui, “El proceso de la literatura”, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 1995, pp. 191-296. Antonio Cornejo Polar, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural”, en Saúl Sosnowski, comp., *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*, t. IV, Caracas, Ayacucho, 1997, pp. 451-468.

El corpus seleccionado evidencia no solamente una suerte de reescritura de la tradición, sino que propone, a la vez, un trabajo con la memoria: traslada a la escena contemporánea huellas de un pasado literario, desde una explícita filiación afectiva.

y refuta, puesto que ese “lector/escritor ideal” –el Andrés Chiliquinga de hoy– es una invención de su propia imaginación literaria, es decir, una construcción que responde, como en el caso de Icaza, a un conjunto de saberes y sensibilidades de matriz blanco-mestiza. Una matriz sensible y enriquecida a la luz de los debates contemporáneos –impacto del movimiento indígena, el fenómeno de la migración, los nuevos referentes en la discusión académica– que, en razón de ello, posibilita una actualización de los códigos indigenistas al interior de la economía literaria.

Esta reescritura de *Huasipungo* corrige imprecisiones, completa vacíos, instala nuevas preguntas e interpela a Icaza en su imposibilidad para, en palabras del Chiliquinga contemporáneo, ver el corazón de su tocayo. El escritor Carlos Arcos, casi ochenta años después de la publicación del texto icaciano, lo reescribe en el esfuerzo por “corregir” un conjunto de afirmaciones acerca del mundo indígena en tanto otredad cultural en relación con el mundo blanco-mestizo –el lugar de enunciación de ambos textos: *Huasipungo* (1934) y *Memorias de Andrés Chiliquinga* (2013)–. Se trata de una lectura exhaustiva, y afectiva, que produce un nuevo texto, uno que se instala en los intersticios y fracturas del original: “descubrí en mi corazón que el libro de Icaza y la historia que contaba de mi tocayo me habían agarrado. No era solo su historia, era la de los míos”¹⁵.

Justamente, a partir de una lectura que compromete las emociones del lector, es desde donde este, en su nueva función de escriba, resignifica los códigos del libro leído. Una lectura que se potencia en la escritura de un nuevo texto, en diálogo con una memoria familiar mediada por la voz del Chiliquinga icaciano que visita a su lector en sueños. Se trata, esta, de una voz ancestral que porta una palabra intervenida por varias generaciones de escritores: la “media verdad” de Icaza es reformulada a la luz de nuevas experiencias, tanto de vida como de escrituras:

Ya terminaste el libro del mishu Icaza, ¿ahora qué piensas? A mí me mataron, pero ya ves, igualito que el Alfonso Cánepa, el peruano [protagonista de *Adiós, Ayacucho*, la novela de Julio Ortega también estudiada en el curso doctoral], yo sigo andando, no porque me falten los huesos o partes de mi cuerpo, sino [...] porque me pidieron los compañeros de Cuchitambo, ya te contaré¹⁶.

Andrés Chiliquinga perdura, así, en el compromiso de nuevas historias por contar. Sin duda, al interior de toda biblioteca se mantiene vivo el diálogo entre escritores, y sus personajes no dejan de interpelarnos al interior de nuevos pactos de lectura. “Los libros eran la ayahuasca de los mishus. Tal vez esa era su sabiduría”¹⁷, concluye Andrés Chiliquinga al cabo de su periplo universitario.

¹⁵ Carlos Arcos, *Memorias de Andrés Chiliquinga*, p. 81.

¹⁶ *Ibidem*, p. 196.

¹⁷ *Ibidem*, p. 206.

Los autores de las novelas aquí discutidas son, ante todo, lectores de una tradición narrativa: escriben desde una biblioteca compartida, cuyos catálogos parecen desordenarse y cobrar una nueva fisonomía en virtud de una particular relación afectiva con personajes, libros y escritores que pueblan nuestra memoria literaria. Como situados al interior de un “círculo mágico”, estos escritores modifican y reinventan el archivo que la institución literaria celebra y también olvida. Reconocer en la lectura a Icaza y Palacio en calidad de personajes despierta en nosotros eso que Halbwachs denomina “el sentimiento de lo ya conocido”¹⁸. Este juego de apropiaciones y reminiscencias devuelve a la escritura sus funciones propiamente mágicas: “el encanto a distancia y la comunicación con los muertos”, en palabras del filósofo alemán Peter Sloterdijk, a propósito de una reflexión acerca de la producción de conocimiento y los “círculos de resonancia”¹⁹. Una comunicación que hace posible habitar la tradición para reinventarla.

Bibliografía

- Arcos, Carlos, *Memorias de Andrés Chilingua*, Quito, Alfaguara, 2013.
- Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Cárdenas, Eliécer, *El pinar de Segismundo*, Quito, Ministerio de Cultura, 2008.
- Derrida, Jacques, *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997.
- Cornejo Polar, Antonio, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural”, en Saúl Sosnowski, comp., *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*, t. IV, Caracas, Ayacucho, 1997, pp. 451-468.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos/Universidad de la Concepción, 2004.
- Mariátegui, José Carlos, “El proceso de la literatura”, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 1995, pp. 191-296.
- Moreano, Alejandro, “Entre la permanencia y el éxodo”, en varios autores, *La palabra vecina: encuentro de escritores Perú-Ecuador*, Lima, UNMSM/Centro Cultural Inca Garcilaso, 2008, pp. 85-110.
- Mussó, Luis Carlos, *Oscurana*, Quito, Antropófago, 2011.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Sloterdijk, Peter, “Transmisión de pensamiento”, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2009.

¹⁸ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos/Universidad de la Concepción, 2004, p. 124.

¹⁹ Peter Sloterdijk, “Transmisión de pensamiento”, en *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2009, p. 248.



Investigación



Hacia una ecología de la revitalización lingüística

Jorge Gómez Rendón
Universidad de Ámsterdam

Gabriela Jarrín Paredes
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

La pérdida de las lenguas y sus efectos en el conocimiento, la diversidad y la identidad

Las poco más de 6000 lenguas que se hablan hoy en el mundo no son sino una parte de las treinta mil o cincuenta mil que desaparecieron en los últimos quinientos años de historia humana¹. Pese a la diversidad de propuestas, declaraciones y cuerpos legales a niveles nacional e internacional en favor de la diversidad lingüística y cultural, provenientes de organismos como la Unesco y de los estados de los cinco continentes, seguimos siendo cómplices silenciosos de la desaparición de las lenguas originarias de numerosos pueblos. Cada vez más, los hablantes de lenguas minorizadas relegan su uso a espacios más reducidos, fomentando el consiguiente monolingüismo. Aunque la pérdida de las lenguas no es un fenómeno reciente en la historia de la humanidad, ha tenido un crecimiento dramático desde la colonización europea del planeta². Hay quienes dirán que esta desaparición es un proceso esperado en un mundo en constante cambio, y ciertamente lo es. Sin embargo, nos preguntamos si la acelerada desaparición de las lenguas es parte del cambio histórico o es que acaso la sociedad dominante precipita de diferentes maneras un proceso que, de otra forma, sería menos agresivo para los hablantes y la diversidad en general. El desplazamiento y la desaparición

de las lenguas no ha menguado pese al discurso de políticos, dirigentes, maestros y activistas, que fomentan el mantenimiento de la diversidad lingüística y cultural, diversidad que, por lo general, los autores de estos discursos afirman conocer aun sin haberla palpado ni, mucho menos, entendido fuera de las estructuras ideológicas dominantes.

Aunque hay iniciativas y, sin duda, buenas intenciones encaminadas a preservar la diversidad lingüística, es preciso que nos interroguemos por qué razón las lenguas siguen desapareciendo tan aceleradamente pese a todos los esfuerzos. Frente a esta situación, parece que es momento de empezar a “deconstruir” –utilizando el término derrideano– aquellas estructuras, conceptos e ideologías que no hacen otra cosa que reproducir patrones colonialistas y paternalistas que de ninguna manera contrarrestan la pérdida lingüística y cultural, sino que, más bien, la aceleran. En el proceso por mantener la diversidad resulta imprescindible reflexionar y cuestionar aquellas prácticas que, orientadas a promoverla, producen paradójicamente los efectos contrarios. A lo largo de este artículo se profundizará acerca de esta problemática.

Las lenguas son una de las mayores riquezas de la humanidad al ser espejo de las diferentes culturas del planeta y remitir a la memoria colectiva y

¹ Garabide Elkartea, *La experiencia vasca. Claves para la revitalización lingüística e identitaria*, Escoriaza, s. e., 2010, p. 16.

² Tasaku Tsunoda, *Language Endangerment and Language Revitalization: an Introduction*, Berlín, Mouton de Gruyter, 2005, pp. 1, 2.

a la respuesta adaptativa de un grupo humano a su medio³. ¿Estamos conscientes de los efectos de una homogeneización etnolingüística cada vez más cercana? La respuesta parece negativa. Por ello es imprescindible referirnos brevemente a los efectos de la desaparición de las lenguas no solo en el conocimiento humano, sino también en la diversidad y la identidad.

La diversidad lingüística y cultural es parte esencial del patrimonio de la humanidad en la medida en que cada lengua representa la sabiduría cultural única de un pueblo⁴. La pérdida de cualquier código lingüístico significa una pérdida para todo el conocimiento humano. El que una lengua deje de ser el vehículo de comunicación de un pueblo implica un desbalance en la diversidad lingüística y cultural que, junto con la diversidad biológica, permiten el equilibrio del planeta. Como consecuencia, disminuye la capacidad de adaptación a nuevos espacios que hacen posible la supervivencia y la evolución natural de las especies. La diversidad es la característica más sorprendente de la vida en la Tierra, y es preciso entenderla tanto en términos biológicos y ecológicos como en términos lingüísticos y culturales. En tal sentido, resulta necesario dejar de lado posturas

reduccionistas que tratan de estudiar la lengua, la cultura y el ambiente –en que estas se desarrollan– por separado, olvidando que la sola idea de diversidad implica una conexión natural entre todos los elementos. El daño provocado en uno de ellos tiene consecuencias graves para el sistema en conjunto⁵. Esto significa que el estudio de la diversidad requiere adoptar una metodología holística, de manera que la información obtenida ofrezca una base sólida para la creación de estrategias eficaces orientadas a salvaguardar el patrimonio lingüístico del planeta. Estas estrategias no deben estar encaminadas solamente a obtener productos que cosifiquen las lenguas y olviden a sus usuarios. Es necesario un acercamiento integral al momento de investigar las lenguas y las comunidades que las hablan, pues resulta interesante y, sobre todo, necesario pensar las lenguas o las especies biológicas como *unidades-en-un-contexto*⁶. Por supuesto, esto tiene sentido solo si el objetivo real es promover efectivamente su mantenimiento.

Aunque la pérdida de las lenguas conlleva la pérdida de una parte del conocimiento de la humanidad y perjudica la diversidad necesaria para la estabilidad natural del planeta, los efectos de una homogeneización lingüística van más allá. El abandono de las

3 José Antonio Flores Farfán, y Lorena Córdova Hernández, *Guía de revitalización lingüística: para una gestión formada e informada*, México D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012, p. 26.

4 Unesco, *Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural*, París, Unesco, 2001, pp. 1ss.

5 *Ibidem*.

6 Albert Bastardas, *Ecodinámica sociolingüística: comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2003, p. 120.

Aunque hay iniciativas y, sin duda, buenas intenciones encaminadas a preservar la diversidad lingüística, es preciso que nos interroguemos por qué razón las lenguas siguen desapareciendo tan aceleradamente.

lenguas tiene incidencia directa en la identidad de las personas que dejan de hablarlas. No se trata, como advierte Gasché, de definir abusivamente la identidad del Otro, pues ello implica la pretensión de reducirlo a una serie de ideas simples, casi siempre llenas de prejuicios provenientes de las sociedades dominantes⁷. Se trata más bien de entender la identidad como ese reconocimiento –no libre de motivaciones e intereses– de quiénes somos como *actores* en la vida diaria⁸. Se entiende así la identidad como la autoidentificación de un individuo dentro de un grupo social y fuera de él. Una forma de identificarnos con los demás es justamente a través de la lengua que compartimos y que, entre otros aspectos, nos permite ser quienes somos dentro de determinado grupo. Al compartir la lengua de los abuelos, de los padres y del entorno, se comparten también formas de socialización, razonamiento y comunicación que no se limitan a palabras ni mucho menos a frases plasmadas en textos. Por tal razón, si perdemos la lengua y no la vemos como parte de un conjunto, perdemos y dejamos de lado formas propias de comunicación que nos permiten sentirnos miembros de un grupo social. Al adquirir otra lengua, por lo general la dominante, adquirimos otras formas de comunicación. Por supuesto, el problema no radica en adquirir otra lengua, sino

en hacerlo al tiempo que se abandona la propia y, con ella, parte de la biografía y el conocimiento que encerramos como individuos. Aunque no podemos afirmar que todo el conocimiento se pierda, porque parte de él se adapta a la nueva lengua, la transición de una a otra conlleva pérdidas importantes que son irrecuperables.

Niveles de amenaza y estrategias de intervención

La extinción de las lenguas es un proceso. Aunque muchas lenguas se encuentran desplazadas, no todas enfrentan el mismo tipo de amenaza. Existen diversos niveles de riesgo que se encuentran ubicados a lo largo de un continuo: en un extremo están las lenguas con mayor vitalidad, donde se requiere prevenir, y en el otro, las lenguas extintas, que se deben resucitar⁹. Esto significa que el abandono de las lenguas es un proceso dinámico que va de la vitalidad a la extinción¹⁰.

Está claro que una propuesta de revitalización lingüística debe adaptarse a la situación específica de la lengua que se quiere revitalizar. Por ello, debemos ser cuidadosos y no generalizar la aplicabilidad

7 Jorge Gasché, "Identidades amazónicas: identidades idealistas e identidades realistas", *Proyecto Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible*, n.º 2, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Saskatchewan-Canadá, 2008, p. 1.

8 *Ibidem*, pp. 1, 3.

9 James Bauman, *A Guide to Issues in Indian Language Retention*, Washington D. C., Center for Applied Linguistics, 1980.

10 Tasaku Tsunoda, *Language Endangerment and Language Revitalization: an Introduction*, p. 9.

de un modelo para todos los casos. Por ejemplo, el modelo de revitalización que discutimos en la cuarta parte de este artículo puede ser aplicado a lenguas con diferentes niveles de vitalidad, pero no a lenguas que están extintas¹¹ y, solo parcialmente, a lenguas al borde de la extinción. En todos los casos, sin embargo, se requiere una documentación y una revitalización de naturaleza *ecológica*. Si comprendemos que la diversidad lingüística, cultural y biológica es una sola, entenderemos mejor por qué la revitalización debe apuntar a un método que tome en cuenta *todos* los aspectos socioculturales presentes en la relación lengua-hablante¹². Más aún, un acercamiento de este tipo permite que los propios hablantes participen activamente en cualquier estrategia de intervención, en lugar de aislarlos del proceso, como suele suceder cuando se ve la lengua como un sistema independiente de sus usuarios. Sin su participación y su interés, ningún intento de revitalización tiene sentido.

Enseguida nos referimos a algunas iniciativas que han marcado los programas de revitalización lingüística de lenguas amenazadas en la región y el país.

Iniciativas de revitalización

Alrededor del mundo existen diversas declaraciones relacionadas con los derechos lingüísticos, las cuales se apoyan sobre todo en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),

firmado en 1989. Los términos de este convenio son significativos para quienes se preocupan por los derechos de los pueblos indígenas y sus lenguas. En un contexto más amplio está la declaración de los derechos lingüísticos por parte de Unesco¹³, que fue uno de los puntos de partida para la convención del mismo organismo en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), en la que la lengua aparece dentro de uno de sus ámbitos. Según la convención, el PCI se manifiesta en cinco ámbitos: 1) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; 2) artes del espectáculo; 3) usos sociales, rituales y actos festivos; 4) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y 5) técnicas artesanales tradicionales¹⁴. Aunque la convención reconoce oficialmente la lengua dentro del PCI, no dimensiona su carácter transversal a todos los ámbitos. La lengua no está al margen de las llamadas artes del espectáculo, ni de los usos sociales, ni del conocimiento de la naturaleza y el universo, ni tampoco de las técnicas artesanales tradicionales. La división en sí misma, de utilidad operativa a la hora de identificar y registrar el PCI, refleja la falta de una conciencia acerca de la naturaleza integral del patrimonio¹⁵. Por último, dentro del marco legal ecuatoriano está el reconocimiento de las lenguas indígenas y su derecho a la salvaguarda por parte del Estado, así como el derecho de sus hablantes a comunicarse y recibir educación en ellas¹⁶.

11 A propósito de las experiencias de reintroducción de una lengua extinta, el andwa o katsakati, véase Jorge Gómez Rendón y Diana Salazar Proaño, "La lengua andwa: una experiencia en documentación y reapropiación lingüística a través de la educación", por aparecer en *Zona Próxima. Revista del Instituto de Estudios en Educación de la Universidad del Norte*, n.º 22, Barranquilla, Universidad del Norte.

12 Tasaku Tsunoda, *Language Endangerment and Language Revitalization: an Introduction*, p. 251.

13 Unesco, *Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos*, Barcelona, Unesco, 1996.

14 Unesco, *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, Unesco, 2003.

15 Jorge Gómez Rendón, "Deconstruir el patrimonio...", *Actas del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, s. e., 2014a, p. 424.

16 Asamblea Constituyente, *Constitución del Ecuador*, Tít. I, Cap. I, Art. 2; Tít. II, Cap. I, Art.16; y Tít. VII, Sec. V, Art. 379, http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf. Acceso: noviembre 2014.

Si bien estas declaraciones y reconocimientos son importantes y se orientan a la creación de estrategias de intervención, caen, la mayoría de las veces, en un esencialismo lingüístico. La convención de la Unesco, por ejemplo, aplica una división del PCI en ámbitos, cuando lo que se requiere es una visión del patrimonio como un conjunto de elementos interconectados. Lamentablemente, parece que la misma visión se ha implementado también en proyectos revitalizadores de larga historia y mayor alcance, como la Educación Intercultural bilingüe (EIB). En efecto, la EIB ha promovido alternativas de intervención en las lenguas indígenas del país desde su reconocimiento oficial en 1988, con resultados poco alentadores.

Los inicios de la EIB se remontan a la década de los años cuarenta, época de turbulencia social que desembocó en el derrocamiento del presidente Carlos Arroyo del Río, en 1944. Aun cuando la instauración de un nuevo gobierno no produjo los cambios esperados, algunos líderes parlamentarios lograron introducir ideas y reivindicaciones en favor de las clases marginadas, entre ellas, los indígenas. En un contexto de aparente conciencia social, los sindicatos indígenas de la Sierra norte ecuatoriana formaron su primera organización política, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Con la creación de la FEI se reforzó la figura de la ya conocida líder indígena Dolores Cacuango, que había venido luchando contra la explotación y la opresión provenientes de varios sectores de la esfera nacional. La FEI, a través de sus líderes, recogió una gama de peticiones, entre las que se hallaban la ampliación de la educación al campo y la obligatoriedad de la educación en lengua

nativa. Preocupada por la falta de educación del pueblo indígena, Dolores Cacuango buscaba la alfabetización para todos los indígenas; las escuelas que existían en el campo eran solamente hispanas, lo que no favorecía a los alumnos indígenas, monolingües todos en kichwa. Después de varios intentos fallidos, Cacuango decidió crear por propia cuenta escuelas en kichwa para los niños y niñas indígenas. Para ello contó con el valioso apoyo de Luisa Gómez de la Torre, exmaestra del Colegio Mejía, que se unió al sueño de implementar una educación diferente. Así fue como, en 1946, surgieron las primeras escuelas indígenas bilingües en Cayambe, hasta su desaparición en 1963¹⁷.

A partir de los años setenta se fortaleció la conciencia étnica en todo el país, con la creación de la Federación Shuar, la Ecuarunari y, finalmente, la Conaie, en 1986. En los años ochenta, esta última se posicionó como representante de los pueblos indígenas e impulsó la creación del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe¹⁸. La obra de Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre sirvió de base para consolidar este proyecto. La EIB fue reconocida oficialmente dentro del Ministerio de Educación y Cultura como un sistema con funciones y atribuciones propias –reconocimiento que se materializó en la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), en 1988¹⁹. La DINEIB, como institución encargada de diseñar y desarrollar programas de educación con pertinencia cultural, lingüística y ambiental, atendiendo las necesidades educativas de los pueblos y nacionalidades²⁰, ha perdido a la fecha su autonomía, pasando a formar parte de la

17 Raquel Rodas Morales, *Dolores Cacuango*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005, pp. 109-145.

18 Philipp Altmann, "Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador", *Antropología. Cuadernos de Investigación*, n.º 12, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2013, p. 3.

19 Anita Krainer, "La educación intercultural en Ecuador: logros, desafíos y situación actual", *Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina*, Fráncfort, GTZ-ZIF, 2010, p. 38.

20 Ministerio de Educación del Ecuador, "Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe", <http://educacion.gob.ec/direccion-nacional-de-educacion-intercultural-bilingue-2>. Acceso: 8 noviembre 2014.

Lamentablemente, los proyectos revitalizadores de más impacto no contemplan una revitalización desde abajo, es decir, desde los actos comunicativos del habla situada, sino desde arriba, esto es, desde el sistema escrito de la lengua.

Subsecretaría del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB). Hoy en día, la SEIB cuenta con el Modelo de Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), oficializado en 1993. Asimismo, mediante Acuerdo No. 410 del 5 de noviembre de 2007, se reconoció “la implementación de la Educación Infantil Familiar Comunitaria (EIFC) en el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe como proceso de formación de la persona desde la concepción, nacimiento y formación Integral Infantil hasta los 5 años de edad”²¹. En la práctica, los modelos de educación a cargo de la DINEIB enfatizan la creación de materiales impresos y productos tangibles, así como la capacitación docente. Ambos elementos, por útiles que puedan ser para el proceso educativo, no lo son de manera automática para la lengua, ya que extraen esta de sus espacios comunicativos naturales. Nos preguntamos entonces cuál es el objetivo de publicar y capacitar, cuando lo que resulta en la práctica es un distanciamiento entre el proceso de enseñanza-aprendizaje y el de socialización del individuo en sus contextos domésticos y comunitarios. Debemos ser cuidadosos el momento de elaborar materiales pero, sobre todo, el momento de capacitar a los docentes, no sea que reproduzcamos ideologías que promuevan a la larga el monolingüismo en la población escolar²².

Los programas de revitalización y mantenimiento cultural deben evitar a toda costa una visión de la lengua como un “objeto” que permanecerá siempre y cuando haya diccionarios, gramáticas y materiales didácticos. Si no reflexionamos acerca de nuestras propias ideas y prácticas como maestros, dirigentes e investigadores, corremos el riesgo de acelerar los procesos de aculturación y pérdida lingüística. La cosificación de la lengua promueve una experiencia normativa y artificial, cuando lo que se necesita es que la enseñanza y el aprendizaje sean reales y creativos. A propósito, Contreras nos recuerda que los idiomas indígenas no tienen experiencia de funcionamiento en el aula ni en un sistema educativo escolarizado de tipo occidental²³. Si la elaboración de materiales y la capacitación de maestros se basan en ideologías occidentales que no toman en cuenta las destrezas propias de los hablantes de las lenguas originarias, los maestros se verán obligados a utilizar dichas lenguas solo marginal y simbólicamente²⁴. Todos los materiales didácticos creados y publicados no han sido suficientes para detener el abandono de las lenguas indígenas por parte de sus hablantes. Los resultados obtenidos hasta hoy precisan un cambio en los procesos actuales de revitalización. Depositar las esperanzas de mantenimiento etnolingüístico en la escritura parece no funcionar, sobre todo porque

²¹ Ministerio de Educación del Ecuador, *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)*, Quito, Ministerio de Educación del Ecuador, 2014, p. 4.

²² Albert Bastardas, *Ecodinámica sociolingüística: comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística...*, p. 135.

²³ Enrique Contreras Ponce, *Análisis de las relaciones entre oralidad y escritura en textos producidos por maestros y alumnos de la escuela Caci que Jumandy del pueblo kichwa Rukullakta, provincia del Napo: estado actual y proyecciones*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2010, p. 25.

²⁴ *Ibíd.*, p. 40.

tratamos con pueblos de profunda tradición oral. Es tiempo de preguntarnos quiénes deciden aquello que es importante o no para los hablantes y sus lenguas y quiénes imponen formatos que restan importancia a los contenidos culturales propios. ¿Están las comunidades de lenguas amenazadas en condiciones de elegir sus propios modelos educativos y comunicativos?

A manera de resumen de lo dicho hasta aquí, es imprescindible: 1) superar una visión cosificadora de la lengua que la ve como un objeto aislado de sus usuarios; 2) abandonar la escritura como la única solución para la pérdida de las lenguas originarias, y 3) volver la mirada a la oralidad en los contextos reales de socialización del individuo. Todo esto nos lleva a justificar la importancia de la oralidad dentro de los programas de revitalización lingüística, a fin de convertirla en su eje principal, considerando que la revaloración de una lengua y una cultura “no equivale a enunciarlas en el aula, expresarlas por escrito o en dibujos y representaciones teatrales, como si se tratara de imitar algo ajeno”²⁵.

La revitalización lingüística: oralidad y escritura en contextos diglósicos

Todo concepto de *revitalización* trasunta una metáfora biológica que implica *devolver la vida*. Por tal razón, es preciso preguntarnos qué es aquello que los programas de revitalización lingüística buscan revitalizar. La respuesta parece obvia a primera vista. El discurso de revitalización lingüística predominante da por sentado que lo que se ha de revitalizar son las lenguas. Ahora bien, si consideramos que una lengua es un sistema de signos, resulta que la revitalización

lingüística consistirá en devolver a dicho sistema su funcionalidad como herramienta semiótica de producción y circulación de significados. Este discurso, sin embargo, enmascara una noción esencialista de lengua, que olvida que todo sistema de signos existe solamente gracias a sus usuarios y a la dinámica que le imprimen en sus intercambios comunicativos. En la teoría sociolingüística, estos intercambios dan forma a una comunidad de usuarios que se conoce como *comunidad de habla*, *comunidad lingüística* o *comunidad idiomática*. Un mismo individuo puede pertenecer simultáneamente a varias comunidades de habla y cada una coexiste con otras de igual naturaleza. En una misma comunidad de habla se pueden utilizar repertorios lingüísticos similares (dialectos, sociolectos) o incluso diferentes (lenguas distintas). Las relaciones que se tejen tanto en el interior de las comunidades como entre ellas son variadas y se configuran por la posición relativa de cada miembro con respecto a otro, o bien de cada comunidad con respecto a otra. Esto significa que el uso de un sistema lingüístico se desenvuelve siempre en una matriz social de relaciones de poder. Cuando estas relaciones producen una distribución asimétrica de los usos lingüísticos en espacios sociocomunicativos diferenciados, hablamos de diglosia²⁶. No es casualidad que en esta distribución sean precisamente las lenguas minorizadas las que requieran revitalización, porque sus usuarios ocupan una posición social subalterna frente a los usuarios de la lengua oficial, viéndose, cada vez más, obligados a utilizar esta en perjuicio de la suya propia.

El corolario de lo dicho hasta aquí es que toda revitalización lingüística se plantea en contextos diglósicos y, por lo tanto, no puede ni debe ocuparse exclusivamente de la lengua en cuanto sistema, sino ocuparse

25 Jorge Gasché, “De hablar de la educación intercultural a hacerla”, *Mundo Amazónico*, n.º 1, Leticia, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 116.

26 Charles Ferguson, “Diglossia”, *Word*, vol. 15, West Hempstead, Linguistic Circle of New York, 1959; Joshua Fishman, “Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism”, *Journal of Social Issues*, vol. 23, n.º 2, Washington D. C., The Society for the Psychological Study of Social Issues, 1967.

primero de la compleja red de relaciones que mantienen sus usuarios con los miembros de comunidades de habla hegemónicas que manejan otros códigos lingüísticos. Esta situación, que se olvida con demasiada frecuencia, ha modelado los proyectos revitalizadores desde la educación, la legislación, la documentación y, recientemente, desde el patrimonio. Y lo ha hecho precisamente porque dichos proyectos han procurado revertir aquellas condiciones que definen una variedad lingüística baja (B) y le imprimen su carácter minorizado: su informalidad, su oralidad, su carácter doméstico-comunitario y su falta de normalización (estandarización). En este contexto ha surgido y se ha establecido una visión escrituraria de la revitalización, visión que queremos problematizar aquí y que asume la escritura si no como la única, al menos como la más importante vía para volver funcional la lengua que se quiere revitalizar. Nos preguntarnos en qué medida literalizar a toda costa la oralidad informal, doméstica y no-regulada de una lengua minorizada deja de lado las condiciones mismas en las que ella produce sentido en primer lugar. No se trata de negar la literacidad²⁷ a las lenguas minorizadas, sino de reflexionar sobre las consecuencias de ocuparse exclusivamente de ella cuando el fortalecimiento debería darse desde sus propios espacios sociocomunicativos.

Por otra parte, los proyectos de revitalización lingüística han estado asociados en las últimas décadas con la cuestión de la identidad y la cultura de los hablantes y sus comunidades, de tal suerte que se ha pensado la conservación de una lengua también como una forma de conservación identitaria y cultural. En este sentido, el reto de todo proyecto revitalizador

consiste en lograr a la vez un doble objetivo: 1) conservar la lengua minorizada, superando su carácter diglósico mediante su incorporación a la tradición escrita, y 2) preservar las prácticas culturales de las comunidades fortaleciendo su identidad. Hasta hoy, sin embargo, no ha sido posible lograrlo, pues la mayoría de proyectos ha reducido la revitalización a espacios y formas de comunicación ajenos a las prácticas sociales de las comunidades.

La oralidad como punto de partida

La palabra está anclada primero, y ante todo, en lo oral y lo auditivo. El carácter originario de la palabra oral se revela en su etimología: la base indoeuropea *ver-* está no solo en el origen del vocablo *oral*, sino también en el de *raíz*. El carácter oral-aural originario del lenguaje es comprensible si pensamos por un momento que proviene de la naturaleza gregaria y cooperativa del género humano²⁸. Esta breve reflexión general con respecto a la oralidad primordial del lenguaje justificaría por sí sola tomarla como punto de partida de toda revitalización lingüística. Sin embargo, existen también razones de peso que tienen que ver con el uso del lenguaje en las comunidades de lenguas minorizadas. Por su misma condición diglósica, son comunidades asentadas primariamente en la oralidad en las cuales las tecnologías de la palabra escrita se han desarrollado tardíamente en su proceso de incorporación a las sociedades nacionales letradas²⁹. De hecho, las comunidades que son objeto de programas de revitalización acunan todavía culturas *paraliterarias*, en las que la palabra escrita aún no ha penetrado todos los espacios sociocomunicativos. No es casualidad

27 Aunque el término *literacidad* se asocia a menudo con la escritura y, en tal medida, se considera equivalente al de *alfabetismo*, en realidad se refiere a un conjunto de habilidades para la comprensión y el uso de sistemas de símbolos que no necesariamente son tipográficos, como en la escritura y la lectura tradicionales. Esta idea es la que pretende desarrollar el concepto de *nuevas literacidades*, que discutimos en la última sección de este artículo.

28 Edward O. Wilson, *La conquista social de la tierra*, Cundinamarca: Geminis, Serie Debate, 2012, p. 80.

29 Jorge Gómez Rendón, "Ecuador's Indigenous Cultures: Astride Orality and Literacy" en Mark Turin, Claire Wheeler y Eleanor Wilkinson, eds., *Oral Literature in the Digital Age: Archiving Orality and Connecting with Communities*, Cambridge, OpenBook Publishers, 2013, p. 105s.

que los espacios más resistentes a dicha penetración sean aquellos en los que se reproducen, a través de la oralidad, los saberes y prácticas tradicionales en esferas domésticas y comunitarias. Esta situación, vista a menudo como impedimento para una revitalización efectiva de las lenguas minorizadas, constituye más bien una ventaja: en efecto, el anclaje oral de las prácticas lingüísticas en comunidades de lenguas minorizadas ofrece un sólido punto de partida para empezar a fortalecerlas desde sus propios espacios sociocomunicativos. Lamentablemente, los proyectos revitalizadores de más impacto –por su sostenibilidad y cobertura– no contemplan una revitalización desde abajo, es decir, desde los actos comunicativos del habla situada, sino desde arriba, esto es, desde el sistema escrito de la lengua. Tal es el caso de la educación intercultural bilingüe (EIB), que tanta importancia otorga a la producción de materiales escritos, a la estandarización y al desarrollo de la lectoescritura. Estos tres campos de implementación del fortalecimiento lingüístico, sin embargo, no solo van en contra de la conservación de los saberes ancestrales y las prácticas culturales de los pueblos indígenas, que se transmiten entre generaciones por medios orales y corporales, sino que no han surtido los efectos deseados.

La escritura en las lenguas minorizadas

Dotar de un alfabeto a lenguas originalmente ágrafas y promover la práctica escrituraria en ellas busca revertir su situación diglósica, poniéndolas al mismo nivel de las lenguas oficiales de secular tradición literaria. Sin embargo, esto no implica necesariamente una reversión de la diglosia. Los hechos demuestran que la introducción de la escritura en las comunidades de lenguas minorizadas no ha logrado consolidar

una literacidad en las lenguas indígenas más allá de la educación formal; peor aún, ni siquiera ha logrado hacerlo adecuadamente en la lengua oficial. Así, en su análisis de las relaciones entre oralidad y escritura a partir de un estudio de caso en la comunidad kichwa de Rukullakta, en la provincia amazónica de Napo, Contreras identifica ocho problemas frecuentes encontrados en la práctica escrituraria del kichwa y el castellano de maestros y alumnos: 1) puntuación casi inexistente en kichwa y castellano; 2) numerosas faltas ortográficas en ambas lenguas; 3) calcos sintácticos castellanos en el discurso kichwa; 4) omisión de conectores interfrasales en el discurso castellano; 5) falta de concordancia de género y número en castellano; 6) segmentación errónea de palabras en ambas lenguas; 7) calcos estilísticos del castellano en el kichwa y viceversa, y 8) tendencia a la traducción de expresiones del kichwa al castellano sin una interpretación adecuada de su significado³⁰.

Lejos de ser únicos de la comunidad kichwa de Rukullakta, estos problemas se encuentran en todas las escuelas del sistema de educación intercultural bilingüe y reflejan cuán débil ha sido la consolidación de una práctica escrituraria en lenguas indígenas, cuya escritura no ha desembocado en una literacidad creativa y funcional, sino en una re-producción del discurso de la lengua dominante. Esta reproducción se ve promovida por la práctica generalizada de la traducción de contenidos codificados originariamente en castellano. Las mismas instituciones del Estado promueven, por ejemplo, la traducción de un sinnúmero de documentos a lenguas indígenas, bajo el supuesto de que dicha práctica no solo faculta el ejercicio de los derechos lingüísticos de sus hablantes, sino que estos reciben tal cual los contenidos que se les quieren transmitir. Nada más lejos de la realidad. Documentos como la Constitución y

30 Enrique Contreras Ponce, *Análisis de las relaciones entre oralidad y escritura en textos...*, p. 79.



Documentación de la lengua
sápara con uno de sus
conocedores, Sr. Alberto Ushigua
(Imatiña, septiembre 2014)

Fotografía: Jorge Gómez Rendón

otros cuerpos legales traducidos al kichwa o al shuar chicham –las dos, lenguas indígenas con mayor número de hablantes en el país– permanecen ilegibles fuera de sus círculos de producción, al estar vertidos en un lenguaje atiborrado de neologismos y expresiones idiomáticas artificiales. Igual suerte corren muchos libros de texto, pensados y redactados en castellano, que luego son traducidos a lenguas indígenas para ser utilizados en la educación. A más del lenguaje en que están escritos, estos textos se codifican en una variedad estándar de la lengua que resulta inaccesible a la mayoría de lectores, más aún cuando la estandarización de las lenguas minorizadas es un proceso inacabado, incluso para el kichwa, la lengua indígena con mayor tradición escrita. En el caso de esta lengua, las falencias de la variedad estándar han obstaculizado el proceso de normalización de toda la población kichwahablante del país, sobre todo en la Sierra sur y la Amazonia. Se ha desembocado así, de manera contraproducente, en la creación de una brecha diglósica entre el kichwa estándar (variedad A) y los dialectos kichwas serranos y amazónicos (variedad B), con el agravante de que no toda la población que habla kichwa –sino apenas un pequeñísimo porcentaje de ella– maneja ambas variedades. Esto significa que, aparte de una diglosia sin bilingüismo entre el kichwa y el castellano, existe una diglosia interna de los dialectos kichwas.

El papel de las tecnologías audiovisuales de la palabra (TIC) en la revitalización

Aunque el nacimiento de la documentación lingüística fue posible gracias a una creciente sensibilidad hacia la pérdida de la diversidad lingüística en el mundo y a los avances en el registro digital de la información que ofrecen las nuevas tecnologías³¹, se cree, a menudo ingenuamente, que la documentación de lenguas amenazadas basta por sí sola para revertir su condición minorizada y amenazada. Esta idea presupone una concepción de la lengua como entidad autocontenida que puede y debe registrarse más allá de las relaciones (sociopolíticas) entre usuarios y comunidades de habla. Coadyuva a ello el efecto de *realidad* que crean los medios audiovisuales de registro y reproducción de eventos comunicativos. Este contexto ha rodeado la introducción de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en la educación. No es nuestro propósito desconocer la valía de estos instrumentos en los procesos de enseñanza-aprendizaje, sino problematizar un uso irreflexivo de los mismos que no toma en cuenta las condiciones particulares en las que se produce e intercambia información en comunidades diglósicas y paraliterarias.

En primer lugar, es necesario reflexionar la medida en la que las nuevas tecnologías contribuyen a la transmisión de los saberes ancestrales en comunidades

31 Jorge Gómez Rendón, Wilson Poirama, Lina Quiroz, Belarmino Chiripua y Yolanda Capena, *Net'aa chonaaraweda nepiripata p'edaa. Tradición oral del pueblo épera*, Quito, El Gran Libro, 2008.

de lenguas amenazadas, dado el carácter predominantemente oral y situado de dicha transmisión a través de prácticas socioculturales específicas³².

En segundo lugar, se debe reflexionar sobre los niveles de acceso al *hardware* (computadoras) y el uso efectivo del *software* (plataformas y programas informáticos) en las comunidades de lenguas amenazadas. Estos niveles permiten medir el analfabetismo digital, es decir, la falta de conocimientos para manejar las nuevas tecnologías y producir y distribuir información a través de ellas³³. Así, por ejemplo, mientras la conectividad se triplica (6,3% > 20,1%) entre 2009 y 2012, el uso de computadores a nivel rural para el mismo período muestra un escaso crecimiento de 3,3% (18,1% > 22,4%), aun cuando el uso de internet se duplica en esos años en el campo (9,1% > 17,8%)³⁴. Este crecimiento, por otro lado, no es uniforme a nivel nacional³⁵. Aun así, las tendencias parecen alentadoras según la Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo 2010-2013³⁶, pues el analfabetismo digital en zonas rurales se habría reducido ostensiblemente de 48% a 30% en ese período. De seguir esta tendencia, la tasa de analfabetismo digital a nivel nacional podría desaparecer en los próximos diez o quince años. ¿Participarían las lenguas indígenas de este nuevo alfabetismo? Es

posible que sí, siempre y cuando se cumplan ciertos requisitos.

Según la encuesta, el uso de computadoras e Internet a nivel rural se reduce a cuatro espacios sociocomunicativos: los centros de acceso público (42,5%), las instituciones educativas (27,2%), el hogar (22,5%) y el trabajo (5,1%). El lugar en el que se utilizan nuevas tecnologías es fundamental por dos razones: 1) porque los espacios formales promueven la normalización de la escritura y el uso de una variedad estandarizada que solo un pequeño porcentaje de hablantes maneja, y 2) porque el carácter formal de los intercambios comunicativos incentiva el uso de la lengua oficial debido a la situación diglósica predominante. El corolario es que, para fomentar el alfabetismo digital de los hablantes de lenguas minorizadas, se debe empezar dotando de computadoras y conectividad a sus hogares. Aún así, no debemos olvidar que la absoluta mayoría del *software* y los contenidos que en él se producen dentro de las comunidades de lenguas amenazadas que tienen acceso a computadoras y conectividad está codificada en castellano³⁷. Por tal razón, resulta fundamental promover el desarrollo de programas informáticos que ofrezcan alternativas de codificación en lenguas indígenas pero, sobre todo, generar

32 Jorge Gómez Rendón, "Una nueva perspectiva de las políticas lingüísticas: las lenguas indígenas del Ecuador como patrimonio cultural inmaterial", *Quo Vadis, Romania?* Vol. 39, Institut für Romanistik, Universität Wien, 2012.

33 De acuerdo con el INEC, "se considera a una persona como Analfabeta Digital cuando cumple simultáneamente tres características: 1) No tiene celular activado 2) En los últimos 12 meses no ha utilizado computadora 3) En los últimos 12 meses no ha utilizado Internet". Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Tecnologías de la Información y Comunicaciones (TIC'S) 2013", http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/TIC/Resultados_principales_140515.Tic.pdf. Acceso: noviembre 2014.

34 Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Tecnologías de la Información y Comunicaciones (TIC'S) 2012", http://www.inec.gob.ec/sitio_tics2012/presentacion.pdf. Acceso: 5 noviembre 2014.

35 Las situaciones más dramáticas son aquellas de localidades en las que ni siquiera existe provisión de energía eléctrica, insumo necesario para el uso sostenido de nuevas tecnologías. Tal es el caso, por ejemplo, de un buen número de comunidades en la región amazónica, que es, no lo olvidemos, la región más lingüísticamente diversa del país, con nueve lenguas indígenas habladas en su territorio.

36 Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Empleo (Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo-ENEMDU)", <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/empleo-encuesta-nacional-de-empleo-desempleo-y-subempleo-enemdu>. Acceso: 5 noviembre 2014.

37 Sin embargo, véanse los inicios de una experiencia alternativa con el kichwa, que desafortunadamente no se ha aplicado a todas las lenguas indígenas. Jorge Gómez Rendón, "Ecuador's indigenous cultures: astride orality and literacy", en M. Turin, C. Wheeler & E. Wilkinson (Eds.), *Oral literature in the digital age: archiving orality and connecting with communities*. Cambridge, OpenBook Publishers, 2013.

insumos –contenidos multimedia– en lenguas indígenas. Estos contenidos, sin embargo, no pueden ser generados a partir de un calco de los contenidos hispanos y los patrones del discurso castellano. Es preciso partir de un meticuloso estudio etnográfico de las prácticas de producción y distribución de los saberes ancestrales propios de las comunidades de habla.

Aun si las comunidades de lenguas minorizadas no han entrado plenamente en un alfabetismo escrito, creemos que las nuevas tecnologías de la información ofrecen un potencial hasta ahora inexplorado e inexplorado para la revitalización lingüística y la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. El carácter mínimamente regulado y mayormente virtual de las llamadas TIC –como en el uso de mensajería móvil o redes sociales– fomenta la creación de espacios sociocomunicativos en los que se puede escribir sin la consabida presión normativa del estándar, omnipresente en los tres espacios arriba mencionados. Si añadimos a lo anterior el carácter eminentemente multimodal de las nuevas tecnologías, que las vuelve atractivas a usuarios jóvenes y ofrece una plataforma adecuada para reproducir eventos comunicativos de manera más integral, es decir, en sus planos oral y auditivo pero también visual y quinésico, entonces es factible que se logre instrumentar a través de ellas un alfabetismo alternativo que no reproduzca la diglosia creada por las antiguas tecnologías de la palabra³⁸. Para ello se requiere, sin embargo, a más de insumos obtenidos mediante una etnografía de los eventos comunicativos y las prácticas culturales de las comunidades de lenguas amenazadas, un modelo que permita su instrumentación dentro de un programa más amplio de revitalización lingüística en el contexto sociocultural de dichas comunidades.

Un modelo ecológico para la revitalización lingüística

En esta sección sentamos las bases para desarrollar un modelo ecológico para la revitalización de lenguas amenazadas. En términos generales, nuestro modelo contiene elementos teórico-metodológicos que abrevan de tres vertientes teóricas: la antropología simbólica, la ecolingüística y la teoría discursiva de la práctica social. De cada una de ellas resumimos los puntos más importantes con el fin de contextualizar enseguida una propuesta de trabajo a partir del modelo ecológico.

La antropología simbólica: tipos de modelos y tipos de descripciones

Uno de los fundadores de la antropología simbólica definía la cultura como “un sistema de concepciones heredadas que se expresan en formas simbólicas mediante las cuales los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos acerca de la vida y sus actitudes hacia ella”³⁹. En el marco de esta tradición antropológica, son de importancia varios conceptos de carácter operativo que discutimos a continuación.

El primero concierne al término *modelo*. Si tomamos como punto de partida que un modelo es un conjunto de símbolos que guardan relaciones entre sí, es preciso distinguir entre *modelos de* y *modelos para*. Los primeros procuran reproducir, a través de sus elementos y relaciones, la realidad observada. Son formas de representación que hacen aprehensible el mundo. Los segundos, por el contrario, tienen un carácter operativo en la medida que sirven para “construir” la realidad, pues a través de sus elementos

38 Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

39 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Hutchinson, 1973, p. 39.

Si queremos devolver a las lenguas minorizadas su funcionalidad en los espacios sociocomunicativos propios de sus prácticas culturales, es preciso que dispongamos de modelos que nos ayuden a representar dichos espacios y prácticas.

y relaciones imponen un orden en esta⁴⁰. Puesto que el modelo ecológico que proponemos es exclusivamente operativo, es un modelo *para* la revitalización lingüística y no un modelo *de* ella. No pretendemos explicar la pérdida de las lenguas ni la amenaza a la diversidad lingüística, sino revertirlas. En otras palabras, partimos de la constatación de una realidad actual (comunidades que abandonan su lengua originaria en favor de la lengua oficial) para restaurar una realidad pasada (comunidades que utilizaban cotidianamente sus lenguas originarias).

Sin embargo, si queremos devolver a las lenguas minorizadas su funcionalidad en los espacios sociocomunicativos propios de sus prácticas culturales, es preciso que dispongamos de modelos que nos ayuden a representar dichos espacios y prácticas, por lo que es necesario que todo modelo *para* la revitalización de lenguas amenazadas disponga de *modelos de* uso de dichas lenguas en sus espacios y prácticas. Estos modelos representacionales los debe proporcionar un trabajo etnográfico de las prácticas de producción y distribución de los saberes ancestrales propios de las comunidades de lenguas amenazadas (cf. *supra*). Por su naturaleza, los modelos representacionales son siempre particulares y no pueden ser generalizados. Uno de los errores en que se incurre con demasiada frecuencia al importar modelos *para* la revitalización lingüística

producidos fuera de la realidad de las comunidades de habla radica no tanto en ellos, cuanto en que no se apoyan en *modelos del* uso lingüístico, es decir, en etnografías del habla y del discurso de las lenguas que se quiere revitalizar. Pero eso no es suficiente. Los modelos representacionales deben poseer aquella característica que, de acuerdo con Geertz, es la legítima forma de hacer etnografía y que él llama "descripción densa"⁴¹. Esto significa que los *modelos de* uso lingüístico han de ocuparse de la descripción no solo de las prácticas como formas específicas de conducta lingüística, sino también del contexto en que se desarrollan. Para las comunidades, y también para quienes queremos implementar modelos para la revitalización, este contexto es el que da sentido a la conducta lingüística, pues, sin una adecuada comprensión de las prácticas en contexto no podemos conocer la potencial eficacia del modelo ni tener una retroalimentación. La forma más adecuada de dar cuenta del contexto de la conducta lingüística de una comunidad de sentido es incorporarlo en toda su multiplicidad de aspectos con relación a la lengua. Para ello, es necesario partir de un contexto más amplio del que contemplan la pragmática, la sociolingüística, la etnografía del habla, la etnografía de la comunicación o el análisis del discurso.

40 *Ibidem*, p. 92.

41 *Ibidem*, pp. 5 y ss.

Ecolingüística: lenguas y entorno lingüístico, sociocultural y ambiental

Una forma eficaz de superar el reduccionismo de una concepción revitalizadora de las lenguas, que las considera estructuras autocontenidas a las que se quiere devolver funcionalidad, es considerar las implicaciones de dicha funcionalidad. Si una lengua es vital porque es funcional, entonces es funcional porque hace un trabajo para sus usuarios. En virtud de tal función, una lengua pasa de “ser en sí” a “ser para” sus usuarios, porque presupone individuos que la utilizan como medio para ciertos fines y en determinados contextos.

La ecolingüística concibe el contexto como un ecosistema, es decir, como un conjunto interrelacionado de elementos, y la lengua como parte consustancial de dicho conjunto. Si la ecología es el estudio de los seres vivos en su entorno, entonces, la ecología lingüística estudia las relaciones de las lenguas y sus usuarios con otras lenguas y usuarios en su entorno físico y social. En estas relaciones es preciso concebir la lengua no como externa al entorno, sino como parte constitutiva de él. Así, la visión ecolingüística es integral y dinámica, porque las relaciones que describe –entre la lengua y su entorno– son simétricas. La ecolingüística proporciona *modelos del* contexto en que se desarrollan las lenguas minorizadas, un contexto esencialmente diglósico que debe ser comprendido en toda su complejidad y en su relación con lo político, lo social, lo físico, lo biológico, lo territorial, lo lingüístico y lo identitario. Existe el problema, no obstante, de que, si es fácil determinar el entorno de un ser biológico, no lo es especificar el entorno de una lengua. Como señalan dos autores al pasar revista al estado actual de la ecolingüística,

la indeterminación del entorno ha producido varios enfoques de ecología lingüística⁴². Ellos identifican cuatro vertientes, según las cuales toda lengua existe: a) en una ecología simbólica, es decir, en relación con otras lenguas o “sistemas de símbolos”; b) en una ecología natural, es decir, en relación con un ambiente natural específico; c) en una ecología sociocultural, esto es, en relación con fuerzas sociales y culturales que dan forma a las condiciones de los hablantes y las comunidades de habla, y d) en una ecología cognitiva, esto es, en las relaciones dinámicas que se establecen entre sus usuarios y el ambiente, sobre todo en las capacidades cognitivas de los hablantes, que originan conductas lingüísticas flexibles y adaptativas⁴³.

Dado que nuestro punto de partida es una concepción de relaciones asimétricas entre usuarios de lenguas minorizadas y lenguas mayoritarias y entre comunidades de las mismas lenguas, nuestro modelo se cimienta sobre los conceptos de la ecolingüística sociocultural. Esta abarca, en nuestra opinión, todos los otros enfoques, en la medida que parte de una concepción semiótica de la cultura, según la cual la producción de sentido que realiza el usuario de una lengua refleja y recrea la propia realidad lingüística y biológica de su entorno a fin de adaptarse a ella⁴⁴. Esto significa, además, que todo *modelo de* conducta lingüística debe apoyarse en un *modelo de* relaciones ecolingüísticas socioculturales, con el propósito de que pueda ser lo suficientemente exhaustivo y funcional a un *modelo para* la revitalización de lenguas amenazadas.

42 Sune Vork Steffensen y Alwin Fill, “Ecolinguistics: the State of the Art and Future Horizons”, *Language Sciences*, Ámsterdam, Elsevier, 2013.

43 *Ibidem*, p. 2.

44 Cfr. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, p. 39

La práctica social: una teoría desde el discurso multimodal

Desde los inicios de la teoría sociológica, el concepto de *práctica* ha ocupado un sitio privilegiado y actualmente se ha incorporado a diferentes ramas de las ciencias sociales. Para muchos, la “práctica social” es la unidad básica del análisis social. Para todo análisis que tenga que ver con la lengua, resulta de especial importancia el concepto de práctica social, pues la lengua no es otra cosa que una conducta que se expresa en un sinnúmero de prácticas (cf. *supra*).

Reckwitz define una práctica como “un tipo rutinario de actividad formado por varios elementos interconectados, esto es, actividades corporales, actividades mentales, ‘cosas’ y usos, conocimientos básicos, conocimientos técnicos, estados emocionales y conocimientos motivacionales”⁴⁵. Así, por una parte, toda práctica implica un conjunto coordinado de acciones que se desarrollan siempre con el apoyo de herramientas y técnicas, a las que damos el nombre de tecnología. Las herramientas pueden ser de todo tipo, corporales (las manos), líticas (un mortero de piedra) o digitales (una computadora). Las técnicas, por su parte, son de naturaleza algorítmica y comprenden un conjunto finito y ordenado de operaciones con las herramientas a fin de alcanzar un propósito (el tejido de una hamaca con las manos, la preparación de yuca con un mortero de piedra o la mensajería móvil a través de una computadora). Lo más frecuente es que una práctica conjugue el uso de varias herramientas y técnicas y que cada una determine una relación del individuo consigo mismo, sus semejantes y la naturaleza. Por otra parte, las prácticas son siempre específicas

y, aunque pueden catalogarse en ciertos tipos identificables, ocurren siempre como variaciones particulares de una combinación típica de elementos constituyentes, sin reducirse a uno o varios de ellos. De esta manera, “las prácticas son formas rutinarias de mover el cuerpo, manipular los objetos y usar las cosas, entender y describir el mundo, desear y concebir tareas y propósitos, tratar a los individuos, etcétera”⁴⁶. Todos los elementos de la práctica ocurren sincronizadamente y su configuración establece la identidad en dos sentidos: asocian a un individuo con una cultura, a la que corresponde precisamente una configuración típica de elementos sincronizados, y distinguen a un individuo de otro de su misma cultura gracias a la peculiaridad de los elementos combinados y sus relaciones. En suma, las prácticas constituyen a los individuos y las sociedades, y estos, a su vez, constituyen las prácticas, siendo de esta manera modelos representacionales y operativos al mismo tiempo.

El tejido de las prácticas constituye el discurso. En ellas, en ese “estar juntos en el mundo”⁴⁷, los seres humanos con ellos mismos y con las cosas que forman parte de su mundo, se crean y desarrollan patrones que modelan identidades reconocibles. Esto significa que los discursos son formas de representación de las prácticas y, a su vez, son prácticas que representan el mundo y la sociedad, mediante las cuales es posible asumir y asignar identidades a otros seres humanos y otros colectivos. La lengua es uno –posiblemente el más importante, pero no el único– de los lenguajes o sistemas semióticos que constituyen las prácticas. De allí que cualquier *modelo para* la revitalización lingüística deba incorporar todo el conjunto de lenguajes –orales, visuales,

45 Andreas Reckwitz, “Toward a Theory of Social Practices: a Development in Culturalist Theorizing”, *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n.º 2, Londres, Sage Publications, 2002, p. 250.

46 *Ibidem*, p. 254.

47 James Paul Gee, “A Discourse Approach to Language and Literacy”, en Colin Lankshear, ed., *Changing Literacies*, Buckingham, Open University Press, 1997, p. xv.



Últimos conocedores de la lengua
andwa (Viejo Andoas, Loreto,
Perú, marzo 2010)

Fotografía: Jorge Gómez Rendón

quinésicos, gestuales— en los que se desarrollan las prácticas según las configuraciones multimodales propias de cada sociedad y cultura.

Todo lo expuesto demuestra que las prácticas sociales son el espacio discursivo y multimodal en el que se ancla la palabra y desde el cual se relaciona de una forma ecológica con el resto de sistemas significantes. Ha de ser, por lo tanto, la práctica social, el punto de partida para revitalizar las lenguas en sus contextos de uso.

Una propuesta de trabajo desde el modelo ecológico

¿Cómo operativizar nuestro modelo para la revitalización lingüística? Si queremos superar una visión escrituraria de la revitalización mediante un anclaje oral, aural, visual y corporal en las prácticas propias de las comunidades, más allá de los espacios de la escolarización formal y como paso inicial para superar la diglosia, requerimos una nueva concepción de literacidad que se ejerza en lo doméstico y comunitario, a través de aprendizajes situados en contextos socioculturales. Las *nuevas literacidades* suelen asociarse con una forma de alfabetismo digital posible gracias al desarrollo de nuevas tecnologías. Sin embargo, la idea de una nueva literacidad va más allá y hace hincapié en el carácter social y participativo de la construcción del conocimiento. En este sentido,

Lankshear y Knoble definen las nuevas literacidades como “nuevas formas socialmente reconocidas de generar, comunicar y negociar contenidos significativos a través de textos codificados en contextos de participación en discursos”⁴⁸. El carácter novedoso de estas literacidades se basa en la conjunción de dos aspectos. El primero, y más importante, es su naturaleza participativa, distributiva y colaborativa. El segundo aspecto es su naturaleza multimodal, a través del uso creativo de tecnologías digitales que permitan producir, distribuir, acceder e interactuar con contenidos significativos. En suma, las nuevas literacidades buscan desarrollar formas alternativas para el manejo de la palabra situada en otros planos fuera del grafocéntrico tradicional. Estos planos son el oral, el auditivo, el visual, el sensitivo, el quinésico y el gestual, y se coordinan siempre dentro de prácticas socioculturales. La práctica es, por lo tanto, el espacio privilegiado para implementar el modelo.

Las artes verbales en un proyecto dialógico de creación de nuevas literacidades

Las artes verbales se definen como formas de expresión estética basadas en la palabra hablada. No deben confundirse con el folclor, porque este abarca formas de expresión verbal que no necesariamente muestran un despliegue artístico. Lo particular del arte verbal radica precisamente en su uso de un lenguaje que recurre a mecanismos lingüísticos

48 Colin Lankshear y Michelle Knoble, *New Literacies: Everyday Practices and Social Learning*, Berkshire, McGraw Hill, 2011. p. 33.

particulares y que funcionan como claves para enmarcar los actos de habla dentro de un género artístico⁴⁹. Las artes verbales encierran diferentes subgéneros, como la mitología, los cantos, las plegarias, las adivinanzas, los trabalenguas o la poesía popular en general. La riqueza del arte verbal de los pueblos indígenas americanos ha sido documentada por varios estudios desde los años setenta⁵⁰. Para el caso ecuatoriano existen varias obras, producto de investigaciones realizadas sobre todo en comunidades kichwas y shuar de la Amazonia⁵¹. Al contrario, los estudios sobre el arte verbal en lenguas indígenas de las tierras bajas del Pacífico son escasos⁵². Desde 2005, uno de los autores ha trabajado en varias estancias de investigación con el *sia pedee*, lengua de la familia chocoana hablada en el Pacífico colombo-ecuatoriano. En Ecuador, es la lengua de la nacionalidad *eperaarã siapidaarã*, que se encuentra en la provincia de Esmeraldas y cuya población étnica alcanza al momento unas seiscientas personas. Para 2011 hablaba la lengua menos del 10% de la población étnica. Desde 2005, los líderes de la nacionalidad han promovido la revitalización de la lengua nativa, proceso cuyo balance quinquenal se ha presentado en otro lugar⁵³. Las estrategias de esta revitalización han sido las tradicionales, enfocándose unas veces en la documentación lingüística, otras en

la educación intercultural bilingüe y otras en el patrimonio cultural inmaterial. Pese a la valiosa información lingüística y etnográfica obtenida mediante la documentación audiovisual de la tradición oral y el registro patrimonial y a la publicación de materiales de lectura y ayudas didácticas desde 2006 hasta la fecha⁵⁴, el enfoque ha sido siempre uno de tipo escriturario. Aun así, los sucesivos acercamientos que permitieron estas iniciativas han hecho madurar nuestra práctica etnográfica y lingüística con la comunidad *eperaarã siapidaarã* y darnos cuenta no solo del riquísimo carácter de su arte verbal, sino también de la manera en que los hablantes viven su lengua. Este es el punto de partida para la propuesta que esbozamos aquí solo en su perfil general.

Tres son los géneros del arte verbal *eperaarã siapidaarã* que han llamado nuestra atención por la forma en que conjugan los mecanismos lingüísticos, su destreza poética, su cosmovisión y la relación del hombre con la naturaleza y los demás grupos humanos: los mitos, los cantos y las adivinanzas. Al momento se dispone de una documentación audiovisual anotada, con traducción interlineal sincronizada al castellano y análisis morfosintáctico, de los mitos fundacionales, de algunos cantos profanos y de una veintena de adivinanzas⁵⁵. Este material

49 William Bascom, "Verbal Art", *The Journal of American Folklore*, vol. 68, n.º 269, Columbus, American Folklore Society, 1955, pp. 245-265; Richard Bauman, "Verbal Art as Performance", *American Anthropologist*, New Series, vol. 77, n.º 2, Arlington, American Anthropological Association, 1975, pp. 290-311.

50 Véase, por ejemplo, los estudios de Sherzer (1990) y Urban (1991), así como la colección preparada por Sherzer y Woodbury (1987).

51 Cfr. Janis Nuckolls, *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*, Nueva York, Oxford University Press, 1996; Janis Nuckolls, *Lessons from a Quechua Strongwoman: Ideophony, Dialogue and Perspective*, Tucson, University of Arizona Press, 2010; José E. Juncosa, *Etnografía de la comunicación verbal shuar*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1999; Luz María Lepe Lira, *Cantos de mujeres en el Amazonas*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005; y Michael Uzendoski, coautoría con Edith F. Calapucha-Tapuy, *The Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 2012.

52 Cfr. Jorge Gómez Rendón, "Expresiones literarias del pueblo épera", en José Juncosa, ed., *Literaturas indígenas. Historia de las literaturas del Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2013.

53 Jorge Gómez Rendón y Wilson Poirama, "Avances en la revitalización del *sia pedee*: una agenda basada en la comunidad", en Marleen Haboud y Nicholas Ostler, eds., *Endangered Languages: Voices and Images. Proceedings of the Conference FEL XV-PUCE I, 7-9*, Quito/Bath, Foundation for Endangered Languages, 2011, pp. 180-187.

54 Véase, por ejemplo, Jorge Gómez Rendón, ed., *Educación Intercultural Bilingüe en la nacionalidad épera: construyendo la lengua y la identidad*, Quito, The Endangered Language Fund, Alice Cozzi Language Heritage Foundation, Conaie, 2006.

55 Jorge Gómez Rendón, Wilson Poirama, et ál., *Net'aa chonaarãweda nepiripata pedaa. Tradición oral del pueblo épera*. Quito, El Gran Libro, 2008.

Una lengua revitalizada así, desde el cuerpo, la convivencia y las prácticas culturales, que hace uso de medios tradicionales y nuevas tecnologías, está en condiciones de hacer frente a largo plazo a la glotofagia de la sociedad global.

servirá de insumo para instrumentar un modelo de revitalización del *sia pedee* que vaya de lo oral y visual a lo performativo en la creación de una nueva literacidad.

Los tres géneros del arte verbal *eperaarã siapidaarã* se materializan en prácticas sociales en situaciones comunicativas dentro del espacio doméstico y el comunitario. Por lo tanto, es necesario realizar (A) la descripción etnográfica de dichas prácticas, poniendo énfasis en las claves contextuales que las conecta con el resto de espacios sociales y expresiones de la cultura (la música, los instrumentos musicales, el baile, las costumbres matrimoniales, etcétera). Para dar sostenibilidad a esta iniciativa y lograr adentrarnos en el carácter simbólico de las prácticas, se hace imprescindible la participación de hablantes de la lengua, tanto hombres como mujeres, quienes, luego de la debida capacitación, estén en condiciones de realizar ellos mismos la descripción de las prácticas y las situaciones comunicativas. Es preciso resaltar la importancia de la participación intergeneracional, pues la gran mayoría de hablantes de la lengua son personas mayores de cincuenta años. Una vez culminada la primera fase de levantamiento, seguirá una de retroalimentación, para validar los resultados y socializar las etapas siguientes. Para ello se realizarán (B) sesiones de exposición, en pantalla grande, de los materiales audiovisuales disponibles y de aquellos recogidos por los etnógrafos locales con la presencia de toda la comunidad y, en particular, de niños y jóvenes, que son el grupo meta

de la revitalización. En dichas sesiones se comentará sobre el proceso y se obtendrá una retroalimentación por parte de los asistentes en cuanto a contenidos y metodología.

El siguiente paso consistirá en introducir las artes verbales en un proceso de aprendizaje social. Para ello se prevén (C) talleres con la participación de niños y jóvenes, supervisados por los etnógrafos locales y los hablantes. Su propósito es poner en escena los mitos, las adivinanzas y los cantos en forma de presentaciones periódicas a la comunidad. Los talleres servirán al mismo tiempo para capacitar a los participantes en otras prácticas tradicionales asociadas con la oralidad, como la confección y la ejecución de instrumentos musicales. El espacio doméstico desempeñará el papel de trastienda, en la que los participantes repasarán la tradición oral con ayuda de sus familiares y ayudarán así a la difusión de la lengua. El escenario de las presentaciones será diseñado y montado por los actores y sus familias. La decoración hará uso de los materiales del medio, los cuales serán transformados artísticamente, según la tradición *eperaarã siapidaarã*, a través de la cerámica, la cestería y el tallado en madera.

En todos los contextos de transmisión intergeneracional de la lengua, se utilizará una técnica de respuesta física total (RFT), aprovechando el carácter esencialmente performativo de las artes verbales. Esta técnica combina el habla con la acción y procura enseñar la lengua a través de la actividad física.

Con este propósito se realizará previamente una identificación de los objetos y las acciones que componen cada una de las prácticas, a fin de preparar un vocabulario básico de sustantivos y verbos relevantes junto con un listado de las fórmulas básicas utilizadas. Tanto el vocabulario como la lista serán registrados en un léxico audiovisual, preparado en *Lexique Pro*, para cada sesión, el mismo que será puesto a disposición de los participantes en uno o varios ordenadores ubicados en la escuela, a fin de familiarizarlos con la pronunciación de palabras y fórmulas y permitirles un primer acercamiento a la escritura.

Gracias a que todas las presentaciones serán video-grabadas por los etnógrafos locales, (D) se las reproducirá en un soporte audiovisual asequible, de manera que puedan ser exhibidas en los espacios de la escuela o la *waibia te* (casa comunal) pero, sobre todo, en el hogar, dado que la mayoría de unidades domésticas tiene acceso a reproductores digitales y toda la comunidad a flujo de energía eléctrica. Otro canal de difusión será la radio, que deberá dedicar un espacio en su rejilla de programación a noticias sobre los talleres transmitidas en la lengua. La radio será también el espacio comunicativo elegido para la siguiente etapa. En este caso, los etnógrafos locales, previa capacitación y con el acompañamiento de los maestros de la unidad educativa, (E) prepararán guiones de radio en la lengua utilizando como insumo los mitos, cantos y adivinanzas. La transmisión periódica de programas dedicados a la difusión de artes verbales se enlazará con la práctica escolar, de suerte que los maestros puedan construir actividades dentro y fuera del aula mediante la escucha de dichos programas. Adicionalmente, con el material

audiovisual disponible, los guiones de radio y las ilustraciones utilizadas para la decoración de los escenarios, (F) se preparará una publicación impresa y multimedia, que será distribuida en varias copias en todos los hogares. En la etapa final de evaluación (G), prevista un mes después de concluido el proceso, se incentivará a la comunidad para que desarrolle iniciativas similares con otras expresiones de su patrimonio cultural; se promoverá el desarrollo de propuestas de revitalización semejantes en el marco de la escuela, y se comprometerá la emisión de programas de radio que transmitan artes verbales en la lengua, procurando al mismo tiempo continuar el trabajo etnográfico como insumo para futuras iniciativas.

El carácter innovador de la propuesta que acabamos de esbozar radica no en el uso de nuevas tecnologías, sino en un concepto integrador de literacidad. Es posible pensar propuestas similares de nuevas literacidades creadas sin soportes tecnológicos digitales, que se adecúen al medio de otras comunidades. En ambos casos, una propuesta de naturaleza ecológica deberá tender puentes entre generaciones, actores sociales, espacios comunicativos y, sobre todo, prácticas, lo cual acelerará su efecto multiplicador a nivel de la sociedad. Deberá, además, articular lo corporal, lo oral, lo auditivo, lo visual y lo escrito en una configuración multimodal que vaya más allá de las destrezas que fomenta la práctica escrituraria escolarizada. Consideramos que una lengua revitalizada así, desde el cuerpo, la convivencia y las prácticas culturales, que hace uso de medios tradicionales y nuevas tecnologías, cuando las hay y resultan útiles, está en condiciones de hacer frente a largo plazo a la glotofagia de la sociedad global.

Bibliografía

- Altmann, Philipp, "Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador", *Antropología. Cuadernos de Investigación*, n.º 12, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2013, pp. 1-27.
- Asamblea Constituyente, *Constitución del Ecuador*, Tít. I, Cap. I, Art. 2; Tít. II, Cap. I, Art. 16; y Tít. VII, Sec. V, Art. 379, http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf Acceso: noviembre 2014.
- Bascom, William, "Verbal Art", *The Journal of American Folklore*, vol. 68, n.º 269, Columbus, American Folklore Society, 1955, pp. 245-265.
- Bastardas, Albert, *Ecodinámica sociolingüística: comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2003.
- Bauman, James, *A Guide to Issues in Indian Language Retention*, Washington D. C., Center for Applied Linguistics, 1980.
- Bauman, Richard, "Verbal Art as Performance", *American Anthropologist*, New Series, vol. 77, n.º 2, Arlington, American Anthropological Association, 1975, pp. 290-311.
- Contreras Ponce, Enrique, *Análisis de las relaciones entre oralidad y escritura en textos producidos por maestros y alumnos de la escuela Cacique Jumandy del pueblo kichwa Rukullakta, provincia del Napo: estado actual y proyecciones*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.
- Elkartea, Garabide, *La experiencia vasca. Claves para la revitalización lingüística e identitaria*, Escoriaza, s. e., 2010.
- Ferguson, Charles, "Diglossia", *Word*, vol. 15, West Hempstead, Linguistic Circle of New York, 1959, pp. 325-340.
- Fishman, Joshua, "Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism", *Journal of Social Issues*, vol. 23, n.º 2, Washington D. C., The Society for the Psychological Study of Social Issues, 1967, pp. 29-38.
- Flores Farfán, José Antonio, y Lorena Córdova Hernández, *Guía de revitalización lingüística: para una gestión formada e informada*, México D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.
- Gasché, Jorge, "Identidades amazónicas: identidades idealistas e identidades realistas", *Proyecto Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible*, n.º 2, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Saskatchewan-Canadá, 2008, pp. 20-22.
- , "De hablar de la educación intercultural a hacerla", *Mundo Amazónico*, n.º 1, Leticia, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 116.
- Gee, James Paul, "A Discourse Approach to Language and Literacy", en Colin Lankshear, ed., *Changing Literacies*, Buckingham, Open University Press, 1997, pp. xiii-xix.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Hutchinson, 1973.
- Gómez Rendón, Jorge, ed., *Educación Intercultural Bilingüe en la nacionalidad épera: construyendo la lengua y la identidad*, Quito, The Endangered Language Fund, Alice Cozzi Language Heritage Foundation, Conaie, 2006.
- , "Code Switching in Sia Pedee Story-Telling", *Sprachtypologie und Universalienforschung*, vol. 63, n.º 1, Berlín, Akademie Verlag, 2010, pp. 52-64.
- , "Una nueva perspectiva de las políticas lingüísticas: las lenguas indígenas del Ecuador como patrimonio cultural inmaterial", *Quo Vadis, Romania?* Vol. 39, Institut für Romanistik, Universität Wien, 2012, pp. 85-99.
- , "Expresiones literarias del pueblo épera", en José Juncosa, ed., *Literaturas indígenas. Historia de las literaturas del Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2013a, pp. 299-316.
- , "Ecuador's Indigenous Cultures: Astride Orality and Literacy", en Mark Turin, Claire Wheeler y Eleanor Wilkinson, eds., *Oral Literature in the Digital Age: Archiving Orality and Connecting with Communities*, Cambridge, OpenBook Publishers, 2013b, pp. 105-120.

- , "Deconstruir el patrimonio..."; *Actas del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, s. e., 2014a, pp. 423-432.
- , ed., *Diccionario sia pedee. 2.ª versión corregida y aumentada*, Quito, Ministerio de Educación del Ecuador, 2014b.
- Gómez Rendón, Jorge, Wilson Poirama, Lina Quiroz, Belarmino Chiripua y Yolanda Capena, *Net'aa chonaarāweda nepiripata p'edaa. Tradición oral del pueblo épera*, Quito, El Gran Libro, 2008.
- Gómez Rendón, Jorge, y Diana Salazar Proaño, "La lengua andwa: una experiencia en documentación y reapropiación lingüística a través de la educación", por aparecer en *Zona Próxima. Revista del Instituto de Estudios en Educación de la Universidad del Norte*, n.º 22, Barranquilla, Universidad del Norte.
- Gómez Rendón, Jorge, y Wilson Poirama, "Avances en la revitalización del sia pedee: una agenda basada en la comunidad", en Marleen Haboud y Nicholas Ostler, eds., *Endangered Languages: Voices and Images. Proceedings of the Conference FEL XV-PUCE I*, 7-9, Quito/Bath, Foundation for Endangered Languages, 2011, pp. 180-187.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Tecnologías de la Información y Comunicaciones (TIC'S) 2013" http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/TIC/Resultados_principales_140515.Tic.pdf Acceso: noviembre 2014.
- , "Tecnologías de la información y comunicaciones (TIC'S) 2012", http://www.inec.gob.ec/sitio_tics2012/presentacion.pdf. Acceso: 5 noviembre 2014.
- , "Empleo (Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo-ENEMDU)", <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/empleo-encuesta-nacional-de-empleo-desempleo-y-subempleo-enemdu>. Acceso: 5 noviembre 2014.
- Juncosa, José E., *Etnografía de la comunicación verbal shuar*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1999.
- Krainer, Anita, "La educación intercultural en Ecuador: logros, desafíos y situación actual", *Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina*, Fráncfort, GTZ-ZIF, 2010, pp. 38-44.
- Lankshear, Colin, y Michelle Knobel, *New Literacies: Everyday Practices and Social Learning*, Berkshire, McGraw Hill, 2011.
- Lepe Lira, Luz María, *Cantos de mujeres en el Amazonas*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005.
- Ministerio de Educación del Ecuador, "Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe", <http://educacion.gob.ec/direccion-nacional-de-educacion-intercultural-bilingue-2>. Acceso: 8 noviembre 2014a.
- , *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)*, Quito, Ministerio de Educación del Ecuador, 2014b.
- Nuckolls, Janis, *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- , *Lessons from a Quechua Strongwoman: Ideophony, Dialogue and Perspective*, Tucson, University of Arizona Press, 2010.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Reckwitz, Andreas, "Toward a Theory of Social Practices: a Development in Culturalist Theorizing", *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n.º 2, Londres, Sage Publications, 2002, pp. 243-263.
- Rodas Morales, Raquel, *Dolores Cacuango*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005.
- Sherzer, Joel, *Verbal Art in San Blas: Kuna Culture through its Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Sherzer, Joel, y Anthony Woodbury, eds., *Native American Discourse: Poetics and Rhetoric*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Steffensen, Sune Vork, y Alwin Fill, "Ecolinguistics: the State of the Art and Future Horizons", *Language Sciences*, Ámsterdam, Elsevier, 2013, pp. 6-25.
- Tsunoda, Tasaku, *Language Endangerment and Language Revitalization: an Introduction*, Berlín, Mouton de Gruyter, 2005.
- Unesco, *Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos*, Barcelona, Unesco, 1996.
- , *Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural*, París, Unesco, 2001.

-----, *Compartir un mundo de diversidad: la diversidad lingüística, cultural y biológica de la Tierra*, Barcelona, Centre Unesco de Catalunya, 2003a.

-----, *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, Unesco, 2003b.

-----, *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, París, Unesco, 2003c.

Urban, Greg, *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin, University of Texas Press, 1991.

Uzendoski, Michael, coautoría con Edith F. Calapucha-Tapuy, *The Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 2012.

Wilson, Edward O., *La conquista social de la tierra*, Cundinamarca: Geminis, Serie Debate, 2012.

Entre el contrato y el olvido

La arqueología de la ribera del Napo*

María Fernanda Ugalde Mora
Arqueóloga, PhD por la Universidad Libre de Berlín

Introducción

La investigación arqueológica en el Ecuador está en deuda con la Amazonia, y el caso de la ribera del río Napo no es la excepción¹. Si bien gracias a la arqueología de contrato o rescate se ha efectuado gran cantidad de investigaciones puntuales de la mano de la explotación petrolera y el desarrollo de infraestructura en la zona, y en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) reposa buen número de informes con los resultados de tales intervenciones, el conocimiento sistematizado y difundido sobre esta materia es sumamente precario, manteniéndose la publicación de Evans y Meggers de 1968 como el principal referente, en especial en lo concerniente a la cronología de este enorme espacio. La definición de las tres fases arqueológicas propuestas en ese trabajo para la época prehispánica se han mantenido inalteradas y poco se ha aportado desde entonces al conocimiento de los elementos culturales constitutivos de estas fases como su duración, su extensión espacial, sus patrones de asentamiento, enterramiento y subsistencia, etc. Tampoco se han evaluado las propuestas de Evans y Meggers en torno al origen de estas manifestaciones culturales. Llama la atención igualmente que, siendo la

cerámica de la fase Napo una de las manifestaciones más estéticamente llamativas y con una de las iconografías más complejas del material arqueológico del país, no exista ni un solo estudio que aborde este tema. Lo dicho evidencia un gran vacío en la investigación, que el Estado ecuatoriano debería comenzar a llenar desarrollando estrategias que promuevan estudios de carácter científico.

Los inicios de la arqueología en la zona

La arqueología del río Napo comienza con la incursión del Instituto Smithsonian en la zona a través del trabajo de Clifford Evans y Betty Meggers. Estos investigadores efectuaron en 1956 una prospección de pocos días de duración acompañada por la excavación puntual de sondeos, que dio como resultado el establecimiento de cuatro fases culturales (tres de ellas prehispánicas) que, de acuerdo a su reconstrucción cronológica, habrían sido todas de origen independiente y de corta duración². El discurso ecológico-determinista, característico de los trabajos clásicos de Meggers³, está presente también en este

* Este artículo es una síntesis de una investigación realizada para el INPC (Ugalde, 2014), en la que se revisaron y ficharon 137 informes de arqueología de rescate del Centro Documental del INPC, con información de 345 sitios arqueológicos.

1 Una breve reseña sobre el estado de la investigación arqueológica en la Amazonia ecuatoriana puede encontrarse en M. F. Ugalde, "Hacia la desmitificación del Oriente-Arqueología en la cuenca amazónica ecuatoriana", *Indiana*, n. 28, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, 2011.

2 C. Evans y B. Meggers, *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1968.

3 Bajo la influencia de los postulados de J. Steward desde la ecología cultural, Meggers plantea en una serie de trabajos que el medioambiente determina las posibilidades de producción de alimentos y, como consecuencia de esto, el grado de desarrollo de las sociedades en cada entorno. Sobre esta base, establece un esquema clasificatorio de cuatro tipos de medioambiente: tipo 1 (sin potencial agrícola), tipo 2 (con potencial agrícola limitado), tipo 3 (con potencial incrementable) y tipo 4 (con potencial ilimitado). La Amazonia pertenece, dentro de este esquema, a los medioambientes de tipo 2, en los que, por su potencial agrícola limitado, no pudieron, según la autora, desarrollarse sociedades complejas. B. Meggers, *Ecología y biogeografía de la Amazonia. Enfoques teóricos para la investigación arqueológica*, Tomo 2, Quito, Abya-Yala, 1999.

estudio, como se evidencia en la siguiente cita, que aparece al inicio de la publicación y antes de la presentación de ningún dato:

La ocupación humana de las tierras bajas orientales del Ecuador no puede ser entendida si no es en el contexto de la topografía, el clima, los recursos naturales y el potencial agrícola de la región. Combinando las limitadas posibilidades de subsistencia con una casi ilimitada flexibilidad del movimiento del río, el medioambiente no solo significó un desafío, sino que, en gran medida, determinó el carácter del registro arqueológico a lo largo del río Napo⁴.

Las ocupaciones prehispánicas registradas corresponden a las fases Yasuní (50 a.C.), Tivacundo (510 d.C.) y Napo (1168 y 1179 d.C.). La interpretación de Evans y Meggers plantea que las ocupaciones prehispánicas en el área del río Napo y sus inmediaciones habrían sido discontinuas, prácticamente intermitentes y determinadas por influencias foráneas. En síntesis, Evans y Meggers reproducen la ocupación prehispánica de las Tierras Bajas amazónicas a través de una “forma de vida semisedentaria”, en vista de que el rápido desgaste de los suelos frenaría cualquier deseo de sedentarismo, a la vez que la amplia red de ríos navegables fomentaría la movilidad. Esto habría conllevado la difusión de lenguajes

y elementos culturales de una esquina a la otra de la foresta tropical, en parte a través de migraciones⁵.

Solamente un trabajo arqueológico se llevó a cabo después de la incursión de Evans y Meggers y antes del inicio de la arqueología de rescate en la zona. Consistió en un reconocimiento efectuado por Iris Barry entre los ríos Napo y Aguarico que, al parecer, se trató de un recorrido no sistemático y pocas excavaciones de prueba, que no sacaron a la luz resultados significativos⁶.

La arqueología de rescate, sus aportes y limitaciones

Luego de estas incursiones pioneras y puntuales, tuvieron que pasar dos décadas para que los arqueólogos vuelvan al Napo a inicios de la década de 1990 de la mano de la extracción petrolera en el Bloque 16 (hoy provincia de Orellana). Patricia Netherly y su equipo de la Fundación Alexander von Humboldt fueron los primeros en efectuar arqueología de rescate en esta porción de la Amazonia, trabajo producto del cual se localizó gran número de sitios arqueológicos, la mayoría de los cuales no fueron excavados. No obstante, la ubicación de los sitios y la distribución del material permitieron que esta autora aseverara que los asentamientos se encuentran en “sitios estratégicos en cuanto a seguridad y

4 Ibídem, p. 5. Traducción de la autora.

5 Ibídem, p. 108.

6 I. Barry, *A preliminary Report on Archaeological Investigations in the Central Rio Napo, Ecuador. January-March 1979*, Quito, Informe entregado al INPC, 1979.

facilidades de conseguir recursos para la subsistencia. La mayoría de los sitios se halla relativamente cerca de un río de tamaño navegable por canoa, el cual se supone fue utilizado principalmente para la navegación⁷. Vale la pena resaltar los resultados de las excavaciones en el sitio NOOP-07⁸ que se encuentra en la comuna Pompeya. Allí se reporta la presencia de 28 montículos artificiales, lo cual resulta interesante en virtud de que este tipo de construcciones no se considera como un elemento cultural propio de esta región y su distribución se suele asumir como característica de la ceja de selva en el sur de la Amazonia ecuatoriana. La única datación radiocarbónica proveniente de esta investigación dio como resultado una fecha de 1240 +/- 80 BP, o 710 +/- 80 d.C.⁹. Cabe mencionar que éste no es el único sitio de la zona en el que se han reportado montículos artificiales. En el sitio Chichico Rumi (comunidad Cristal), ubicado en la ruta del oleoducto Yuralpa-Puerto Napo, se menciona la existencia de este tipo de construcciones¹⁰, aunque en ese caso no se logró verificar su naturaleza antrópica¹¹. También en la parroquia Cononaco, del cantón Aguarico, se localizó un conjunto de 5 montículos artificiales que no han sido excavados¹².

Una síntesis de las investigaciones realizadas por Netherly fue publicada en 1997, donde la autora define elementos del patrón de asentamiento prehistórico en la zona, luego de haber observado que

la ubicación de asentamientos tuvo lugar preferentemente en terrazas altas y cimas de lomas¹³. Netherly propone un modelo alternativo al de *varzea/zona interfluvial*, al que denomina "distrito poblado", donde "no había un centro poblado, sino que una población, relacionada entre sí, con base económica en la horticultura y una forma controlada o manejada de obtención de proteínas se distribuye por el paisaje, permitiendo agrupaciones mayores para fiestas o guerra"¹⁴. Según este modelo, la apropiación del espacio es mucho mayor ya que no se restringe a la productividad del suelo para el establecimiento de los poblados, sino que intervienen también otros factores, tanto económicos como de otras índoles.

En el área investigada por Netherly, Stephen Athens efectuó análisis de columnas de sedimentos procedentes de humedales con la finalidad de obtener una aproximación al paleoambiente¹⁵. El análisis de polen en una de las muestras indicó un aumento sustancial de las partículas de carbón en relación a los intervalos anteriores, lo que constituye una posible evidencia de actividad antropogénica en una fecha alrededor del 7700 AP¹⁶. Además, se registró un evento volcánico significativo datado alrededor del 5350 AP, que puede constituirse como un marcador cronológico útil para la zona¹⁷.

7 P. Netherly, *Programa de rescate arqueológico en el Bloque 16 y el área Tivacuno*, Quito, Informe entregado al INPC, 1995, p. 11.

8 P. Netherly y J. Guamán, *Prospección y excavación del sitio NOOP-07. Comuna Pompeya, provincia de Napo. Proyecto de desarrollo del Bloque 16 de Maxus Ecuador Inc.*, Quito, Informe entregado al INPC, 1996.

9 *Ibidem*, p. 64

10 J. Echeverría, *Informe preliminar del rescate arqueológico realizado en la ruta del oleoducto Yuralpa-Puerto-Napo, Bloque 21 de Perenco Ecuador Limited, provincia del Napo, Región amazónica ecuatoriana*, Quito, Informe entregado al INPC, 2003.

11 *Ibidem*, p. 17.

12 E. Almeida, *Reconocimiento arqueológico en el Bloque 16. Plataforma IRO-B*, Quito, Informe entregado al INPC, 2004.

13 P. Netherly, "Loma y ribera: Patrones de asentamiento prehistóricos en la Amazonia ecuatoriana", *Fronteras de Investigación* 1(1), Quito, 1997, p. 44.

14 *Ibidem*, p. 50

15 J. S. Athens, "Paleoambiente del Oriente ecuatoriano: Resultados preliminares de columnas de sedimentos procedentes de humedales", *Fronteras de investigación* 1(1), Quito, 1997.

16 *Ibidem*, p. 28.

17 *Ibidem*, p. 30.

Si bien gracias a la arqueología de contrato o rescate se ha efectuado gran cantidad de investigaciones puntuales en la zona, el conocimiento sistematizado y difundido sobre esta materia es sumamente precario.

Proveniente igualmente de la arqueología de rescate, el trabajo ejecutado por Amelia Sánchez en la zona de Yuralpa, ubicada en el Bloque 21 (cantón Tena, provincia de Napo), ha permitido corroborar “el modelo de ocupación de las zonas interfluviales muy pobladas pero con un patrón de asentamiento disperso”¹⁸. Varios de los sitios localizados fueron excavados y fechados, habiéndose registrado importantes contextos, especialmente en el ámbito doméstico, de diferentes momentos ocupacionales. En el marco de estas investigaciones, se destaca el registro del único sitio hasta ahora con hallazgos correspondientes al período Precerámico, fechado entre 9120 y 9010 a.C.¹⁹, lo que lo convierte, a la vez, en el sitio más antiguo reconocido hasta el momento en la Amazonia ecuatoriana. Más tarde, en la misma zona y en el marco de la construcción del Aeropuerto de Tena, Sánchez registró 23 sitios arqueológicos, varios de ellos de carácter multicomponente²⁰.

Otro trabajo de arqueología de rescate gracias al cual se han recuperado importantes datos sobre el pasado prehispánico de la ribera del Napo es el que

realizó Myriam Ochoa en la zona de Yuturi²¹. En el sitio El Edén, fechado entre 670 y 990 de nuestra era, se hallaron evidencias de estructuras arquitectónicas y un buen número de vasijas completas entre las que se encuentran urnas que dan cuenta de las costumbres funerarias que, según la autora, corresponderían a la fase Tivacundo. Pese a la importancia del hallazgo, la conclusión de la autora es bastante aventurada al asumir, sobre la base de relativamente poca información disponible, que existirían evidencias para hablar de una sociedad estratificada que practicaba la agricultura intensiva, a la que califica de posible cacicazgo²². Igualmente en este sector, en el camino vecinal Edén, Soledad Solórzano registró contextos domésticos relacionados con una ocupación temprana, fechada en 350-540 d.C.²³.

Por otro lado, merece mención el trabajo efectuado por Jorge Arellano en el marco de la construcción del oleoducto Yuturi-Lago Agrio, gracias al cual fueron registrados 18 sitios, de los cuales tres fueron sometidos a rescate²⁴. Como sitios de primer orden se consideraron San Roque, Aceipa Palmeras y Luz

18 A. Sánchez, “Dinámica de vida en el área de influencia del río Napo, desde 9000 a.C. hasta 1400 A.D.”, en S. Rostain (ed.), *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Lima, IFEA, 2014, p. 207.

19 *Ibidem*, p. 209.

20 A. Sánchez, *Estudio de impacto ambiental. Aeropuerto de Tena-Componente arqueológico*, Quito, Informe entregado al INPC, 2005; A. Sánchez, *Programa de Rescate Arqueológico: Proyecto Aeropuerto de Tena*, Quito, Informe entregado al INPC, 2010.

21 M. Ochoa, *Informe del rescate y monitoreo arqueológico del sitio El Edén, Bloque 15, provincia de Orellana*, Quito, Informe entregado al INPC, 2003.

22 *Ibidem*, p. 110.

23 S. Solórzano, *Rescate y monitoreo arqueológico camino vecinal Edén*, Quito, Informe entregado al INPC, 2007.

24 J. Arellano, *Rescate arqueológico y monitoreo de la línea del Oleoducto Yuturi-Lago Agrio. Primera parte*, Quito, Informe entregado al INPC, 2002; J. Arellano, *Prospección, rescate y monitoreo arqueológico Oleoducto Yuturi-Lago Agrio*, Quito, Informe entregado al INPC, 2003.

de América 1. Tanto en San Roque como en Luz de América 1, se registraron moldes de poste y restos de pisos de ocupación. En síntesis, Arellano señala que los asentamientos, aunque “muestran una diversidad de patrones de ocupación en relación a las principales corrientes fluviales y sus afluentes, (...) siempre se encuentran situados a una altura superior al del nivel de las aguas en cada una de las subcuencas hidrográficas”. Además, “los asentamientos de mayor extensión superficial tienen relación con un río principal, por ejemplo, San Roque. Fuera del río Napo, estos asentamientos se encuentran asociados a colinas circundantes de mayor altura como una forma de protección y salida de emergencia en caso de una intempestiva crecida de las aguas”²⁵. Seis fechados radiocarbónicos permiten que el autor afirme que los asentamientos arqueológicos ubicados en la orilla derecha del río Napo son los más antiguos de la zona investigada por él²⁶. El cuadro cronológico deja ver, además, que las fechas apuntan a ocupaciones intermedias entre las fases establecidas por Evans y Meggers. Así, los datos radiocarbónicos de San Roque ubican temporalmente a este sitio entre las fases Tivacundo y Napo, por lo cual podrían corresponder a una fase diferente o a una prolongación de la fase Tivacundo. Por su parte, las fechas del sitio Aceipa Palmeras son posteriores a las de la fase Napo y podrían también corresponder a una fase diferente²⁷.

Finalmente, entre los trabajos relativamente recientes resalta, por los importantes hallazgos realizados, la investigación llevada a cabo en la comunidad de Chiru Isla (cantón Aguarico, provincia de Orellana) por Oswaldo Tobar²⁸. Allí se encontraron grandes cantidades de cerámica correspondientes a dos momentos de ocupación: el más tardío, representativo de la fase cultural Napo, y el temprano, sin filiación cultural identificable. Entre los ecofactos recolectados se destacan algunas semillas y un fragmento de tuza de maíz carbonizada.

Con excepción de las investigaciones reseñadas aquí, no existe más información arqueológica claramente contextualizada que permita aclarar el panorama prehispánico de la ribera del Napo. Aunque el INPC alberga una enorme cantidad de informes producto de la arqueología de rescate realizada en la zona²⁹, hay que reconocer que la información proveniente de los mismos es relativamente escasa³⁰. Muchos de los informes corresponden a trabajos de reconocimiento, diagnóstico, prospección (solamente con pruebas de pala) o monitoreo, y no contienen ningún dato contextualizado. Cuando se definen sitios arqueológicos, frecuentemente se lo hace solo en base a la existencia de material cultural en superficie, lo cual relativiza significativamente el número aparentemente alto de sitios arriba mencionado. Además, hay que señalar que la mayoría

25 J. Arellano, *Rescate arqueológico...*, p. 71. Un estudio reciente incluye a estos sitios dentro de un análisis crono-espacial de las regiones interfluviales entre los ríos Napo, Aguarico y Putumayo; J. Arellano, “Territorios prehispánicos en las regiones interfluviales, norte de la Amazonía del Ecuador”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 43(1), s.l., 2014.

26 J. Arellano, *Prospección, rescate y monitoreo...*, p. 108.

27 *Ibidem*, p. 109.

28 O. Tobar, *Prospección, Rescate y Monitoreo en la zona del Muelle Chiru Isla, provincia Francisco de Orellana, cantón Aguarico, parroquia Capitán Augusto Rivadeneira*, Quito, Informe entregado al INPC, 2005.

29 Según señala Yépez, hasta 1998 existían alrededor de 60 informes de arqueología de contrato en el INPC, correspondientes a las provincias de Sucumbíos, Napo y Orellana. A. Yépez, “¿Arqueología de salvamento o arqueología clientelar? El manejo del patrimonio cultural en la Amazonía ecuatoriana”, *Antropología Cuadernos de Investigación* 7, Quito, PUCE, 1997, p. 37. Al día de hoy, y sin tomar en cuenta la provincia de Sucumbíos, el número de informes se ha multiplicado a más del triple.

30 Algunos autores han abordado el tema de los aportes y limitaciones de la arqueología de rescate en la Amazonia ecuatoriana. Entre las posiciones críticas constan Yépez (1997) y Valdez (2010), mientras que Solórzano (2006) ha resaltado lo que a su criterio constituyen positivos avances producto de estas prácticas.

de los informes no contienen análisis detallados del material cultural ni lo presentan bien graficado, lo cual dificulta seriamente cualquier intento de que estos documentos constituyan verdaderos aportes a la investigación. Si bien algunos autores hablan de patrones de asentamiento³¹, la información al respecto es muy limitada y se basa principalmente en la presencia de concentraciones de material cultural, sin que existan huellas de viviendas ni claros indicios de poblados. Por tanto, los datos existentes hasta el momento en realidad ofrecen una noción de las

preferencias en cuanto a ubicación de yacimientos y no realmente una visión sobre los patrones de asentamiento.

La cronología de la región constituye otro problema. Apenas existen 36 fechados radiocarbónicos para toda esta inmensa región de la ribera del Napo (Tabla 1)³². Saltan a la vista algunos hiatos entre lo que se podría considerar “conjuntos” con fechados cercanos.

Resumen de datos de cronología absoluta de sitios en la ribera del río Napo

| Sitio | Fecha | Autor |
|----------------------------|-----------------|--------------------------|
| Guaguacanoayacu (OIVB1-07) | 9120-9010 a.C. | Sánchez (1998a) |
| Guaguacanoayacu (OIVB1-07) | 7990-7725 a.C. | Sánchez (1998a) |
| El Avispal | 7050-7230 a.C. | Delgado (1999) |
| El Avispal | 1560-1140 a.C. | Delgado (1999) |
| Yuralpa (OIVB1-03) | 1415-1135 a.C. | Sánchez (1997) |
| Timbela | 1120-775 a.C. | Sánchez (1998a) |
| Paranarumi (OIVB1-12) | 1020-835 a.C. | Sánchez (1998b) |
| El Avispal | 580-280 a.C. | Delgado (1999) |
| OIII-F3-20 | 2540 +/- 50 BP | Brown (s/f) |
| Yasuní (N-P-10) | 50 a.C. | Evans y Meggers (1968) |
| Grefa 2 (OIII-F3-23) | 85-215 d.C. | Sánchez (1999) |
| Pata 1 | 80 +/- 120 d.C. | Echeverría (1999) |
| El Avispal | 150-30 d.C. | Delgado (1999) |
| Paranarumi (OIVB1-12) | 235-415 d.C. | Sánchez (1998b) |
| Camino vecinal Edén | 350-540 d.C. | Solórzano (2007) |
| Tivacundo (N-P-7) | 510 d.C. | Evans y Meggers (1968) |
| El Edén | 670-990 d.C. | Ochoa (2003) |
| Pata 1 | 680 +/- 80 d.C. | Echeverría (1999) |
| NOOP-07 | 710 +/- 80 d.C. | Netherly y Guamán (1996) |

31 P. Netherly, “Loma y ribera...”; A. Sánchez, “Dinámica de vida en el área de influencia del río Napo, desde 9000 a.C. hasta 1400 A.D.”, en S. Rostain (ed.), *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, IFEA, Lima, 2014.

32 Se han incluido en la tabla algunos sitios que no se encuentran estrictamente en la ribera del Napo, pero, que por contener contextos fechados y material cultural relacionado con el área, se consideran relevantes para la discusión.

| Sitio | Fecha | Autor |
|-----------------------|-------------------|------------------------|
| El Avispal | 730-870 d.C. | Delgado (1999) |
| Pata 1 | 880 +/- 140 d.C. | Echeverría (1999) |
| Lumu (OIII-F3-02) | 905-1285 d.C. | Sánchez (1997) |
| Lumu (OIII-F3-02) | 960-1015 d.C. | Sánchez (1997) |
| San Isidro (OIVB1-13) | 1015-1205 d.C. | Sánchez (1998c) |
| Chullumbo (OIVB1-04) | 1035-1250 d.C. | Sánchez (1998b) |
| Grefa 3 (OIII-F3-22) | 1040-1155 d.C. | Sánchez (1999) |
| Pata 1 | 1090 +/- 120 d.C. | Echeverría (1999) |
| N-P-2 | 1168 d.C. | Evans y Meggers (1968) |
| N-P-2 | 1179 d.C. | Evans y Meggers (1968) |
| Lumu (OIII-F3-02) | 1215-1390 d.C. | Sánchez (1997) |
| Yuralpa (OIVB1-03) | 1245-1325 d.C. | Sánchez (1997) |
| Grefa 2 (OIII-F3-23) | 1285-1395 d.C. | Sánchez (1999) |
| Timbela | 1285-1410 d.C. | Sánchez (1998a) |
| Chullumbo (OIVB1-04) | 1310-1435 d.C. | Sánchez (1998b) |
| Pata 1 | 1370 +/- 80 d.C. | Echeverría (1999) |
| N-P-3 | 1480 d.C. | Evans y Meggers (1968) |

Elaborado por: María Fernanda Ugalde

Una tarea importante a futuro es centrarse en averiguar si los lapsos o vacíos efectivamente corresponden a etapas libres de ocupación o si, de forma más probable, pueden encontrarse las evidencias faltantes de los asentamientos durante esas épocas. Especialmente en la época de la fase Napo, lo más factible es que haya habido una continuidad en la ocupación a lo largo de varios siglos, a juzgar por las informaciones de otros sitios pertenecientes al Horizonte Polícromo, que apuntan hacia sociedades complejas de tipo cacicazgo con poblados de gran tamaño y una organización social jerarquizada³³.

Es pronto para proponer un modelo cíclico como el planteado por Neves para la Amazonia Central, según el cual se alternaron períodos de centralización política con períodos de descentralización en los que tuvieron lugar eventos de abandono o de descenso poblacional a nivel regional³⁴. No obstante, esta sería una opción que puede ponerse bajo la lupa cuando existan mayores investigaciones.

³³ C. Barreto, *Meios místicos de reprodução social: Arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga*, tesis doctoral presentada a la Universidad de São Paulo, 2008.

³⁴ E. Neves, "Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain", en H. Silverman y W. Isbell (eds.), *The Handbook of South American Archaeology*, Springer, Nueva York, 2008, p. 372.

Perspectivas para la investigación

La información disponible al momento no apunta con claridad a la existencia de grandes ocupaciones permanentes de larga duración, como las que se han observado por ejemplo en la Amazonia Central³⁵. Sin embargo, es prematuro emitir un criterio fiable al respecto, pues no ha existido hasta el momento un programa de investigación encaminado a averiguar las dinámicas del asentamiento en la región a nivel diacrónico ni las características de los asentamientos a nivel sincrónico. Los conocimientos actuales han dependido de las necesidades empresariales enmarcadas en los proyectos de desarrollo (explotación petrolera, infraestructura de movilización) y son por tanto muy sesgados. Con todo, las intervenciones de rescate dejan entrever que existen ciertos espacios de alto impacto en términos de vestigios arqueológicos y, por tanto, con gran potencial para la investigación. Tales indicios deberían ser explorados en función de obtener más información sobre las dinámicas culturales en la región. Son tres las zonas donde la presencia de vestigios de ocupaciones antiguas se ha presentado más concentrada: (1) La subcuenca hidrográfica del río Indillama³⁶, (2) la zona de Yuralpa³⁷ y (3) la zona de Yuturi³⁸. Además deberían considerarse los sitios en los que se han registrado montículos, reseñados arriba.

La información existente hasta el momento, una vez sistematizada, permite ampliar, complementar

y cuestionar los postulados emitidos por Evans y Meggers en los años 60 del siglo pasado. Aquella fue una investigación que los propios autores calificaron de preliminar, conscientes de que esos datos eran demasiado escasos como para proporcionar verdaderas explicaciones. Se ha resaltado ya la importancia del hallazgo de Sánchez en el sitio Guaguacanoayacu, que demostró la presencia de sociedades de cazadores-recolectores en la zona en una fecha tan temprana como 9000 a.C., recorriéndose hacia atrás significativamente el inicio de la ocupación humana. En cuanto a las fases cerámicas propuestas por Evans y Meggers, la fase Yasuní resulta la más difícil de evidenciar con certeza. De los informes de arqueología de rescate revisados, solamente cuatro indican haber encontrado material perteneciente a esta fase³⁹. La escasez de sitios pertenecientes a la fase Yasuní probablemente se debe a que ésta fue establecida con una información demasiado limitada, y por tanto no existen los parámetros mínimos necesarios para servir como referente. El material cultural que Evans y Meggers le atribuyen es muy fragmentario y contiene pocos elementos diagnósticos que no invitan a hallar fácilmente sus correlativos. Las cuatro investigaciones mencionadas en este párrafo carecen de datos de cronología absoluta. De acuerdo a los fechados existentes que aparecen en la Tabla 1, los sitios Grefa 2 y Pata 1 se encontrarían cerca cronológicamente a la fecha proporcionada por Evans y Meggers para la fase Yasuní, pero en los informes respectivos no se hace alusión a

35 J. Petersen, E. Neves y M. Heckenberger "Gift from the Past. Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia", en *Unknown Amazon*, Londres, The British Museum Press, 2001; M. Arroyo-Kalin, "The Amazonian Formative: Crop Domestication and Anthropogenic Soils", *Diversity* 2, 2010, <http://www.mdpi.com/1424-2818/2/4/473>. Acceso: diciembre 2014; M. Heckenberger, (ed.), *The ecology of power: culture, place and personhood in the Southern Amazon*, Routledge, Nueva York, 2005; M. Heckenberger, "Tropical garden cities of the southern Amazon", en S. Rostain (ed.), *Amazonia. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano/ Ikiam / Senescyt, 2014.

36 P. Netherly, "Loma y ribera..."

37 A. Sánchez, "Dinámica de vida..."

38 M. Ochoa, *Informe del rescate y monitoreo...*; S. Solórzano, *Rescate y monitoreo arqueológico...*

39 Una tabla con el resumen de los informes revisados y las filiaciones culturales de los sitios registrados se encuentra en el informe de investigación realizado por la autora para el INPC. M. F. Ugalde, *Estudio arqueológico en la ribera del río Napo*, Quito, Informe entregado al INPC, 2014, pp. 34 y ss.

Se considera indispensable y urgente una intervención programática de parte del Estado que fomente la realización de investigaciones que partan de preguntas de investigación y no de necesidades empresariales.

una filiación cultural con esta fase. Similar es el panorama relativo a la fase Tivacundo (o Tivacuno), que también es mencionada en pocos de los informes de arqueología de rescate, en su mayoría referentes al área de El Edén. Para la fase Napo, en cambio, existen numerosos aportes posteriores al trabajo de Evans y Meggers. Se constata con toda seguridad su validez como fase y, con los datos existentes al día de hoy, parece posible ampliar su duración más allá de las fechas establecidas originalmente por los autores norteamericanos. Como se puede observar en la Tabla 1, existe un conjunto de fechados radiocarbónicos ubicados entre el 1000 y el 1400 de nuestra era, que constituyen un primer indicio de que la fase Napo, se caracterizaría mejor a través de un cuadro de asentamientos de larga duración que mediante la forma de vida semisedentaria y la ocupación itinerante asumida por Evans y Meggers sobre la base de una teoría determinista y pocos datos arqueológicos.

Dado el estado precario de la investigación, están abiertas todavía prácticamente todas las preguntas, aun las más básicas de la arqueología. Por consiguiente, se considera indispensable y urgente una intervención programática de parte del Estado que fomente la realización de investigaciones que partan de preguntas de investigación y no de necesidades empresariales.

Entre los tópicos a abordarse, se sugieren los siguientes:

1. Afinar la cronología de la región. Como se ha observado, no existe una verdadera columna cronológica para la región; las fases propuestas por Evans y Meggers provienen de una muestra sumamente reducida de materiales que además no corresponde a ningún contexto arqueológico, sino a recolecciones superficiales y pocos cortes estratigráficos pequeños. Las fechas establecidas para estas fases provienen de un bajísimo número de muestras. Sin embargo, esta cronología –que los propios autores consideran preliminar, indicando que debería ser revisada y complementada a medida que aumenten las investigaciones– se ha mantenido inalterada desde hace casi 50 años. Es imperativo ampliar las investigaciones para verificar o corregir los postulados de estos pioneros investigadores y generar una nueva columna cronológica, más amplia y detallada, que describa en forma más fidedigna la secuencia cultural de la región.
2. Abordar preguntas actuales de la arqueología amazónica. Los suelos antropogénicos son uno de los principales temas de estudio en la arqueología amazónica de la última década, e incluso se ha planteado que su conformación y su utilización están estrechamente ligadas con el proceso de sedentarización en la Amazonia⁴⁰. Existiendo amplias evidencias de este tipo de suelos tanto en Brasil como en Colombia y Perú⁴¹, no es descabellado pensar que también pudo haberlos en la

⁴⁰ Petersen et ál., "Gift from the Past..."; M. Arroyo-Kalin, "The Amazonian Formative..."

⁴¹ Ver síntesis en Petersen et ál., "Gift from the Past...", pp. 100 ss.

Amazonia ecuatoriana; de hecho, la inexistencia de los mismos más bien complica la explicación de ese espacio vacío en el mapa, que lo más probable es que se deba a la falta de investigación. Se ha iniciado una incursión de reconocimiento con fondos extranjeros a este respecto⁴², pero la investigación debería ampliarse en el marco de un proyecto a largo plazo, idealmente con financiamiento por parte del Estado ecuatoriano. El enfoque debería ser el de la investigación transnacional, ya que, sin duda, manifestaciones como la fase Napo no pueden entenderse a cabalidad sin observar el espectro más amplio del horizonte polícromo.

3. Fomentar la realización de estudios iconográficos. Los estudios iconográficos son una fuente de enorme valor para el entendimiento de varios aspectos de las sociedades ágrafas, inclusive, en muchos casos, constituyen la única puerta hacia ellas cuando la mayoría de los materiales que se conoce de una cultura dada reposa en museos pero no proviene de contextos excavados. Fueron precisamente aproximaciones iconográficas las que permitieron a Lathrap, en varios ahora célebres artículos, postular un origen amazónico para la cosmovisión de la cultura Chavín y, por tanto, del Horizonte Temprano en los Andes centrales⁴³. En cuanto al área directa de nuestro estudio, las urnas de la fase Napo cuentan con una complejidad estética y una riqueza iconográfica tan impresionante que cuesta creer que no exista ningún estudio iconográfico sobre ellas. Al respecto de las urnas de la fase Napo, Cabodevilla ha

sugerido que podría tratarse de retratos de mandatarios⁴⁴, mientras que Barreto, asociándolas con las diferentes fases arqueológicas regionales, tanto del bajo Amazonas (Marajoara, Mazagão, Caviana, Maracá, Aristé y Aruã) como del medio y el alto Amazonas (Guarita, río Napo), considera que todas pueden ser vistas como variaciones de un mismo tema en el cual el cuerpo humano de seres ancestrales es perpetuado plásticamente en forma de urnas⁴⁵. Hasta el momento, ningún autor se ha encargado de la investigación de las urnas de la fase Napo de forma sistemática, por lo cual es un tema pendiente y de alta importancia.

Estos son solo algunos de los grandes vacíos en la investigación de la arqueología de la ribera del Napo, cuyo abordaje ayudaría a dar unos primeros pasos para salir de la triste dicotomía entre el contrato y el olvido a la que ha estado sometida.

42 M. Arroyo-Kalin, "Amazonian Dark Earths in Western Amazonia?", *Archaeology International* 17, <http://dx.doi.org/10.5334/ai.1709>. Acceso: diciembre 2014.

43 D. Lathrap, "The Tropical Forest and the Cultural Context of Chavín", en E. Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on Chavín*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1971; D. Lathrap, "Gifts of the Cayman: Some thoughts on the subsistence basis of Chavín", en D. Lathrap y J. Douglas (eds.), *Variation in Anthropology: Essays in Honor of John McGregor*, Urbana, Illinois Archaeological Survey, 1973.

44 M. A. Cabodevilla, *Culturas de ayer y hoy en el río Napo*, Ediciones Cicame, 1998, p. 43.

45 C. Barreto, *Meios místicos de reprodução social...*

Bibliografía

- Almeida, E., *Reconocimiento arqueológico en el Bloque 16. Plataforma IRO-B*, Quito, Informe entregado al INPC, 2004.
- Arellano, J., *Rescate arqueológico y monitoreo de la línea del Oleoducto Yuturi-Lago Agrio. Primera parte*, Quito, Informe entregado al INPC, 2002.
- , *Prospección, rescate y monitoreo arqueológico Oleoducto Yuturi-Lago Agrio*, Quito, Informe entregado al INPC, 2003.
- , "Territorios prehispánicos en las regiones interfluviales, norte de la Amazonía del Ecuador", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 43(1), s.l., 2014, pp. 111-132.
- Arroyo-Kalin, M., "The Amazonian Formative: Crop Domestication and Anthropogenic Soils", *Diversity* 2, 2010, pp. 473-504, <http://www.mdpi.com/1424-2818/2/4/473>. Acceso: diciembre 2014.
- , "Amazonian Dark Earths in Western Amazonia?", *Archaeology International* 17, pp. 58-60, <http://dx.doi.org/10.5334/ai.1709>. Acceso: diciembre 2014.
- Athens, J.S., "Paleoambiente del Oriente ecuatoriano: Resultados preliminares de columnas de sedimentos procedentes de humedales", *Fronteras de investigación* 1(1), Quito, 1997, pp. 15-32.
- Barreto, C., *Meios místicos de reprodução social: Arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga*, tesis doctoral presentada a la Universidad de São Paulo, 2008.
- Barry, I., *A preliminary Report on Archaeological Investigations in the Central Rio Napo, Ecuador. January-March 1979*, Quito, Informe entregado al INPC, 1979.
- Brown, D., *Excavaciones en el sitio OIII-F3-20, Sector Derecho de Vía*, Quito, Informe entregado al INPC, s/f.
- Cabodevilla, M.A., *Culturas de ayer y hoy en el río Napo*, s.l., Ediciones Cicame, 1998.
- Delgado, F., *Proyecto de desarrollo del Campo Villano-Fase de construcción. Prospección, rescate y monitoreo arqueológico*, Quito, Informe final entregado al INPC, 1999.
- Echeverría, J., *Informe del proyecto de investigación arqueológica, realizada en la plataforma Pata 1, en el derecho de la vía de la carretera y en la plataforma Palo Azul, del Bloque 18 de Cayman International Company, Región amazónica ecuatoriana*, Quito, Informe entregado al INPC, 1999.
- , *Informe preliminar del rescate arqueológico realizado en la ruta del oleoducto Yuralpa-Puerto-Napo, Bloque 21 de Perenco Ecuador Limited, provincia del Napo, Región amazónica ecuatoriana*, Quito, Informe entregado al INPC, 2003.
- Evans, C., y B. Meggers, *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1968.
- Heckenberger, M. (ed.), *The ecology of power: culture, place and personhood in the Southern Amazon*, Nueva York, Routledge, 2005.
- Heckenberger, M., "Tropical garden cities of the southern Amazon", en S. Rostain (ed.), *Amazonía. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano/ Ikiam / Senescyt, 2014, pp. 187-202.
- Lathrap, D., "The Tropical Forest and the Cultural Context of Chavín", en E. Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on Chavín*, Washington D.C, Dumbarton Oaks, 1971, pp. 73-100.
- , "Gifts of the Cayman: Some thoughts on the subsistence basis of Chavín", en D. Lathrap y J. Douglas (eds.), *Variation in Anthropology: Essays in Honor of John McGregor*, Urbana, Illinois Archaeological Survey, 1973, 91-105.
- Meggers, B. J., *Ecología y biogeografía de la Amazonía. Enfoques teóricos para la investigación arqueológica*, Tomo 2, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Netherly, P., *Programa de rescate arqueológico en el Bloque 16 y el área Tivacuno*, Quito, Informe entregado al INPC, 1995.
- , "Loma y ribera: Patrones de asentamiento prehistóricos en la Amazonía ecuatoriana", *Fronteras de Investigación* 1(1), 1997, pp. 33-54.
- Netherly, P., y Guamán, J., *Prospección y excavación del sitio NOOP-07. Comuna Pompeya, provincia de Napo. Proyecto de desarrollo del Bloque 16 de Maxus Ecuador Inc.*, Quito, Informe entregado al INPC, 1996.

- , *Excavaciones en el sitio NOOPY-30. Área Tivacuno de Maxus Ecuador Inc. Parque Yasuni, provincia de Napo, Quito*, Informe entregado al INPC, 1996.
- Neves, E., "Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain", en H. Silverman y W. Isbell (eds.), *The Handbook of South American Archaeology*, Nueva York, Springer, 2008, pp. 359-379.
- Ochoa, M., *Informe del rescate y monitoreo arqueológico del sitio El Edén, Bloque 15, provincia de Orellana*, Quito, Informe entregado al INPC, 2003.
- Petersen, J., Neves, E. y Heckenberger, M., "Gift from the Past. Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia", en *Unknown Amazon*, Londres, The British Museum Press, 2001, pp. 86-105.
- Sánchez, A., *Informe de la arqueología en el Bloque 21*, Quito, Informe entregado al INPC, 2001.
- , *Informe de las excavaciones en los sitios Guaguacanoayacu (OIVB1-07) y Timbela (OIVB1-11), provincia Napo, Ecuador*, Quito, Informe entregado al INPC, 1998.
- , *Informe final de las excavaciones en los sitios OIVB1-04 (Chullumbo) y OIVB1-12 (Paranarumi). Comunas Santa Rosa, Sumac Sacha y San Isidro, provincia de Napo*, Quito, Informe entregado al INPC, 1998.
- , *Informe preliminar del reconocimiento arqueológico de los nuevos accesos y las nuevas plataformas de los pozos exploratorios Yuralpa Norte y Sur y de las excavaciones en el Sitio San Isidro OIVB1-13, Compañía ORYX, Bloque 21, comunas Santa Rosa, Campanacocha y Sumac Sacha. Napo*, Quito, Informe entregado al INPC, 1998.
- , *Informe de las excavaciones en el sitio Grefa, Sectores 1 (OIII-F3-24), 2 (OIII-F3-23), 3 (OIII-F3-22). Comuna Sumac Sacha, provincia de Napo, Ecuador*, Quito, Informe entregado al INPC, 1999.
- , *Estudio de impacto ambiental. Aeropuerto de Tena-Componente arqueológico*, Quito, Informe entregado al INPC, 2005.
- , *Programa de Rescate Arqueológico: Proyecto Aeropuerto de Tena*, Quito, Informe entregado al INPC, 2010.
- , "Dinámica de vida en el área de influencia del río Napo, desde 9000 a.C. hasta 1400 A.D.", en S. Rostain (ed.), *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, IFEA, Lima, 2014, pp. 207-214.
- Solórzano, S., "Análisis de la distribución de los asentamientos registrados mediante arqueología de contrato en la provincia de Orellana, Ecuador", *Arqueología y Territorio* 3, 2006, pp. 39-57.
- , *Rescate y monitoreo arqueológico camino vecinal Edén*, Quito, Informe entregado al INPC, 2007.
- Tobar, O., *Prospección, Rescate y Monitoreo en la zona del Muelle Chiru Isla, provincia Francisco de Orellana, cantón Aguarico, parroquia Capitán Augusto Rivadeneira*, Quito, Informe entregado al INPC, 2005.
- Ugalde, M.F., "Hacia la desmitificación del Oriente-Arqueología en la cuenca amazónica ecuatoriana", *Indiana* 28, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, 2011, pp. 59-78.
- , *Estudio arqueológico en la ribera del río Napo*, Quito, Informe entregado al INPC, 2014.
- Valdez, F., "La investigación arqueológica en el Ecuador: Reflexiones para un debate", *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador* 2, Quito, INPC, pp. 6-23.
- Yépez, A., "¿Arqueología de salvamento o arqueología clientelar? El manejo del patrimonio cultural en la Amazonía ecuatoriana", *Antropología Cuadernos de Investigación* 7, Quito, PUCE, 1997, pp. 37-58.

Nuevas líneas metodológicas aplicadas al patrimonio cultural ecuatoriano

Pedro Almagro
Eduardo Dávila
Giovanny Guerrero
Iván Medina
Elizabeth Regalado
Zoila Ruiz
Jaime Salvador
Fernando Sancho*

*Grupo de Modelado de Sistemas Complejos
de la Universidad Central del Ecuador*

En los últimos años, los avances tecnológicos han provocado cambios revolucionarios en las metodologías de trabajo y en los protocolos de actuación de todas las áreas del saber, sin que la gestión, el análisis y la activación de la cultura hayan quedado fuera de esta revolución.

En particular, las nuevas tecnologías están demostrando un alto valor en el campo del estudio, la preservación y la difusión del patrimonio cultural, promocionando la creación de estándares para su manejo y proporcionando herramientas cada vez más depuradas y completas que se ponen a disposición de los expertos para facilitar el análisis de las más complejas creaciones de la humanidad, y del público, el que debe ser considerado beneficiario y consumidor final de la cultura en su sentido más amplio. Además, realidades como la rápida evolución de las tecnologías basadas en Internet hacen necesario que se reinventen las formas de promoción y difusión de la cultura, sacando el máximo

provecho de las posibilidades que día a día ofrece este medio.

Aunque es habitual limitar la relación entre nuevas tecnologías y patrimonio cultural en el proceso de digitalización y catalogación de objetos, este proceso, que tanto está costando adoptar, es únicamente un primer paso hacia un amplísimo mundo de posibilidades para el estudio y la comprensión de la riqueza del patrimonio cultural. Por ello, la creación de metodologías (teóricas y prácticas) que permitan extraer todo el potencial que ofrecen estas nuevas tecnologías se hace más necesaria que nunca¹.

En este texto presentaremos algunas líneas de acción que hacen uso de nuevas metodologías y herramientas tecnológicas con el fin de optimizar el trabajo que se realiza sobre el patrimonio cultural. En concreto, mostraremos aquellas que se están implementando dentro del acuerdo de colaboración entre el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador (INPC)

* Universidad de Sevilla. Becario Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador.

¹ F. Sancho Caparrini, J.L. Suarez, "Nuevas tecnologías y patrimonio cultural. Más allá de la digitalización: el caso del Hispanic Baroque Project", *I Congreso Iberoamericano de Patrimonio Cultural*, CD-ROM, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 2010.

y el Grupo de Modelado de Sistemas Complejos de la Universidad Central del Ecuador, al que pertenecen los autores. Con el fin de abordar al máximo los posibles usos de nuevas tecnologías en el campo del patrimonio, en los siguientes apartados exponemos: a) una metodología que proporciona un nuevo punto de vista sobre los análisis que se pueden hacer del patrimonio en su conjunto; b) aplicaciones de las más modernas técnicas de inteligencia artificial para la preservación del mismo, y c) una propuesta sobre nuevas formas de representar información semántica tan compleja como es la de la cultura.

Sobre el patrimonio cultural y su complejidad

Según la definición elaborada en 1982 por la Conferencia Mundial de la Unesco sobre Políticas Culturales, “el patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas”².

Sin lugar a dudas, entre los sistemas a los que tenemos acceso actualmente para el estudio del patrimonio cultural, los sistemas culturales son más complejos y difíciles de abordar. Esta complejidad radica en que tanto el objeto de estudio como las relaciones que se establecen entre los objetos culturales que componen el sistema analizado tienen una difícil proyección en los sistemas de razonamiento y análisis que se utilizan en otras áreas del conocimiento, unas

veces debido a una carencia de información acerca de estos objetos culturales, otras debido a las deficiencias de las metodologías aplicadas y, por último, muchas otras veces, debido a una inadecuada aplicación de las metodologías existentes.

Por su inherente dificultad, es habitual que los sistemas complejos que se analizan no se aborden en su totalidad, sino que se tomen secciones de los mismos para que sean analizadas por separado. En consecuencia, si pensamos que el sistema cultural global es complejo por su tamaño, podemos restringir su extensión de diversas formas: considerando secciones temporales, ejes temáticos, localizaciones geográficas, restricciones estilísticas o técnicas, etc. A pesar de ello, descubrimos que, en cualquiera de las escalas, la diversidad encontrada es similar a la global. Este hecho, que podría considerarse un limitante a la hora de decidir qué tipo de estudio realizar, también puede ser visto como una ventaja, puesto que permite extraer consecuencias metodológicas generalizables a la colección completa, manipulando un conjunto de objetos mucho más abarcable.

Al restringir el estudio del patrimonio ecuatoriano por ámbitos geográficos, su diversidad geográfica, humana y cultural se expresa en elementos patrimoniales tangibles (o materiales) e intangibles (o inmateriales), que requieren de un proceso sistemático de catalogación y análisis para su correcta comprensión. Este proceso ha sido liderado desde hace algunos años por el INPC, creado en 1978 con el propósito de administrar, en su sentido más amplio, el patrimonio cultural del Ecuador. Entre sus objetivos está el de llegar a consolidarse como un centro de investigación especializado que facilite y promueva “el estudio, el análisis y la aplicación de teorías, metodologías y técnicas para catalogar, documentar,

² Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), “Declaración de México sobre las Políticas Culturales, Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, México D.F. 26 de julio–6 de agosto de 1982”, http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf. Acceso: noviembre 2014.

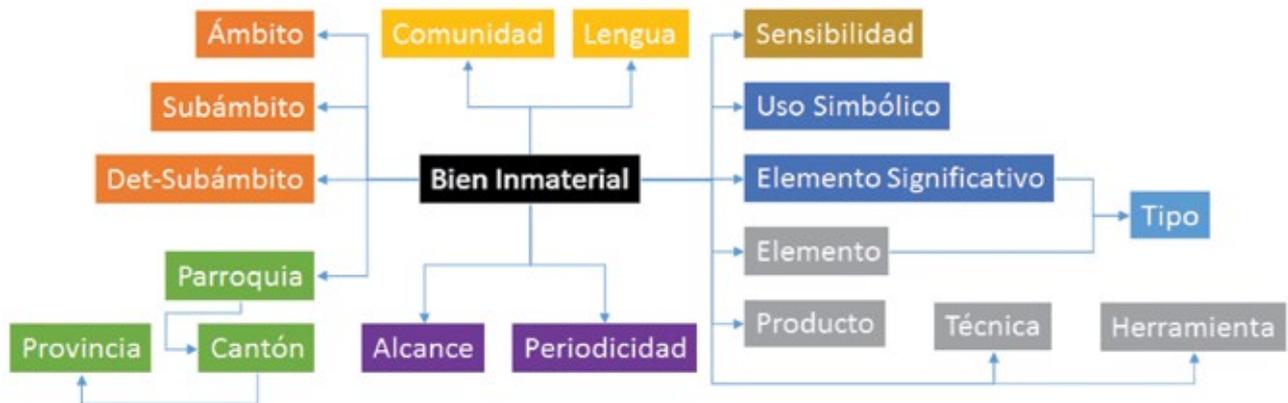


Figura 1. Esquema de la base de datos en Grafo considerando los bienes inmateriales del sistema ABACO

proteger y potenciar los bienes patrimoniales, con la finalidad de difundir y lograr la concienciación de los diversos actores involucrados, sobre la importancia y preservación del patrimonio cultural para beneficio de las presentes y futuras generaciones³.

En varias de las líneas de acción anteriormente mencionadas, trabajaremos específicamente con este subsistema de información y gestión de bienes patrimoniales, que viene determinado por las restricciones geográficas del Ecuador, aunque, como hemos comentado, los resultados que se pueden obtener (sobre todo las metodologías generales que se extraigan) son aplicables, tomando las medidas adecuadas, a otros subsistemas culturales.

Análisis de la red de elementos culturales del INPC

Gracias al Sistema de Información para la Gestión del Patrimonio Cultural, ABACO, desarrollado por la Dirección General de Tecnologías de la Información y Comunicación del INPC, el Instituto cuenta con la capacidad de gestionar informáticamente los bienes patrimoniales y culturales del país, recopilando la documentación producida en la institución a nivel nacional, tanto desde un punto de vista histórico

como contemporáneo. Adicionalmente, el INPC tiene publicado un conjunto de manuales con recomendaciones para el uso de las diversas estructuras de información con las que trabaja y que son de un valor fundamental para la correcta extracción de conocimientos del sistema⁴.

Haciendo uso de los datos almacenados en este sistema y tras un proceso de transformación de la información en un grafo multirrelacional⁵, realizamos varios análisis basados en técnicas de Graph Mining y medidas de Redes Semánticas Complejas sobre diversas proyecciones. Esta metodología complementa los análisis clásicos abriendo nuevas vías para interpretar de forma más completa y correcta un patrimonio tan variado y rico como es el ecuatoriano.

Para proyectar adecuadamente la información contenida en ABACO e intentar mantener la complejidad estructural de los datos almacenados en el sistema, proponemos un esquema conceptual que facilita la manipulación de dichos datos que después usaremos en el análisis (la Figura 1 muestra un posible esquema asociado a los bienes inmateriales almacenados en el sistema).

3 Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, <http://inpc.gob.ec/direcciones-regionales/quito-r1-y-r2>. Acceso: noviembre 2014.

4 Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Instructivo para fichas de registro e inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2011.

5 M.A. Rodríguez, P. Neubauer, "A Path Algebra for Multi-relational Graphs", *2nd International Workshop on Graph Data Management (GDM'11)*, IEEE, Hannover, Germany, 2011.

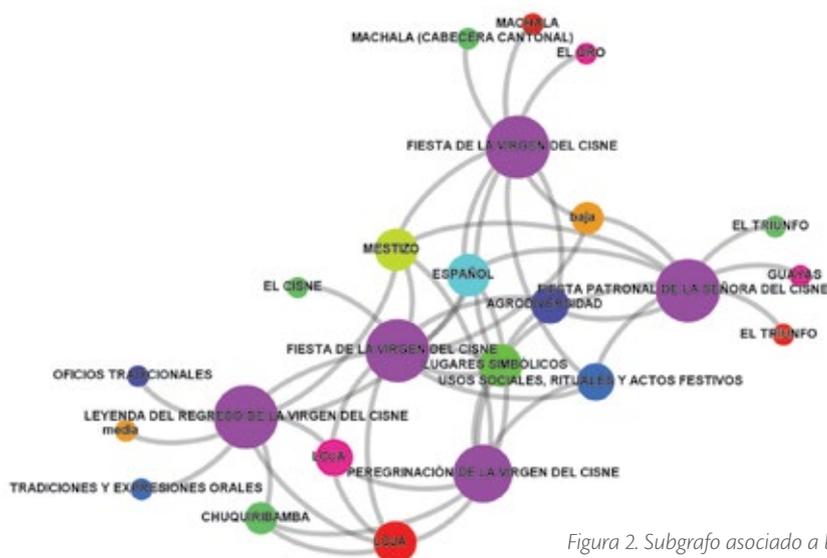


Figura 2. Subgrafo asociado a bienes inmateriales relacionados con la Virgen del Cisne

En el esquema anterior podemos observar distintas unidades informativas, entre las cuales se destacan: bien inmaterial, comunidad a la que se relaciona dicho bien, localización geográfica asociada (determinada por la parroquia, cantón y provincia), clasificaciones ontológicas que lo definen (como el ámbito, el subámbito, etc.), lenguas que intervienen en el bien, sensibilidad al cambio (peligro de permanencia), periodicidad, elementos y técnicas que se usan, etc.

Siguiendo este esquema, en la Figura 2 se muestra, a modo de ejemplo, la proyección de información de algunos bienes relacionados con la Virgen del Cisne, extraídos de la base de datos del INPC⁶. En esta representación, el color de los nodos refleja el tipo de información que almacena, su tamaño y el número de relaciones en las que interviene. Con el fin de facilitar su visualización, no mostramos el significado de las relaciones representadas.

Una ventaja de esta metodología es que permite seccionar de forma natural el contenido catalogado del patrimonio cultural y abordar diversas preguntas de investigación efectuadas por los expertos en el área. De esta forma, podemos trabajar únicamente con un tipo de bienes (por ejemplo, el conjunto de bienes inmateriales, tal y como muestra el esquema anterior) y analizar las relaciones existentes entre las

distintas manifestaciones culturales del país para, posteriormente, añadir información relacionada con otras capas del patrimonio (por ejemplo, los bienes inmuebles) y buscar patrones entre ambas capas.

Otra ventaja interesante que ofrece esta nueva forma de representación (tanto conceptual como lógica) es que se pueden estudiar las relaciones a larga distancia existentes entre las unidades informativas, ofreciendo un contenido semántico mucho más rico que el obtenido con los sistemas tradicionales⁷, en los que el enfoque se centra en un concepto de “ficha” mucho más cerrado y local.

Obviamente, si únicamente pudiéramos hacer una representación alternativa de la información que tenemos, toda la tarea realizada sería de poca utilidad. En todo sistema de información es tan importante la capacidad de almacenar adecuadamente dicha información, como la posibilidad de realizar extractos seleccionados de la misma. Necesitamos, por tanto, un sistema para extraer la información contenida en esta gran red que nos permita realizar análisis complejos. Por medio de sistemas de consulta, desarrollados exclusivamente para esta labor, somos capaces de extraer información de estas relaciones, mostrando patrones globales que permiten a los expertos obtener resultados imposibles de alcanzar empleando la metodología tradicional.

6 P. Almagro et ál., “Análisis computacional del patrimonio cultural del Ecuador”, 13er Instituto de Verano-Pacific Regional Science Conference Organisation (PRSCO), Loja, Ecuador, julio 2014.

7 Suárez et ál., “Towards a Digital Geography of Hispanic Baroque Art”, *Literary and Linguistic Computing*, 28(4), 2013.

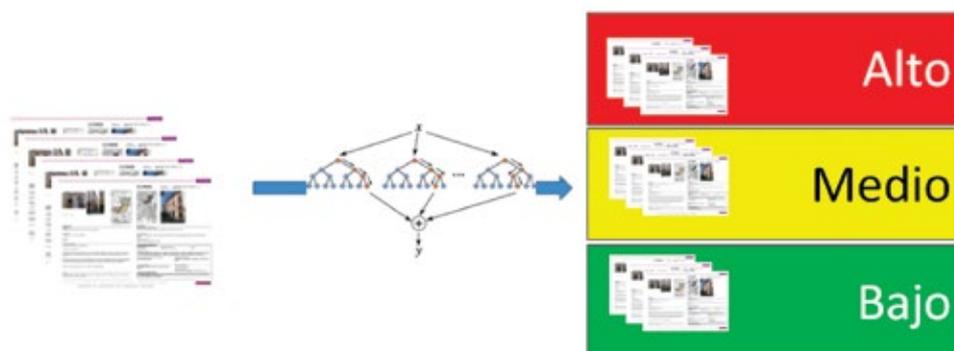


Figura 4. Inducción de clasificación de riesgos a partir de fichas clasificadas manualmente

confusión sobre el valor simbólico de un sitio o la pérdida de formas de vida enraizadas asociada a la desaparición de artesanías y saberes tradicionales⁹. Es entonces cuando se aprecia la complejidad implícita en la tarea de medir el riesgo del patrimonio cultural, en el que se mezclan factores físicos calculables con factores circunstanciales y de interpretación.

Dado que el INPC tiene ya diseñados algunos protocolos concretos para reconocer e intervenir en casos de riesgo del patrimonio cultural, y que mucho de ese trabajo ha sido implementado ya en forma de herramientas de evaluación de riesgos y de fichas para piezas clave del acervo del Instituto (con información completa acerca de su situación actual, condiciones ambientales y evaluación de los expertos), se propone utilizar el conocimiento almacenado para crear mecanismos automáticos que mejoren la eficiencia de los protocolos actuales de prevención de riesgos.

En consecuencia, el objetivo principal de esta línea de trabajo consiste en la generación de una metodología de reconocimiento automático de riesgos patrimoniales con el fin de ahorrar costosas medidas a posteriori para solucionar problemas no reconocidos con antelación, o incluso evitar la pérdida incalculable de un patrimonio que es irremplazable. Este trabajo aplica novedosas técnicas de aprendizaje

automático¹⁰ (también conocido como aprendizaje de máquina, o “*machine learning*”) haciendo uso de las valoraciones de riesgo que en la actualidad son realizadas manualmente por expertos dentro del INPC.

A grandes rasgos, el aprendizaje automático es la rama de la inteligencia artificial que tiene como objetivo desarrollar técnicas que permitan que las computadoras aprendan. De forma más concreta, se trata de crear algoritmos capaces de generalizar comportamientos y reconocer patrones a partir de información suministrada en forma de ejemplos (en nuestro caso, riesgos concretos evaluados por el INPC). Es, por lo tanto, un proceso de inducción del conocimiento, es decir, un método que permite obtener un enunciado general a partir de enunciados de casos particulares.

Debe entenderse que los mecanismos perseguidos constituyen un proceso dinámico de apoyo a la gestión de los expertos, quienes nunca podrán ser reemplazados, por lo que debe convertirse en una herramienta que trabaje en colaboración con ellos, aprendiendo de las correcciones que introduzcan, a la vez que asesorándoles para considerar un rango de factores más amplio y confiable.

9 International Council on Monuments and Sites (ICOMOS), “Informe Mundial 2000 de ICOMOS sobre Monumentos y Sitios en Peligro”, http://www.international.icomos.org/risk/world_report/2000/trends_spa.htm. Acceso: diciembre 2014

10 T. M. Mitchell, *Machine Learning*, McGraw-Hill Science/Engineering/Math, 1997.

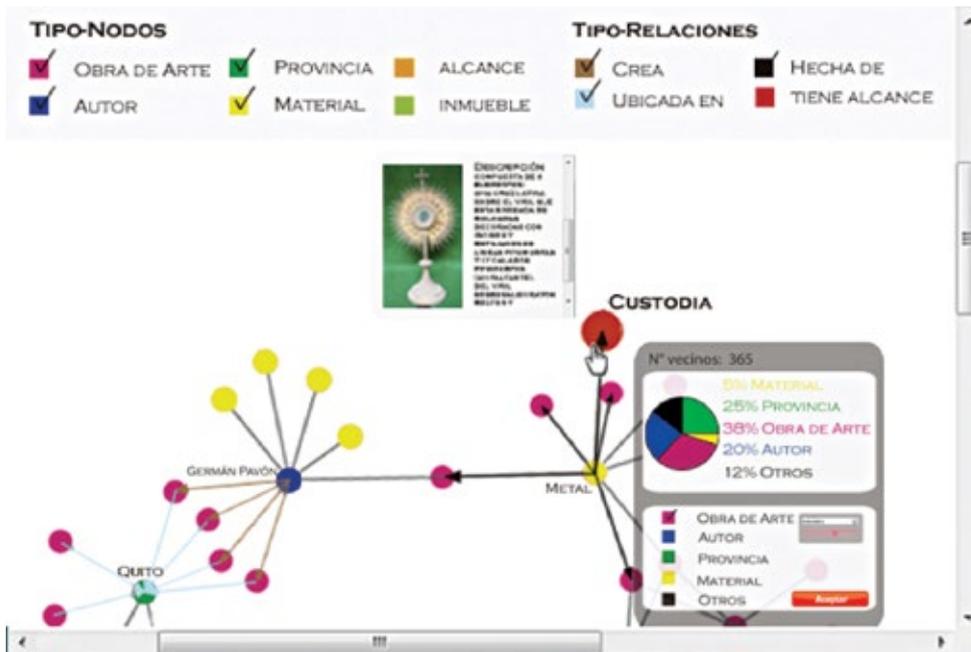


Figura 5. Prototipo de navegación enriquecida para la información patrimonial del INPC

Nuevos sistemas de representación visual

Debido a la complejidad semántica y estructural que presentan sistemas de información cultural como el que gestiona el INPC, y que hemos visto reflejada en las dos líneas de trabajo mencionadas hasta el momento, se hace necesario generar nuevos sistemas de representación de la información que puedan facilitar la navegación y comprensión de los datos.

El objetivo es generar herramientas que faciliten aproximaciones a la información cultural contenida en la base de datos del INPC haciendo uso de las últimas tecnologías web y que muestren las relaciones existentes entre las distintas unidades de información que componen la red de bienes patrimoniales del Ecuador (bienes culturales, actores, localizaciones geográficas, estilos artísticos, técnicas ancestrales, etc.)

Entre estas herramientas se destaca una que permite navegar por la red del patrimonio cultural de una forma interactiva, proporcionando al usuario la libertad de elegir cómo desplazarse entre los distintos elementos que componen la red, mostrando las conexiones que tienen entre sí y desplegando la información multimedia que pudiera estar asociada.

Tal herramienta debe cumplir dos objetivos principales. Por una parte, servir de sistema de navegación para el usuario general (público consumidor de la información del INPC), facilitando su acceso a la riqueza y la complejidad de la base de datos del Instituto y permitiéndole descubrir conexiones entre los distintos bienes culturales presentes en el sistema. Por otra parte, debe proporcionar un mecanismo al investigador para explorar con mucha más amplitud y facilidad las diferentes conexiones existentes entre los elementos del patrimonio cultural ecuatoriano.

Como objetivo a más largo plazo se debe indicar que esta línea de trabajo puede complementarse, al menos a nivel del investigador, con la línea de análisis mencionada anteriormente, de forma que esta visualización, unida a un sistema de consulta adecuado, permita navegar por secciones de la red que reflejan algún tipo de estructura buscada por el experto. Además, el mismo sistema de visualización puede servir como herramienta de apoyo para la selección y la curación de conjuntos de obras con el fin de generar exposiciones y muestras, ya sean reales o virtuales.

Conclusiones

Como se ha puesto de manifiesto en los apartados anteriores, las aplicaciones de las nuevas tecnologías al mundo del patrimonio cultural pueden ir mucho más allá de la habitual, aunque siempre laboriosa y conflictiva, catalogación y digitalización de bienes. Sin embargo, para que se conviertan en una herramienta de valor añadido es imprescindible que las necesidades de los usuarios del patrimonio, en todos sus niveles, salgan a la luz de forma clara y rotunda, imponiendo sus requerimientos por encima de las restricciones que la tecnología impone.

Hemos presentado aquí únicamente un pequeño grupo de proyectos en curso que pretenden abrirse espacio dentro de esta línea de integrar nuevas metodologías y tecnologías al trabajo de gestión del patrimonio. Esperamos que sirvan como botón de muestra para pensar en opciones más ambiciosas en las que colaboren áreas como la matemática y la computación con ramas humanistas relacionadas con la conservación y la difusión del patrimonio cultural en Ecuador. La variedad de aplicaciones de las nuevas tecnologías al campo patrimonial contribuiría a solventar las necesidades de diversos perfiles de consumidores de esta preciada información, desde investigadores que pueden encontrar herramientas con las que potenciar su acceso a la complejidad inherente a los bienes culturales, hasta el ciudadano final, que podría disponer de mecanismos que faciliten su acceso a un patrimonio del que forma parte.

Agradecimientos

Los autores quieren agradecer al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador por su apoyo desinteresado durante la realización de esta investigación, así como a la Universidad Central del Ecuador, que financia el Proyecto "Aplicaciones de los Sistemas Complejos a la Gestión y el Análisis del Patrimonio Cultural ecuatoriano", del Grupo de Modelado de Sistemas Complejos. Asimismo, Fernando Sancho agradece de manera especial al Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador, por su patrocinio en este trabajo, y al Proyecto TIC-6064 de la Junta de Andalucía (España).

Bibliografía

- Almagro, P., et ál., "Análisis computacional del patrimonio cultural del Ecuador". *13er Instituto de Verano-Pacífico Regional Science Conference Organisation (PRSCO)*, Loja, Ecuador, julio 2014.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Instructivo para fichas de registro e inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2011.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, <http://drv.inpc.gob.ec>. Acceso: noviembre 2014.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, <http://inpc.gob.ec/direcciones-regionales/quito-r1-y-r2>. Acceso: noviembre 2014.
- International Council on Monuments and Sites (ICOMOS), "Informe Mundial 2000 de ICOMOS sobre Monumentos y Sitios en Peligro". http://www.international.icomos.org/risk/world_report/2000/trends_spa.htm. Acceso: diciembre 2014.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), "Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, México D.F., 26 de julio-6 de agosto de 1982", http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf. Acceso: noviembre 2014.
- Mitchell, T.M., *Machine Learning*, McGraw-Hill Science/Engineering/Math, 1997.
- Rodríguez, M.A., y Neubauer P., "A Path Algebra for Multi-relational Graphs", *2nd International Workshop on Graph Data Management (GDM'11)*, IEEE, Hannover, Germany, 2011, pp. 128-131.
- Sancho Caparrini, F., y Suárez, J. L., "Nuevas tecnologías y patrimonio cultural. Más allá de la digitalización: el caso del Hispanic Baroque Project", *I Congreso Iberoamericano de Patrimonio Cultural*, CD-ROM, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 2010.
- Suárez, J.L.; Sancho Caparrini, F.; Ortega, E.; de la Rosa, J.; Caldas, N.; Brown, D., "Towards a Digital Geography of Hispanic Baroque Art", *Literary and Linguistic Computing*, 28(4), 2013, pp. 736-753.

La partería ancestral en el Ecuador: apuntes etnográficos, interculturalidad y patrimonio

Daniel González Guzmán
Mtr. en Antropología por Flacso, Ecuador

El oficio de partería en Occidente

En la mayoría de culturas, la maternidad es uno de los acontecimientos más importantes en la vida social y reproductiva de las mujeres. Por esta razón, alrededor del parto existen innumerables conocimientos, costumbres, rituales y demás prácticas culturales entre los diferentes grupos humanos. Además, dada la importancia y el cuidado que el embarazo y el parto implican, cada cultura ha desarrollado una forma específica de atención, provista principalmente por mujeres parteras, también llamadas comadronas o matronas.

En el antiguo Egipto, la atención del parto ya era reconocida como una ocupación femenina de trascendental importancia. De igual manera, en la cultura greco-romana las comadronas gozaban de gran prestigio y estima entre la gente, pues, además de ayudar a otras mujeres a parir, ayudaban a

curar distintas dolencias como la esterilidad, fiebres, trastornos mentales y ataques histéricos – que se atribuían a “sofocación de matriz” [...] eran unas mujeres poseedoras de unos conocimientos muy variados, que iban desde el manejo en el arte de las hierbas hasta el empleo de otras muchas técnicas para la curación de múltiples dolencias

tanto físicas como psíquicas [...] siempre dispuestas a intervenir en los momentos difíciles¹.

El aprendizaje de esta milenaria profesión estaba basado en la experiencia práctica que se iba adquiriendo junto a otra partera más sabia. En la España medieval, por ejemplo, la labor de partera

se ejercía habitualmente por tradición familiar o por relaciones de proximidad. Es frecuente encontrar a varias generaciones de parteras (madre, hija y nieta), o a parientes próximos (sobrinas) que aprenden el oficio desde joven junto a sus familiares ya veteranas, y que comienzan a sustituirlas paulatinamente conforme van adquiriendo formación y destreza, hasta independizarse por completo².

Sin embargo, durante toda la Edad Media, en Europa y en América, hasta el siglo XVIII, muchas de estas mujeres fueron víctimas de persecución por parte de los tribunales de la Inquisición, acusadas de herejes, hechiceras o brujas, debido, especialmente, a sus conocimientos sobre la regulación de la fecundidad (métodos anticonceptivos), por los cuales, según la Iglesia, se atribuían poderes sobre la vida y la fecundidad que solo le correspondían a Dios.

¹ Inmaculada Serrano, “La formación de matrona a lo largo de la historia. Adaptación del texto elaborado para la exposición Matronas y Mujeres en la Historia (2002)”, <http://www.matronasdenavarra.com/pdfs/formacion.pdf>. Acceso: noviembre 2014.

² *Ibidem*, s. p.

Desde mediados del siglo XVI, se extendió por Europa una corriente que pretendía regular el proceso de aprendizaje y el oficio de la partería, organizando los conocimientos obstétricos y ginecológicos y plasmándolos en libros: “estas publicaciones motivaron que poco a poco se fueran introduciendo varones en el campo de la obstetricia”³.

Esto también dio lugar a dos realidades distintas de la partería: en el ámbito urbano, surgieron mujeres parteras “de buena posición social, reputadas y bien formadas, no solo en su campo sino con una cultura amplia”⁴, quienes darían origen al nacimiento de las “parteras profesionales”, de formación académica, a veces como especialidad de la enfermería, también conocidas como obstetrices o, en inglés, como *midwives*. En el ámbito rural, en cambio, la matrona siguió el modelo clásico ancestral: era una curandera experimentada en asistir partos, con una formación empírica, pero con un amplio conocimiento de las plantas medicinales que utilizaba para asistir a las parturientas en sus propios hogares.

La partería ancestral en los pueblos indígenas de América

En los más de seiscientos diferentes pueblos indígenas de América, incluyendo los de nuestro país, las parteras han tenido una historia similar. En la América precolombina, antes de la llegada de los

Europeos, las parteras eran tratadas con veneración por los valiosos servicios que prestaban⁵. Entre los tres grandes imperios prehispánicos, los vocablos indígenas para denominar a la partera (en la cultura Azteca: *Tlamatquiticitl*⁶; en la cultura Maya: *x-alsaj*⁷; y en la cultura Inca: *Wachachik*) hacían referencia a una mujer especialista y reconocida en *ayudar a nacer*.

El conocimiento de la partería en estos pueblos formaba, y aún forma parte, de los sistemas de salud tradicionales constituidos por principios, recursos y protagonistas propios, que incluyen cosmovisiones, conceptos de salud-enfermedad, manifestaciones clínicas, causas, formas de diagnóstico, clasificación de las enfermedades, recursos terapéuticos y, finalmente, distintos agentes comunitarios de salud⁸.

Durante la época colonial, las prácticas terapéuticas y rituales de curación de la medicina indígena fueron vistas como prácticas de hechicería por los doctrineros españoles y, por lo tanto, sometidas a las políticas de extirpación de idolatrías. En este sentido, a inicios del siglo XVII, el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala denunciaba ante la Corona los perjuicios que ocasionaban a la población indígena los pleitos de acusación de hechicería contra los *yachaks* y parteras:

Los dichos indios cirujanos, barberos que curan y sangran y saben y conocen de las enfermedades

3 Ibídem, s. p.

4 Ibídem, s. p.

5 Víctor M. Espinosa y Sergio Azcárate, *Obstetricia. Vigilancia prenatal: Programa de Actualización Continua para el Gineco-Obstetra (PAC-GO)*, México D. F., Federación Mexicana de Ginecología y Obstetricia, 1998, p. 3.

6 Noé Alfaro et ál., “Algunos aspectos históricos de la atención al embarazo”, *Investigación en Salud*, Vol. VIII, n.º 1, México, Centro Universitario de Ciencias de la Salud, UAEM, 2006, p. 51.

7 Miguel Guémez Pineda, “Partería y medicina alopática en Yucatán: Hacia un modelo intercultural de atención a la salud reproductiva”, en Patrizia Quattrocchi y Miguel Guémez Pineda (coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*, Mérida, CEPHCIS, UCS, (Cuaderno de trabajo), 2007, p. 26.

8 Antonio Crespo-Burgos, *Historia de la medicina ancestral ecuatoriana*, ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de medicina ancestral y medicinas alternativas en el marco del Modelo de Salud Familiar e Intercultural, Loja, Museo Nacional de Medicina Eduardo Estrella, 2008.

y llagas, de las yerbas con que se han de curar, y medicinas y purgas de estos reinos; curan tan bien como un doctor o licenciado de medicinas, y dicen que todas las enfermedades proceden de dos cosas que tienen los hombres, calor o frío; en cualquier enfermedad y las dichas mujeres beatas y comadres, médicas, que curan y ayudan a bien parir a las mujeres preñadas, y algunas curan los desconcertados, las coyunturas y otras enfermedades, a estos dichos indios le ponen en pleitos: el padre, corregidor, a los propios indios les llaman hechiceros, no lo siendo, sino cristiano, antes conviene para el servicio de Dios y de Su Majestad y bien de los pobres indios⁹.

En la época republicana, de igual manera, los conocimientos médicos o curativos de los pueblos indígenas fueron desautorizados desde las distintas esferas de poder blanco-mestizo, siempre asociándolos con la hechicería, brujería y charlatanería. Pese a ello, estos conocimientos y prácticas ancestrales de salud han sobrevivido y su uso cotidiano no ha perdido vigencia hasta nuestros días, aunque en muchos casos, subsisten en forma marginada: “Desde siempre, la medicina tradicional ha prevalecido en el uso constante, y con frecuencia clandestino, tanto entre los indígenas como en la sociedad no indígena”¹⁰.

Actualmente, en el Ecuador conviven catorce nacionalidades y dieciocho pueblos indígenas, junto con pueblos afroecuatorianos, montubios y mestizos. Cada una de las nacionalidades y pueblos tienen sus propios sistemas médicos, es decir, sus recursos humanos y medicinales, validados por su propia cultura en el curso de su desarrollo histórico. En cuanto

a los agentes de salud, en nuestro país existe toda una gama de sanadores acreditados por sus comunidades. Según un documento de la Dirección de Nacional del Ministerio de Salud de Ecuador (MSP), los Hombres y Mujeres de Sabiduría de la Tradición (o de la Sabiduría Ancestral), reciben distintos nombres de acuerdo con la nacionalidad y la localidad:

Estos terapeutas son llamados Yachac Taitas (conocedores o sabios) en la nacionalidad Kichwa; Ponelas, en la nacionalidad Tsáchila. En la Amazonia se los conoce como Yagé Juyujué e Inti Paiki (nacionalidad secoya); Uwishines (nacionalidad shuar y achuar); Iroi (nacionalidad huaorani); y Shímano (nacionalidad zápara). En las estribaciones occidentales andinas: Mirukos (nacionalidad chachi). Terapeutas de la región interandina son los Jambic runas (curanderos) [o Pajuyuk, reconocidos como herbolarios o yerbateros], Jacuc runas (sobadores) [o fregadores], Wachachic (parteras)¹¹.

En algunas nacionalidades, como la shuar, achuar o waorani, no existe la figura de parteras tradicionales, dado que son los mismos esposos o algún otro familiar quien asiste el parto; incluso, en algunos casos, las mujeres dan a luz solas. Sin embargo, en la mayoría de los pueblos y nacionalidades, el rol de la partera es fundamental para garantizar la salud materna y de los recién nacidos. Sus conocimientos, tanto del cuerpo y su funcionamiento como de aspectos ligados a la ritualidad y espiritualidad de las comunidades a las que pertenecen, confieren a las comadronas reconocimiento social y autoridad sobre la vida durante el embarazo y el parto, así como sobre la vida sexual y reproductiva de las mujeres.

9 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, vol. II, ed. de Franklin Pease García, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 223.

10 Gladys Aguirre Vidal y Letty Viteri Gualinga, *Política intercultural en salud y derechos sexuales*, Quito, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1998, p. 7.

11 Ministerio de Salud Pública, Dirección Nacional de Normatización del SNS, Subproceso de Medicina Intercultural (DNSI), *Mapa estratégico 2009-2013*, 2.ª ed., Quito, MSP, 2008, p. 33.

Consideraciones etnográficas sobre el ejercicio de la partería ancestral en el área andina

Sobre el principio humoral, la etnobotánica y la etnomedicina

Como manifiestan Suremain, Gutiérrez y Lefèvre, el principio *humoral* de la medicina tradicional latinoamericana sostiene que, “la salud de la persona depende del equilibrio siempre precario entre los elementos fríos y cálidos que predominan en ella en un momento dado”¹². Pero el desequilibrio de frío o de calor no solo depende de las condiciones termales, sino también de las propiedades simbólicas de algunos elementos de la naturaleza (quebradas, arco iris, cerros, etcétera):

Se piensa que la salud depende del mantenimiento en el cuerpo de un equilibrio de la temperatura, un equilibrio constantemente amenazado por fuerzas termales y metafóricas cálidas o frías, a la que es expuesto. Un exceso de fuerzas termales, calientes o frías, que perturbaren este equilibrio conduce a la enfermedad, la cual se trata por terapias que conforman el “principio de oposición” es decir, un remedio caliente para una enfermedad fría, o un remedio frío para una enfermedad caliente. Este sistema etnomédico, ampliamente conocido como el “síndrome frío-caliente”, la “dicotomía frío-caliente” o más apropiadamente, “patología humoral”, se ha descrito para casi todos los países hispanoamericanos del continente¹³.

Gracias a la información etnográfica sobre las culturas indígenas de los Andes septentrionales, conocemos que el principio humoral es habitualmente aplicado en el cuidado del embarazo y en la atención del parto por las parteras tradicionales. Así, por ejemplo, sabemos que cuando la madre está embarazada “trata de abrigarse lo mejor posible para que no penetre el frío al útero y no tenga dificultad en dar a luz; durante el día se pone dos o tres bayetas, tres o cuatro anacos y dos pares de medias...”¹⁴

De igual manera, cuando la madre entra en labor de parto y va a dar a luz en su casa, el cuidado para evitar el frío es vital. El parto tiene lugar en la cocina, cerca del fogón, donde se prende la leña para mantener una temperatura cálida para la madre y el recién nacido:

[...] para el lecho, lugar donde nacerá el guagua, lo prefieren al lado del fogón (tullpa) por estar siempre caliente; colocan bastante paja en el suelo de manera que quede suave. Un poncho viejo sirve de tendida. Cerca, muy cerca, le colocan un baúl o banco para que sirva de apoyo. Le abrigan, haciendo vestir con dos bayetas gruesas, tres anacos, y medias gruesas con el fin de que no ingrese el frío y se facilite el parto¹⁵.

Según relata una partera de Guamote, en la provincia de Chimborazo, si la madre tiene problemas para dar a luz y se determina que la causa es el frío, se utilizan elementos dotados de virtudes cálidas para tratar los problemas:

¹² Charles Suremain, María Eugenia Gutiérrez y Pierre Lefèvre, “El buen uso de lo ‘cálido’ y de lo ‘frío’: La alimentación y sus beneficios percibidos para la salud de la madre y del niño en Bolivia (2002)”, http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/charles-edouard_de_suremain.htm. Acceso: noviembre 2014.

¹³ George M. Foster, “On the Origin of Humoral Medicine in Latin America”, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, vol. 1, n.º 4, Arlington, American Anthropological Association, 1987, p. 355. Traducción propia del autor.

¹⁴ Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua en la atención del embarazo, parto, puerperio y recién nacido*, tesis de grado, Quito, Facultad de Enfermería, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1990, p. 57.

¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

[...] cuando [las parturientas están] pasadas de frío, se da huevo calentando en el fogón, se limpia la barriga, se sopla la mollera para que tenga fuerza... cuando entra frío y no puede dar a luz, se pone en un balde paja verde, encima azúcar y unos 4 o 5 carbones, y se coloca dentro las piernas de la mamá para que se caliente, luego se da agua de grama, canayuyo con hojas de capulí para que tenga fuerza, además se da huevo tibio con dos caquitas de cuy y una pizca de sal, y se hace tomar eso, puede dar 2 o 3 veces¹⁶.

Debido a la importancia del principio humoral en la medicina tradicional, una de las críticas fundamentales de las parteras indígenas hacia el sistema biomédico de salud tiene que ver, precisamente, con procedimientos rutinarios de asepsia implementados en los hospitales, como el baño de la parturienta, que en muchas ocasiones implica un cambio brusco de temperatura y la exposición al frío. Otra crítica de las parteras se refiere a la “práctica de desvestir a las parturientas y luego llevarlas para dar a luz en una sala fría [...] ellas prefieren que la mujer esté bien arropada para que no se enfríe la matriz y se dificulte el parto”¹⁷.

Antes, durante y después del parto se preparan bebidas con “trago y canela” o infusiones de diferentes plantas y hierbas (pelo de choclo, anís, higo, pera, etc.) endulzadas con panela, que se dan a beber a la madre para mantener el calor durante todo el proceso del alumbramiento. El consumo de infusiones de hierbas, cuyas virtudes son reconocidas

como cálidas o frías, permite encontrar el equilibrio y mejorar el estado de salud de la madre, especialmente en el puerperio inmediato.

Algunas de las “agüitas” que se elaboran, responden no solo al principio humoral de la medicina tradicional, sino también a otros principios terapéuticos específicos relacionados con el alumbramiento. Tal es el caso de infusiones, como el agua de albahaca, de chunguil negro, de flor de achira, de ruda, de pepa de aguacate o de pepa de chirimoya, que son cuidadosamente administradas por las comadronas para facilitar el parto gracias a sus efectos fisiológicos, como la dilatación del cérvix y sus efectos analgésicos ante el dolor de las contracciones y del parto¹⁸.

En caso de sangrado posterior al parto, algunas comadronas dan de beber a la parturienta “una infusión de flores de moradilla, ataco y hojas de frutilla. En menor grado utilizan borraja, granadilla y maíz rojo... unas utilizan una paila de agua donde hacen hervir jora, sauco y escancel, en la que sientan a la paciente para que cese la hemorragia inmediatamente”¹⁹.

16 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, en Myriam Buitrón, et ál., *La sabiduría y arte de las parteras*, Venecia, Circolo Culturale Menocchio, 2002, p. 58.

17 Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, *Las wawas del Inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*, Informes de investigación, n.º 2, La Paz, ILCA, 1992, p. 64.

18 Daniel González, *Informe del 1.º Taller de Adecuación Cultural de la Atención del Parto, Pillaro, provincia de Tungurahua, Ecuador*, documento inédito, Quito, CHS, URC, 2005, p. 13.

19 Alberto Quezada, “La atención tradicional del parto en la región centro-sur del Ecuador”, en Plutarco Naranjo y Ruperto Escaleras, eds., *La medicina tradicional en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 1995, p. 47.



*Parteras del Jambi Mascaric, Cotacachi, provincia de Imbabura, cultivando en huerto de plantas medicinales
Fotografía: Wilma Guachamín*

Sus conocimientos, tanto del cuerpo y su funcionamiento como de aspectos ligados a la ritualidad y espiritualidad, confieren a las comadronas reconocimiento social y autoridad sobre la vida durante el embarazo y el parto.

Por otra parte, según refiere Luis Alfredo Ashqui, partero y promotor de salud de la provincia de Tungurahua, ciertas plantas parecen tener una menor relación con el principio humoral de la medicina tradicional, pero una mayor eficacia simbólica. Tal es el caso de infusiones, como el agua de pescado, el agua de linaza o el agua de melloco²⁰, que la parturienta debe ingerir “para que ayude a resbalar el feto”²¹.

Como hemos visto, para las parteras tradicionales, el principio humoral tiene una importancia fundamental durante el embarazo, el parto y el puerperio inmediato. Respetar este principio, mediante el cuidado de los posibles cambios bruscos de temperatura y el “*evitamiento* de los extremos”²² termales, permite proteger la salud de la madre y el hijo.

Sobre la práctica sanadora y la función social de las comadronas

Al igual que otros saberes dentro de la medicina indígena, el conocimiento de las comadronas está fundamentado en la observación de la naturaleza y la experiencia humana y es transmitido oralmente, de generación en generación:

El saber indígena es un cúmulo de conocimientos sobre plantas, animales y otros fenómenos naturales desarrollados a través de su relación permanente con la naturaleza. Hombres y mujeres han adquirido un profundo conocimiento sobre las cualidades y propiedades de las plantas en concordancia con los fenómenos naturales, los cuales han sido interpretados y enriquecidos con hechos sobrenaturales y, sobre todo, con la divinidad²³.

En muchas comunidades, se considera a la partera como una persona especial, escogida para salvar vidas y reconocida como tal en la vida de la comunidad. Incluso hay comadronas que tienen un mayor status por haber experimentado fenómenos distintivos, como el ser “golpeadas por el rayo”²⁴, lo que

²⁰ Según Lévi-Strauss, la *eficacia simbólica* implica la creencia de que el símbolo (en este caso, el agua de melloco) representa un hecho palpable (la propiedad de hacer resbalar el feto); esta creencia tiene mayor significado en cuanto también es compartida por los demás miembros de la sociedad. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 211. No obstante, debido a la escasez de estudios etnobotánicos y fitoquímicos que demuestren las propiedades de algunas de las plantas que se utilizan en la atención del parto, resulta difícil determinar si estas tienen una propiedad física real o si su eficacia es meramente simbólico-ritual.

²¹ Daniel González, *Informe del 1.º Taller de Adecuación Cultural de la Atención del Parto...*, p.13.

²² Charles Suremain, María Eugenia Gutiérrez y Pierre Lefèvre, “El buen uso de lo ‘cálido’ y de lo ‘frío’...”, p. 2.

²³ Myriam Buitrón, *La sabiduría y arte de las parteras*, Venecia, Circolo Culturale Menocchio, 2002, p. 32.

²⁴ Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, *Las wawas del Inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*, p. 34. Concepciones como estas son muy comunes dentro de la cosmovisión andina. Ciertos elementos de la naturaleza, como el rayo, los ríos o las cascadas, representan a los *aya* o espíritus de energía de la Pachamama, que son capaces de comunicarse con los hombres, dotándoles de su fuerza, poder y coraje personal.

les reviste de un poder especial. Esto tiene particular importancia en el universo simbólico de las sociedades indígenas, puesto que, como habíamos mencionado, la sabiduría de las parteras requiere no solo del conocimiento de la fisiología y el tratamiento del parto, sino también del conocimiento y el poder terapéutico del espíritu.

Adicionalmente, como manifiesta Gian Paolo Gri, al dirigir la mirada únicamente a los saberes terapéuticos, se corre el riesgo de poner en segundo plano la función social y ritual de las comadronas: el rol de intermediarias simbólicas entre la comunidad, la madre y el niño que está por nacer.

Nacer es una acción compleja. Y a la co-madre le es confiado no sólo el saber de la protección para la madre y el recién nacido, no sólo el resguardo de ambos, sino también el saber de la separación y de la integración: de la separación del “antes” para un recién nacido y del estado de peculiaridad y marginalidad de la madre, de la integración de ésta y del recién nacido en la comunidad²⁵.

En este sentido, la función social de la comadrona se expresa en las relaciones que se crean alrededor del nacimiento, por ejemplo, la red de relaciones de compadrazgo, que manifiestan sentimientos y obligaciones mutuas de asistencia y de fraternidad. Así pues, la comadrona es la comadre de la parturienta y la co-madre del recién nacido²⁶, pues al asistir el parto “se da a luz de a dos”²⁷.

La relación de comadrazgo no se remite solamente al momento del parto. Ya desde el embarazo existe una relación de total confianza cuando la comadrona es llamada para el cuidado y la atención domiciliar prenatal de la madre embarazada. La partera “acude a su casa a cualquier hora y se integra a la familia por el tiempo que sea necesario... durante el embarazo una o dos veces al mes, con el objeto de que ‘vea y componga’ al niño, para que este tenga una posición normal”²⁸.

Otras veces, la comadrona visita a la embarazada para atender ciertas molestias atribuidas generalmente al frío: “Algunas mujeres no se cuidan, a veces se caen; algunas mamitas toman mucho agua cruda, fría; eso da cólico”²⁹. Para tratar estas molestias, la partera frota el vientre de la madre con manteca caliente de algún animal (dependiendo de la región, puede ser de borrego, gallina o, incluso, en comunidades de foresta tropical, puede ser de víbora). Luego de frotar con la manteca, la comadrona procede a “tantear” para conocer la posición del niño mediante la palpación del vientre. Lo ideal es que se encuentre vertical, caso contrario se “mantea” a la embarazada, aunque algunas parteras no mantean y colocan en posición correcta al niño con hábiles movimientos de sus manos³⁰, frotando suavemente el vientre con aceite de almendras. El manteo es una maniobra delicada que consiste en sacudir a la madre quien se encuentra recostada sobre una manta o poncho, si bien “aconsejan que sea sobre el poncho del esposo, ya que esto transmite la fuerza del hombre a la mujer”³¹:

25 Gian Paolo Gri, “Madres y co-madres”, en Myriam Buitrón, et ál., *La sabiduría y arte de las parteras*, Venecia, Circolo Culturale Menocchio, p. 147.

26 Lingüísticamente, este parentesco se expresa entre las comunidades indígenas kichwa hablantes de la siguiente manera: madrina significa *achic mama*, mientras comadrona significa *huachachic mama*. Cfr. Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua...*, pp. 57 y ss.

27 Gian Paolo Gri, “Madres y co-madres”, p. 147.

28 Alberto Quezada, “La atención tradicional del parto en la región centro-sur del Ecuador”, p. 46.

29 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 52.

30 *Ibidem*, p. 53.

31 *Ibidem*.



Atención de una partera del Jambí Mascaric para el control del embarazo en una comunidad indígena de Cotacachi
Fotografía: Salomón Ruales

Manteniendo acostada a la madre boca arriba sobre el poncho o bayeta, la comadrona solicita la ayuda de los hombres para que con la fuerza de ellos [se] ayude a acomodar, la partera es quien dirige este procedimiento. A cada lado de la mujer encinta se colocan el esposo y el padre respectivamente, la partera detecta con la mano la cabeza del feto, en caso de encontrarse al lado izquierdo, la persona que se encuentra al lado derecho inicia [el movimiento], cogiendo de las dos esquinas del poncho, una en cada mano, le sacude con [fuerza] unos tres minutos, luego le toca a la otra persona que se encuentra al lado izquierdo, utiliza el mismo tiempo [...] este procedimiento se repite por 4-5 veces hasta lograr el propósito; luego le recomienda la partera que repose por dos días con el fin de que no vuelva a la posición que estuvo anteriormente³².

Igualmente, en las visitas a la embarazada, la comadrona “ofrece consejos sobre los problemas del embarazo, predice el sexo del niño y da remedios caseros para la ‘debilidad’, las náuseas del embarazo y la amenaza de aborto”³³.

Sobre el parto tradicional y la ritualidad

Durante el parto, los cuidados dados por la comadrona son variados y dependen del estado de la madre y del niño. Los problemas que se puedan presentar en el parto son tratados según el principio humoral y con prácticas rituales que proporcionan fuerza a la madre para culminar el alumbramiento con ayuda divina o sobrenatural³⁴.

32 Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua...*, p. 61.

33 Alberto Quezada, “La atención tradicional del parto en la región centro-sur del Ecuador”, p. 46.

34 *Ibíd.*, p. 56.

Uno de los principales rituales antes de la atención del parto consiste en proteger la casa de la parturienta del mal aire: “en la entrada de la puerta (la comadrona) [pasa] la mano sobre una llama de fuego preparada de paja, cuyo fin es el de evitar que ingrese el mal aire a la casa de la parturienta”³⁵, a la vez que invoca la ayuda divina con algunas oraciones:

En primer lugar, hago una oración al Creador de la humanidad pidiendo ayuda, que Él mismo ponga sobre la mujer embarazada la mano redentora y que me utilice conforme su voluntad, después de esa oración empiezo [a] hacer aguas de remedio”³⁶.

Otro medio para dar fortaleza a la madre es vestirla “con el poncho y el sombrero que estaba utilizando ese día su esposo para que le pase la fuerza de él”³⁷. En el parto, toda la familia colabora en las tareas de preparación de las aguas, en la limpieza y en la adecuación del lecho, etcétera. Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de María Cristina Tigsí, comadrona de la comunidad Chauzán Totorillas, en Guamote, provincia de Chimborazo, durante el proceso del alumbramiento generalmente están presentes el esposo de la parturienta, su madre y su suegra: “hay mujeres que les gusta que entre el marido con guaguas, la mamá y hasta los amigos; hay otros que solo la mamá o solo el marido, pero también hay las que les hacen esperar aparte”³⁸. El ambiente de familiaridad o de intimidad a lo largo del parto es respetado como derecho de la parturienta quien, en cualquier caso, recibe continuamente el apoyo psicológico de la comadrona.

De igual manera, también se respeta la posición que prefiera adoptar la madre para dar a luz. La posición fisiológica más adoptada en el mundo rural ecuatoriano, por ser confortable para la madre, es de cuclillas:

La parturienta se coloca en cuclillas, rodeando con sus brazos la cintura de su esposo y reclinando su cabeza en sus rodillas, mientras él permanece sentado en una silla, sosteniéndola de los hombros y hablándole al oído para darle apoyo. La partera se coloca de rodillas por detrás de la parturienta y atiende el parto desde esa posición³⁹.

Hay un sinnúmero de variaciones del parto vertical: de rodillas, sostenida de las axilas por el esposo, sujetándose de una soga colgada de una viga del techo, apoyándose en una silla o baúl, en posición de gateo, etcétera.

Durante la labor de parto “[a la parturienta] solamente se le afloja la faja, collares y pulseras para que tenga fuerzas, no se les quita el sombrero ni la ropa y se les tapa la cabeza con una bayeta, para que ‘no salga por ahí la fuerza’... La partera ayuda a la madre dando masajes en el vientre, la cintura y la cadera, de arriba hacia abajo, para apresurar las contracciones y facilitar la salida del niño”⁴⁰. En cada contracción, la comadrona le hace arrodillar “y le hace cobijar hasta la cintura, mientras ella le aplasta la rabadilla para que se abra el hueso y se le facilite el parto. Una vez que desaparece la contracción, la hace parar y solicita que se pasee dentro de la casa”⁴¹.

35 Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua...*, p. 65.

36 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 57.

37 Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua...*, p. 65.

38 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 42.

39 Daniel González, *Informe del 1.º Taller de Adecuación Cultural de la Atención del Parto...*, p. 10.

40 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 58.

41 Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua...*, p. 66.

Si el parto es difícil y se demora el nacimiento, algunas comadronas realizan el siguiente procedimiento cargado de simbolismo:

[...] es el corte del zurrón, ya que se piensa que el niño se encuentra encerrado en una funda gruesa, y para abrirla hay que realizar una simulación de corte en el abdomen en forma de cruz con un sucre antiguo y por último le limpia con un huevo crudo el abdomen y cadera para que salga el mal aire del cuerpo de la parturienta⁴².

Cuando nace el niño, la comadrona lo recibe y le limpia inmediatamente la cara, nariz, ojos y oídos con un lienzo limpio. Lo cobija a un costado de la madre, quien permanece pujando para expulsar la placenta. En algunos casos, esperan hasta una hora la caída de la placenta, pero si esta demora más tiempo en ser alumbrada, la comadrona estimula el vómito introduciendo una pluma de gallina en la boca de la parturienta. Si ello no resulta, la comadrona sopla humo de tabaco sobre la cabeza de la madre, le hace soplar una botella vacía y además le hace masajes en el vientre para ayudar a bajar la placenta⁴³. Así mismo: “Cuando no cae la placenta se da agua de anís de pan, flores de alfalfa con hojas de zanahoria blanca o también se puede hacer calentar un plato de barro y poner en la cabeza [de la parturienta]⁴⁴.

En algunas comunidades andinas se teme al peligro de que la placenta “se regrese”, provocando que la madre muera. Este peligro está vinculado a la

tendencia a personificar a la placenta, propio de las culturas andinas, y a

[...] la idea de que la placenta era no solamente “el lugar de dormir” o “la cama” de la wawa, sino que las dos “se han acostumbrado a estar juntas”. Debido a esto, cuando la wawa nace, entonces “la placenta quiere regresar” buscando la wawa perdida. Incluso la matriz se siente solita, “porque suelen estar entre dos...” Según la propia lógica de estas ideas, las prácticas para sacar la placenta tienen que ver con el “despertar de la placenta” que está “durmiendo” adentro como otra wawa⁴⁵.

Luego de la expulsión de la placenta, “la partera amarra la cabeza de la madre y faja alrededor de la cintura para que ‘no le suba la sangre a la cabeza’ y no tenga una recaída o infección”⁴⁶. De inmediato la atención se dirige exclusivamente al recién nacido y, al igual que con el cuidado de la madre, los procedimientos que realiza la comadrona expresan un profundo simbolismo, como en el caso del corte del cordón umbilical. Cuando nace el bebé, y el cordón umbilical ha dejado de latir, la matrona lo corta con la hoja seca del sigse, con un cuchillo o también con unas tijeras. Si el recién nacido es varón, según la costumbre, el corte debe ser más largo que “una cuarta”, “para que en el futuro tenga el pene más largo” y, si es mujer, el tamaño del corte es más o menos de quince centímetros “para que la vagina tenga la misma dimensión al momento del parto y así pueda tener fácilmente los hijos”⁴⁷. Posteriormente se obtura, fajando el cordón con un hilo rojo de lana

42 *Ibíd.*, p. 67.

43 *Ibíd.*, p. 69.

44 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 60.

45 Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, *Las wawas del Inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*, p. 70, 71.

46 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 59.

47 Elvira Tenesaca, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua...*, p. 70.



Partera de la provincia de Imbabura realizando el ritual en que se simula coser la boca al recién nacido
Fotografía: Salomón Ruales

de borrego al que se atribuyen propiedades cicatrizantes: “rojo porque el rojo es bueno, con otro color no sana breve, puede irritarse, para que no sangre se lo ata con hilo rojo”⁴⁸. Además, con la sangre del cordón pintan las mejillas del recién nacido para que sea “blanquito y coloradito”:

Luego proceden a “cocerle la boquita”, éste es un acto donde la partera toma un hilo rojo y una aguja y simula cocer atravesando los labios del pequeño en forma de cruz, de abajo hacia arriba, con la creencia de que así cuando el niño crezca

no será hablador, alejando la posibilidad de ser una mala persona, ya que “hablador” se refiere a mentiroso, chismoso, etc. Además el niño/a es “acomodado la nariz y la boca, en las mejillas y quijada con una semilla pequeña y redonda para que tenga hoyuelos”. Luego se lo “envuelve haciendo *maito* con una faja desde los hombros hasta los pies”, si no se lo hace hay la creencia de que “serán flojos para el trabajo”. La partera bautiza al niño/a de manera simbólica, le asegura un buen futuro y entrega a la madre, de esta manera se le da la bienvenida al grupo y se lo inicia dentro del mismo⁴⁹.

⁴⁸ Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 62.

⁴⁹ *Ibíd*em

La atención que brindan las parteras tradicionales es un proceso complejo, cargado de profundas significaciones simbólicas y rituales, transmitido de generación en generación y de gran vigencia para las comunidades indígenas y rurales contemporáneas.

En algunas comunidades existe la costumbre de conservar el cordón umbilical “para hacer un agua de remedio y curar el alcoholismo de los hombres”⁵⁰, generalmente del padre del neonato.

Terminada su labor con la madre y el niño, antes de retirarse, la partera generalmente es invitada a comer con la familia y, además, recibe como agradecimiento o pago varios productos agrícolas: “Sacos de papas, cebada, trigo, maíz, huevos, gallinas, de acuerdo a las posibilidades de la familia de la madre, ‘lo que tenga la voluntad de regalar’, o incluso recibe dinero”⁵¹.

La mayoría de comadronas visita a la madre y al niño varias veces después del nacimiento para supervisar la salud de ambos y realizar los últimos procedimientos terapéuticos y el ritual final. Dicho ritual se refiere al baño de purificación de la madre donde, al igual que en el embarazo y parto, se utilizan las propiedades medicinales y simbólicas de algunas hierbas según el principio humoral:

El quinto día del parto es un día muy importante, en el que todas las parturientas van a recibir “el baño del cinco”, que consiste en un baño corporal caliente, con agua hervida de montes y flores “cálidos” y aromáticos: clavel, laurel, romero, hierba luisa, malva, llantén, hierba del infante, guayusa,

albahaca, ruda, nogal, naranjo y guanábana. Las ropas que van a ponerse luego del baño se las somete a un sahumero de humo de romero para evitarles cualquier enfriamiento⁵².

La partería ancestral y el sistema biomédico en el marco de la interculturalidad

Debido a las circunstancias históricas que han llevado a la difusión global de la cultura occidental, el sistema biomédico se ha impuesto en todas las regiones del mundo, llegando a oficializarse en casi todos los contextos socioculturales, sin mayor respeto ni observancia de los sistemas tradicionales de salud. Las visiones etnocéntricas de los grupos de poder han contribuido inmensamente a esta invisibilización de otras culturas y cosmovisiones ancestrales.

Algunos autores han planteado que, en regiones con alta diversidad sociocultural como Latinoamérica, el sistema biomédico ha demostrado una “incapacidad sistémica” para articularse con la medicina indígena u otros sistemas de salud tradicionales⁵³. Ello se debe, en parte, a que los gobiernos de turno no han podido orientar eficazmente sus planes de desarrollo hacia las poblaciones indígenas, las cuales han sido marginadas social y culturalmente durante siglos.

50 Daniel González, *Informe del 1.º Taller de Adecuación Cultural de la Atención del Parto...*, p. 12.

51 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 66.

52 Alberto Quezada, “La atención tradicional del parto en la región centro-sur del Ecuador”, p. 48.

53 Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, *Las wawas del Inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*, p. 14.

Hasta hace pocos años, desde la visión oficial de los organismos regionales de salud, la partería tradicional era estigmatizada como peligrosa para la salud de las madres y los recién nacidos, principalmente debido a una supuesta falta de asepsia en la atención del parto, falta de la noción de riesgo/complicaciones obstétricas, procedimientos peligrosos como la *manteada*, la presencia de muchas personas en el parto o el tardío contacto de la madre con el bebé, etcétera⁵⁴.

Muchos de estos temores están basados en el prejuicio y el desconocimiento, ya que no hay investigaciones científicas que demuestren una relación directa entre complicaciones del parto, muertes maternas y neonatales y las prácticas tradicionales de la partería.

En el fondo de la problemática se encuentran diferencias sustanciales entre el sistema biomédico y los sistemas tradicionales de salud. A diferencia del sistema biomédico, cuyo énfasis para la etiología y tratamiento de las enfermedades recae en los aspectos fisiopatológicos, los sistemas médicos indígenas generalmente contemplan aspectos socioculturales, religiosos, ecológicos, emocionales o afectivos de la experiencia humana, abarcados por una visión holística que integra cuerpo y espíritu:

Para las poblaciones indígenas andinas la salud no solo implica el bienestar físico sino el bienestar del alma. La enfermedad está relacionada con la voluntad divina, involucra no solo a una persona sino a la comunidad, al medio ambiente y cualquier otro agente exterior, por lo que se debe curar respetando esta lógica; el curandero, yachak o

partera es un intermediario de Dios, su ocupación es designada por el mismo Dios, y él solo está en capacidad de realizar su voluntad. El uso de productos animales, vegetales o minerales no tiene en sí un poder intrínseco sino que está acompañado de procedimientos mágicos y es la voluntad divina lo que le dota de su poder curativo⁵⁵.

En general, la salud debe ser vista desde una perspectiva que integra el cuidado del cuerpo, la protección del espíritu y el resguardo de los riesgos emocionales (“susto”). De este modo, el parto se convierte en un hecho social que involucra el saber tradicional de la comunidad y las prácticas terapéuticas, rituales y simbólicas de la comadrona: “Este acontecimiento pierde valor y sentido en la soledad del hospital. El parto hospitalario coloca a las mujeres solas frente al médico o la enfermera; [ellos] son los ‘otros’ ajenos a su cotidianeidad, quienes dominan la situación”⁵⁶.

Dada la orientación “eficientista” del sistema biomédico, el personal de salud occidental no puede disponer de mucho tiempo para atender al paciente. Adicionalmente, el médico no suele hablar su mismo idioma y el lenguaje técnico que utiliza es difícilmente entendido por los usuarios. Todo ello, junto con el alto costo de la atención, crea una barrera que explica el por qué la población indígena no utiliza de manera activa el sistema de salud occidental, ya sea público o privado.

En contraste, las parteras tradicionales son personas que, además de hablar el mismo idioma de la parturienta, están dispuestas a pasar el tiempo que sea necesario con ella y, por lo general, no cobran altos

54 Armando Medina Ibáñez, *Guía para la adecuación cultural de los servicios de salud*, Quito, MSP-BID, Cooperación Técnica de Apoyo a la Preparación del Programa de Aseguramiento Universal en Salud (PRO-AUS) (EC-T1052), 2006, p. 72.

55 Myriam Buitrón, “La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna”, p. 33.

56 María Cristina Chiriguini, María Elina Vitello y Néida Luna, “Comportamiento reproductivo en mujeres mapuches de Cushamen. Ponencia del IV Congreso Chileno de Antropología, noviembre 2001, Universidad de Chile”, <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1208.html>. Acceso: noviembre 2014.

A diferencia del sistema biomédico, los sistemas médicos indígenas contemplan aspectos socioculturales, religiosos, ecológicos, emocionales o afectivos, abarcados por una visión holística que integra cuerpo y espíritu.

honorarios, reforzando, de esta manera, relaciones de afecto y solidaridad al interior de la comunidad.

Por otra parte, en el sistema biomédico de salud el trato del personal médico hacia el paciente habitualmente se estructura desde relaciones de poder, donde el personal médico ejerce su autoridad y prestigio con base en un conocimiento instrumental. En contextos multiculturales, la relación de poder se vuelve aún más compleja en cuanto intervienen criterios étnicos, de género y de clase. Así, las mujeres pobres, campesinas, indígenas y afrodescendientes han sido triplemente objeto de maltrato, discriminación y prejuicio.

Sobra señalar que el trato interpersonal brindado por los proveedores de salud debería ser cordial y profundamente respetuoso con la realidad social y cultural de las pacientes y sus familiares. No obstante, la realidad testifica que el maltrato que reciben los pacientes, especialmente indígenas, en los centros de salud pública, ocurre diariamente de manera inexorable, aumentando así las brechas culturales y fortaleciendo las fronteras étnicas. Por ejemplo, una práctica común en los hospitales docentes ecuatorianos, que atenta contra la dignidad de las pacientes, involucra la falta de consideración del personal de salud ante el pudor de la mujer. Muchas mujeres sienten vergüenza de que otro hombre que no sea su esposo vea sus genitales, aunque, para la mayoría de ellas, el verdadero problema no es ser examinadas por un

hombre, sino ser examinadas por muchos hombres innecesariamente. En una investigación etnográfica llevada a cabo entre mujeres indígenas de la sierra central ecuatoriana, algunas informantes señalaron cómo varios internos de medicina realizaron exámenes vaginales con las pacientes de las salas de gineco-obstetricia, uno después de otro, básicamente utilizándolas como objeto de entrenamiento⁵⁷.

Por todas estas razones, las expectativas culturales de las comunidades indígenas sobre cómo debe ser la atención de la salud entran en contradicción con las concepciones y procedimientos médicos occidentales.

En el Ecuador, el Ministerio de Salud Pública (MSP) pretendió superar las brechas entre los sistemas de salud del país, en un inicio, a través de la capacitación a las parteras tradicionales en “parto limpio”, identificación de señales de riesgo en el embarazo y de peligro en el parto, y la referencia y contrarreferencia entre parteras y unidades operativas del MSP. Aunque estos temas son relevantes y deberán seguir reforzándose, el enfoque dominante utilizado en los programas de capacitación a las parteras tradicionales privilegiaba la comunicación en una sola vía, imponiendo visiones y prácticas biomédicas sin que existiera previamente un diálogo que permitiera reflexionar sobre los saberes y prácticas ancestrales y valorar aspectos positivos de la atención del parto tradicional como pueden ser el parto vertical o el *manteo*.

57 Steven A. Harvey, et ál., “El parto no es película: Reframing Authoritative Knowledge about Childbirth in Ecuador”, Draft for the 104th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Washington. D. C., American Anthropological Association, 2005, p. 8.

La nueva *Constitución de la República del Ecuador* aprobada en el año 2008 cristalizó los avances en materia de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas al señalar el carácter plurinacional e intercultural del país. La Constitución reconoce y garantiza, entre otros, el derecho a mantener, desarrollar y fortalecer libremente la identidad de nacionalidades y pueblos, su sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización en territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral⁵⁸. Con respecto a los sistemas tradicionales de salud, se reconoce y se garantiza el derecho a mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro biodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional⁵⁹. Finalmente, el artículo n.º 363 de la Constitución menciona que el Estado garantizará las prácticas de la medicina ancestral mediante el reconocimiento, respeto y promoción de sus conocimientos, medicinas e instrumentos.

Con base en estas reivindicaciones y mandatos, el MSP se ha propuesto enfrentar el aislamiento entre los sistemas ancestrales de salud y el sistema biomédico a través de la promoción de procesos interculturales de salud. Hoy en día, la interculturalidad es entendida a grandes rasgos como “la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo”⁶⁰. En otras palabras, la

interculturalidad presupone la equidad de condiciones entre pueblos y culturas y su valoración equitativa, de modo que la interacción e intercambio que se dé entre ellos sea realmente beneficiosa y contribuya a mejorar las condiciones de vida de todos los pobladores.

Entre las iniciativas interculturales lideradas por el MSP se encuentra la adaptación de los servicios obstétricos a las necesidades culturales de la población en zonas rurales mediante, por ejemplo, la ejecución de investigaciones operativas para la humanización y adecuación cultural de la atención del parto⁶¹. Así mismo, en el año 2008, el MSP elaboró la *Guía técnica para la atención del parto culturalmente adecuado*, la cual es un instrumento normativo del MSP que representa el primer esfuerzo institucional por formular protocolos de atención obstétrica usando un enfoque intercultural de forma sistemática⁶².

También se han implementado procesos interculturales en establecimientos de salud del MSP, como en el caso del hospital San Luis de Otavalo, donde parteras tradicionales se articularon a esta unidad operativa con el fin de proveer atención del parto culturalmente pertinente, en coordinación con el personal médico:

La partera cumple un rol muy fundamental en la unidad de salud porque gracias a ella se puede localizar personas que tienen factores de riesgo o mujeres que están por dar a luz. Ellas son los primeros que nos comunican y trasladan a la paciente al hospital.

58 Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador, “Constitución de la República del Ecuador: Título II, Capítulo IV, Artículo 57”, http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf. Acceso: noviembre 2014.

59 *Ibidem*, s. p.

60 Unesco, *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, París, Unesco, 2005, p. 5.

61 Daniel González Guzmán, *Manual para la humanización y adecuación cultural de la atención del parto (HACAP)*, Quito, Dirección Provincial de Salud de Tungurahua, Family Care International y el Proyecto de Garantía de Calidad, QAP, 2007, p. 22.

62 Daniel González Guzmán, *El enfoque intercultural en las normas de salud materna. Ecuador 1994-2009*, Quito, Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Family Care International (FCI), 2010, p. 27.

En el hospital San Luis las parteras están asignadas para ingresar a las unidades, son ellas quienes acompañan toda la labor de parto, brindan masajes, brindan aguas medicinales, dan consejería de la respiración, cómo tienen que hacer los movimientos en la pelota de goma, cómo tienen que pujar, o sea le preparan psicológica y espiritualmente a la paciente que va a dar a luz. Posteriormente a eso, junto con la compañía del médico y los familiares de la paciente, la partera ingresa a sala de partos. La paciente es atendida como ella quiera, en la posición que ella quiera, y es la señora partera la que le va guiando. Uno de las dificultades que tiene el personal médico es el idioma. Entonces la señora partera es fundamental en la traducción del profesional hacia la paciente. Yo considero que la partera es alguien fundamental para la comunicación entre la comunidad hacia la unidad de salud⁶³.

Este tipo de experiencias, por lo general, enfrentan retos difíciles de superar, principalmente debido a que el MSP y los actores interesados aún no han llegado a definir concretamente el rol y forma de articulación de los agentes de salud tradicional al Sistema Nacional de Salud (SNS), tal como varios documentos de política pública plantean que debe hacerse, con lo cual la interrelación que se puede llegar a establecer entre unidades operativas y parteras tradicionales se basa en voluntades individuales. No obstante, alrededor del tema de la integración de los sanadores tradicionales al SNS se han desarrollado investigaciones y propuestas con la participación de diferentes grupos representativos, esto es, parteras tradicionales y la dirigencia de varias organizaciones indígenas y afrodescendientes del país⁶⁴. Al consultar a estos actores, ellos manifiestan su acuerdo con la idea de intervenir, desde una visión intercultural, en el sistema formal de salud, a la vez que proponen la necesidad de fomentar el desarrollo de los sistemas de medicina ancestral de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. De

hecho, las parteras tradicionales han participado de las actividades de promoción y prevención emprendidas por el sistema formal de salud desde hace tiempo atrás, por ejemplo, ayudando a las unidades operativas a identificar a las mujeres embarazadas de cada comunidad y refiriéndolas al centro de salud en caso de complicaciones. Sin embargo, esa forma de cooperación entre sanadores tradicionales y personal biomédico se caracterizó por involucrar relaciones asimétricas y actitudes discriminadoras. En contraste con ese panorama pasado, las parteras consultadas postulan que su coordinación con las unidades operativas del MSP debería basarse en la revalorización de sus conocimientos ancestrales y de su trabajo como especialistas, a la vez que al Estado le correspondería reconocer económicamente la labor que por tantos años ellas han prestado voluntariamente⁶⁵.

En este contexto, el fortalecimiento de los sistemas médicos tradicionales, a través de diferentes estrategias respaldadas por el Estado y consensuadas con organizaciones de sanadores ancestrales y la dirigencia de pueblos y nacionalidades –como la investigación comunitaria sobre recursos terapéuticos ancestrales, la promoción de organizaciones de parteras y sanadores tradicionales, el fomento de centros de atención de acuerdo a modelos tradicionales, entre otros–, es una condición indispensable para que el diálogo intercultural que se requiere establecer entre sistemas de salud diversos se dé de manera horizontal, participativamente, con equidad.

La partería desde la óptica del Patrimonio Cultural Inmaterial

Como se puede apreciar a lo largo de este artículo, la atención que brindan las parteras tradicionales es un proceso complejo, cargado de profundas significaciones simbólicas y rituales, transmitido de

63 Daniel González Guzmán y Jorge Corral, "Definición del rol de las parteras en el Sistema Nacional de Salud del Ecuador", Informe de consultoría, Quito, Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Center for Human Services, CHS/Ecuador, 2010, p. 33.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*. pp. 60-62.

En muchos países, la necesidad de fortalecer las prácticas médicas tradicionales a través de la investigación y la documentación constituye un reflejo de su importancia y trascendencia para la población.

generación en generación y de gran vigencia y pertinencia para las comunidades indígenas y rurales contemporáneas.

Como práctica cultural, la partería tradicional en el Ecuador puede ser entendida también desde la óptica del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), es decir, el “conjunto de prácticas, saberes y representaciones vivas y continuamente recreadas gracias a las cuales las personas y comunidades pueden expresar, en todos los planos, su concepción del mundo, mediante sistemas de valores y referencias éticas”⁶⁶. Más aún, la partería integra la práctica médica tradicional del país, la cual figura en uno de los cinco ámbitos del patrimonio cultural inmaterial propuestos por la Unesco, denominado “Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo”⁶⁷.

A nivel local, aún no se han iniciado procesos de patrimonialización de la medicina tradicional. Sin embargo, hay experiencias al respecto en otros países latinoamericanos como Bolivia, donde, en el año 2008, la Unesco incluyó en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad la cosmovisión andina de los kallawayas, un grupo étnico boliviano caracterizado por sus prácticas médicas ancestrales:

La actividad principal de los *kallawayas* es el ejercicio de una medicina ancestral, a la que están asociados diversos ritos y ceremonias que constituyen la base de la economía local. La cosmovisión andina de la cultura kallawayas abarca todo un acervo coherente de mitos, ritos, valores y expresiones artísticas. Sus técnicas medicinales, basadas en los sistemas de creencias de los antiguos pueblos indígenas de los Andes, gozan de un amplio reconocimiento en Bolivia y en numerosos países de América del Sur, donde ejercen los médicos-sacerdotes kallawayas. Este arte de curación, que está reservado a los hombres, procede de un conocimiento extraordinario de la farmacopea animal, mineral y botánica, así como de todo un corpus de conocimientos rituales indisociables de las creencias religiosas⁶⁸.

En distintos lugares del mundo, se ha empezado a discutir las implicaciones de incorporar las prácticas de la medicina tradicional a los listados o registros del PCI para proceder a su salvaguardia. Esto puede resultar en un proceso complejo y a menudo controvertido porque la documentación de los elementos patrimoniales hace público conocimientos y prácticas detentados únicamente por miembros seleccionados de las comunidades, que adquieren un estatus diferente en virtud de dichos saberes y prácticas⁶⁹. Consecuentemente, la divulgación de

66 Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Guía metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2013, p. 12.64
Ibidem.

67 Ibidem, p. 29.

68 Unesco, “La cosmovisión andina de los kallawayas”, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00048>. Acceso: noviembre 2014.

69 Alex Riordan y John Schofield, “Beyond Biomedicine: Traditional Medicine as Cultural Heritage”, *International Journal of Heritage Studies*, Abingdon, Routledge Taylor & Francis, 2014, p. 4.

esta información implicaría la desestabilización de roles y jerarquías comunitarias. Otra posible controversia del proceso de patrimonialización involucra el remover los conocimientos y prácticas ancestrales de sus contextos originales, distorsionando su significación y reproducción cultural. A esto hay que añadir el tema de la propiedad intelectual de los saberes ancestrales, que además abarca asuntos de legitimidad y representatividad comunitaria.

En el caso de la cosmovisión kallawayaya, un estudio que analiza los efectos de su patrimonialización señala que la designación de la Unesco resultó ser una moneda de doble cara pues, por una parte, el prestigio y alcance internacional logrado constituyó una fuente de legitimidad para la práctica terapéutica kallawayaya, pero, por otro lado, acarreó conflictos vinculados, por ejemplo, a la recopilación de inventarios de este patrimonio⁷⁰. Dicha documentación generó preocupación entre los sanadores kallawayaya sobre la circulación y apropiación de conocimientos medicinales ancestrales, no solamente a nivel local, sino incluso a nivel global, de modo que los debates sobre la "autenticidad" de la experticia kallawayaya se intensificaron y tomaron matices políticos.

No obstante la pertinencia de estas preocupaciones, en muchos países la necesidad de fortalecer las prácticas médicas tradicionales de los diferentes pueblos a través de la investigación y la documentación constituye un reflejo de su importancia y trascendencia para la población. Algunos académicos consideran que nociones como la de derechos

culturales, propiedad cultural o patrimonio cultural no necesariamente deben ser vistos como una fuente de conflicto, sino como un recurso que fortalece la autodeterminación de los pueblos indígenas sin desafiar la integridad del estado-nación⁷¹.

Así mismo, al empezar a debatir la documentación y patrimonialización de conocimientos ancestrales, es necesario tomar en cuenta que la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* aprobada por Unesco en el año 2003 "enfatisa el ejercicio de la salvaguardia a través de la práctica y la transmisión, lo cual solo puede ser logrado por las mismas comunidades"⁷², portadoras de dichos conocimientos. En otras palabras, la participación activa de las comunidades en la documentación y preservación del patrimonio contribuiría a solventar las preocupaciones que existan frente a los efectos de los procesos de patrimonialización. Para ello, es clave que los gobiernos orienten la labor patrimonial respetando e implementando mecanismos de representación, participación y toma de decisiones culturalmente pertinentes⁷³, privilegiando un enfoque de trabajo no impuesto desde las instancias de poder, sino que surja desde las bases sociales para coordinar la labor con las instituciones y autoridades relevantes.

70 Mollie Callahan, *Signs of the Time: Kallawayaya Medical Expertise and Social Reproduction in 21st Century Bolivia*, Doctoral Dissertation, Ann Arbor, University of Michigan, 2011, p. 14.

71 Michael F. Brown, "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property", *International Journal of Cultural Property*, n.º 12, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 45.

72 Alex Riordan y John Schofield, "Beyond Biomedicine: Traditional Medicine as Cultural Heritage", p. 5.

73 *Ibidem*, p. 6.

Conclusiones

Pese a la histórica marginación que han sufrido en el Ecuador, las parteras ancestrales son consideradas actores fundamentales de los pueblos y comunidades, ya que no solo cumplen un rol fundamental en el cuidado de la salud, sino que reproducen y preservan valores culturales y son líderes espirituales de las poblaciones a las que pertenecen. Si bien, existen procedimientos, normas, ritos y costumbres comunes a una cosmovisión andina, también hay variantes que responden a las particularidades de cada comunidad, familia e incluso especialista en cada zona.

La trascendencia de la partería ancestral, así como las reformas constitucionales aprobadas en el año 2008 que garantizan el ejercicio de los sistemas tradicionales de salud en el país, nos obligan a repensar el rol de las parteras y de la medicina ancestral en el Sistema Nacional de Salud. Dicho rol debe ser concebido en el marco de los mandatos sobre plurinacionalidad e interculturalidad y del principio del *Sumak kawsay*, y debe tomar en consideración las políticas nacionales sobre salud sexual y reproductiva y salud

materno-neonatal de nuestro país. La interculturalidad, en particular, apunta a que las relaciones entre las diferentes formas de sanación en el país se den en condiciones de igualdad y de valoración equitativa, para lo cual resulta indispensable el fortalecimiento de los sistemas ancestrales de salud, apoyando la revalorización y transmisión de saberes y el reconocimiento comunitario de expertos.

Así como la interculturalidad implica el fortalecimiento y preservación de la medicina tradicional de los diferentes pueblos de la nación, los procesos de patrimonialización buscan identificar y salvaguardar la riqueza cultural de los grupos sociales, incluyendo los conocimientos terapéuticos tradicionales. Concebir la medicina tradicional y la partería ancestral desde el punto de vista del patrimonio cultural es un tema pendiente que se beneficiaría de mayor investigación y debate, especialmente sobre la importancia del liderazgo y participación de los detentores de conocimientos ancestrales en los procesos de patrimonialización.

Bibliografía

- Aguirre Vidal, Gladys, y Letty Viteri Gualinga, *Política intercultural en salud y derechos sexuales*, Quito, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1998.
- Alfaro, Noé, et ál., "Algunos aspectos históricos de la atención al embarazo", *Investigación en Salud*, Vol. VIII, n.º 1, México, Centro Universitario de Ciencias de la Salud, UAEM, 2006, p. 51.
- Arnold, Denise, y Juan de Dios Yapita, *Las wawas del Inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*, Informes de investigación, n.º 2, La Paz, ILCA, 1992.
- Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador, "Constitución de la República del Ecuador: Título II, Capítulo IV, Artículo 57", http://www.asamblea-nacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf. Acceso: noviembre 2014.
- Brown, Michael F., "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property", *International Journal of Cultural Property*, n.º 12, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 40-61.
- Buitrón, Myriam, *La sabiduría y arte de las parteras*, Venecia, Circolo Culturale Menocchio, 2002.
- , "La sabiduría y arte de las parteras. Wachachik mamakunapak sumak yachaycuna", en Myriam Buitrón, et ál., *La sabiduría y arte de las parteras*, Venecia, Circolo Culturale Menocchio, 2002, pp. 23-74.
- Callahan, Mollie, *Signs of the Time: Kallawaya Medical Expertise and Social Reproduction in 21st Century Bolivia*, Doctoral Dissertation, Ann Arbor, University of Michigan, 2011.
- Chiriguini, María Cristina, María Elina Vitello y Nélica Luna, "Comportamiento reproductivo en mujeres mapuches de Cushamen. Ponencia del IV Congreso Chileno de Antropología, noviembre 2001, Universidad de Chile", <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1208.html>. Acceso: noviembre 2014.
- Crespo-Burgos, Antonio, *Historia de la medicina ancestral ecuatoriana*, ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de medicina ancestral y medicinas alternativas en el marco del Modelo de Salud Familiar e Intercultural, Loja, Museo Nacional de Medicina Eduardo Estrella, 2008.
- Espinosa, Víctor M., y Sergio Azcárate, *Obstetricia. Vigilancia prenatal: Programa de Actualización Continua para el Gineco-Obstetra (PAC-GO)*, México D. F., Federación Mexicana de Ginecología y Obstetricia, 1998.
- Foster, George M., "On the Origin of Humoral Medicine in Latin America", *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, vol.1, n.º 4, Arlington, American Anthropological Association, 1987, pp. 355-393.
- González Guzmán, Daniel, *Informe del 1.º Taller de Adecuación Cultural de la Atención del Parto, Pillaro, provincia de Tungurahua, Ecuador*, documento inédito, Quito, CHS, URC, 2005.
- , *Manual para la humanización y adecuación cultural de la atención del parto (HACAP)*, Quito, Dirección Provincial de Salud de Tungurahua, Family Care International y el Proyecto de Garantía de Calidad, QAP, 2007.
- , *El enfoque intercultural en las normas de salud materna. Ecuador 1994-2009*, Quito, Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Family Care International (FCI), 2010.
- González Guzmán, Daniel, y Jorge Corral, "Definición del rol de las parteras en el Sistema Nacional de Salud del Ecuador", Informe de consultoría, Quito, Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Center for Human Services, CHS/Ecuador, 2010.
- Gri, Gian Paolo, "Madres y co-madres", en Myriam Buitrón, et ál., *La sabiduría y arte de las parteras*, Venecia, Circolo Culturale Menocchio, 2002, pp. 139-49.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, vol. II, ed. de Franklin Pease García, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Guémez Pineda Miguel, "Partería y medicina alopática en Yucatán: Hacia un modelo intercultural de atención a la salud reproductiva", en Patrizia Quattrocchi y Miguel Guémez Pineda (coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*, Mérida, CEPHCIS, UCS, (Cuaderno de trabajo), 2007, pp. 17- 50.

- Harvey, Steven A., et ál., "El parto no es película: Reframing Authoritative Knowledge about Childbirth in Ecuador", Draft for the 104th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Washington. D. C., American Anthropological Association, 2005, p. 8.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Guía metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2013.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Martínez, María Lorena, Janeth Adela Vaca y Diana P., *Creencias y costumbres en madres Primi y Multigestas respecto al embarazo, parto, puerperio y cuidado del recién nacido que demandan atención en el Hospital Gineco-Obstétrico Isidro Ayora*, tesis de grado, Quito, Facultad de Enfermería, Pontificia Universidad católica del Ecuador, 1988.
- Medina Ibáñez, Armando, *Guía para la adecuación cultural de los servicios de salud*, Quito, MSP-BID, Cooperación Técnica de Apoyo a la Preparación del Programa de Aseguramiento Universal en Salud (PRO-AUS) (EC-T1052), 2006.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Dirección Nacional de Normatización del SNS, Subproceso de Medicina Intercultural (DNSI), *Mapa estratégico 2009-2013*, 2.^a ed., Quito, MSP, 2008.
- Quezada, Alberto, "La atención tradicional del parto en la región centro-sur del Ecuador", en Plutarco Naranjo y Ruperto Escaleras, eds., *La medicina tradicional en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 1995, pp. 46-48.
- Riordan, Alex, y John Schofield, "Beyond Biomedicine: Traditional Medicine as Cultural Heritage", *International Journal of Heritage Studies*, Abingdon, Routledge Taylor & Francis, 2014, p. 4.
- Serrano, Inmaculada, "La formación de matrona a lo largo de la historia. Adaptación del texto elaborado para la exposición Matronas y Mujeres en la Historia (2002)", <http://www.matronasdenavarra.com/pdfs/formacion.pdf>. Acceso: noviembre 2014.
- Suremain, Charles, María Eugenia Gutiérrez y Pierre Lefèvre, "El buen uso de lo 'cálido' y de lo 'frío'. La alimentación y sus beneficios percibidos para la salud de la madre y del niño en Bolivia (2002)", http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/charles-edouard_de_suremain.htm. Acceso: noviembre 2014.
- Tenesaca, Elvira, *Hábitos, creencias y costumbres de la comadrona indígena de Zumbahua en la atención del embarazo, parto, puerperio y recién nacido*, tesis de grado, Quito, Facultad de Enfermería, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1990.
- Unesco, *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, París, Unesco, 2005.
- Unesco, "La cosmovisión andina de los kallawayas", <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00048>. Acceso: noviembre 2014.





Información

Adhesión de la marimba afroesmeraldeña al elemento “Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico Sur de Colombia”, inscrito en la Lista Representativa de la Unesco

En diciembre del 2012, en la ciudad de Tulcán se realizó el primer Gabinete Binacional entre los países de Ecuador y Colombia, evento en el que los presidentes Rafael Correa y Juan Manuel Santos acordaron promover la adhesión del Ecuador al elemento “Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico Sur de Colombia”, inscrito desde el 2010 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural de la Humanidad de la Unesco. Con la finalidad de dar cumplimiento a este compromiso, delegados del país vecino sostuvieron reuniones técnicas con personal del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, a fin de intercambiar criterios y directrices sobre los procesos de patrimonialización y de salvaguardia.

En este contexto, el INPC desarrolló en el 2013 el Expediente de la marimba como patrimonio inmaterial de la población afroesmeraldeña. En el 2014 se diseñó y elaboró el Plan de Salvaguardia de la música de marimba, danzas y cantos tradicionales en un trabajo coordinado entre el INPC, las comunidades de Esmeraldas y GAD's locales.

Las expresiones de marimba forman parte del patrimonio intangible del pueblo afroesmeraldeño, valoración lograda tras una compleja formación de las tradiciones afrodescendientes y de un extenso recorrido histórico de las mismas.

La música de marimba, o lo que algunos investigadores denominan *complejo cultural marimba*, se refiere al instrumento marimba, a los instrumentos que la acompañan (bombo, cununo y guasá), a la música, al baile, a la vestimenta de los bailadores y a los significados que se derivan de todos estos elementos. Por ello, el *complejo cultural marimba* es observado como vehículo para la expresión de la cultura, la identidad y la espiritualidad de los afroesmeraldeños.

Existen registros históricos sobre la existencia de la marimba que se remontan al siglo XVII. En ese entonces, Fray Juan de Santa Gertrudis Serra describió al instrumento y a su sonido de la siguiente manera: “[...] Es un ronquido suave, y se oye de más de media legua lejos. Y en sabiéndolo tocar remudando en proporción y compás, el sonido de los cañutos compone un órgano imperfecto, pero muy suave, porque no tiene sino veinticinco cañutos”¹.

Según estudiosos, la marimba esmeraldeña habría surgido del instrumento africano conocido como *rongo*². Este origen africano es confirmado por David García, para quien la marimba “pudo haber viajado en realidad al nuevo mundo desde Mozambique porque los shanghanes de Mozambique (un grupo costero) la llaman marimba y el primer cargamento de esclavos fue llevado de la costa shanghana a Sudamérica ya en 1530”³.

¹ Juan Montaña citado en Pablo Minda, *La marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2014, p. 47.

² Pablo Minda, *La marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2014, p.48.

³ David García citado Pablo Minda, *La marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, INPC, 2014, p. 48.



Tradicionalmente, la marimba se elaboraba con elementos silvestres, mientras que hoy incorpora insumos metálicos o de plástico
Fotografía: Santiago Carcelén

La historia de la marimba en territorio americano estuvo ligada al proceso de esclavización de la población afrodescendiente durante la Colonia y al proyecto vital que esta mantuvo en el mismo ciclo, orientado a la independencia y a la libertad: “Los esclavizados lograron reconstruir de alguna manera sus formas de vida en espacios de libertad y propusieron maneras de deconstrucción del sujeto esclavizado, deshumanizado, lo que implicó el intento por construir un nuevo sujeto, autónomo, que buscaba de manera radical ser libre”⁴. En este período, la población afrodescendiente se interrelacionó con otros pueblos que encontraron en suelo americano, dando pie al surgimiento de una cultura que se caracteriza por ser el resultado de los tres mundos interactuantes: europeo, africano e indígena.

De este modo, el *complejo cultural marimba* se fue desarrollando en respuesta a la búsqueda de una vía de escape frente a la condición de esclavizados, como resistencia frente a prohibiciones impuestas por el poder. Por estas razones, la marimba, su música, danza y cantos pueden incluso entenderse como el eje alrededor del cual se construye un discurso o narrativa de resistencia⁵ que reivindica la presencia histórica y la identidad de la población afroesmeraldeña, a la vez que aporta sustancialmente a la riqueza y diversidad cultural del país.

⁴ Pablo Minda, *La marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial*, p.33.

⁵ *Ibidem*, p. 76.

Comunidades andinas producen cerámica con identidad

Martha Romero
Fernando Espinoza
Laboratorio INPC

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, con el auspicio de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación puso en marcha el proyecto: "Investigar y documentar las Técnicas Ancestrales de producción de material cultural para su desarrollo y aplicación en la producción actual". En el proyecto participaron 45 personas de las localidades de San Gabriel, San Francisco del Tejar y Sucre, ubicadas en las provincias de Carchi, Imbabura y Tungurahua, respectivamente.

La investigación inició en junio de 2013 y está planificada hasta junio de 2015. El proceso de trabajo fue llevado a cabo por los técnicos y profesionales del Laboratorio de Química del INPC. Este trabajo tuvo como propósito aportar al ámbito arqueológico con un mapa de áreas fuentes de arcilla de posible uso en la época prehispánica; apoyar en el conocimiento, divulgación y en el empoderamiento de los referentes culturales patrimoniales de cada sector; concientizar sobre el valor de los objetos arqueológicos para minimizar acciones como la huaquería que afectan al patrimonio cultural; y contribuir en la mejora de la calidad de vida en cada sector mediante emprendimientos productivos que tienen como base la elaboración de cerámica con valor identitario.



Difracción RX de arcillas

Fotografía: Fernando Espinoza -INPC

Para viabilizar el trabajo de investigación se establecieron cuatro componentes:

El estudio etnoarqueológico permitió conocer las técnicas de referencia ancestral aplicadas en la elaboración de objetos cerámicos, e identificar los sitios donde se localizan materias primas y referentes identitarios de cada sector.



Técnicas de placa y cordel empleadas en la elaboración de un tiesto en Caranqui, Imbabura

Fotografía: Fernando Espinoza - INPC

El estudio geológico sirvió para localizar fuentes de materia prima (arcilla, tierras coloreadas, desgrasante) mediante la toma de muestras, la caracterización petrográfica y la elaboración de un mapa de áreas fuentes con potencial de uso en cada provincia.

En el componente de análisis físico-químico se estudiaron las materias primas y la composición de los materiales de cerámica arqueológica mediante los métodos de difracción de rayos X y de espectroscopía de absorción atómica, cuyos resultados permitieron obtener pastas de calidad para la producción actual de objetos cerámicos.

Finalmente, en el componente de transferencia de resultados se efectuaron talleres teórico-prácticos en períodos de cuatro a seis meses. Se socializaron los conocimientos alcanzados sobre técnicas de referencia ancestral y actual para la elaboración de objetos decorativos y utilitarios, empleando materias primas e iconografía local, a fin de mejorar el producto final.

En el marco de este proyecto se inauguró la exposición “El encanto del barro: cerámica con identidad”, el 18 de diciembre de 2014. En este espacio los artesanos de las zonas de estudio y los profesionales del proyecto expusieron los logros alcanzados en los emprendimientos generados en la etapa de transferencia del conocimiento. La muestra dio cuenta de la habilidad de los artesanos para plasmar en la cerámica diseños de casas patrimoniales, saberes, leyendas, tradiciones, paisajes y todo tipo de expresiones del legado cultural de cada sector. De esta forma, en el proyecto concurren el patrimonio cultural, la ciencia y la creatividad de los participantes, esfuerzo mancomunado que se orienta hacia la generación de actividades económicas para beneficio de los habitantes de estas localidades.



Vajilla con decoración Pasto en Carchi, San Gabriel

Fotografía: Fernando Espinoza - INPC

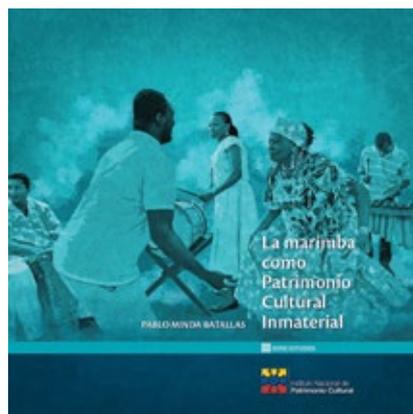
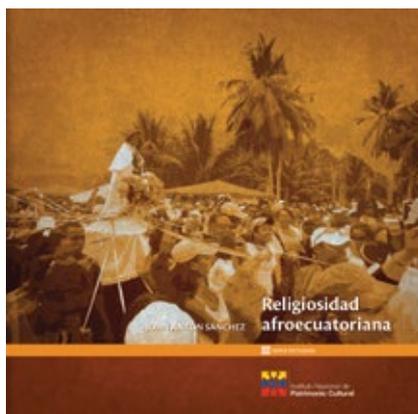
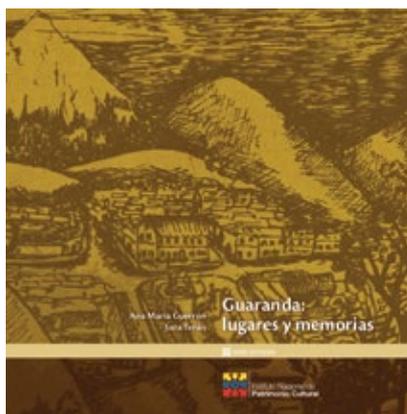
Publicaciones

Serie Estudios

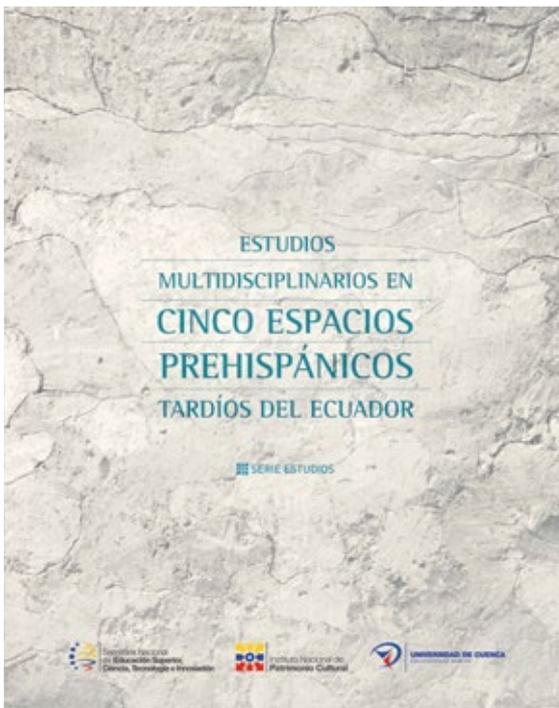
Guaranda: lugares y memorias ofrece un enfoque analítico sobre el territorio, concebido como un espacio vivido, marcado y reconocido simbólicamente por sus habitantes.

Religiosidad afroecuatoriana reflexiona sobre las expresiones religiosas del pueblo afrodescendiente como resultado de la fusión de elementos culturales africanos, hispanos e indígenas, y expone las relaciones cotidianas que estos grupos han construido con el santoral afroecuatoriano.

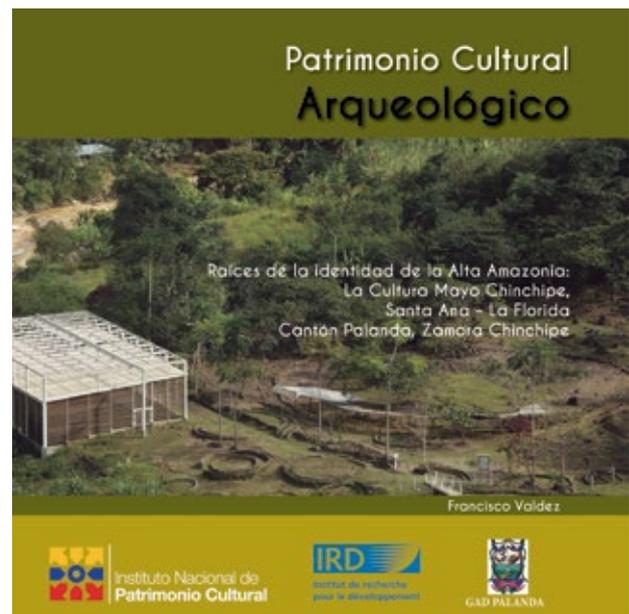
La Marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial tiene como objeto de estudio este instrumento, su música, cantos y danzas, en tanto símbolos identitarios y referentes de resistencia y autodeterminación del pueblo afroesmeraldeño.



Estudios multidisciplinarios en cinco espacios prehispánicos tardíos del Ecuador es el resultado de un proyecto de investigación ejecutado por el INPC en convenio con SENESCYT. Esta investigación congregó a especialistas de las disciplinas de arqueología, historia, antropología, geografía, biología y paisajes culturales en cinco sitios del período de Integración: Japotó, Puná, Otavalo, Huayrapungo y Yacuviña, para ampliar el conocimiento sobre las modalidades de ocupación e identificar técnicas y tecnologías desarrolladas por estas sociedades complejas que pudiesen tener continuidad y vigencia en la actualidad.



Raíces de la identidad de la Alta Amazonia: La Cultura Mayo Chinchipe, Santa Ana – La Florida Cantón Palanda, Zamora Chinchipe da a conocer la investigación arqueológica ejecutada durante varios años en torno a esta cultura, de la cual se describen formas de organización social, estructuras habitacionales y monumentales, espacios funerarios y cultura material.



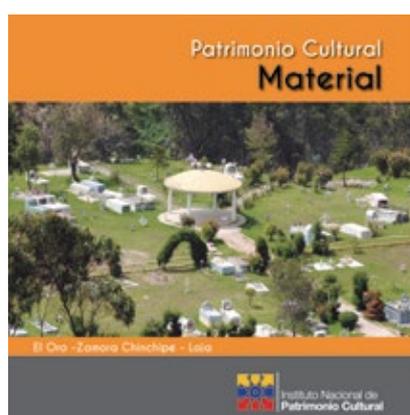
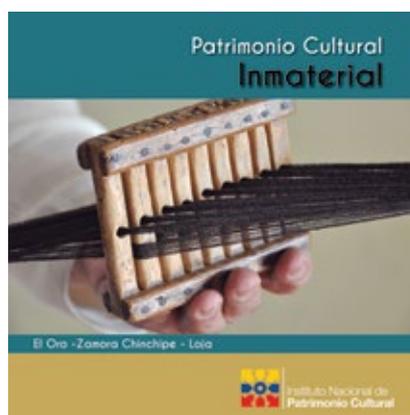
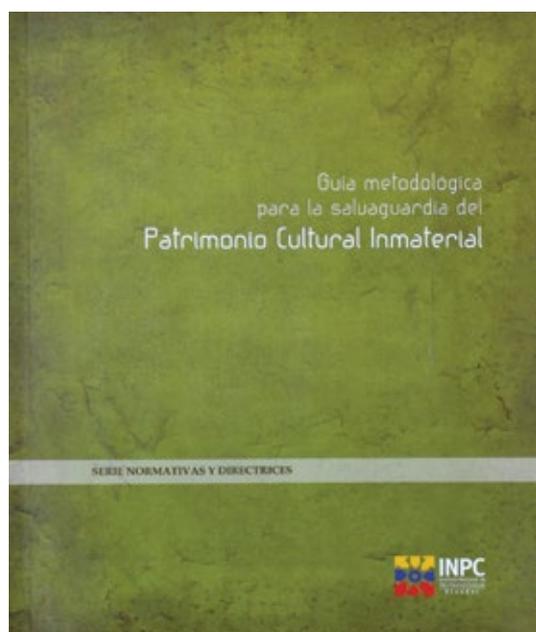
Serie Normativas

El INPC presenta tres instructivos para fichas de registro e inventario de bienes muebles, bienes inmuebles y expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial, herramientas que responden a la necesidad de cumplir con un proceso sistemático de identificación y salvaguardia de los elementos que componen el patrimonio cultural de la nación. Su objeto es proporcionar directrices e instrumentos homologados para el levantamiento de información patrimonial en el territorio nacional.



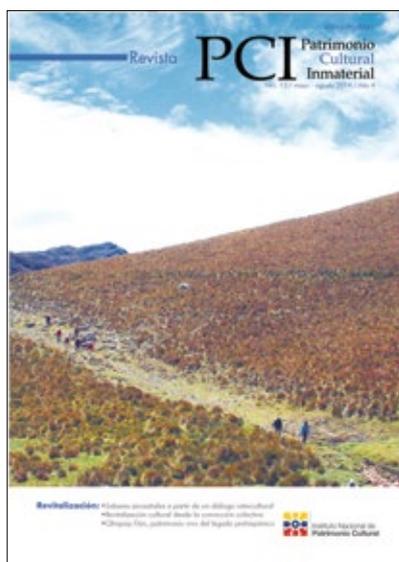
La *Guía metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* es una herramienta que tiene por objeto dar orientaciones a las entidades estatales y gobiernos locales sobre conceptos y procedimientos de salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del país.

Los folletos informativos *Patrimonio Cultural Material* y *Patrimonio Cultural Inmaterial* difunden y promueven la valoración de diferentes manifestaciones del patrimonio cultural en las provincias de Loja, El Oro y Zamora Chinchipe, tanto aquellas denominadas materiales (conjuntos urbanos, bienes documentales, arqueológicos, entre otros), como las manifestaciones inmateriales (tradición oral, danzas, música, ritos, oficios, entre otros).



Revistas PCI

La *Revista PCI* tiene por objetivo generar conciencia sobre la riqueza y valor del Patrimonio Cultural Inmaterial del país. En el 2014, esta publicación ofreció a su audiencia una propuesta editorial diferente en el tratamiento de los contenidos y en su diseño gráfico. Esta renovación se plasmó también en la incorporación de ejes de debate como la salvaguardia del PCI, la revitalización de las expresiones culturales y la participación de los actores sociales en las expresiones del patrimonio inmaterial desde diferentes espacios de acción y vertientes de pensamiento.



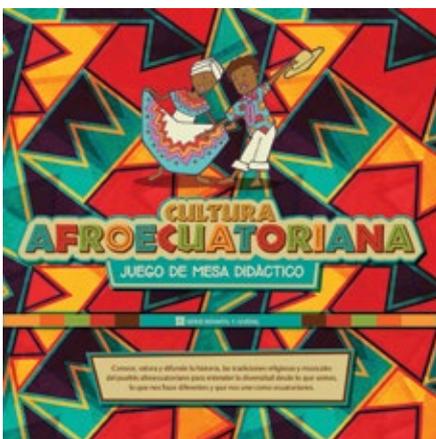
La *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador* es una publicación académica semestral que confronta diversas visiones ciudadanas y académicas para cuestionar matrices ideológicas que operan en la cultura y el patrimonio. La diversidad de temas permiten repensar la construcción de significados e imaginarios en el ámbito patrimonial.



Serie Infantil y Juvenil

El *Juego de mesa didáctico cultura afroecuatoriana* es un producto infantil lúdico que incentiva a conocer, valorar y difundir la historia, las tradiciones religiosas y musicales del pueblo afroecuatoriano para entender la diversidad desde lo que somos, lo que nos hace diferentes y lo que nos une como ecuatorianos.

Ideas para preservar nuestro patrimonio cultural es un material didáctico conformado por tarjetas ilustradas con temas sobre la sensibilización en torno al patrimonio, las acciones ciudadanas para la conservación y la gestión del patrimonio.



Catálogo de la exposición *Vigías* *Imágenes de la Ingapirca desconocida*

Esta muestra recoge fotografías históricas cuya narrativa visual permite hacer varias lecturas sobre el observatorio astronómico desde la ciencia y el arte. Esta publicación da cuenta del proyecto cuyo objetivo fue la apropiación, conservación y puesta en valor del Complejo Arqueológico Ingapirca en su entorno comunitario.

Serie Fotografía: Memoria y Patrimonio

El libro *Rostros, lugares de entonces. Cuenca Siglo XIX*, expone la colección fotográfica de Miguel Díaz Cueva, académico, bibliógrafo y archivista que a lo largo de su vida apostó por la salvaguardia y disfrute del patrimonio documental de Ecuador. Su colección, que hoy forma parte del Archivo Nacional de Fotografía, custodiado por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, reúne las obras de diversos fotógrafos del país quienes retratan a personas, lugares y acontecimientos, documentando así el devenir histórico y cultural del país durante el siglo XIX y aportando elementos a la construcción de su memoria colectiva.

