



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

ACTIVACIONES SIMBÓLICAS DEL PATRIMONIO. EL CASO DE SAN BIRITUTE

Endere, María Luz; Mariano, Mercedes
ACTIVACIONES SIMBÓLICAS DEL PATRIMONIO. EL CASO DE SAN BIRITUTE
Andes, vol. 32, núm. 1, 2021
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12767786001>

ACTIVACIONES SIMBÓLICAS DEL PATRIMONIO. EL CASO DE SAN BIRITUTE

SYMBOLIC ACTIVATIONS OF HERITAGE: THE
CASE OF SAN BIRITUTE

María Luz Endere mendere@soc.unicen.edu.ar
*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
(UNICEN), Argentina*

Mercedes Mariano mercedes.mariano@gmail.com
*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
(UNICEN), Argentina*

Andes, vol. 32, núm. 1, 2021

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 23/07/2020
Aprobación: 13/12/2020

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12767786001](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12767786001)

Resumen: En la comuna de Sacachún, Ecuador, el patrimonio cultural se ha convertido en un eje de políticas de gestión para el desarrollo local y en una cuestión clave para la puesta en valor de las identidades. Dentro del repertorio cultural local, ocupa un lugar central el monolito de San Biritute. Su importancia radica en que se ha convertido en un símbolo en torno del cual los pobladores organizan su vida, le otorgan significado a los espacios de reproducción y a las formas de subsistencia. Los objetivos de este trabajo consisten en analizar cómo a partir de San Biritute y su retorno, la comunidad se piensa a sí misma, así como discutir cómo este monolito se ha convertido en un recurso para la gestión de la alteridad.

Palabras clave: Patrimonio Cultural Inmaterial, Identidad, Buen Vivir, Comuna de Sacachún, Percepciones comunitarias.

Abstract: In the commune of Sacachún, Ecuador, cultural heritage has become an axis of management policies for local development and a key issue for the enhancement of identities. Within the cultural local repertoire, the monolith of San Biritute occupies a central place. Its importance is that it has become a symbol around which the villagers organize their life, give meaning to the spaces of reproduction and forms of subsistence. The objectives of this paper consist of analyzing how from San Biritute and its return, the community thinks about itself to further discuss how this monolith has become a resource for the management of alterity.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, Identity, Good Living, Commune of Sacachún, Community perceptions.

Introducción

La comuna de Sacachún, ubicada en la costa central de Ecuador, es habitada por una población, constituida principalmente por adultos mayores, que es portadora de un conjunto de saberes, conocimientos y tradiciones locales que se han ido transmitiendo por generaciones a través de la oralidad. Ocupan un territorio ancestral ^[1] que ha sido escenario de luchas sociales y activaciones patrimoniales que, hasta el día de hoy, son resignificadas y reproducidas en las narrativas de los comuneros. En este sentido, es posible afirmar que en Sacachún el patrimonio cultural se ha

convertido en un eje de políticas de gestión para el desarrollo local y en un elemento central para la puesta en valor de las memorias, tradiciones e identidades, así como la territorialidad, los derechos colectivos, la cultura material y el turismo.

En el repertorio cultural de Sacachún, el lugar más destacado y significativo lo ocupa el monolito de San Biritute. Su importancia radica en que se ha convertido en un símbolo en torno del cual los pobladores organizan su vida y le otorgan significado a los espacios de reproducción y a las formas de subsistencia. En los últimos años, los cambios climáticos y sociales, las expresiones culturales y artísticas, los triunfos y fracasos comunitarios son todos vinculados con esta figura, que constituye además un tema ineludible en las conversaciones cotidianas. En su nombre y a su alrededor se desarrollan una diversidad de eventos y festividades. Tanto su presencia como ausencia han marcado hitos en la historia local, y se le atribuyen valoraciones y significaciones sociales que están directamente vinculadas con la lluvia, la fertilidad, así como con el bienestar y la prosperidad.

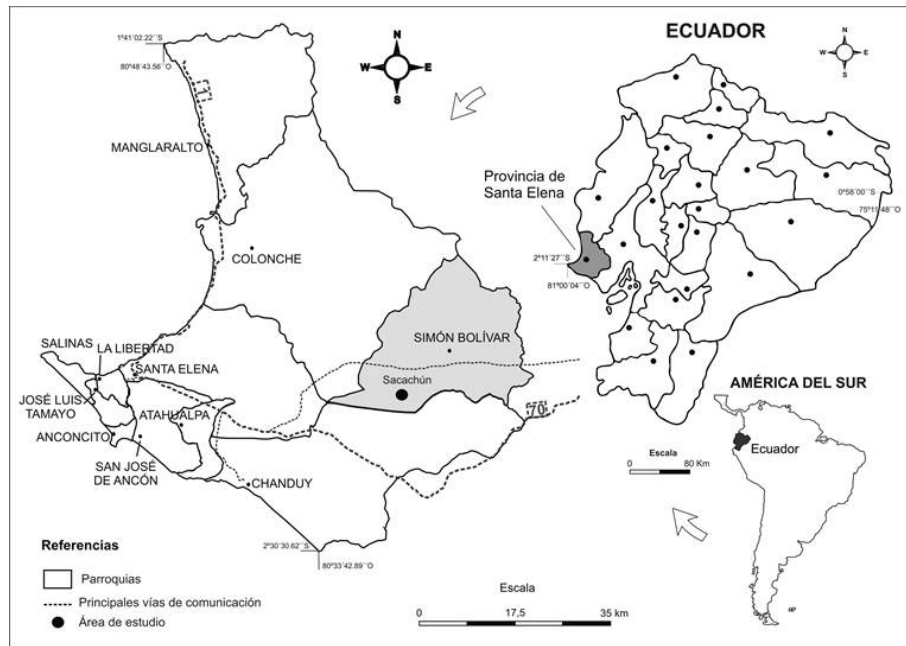


Figura 1

Ubicación geográfica de la Comuna Sacachún parroquia de Julio Moreno provincia de Santa Elena Ecuador Gentileza Dra Laura Zulaica

En 1952 el monolito fue sacado del pueblo, generando un quiebre en la dinámica de la comunidad. Su traslado fue consecuencia de una decisión arbitraria que puso de manifiesto la existencia de una serie de conflictos, producto de diferencias entre grupos de interés, incluidos la iglesia, la academia, el gobierno y los propios miembros de la comuna. Su restitución se concretó recién en el año 2011, luego de un largo proceso de lucha y reclamos que se visibilizaron en la arena pública y llegaron a alcanzar un lugar destacado en los medios de comunicación, nacionales e internacionales. El retorno de San Biritute a Sacachún marcó, en el relato de sus habitantes, una etapa de florecimiento a través de la recuperación de

la arquitectura vernácula, de las albarradas y fuentes de agua, el desarrollo del turismo, la reactivación de la economía y el comercio de comida y artesanías.

Por todo ello, es posible encontrar publicaciones que abordan el caso, recuperan el relato de los pobladores, así como las diferentes significaciones que en torno a San Biritute circulan y se reproducen. A partir del análisis de dichos trabajos y a través de información relevada de primera mano, se propone vincular los testimonios, los rituales y los datos construidos en el campo desde la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial. En este marco, los objetivos de este trabajo consisten en analizar cómo a partir de San Biritute la comunidad se piensa y se reconoce a sí misma y define su identidad, para luego indagar cómo dicho símbolo se convierte en un recurso para la gestión de la alteridad y para dar espacio a los “*patrimonios emergentes*”^[2] y locales. Finalmente se discuten los procesos de puesta en valor del patrimonio que tuvieron lugar en Sacachún, atendiendo a su dimensión simbólica e inmaterial.



Figura 2

Señalética situada al ingreso de la comuna de Sacachún

Patrimonio cultural y representaciones identitarias

Se ha afirmado que la noción de patrimonio es una construcción social de Occidente, y que los procesos de patrimonialización constituyeron mecanismos fuertemente empleados en el contexto de surgimiento y consolidación de los Estados Nacionales a través de políticas que apuntaban a constituir una “*comunidad homogénea*” a partir de la “*legitimación de determinados referentes simbólicos extraculturales e inmutables*”^[3]. Por ello la noción de patrimonio surge en el contexto de

la Modernidad en Occidente para legitimar y sacralizar un determinado conjunto de discursos en torno a la identidad ^[4]. Su razón de ser, en tanto categoría, se inscribe entonces en un contexto histórico en el que los argumentos de autoridad se desplazaron desde el dogma religioso hacia la razón y la ciencia. Como lo expresa Prats *“el mecanismo pierde su referente divino y adquiere ese carácter laico propio del patrimonio que es avalado, sin embargo, por la ciencia”*. En este contexto, los referentes y bienes que constituyen el patrimonio son “sacralizados” por la autoridad científica y activados *“mediante un proceso de selección, ordenación e interpretación que conduce, necesariamente, a la formación de discursos patrimoniales, tradicionalmente destinados a sostener y sacralizar versiones ideológicas de las identidades”* ^[5]. En este sentido, las activaciones patrimoniales tuvieron como fin último expresar determinados discursos identitarios, no a las identidades.

Advertir sobre los procesos históricos en los que se inscribe el origen del término, permiten en la actualidad comprender que el patrimonio es una representación de la identidad de un grupo, no la identidad misma. El patrimonio activado está conformado por un conjunto de imágenes y discursos más o menos sesgados de la realidad, pero no es la realidad.

En términos de Prats ^[6], el patrimonio tendría dos caras, una hacia afuera y otra hacia adentro y ambas jugarían un rol central en el proceso de construcción identitaria. La cara interior tendría que ver, principalmente, con la memoria creada y recreada, compartida por unos y no necesariamente por otros, sujeta a intereses, instrumentos de diálogo, de debate, de confrontación en la dinámica social. De modo que la cara exterior sería un reflejo de la construcción social global del patrimonio y percibida de acuerdo con sus mismas reglas.

El patrimonio, entonces, podría ser entendido como un símbolo que representa (*i.e.* vuelve a presentar) una gran cantidad de referencias significativas de una cultura que se condensan en el bien patrimonializado y permite la comunicación y la comprensión. Pero como todo símbolo, condensa también una enorme diversidad de identificaciones y valoraciones que lo alejan de ser un producto dado y natural. Por ello el patrimonio es también arena de lucha por los significados. No responde a un único orden, lógica o sentido. Si bien hay determinados actores que por medio de su capital económico y político intentan imponer un sentido sobre los otros, lo cierto es que el patrimonio es el escenario de la diversidad y que cada grupo se apropia diferencialmente de él ^[7].

En las últimas décadas, una visión que supera la lógica eurocentrista y reconoce la importancia de considerar la percepción y la multiplicidad de significaciones de las culturas no occidentales se comenzó a incorporar paulatinamente en las Cartas de ICOMOS (Consejo Internacional de Sitios y Monumentos), en las recomendaciones e incluso en las últimas convenciones de UNESCO (ICOMOS, 1988-1999). El caso más representativo de una nueva lógica para entender el patrimonio se plasmó en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial

[8] . A partir de la misma se incorpora precisamente la dimensión simbólica del patrimonio cultural inmaterial y se reconoce que son las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y, en algunos casos los individuos, quienes desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación de dicho patrimonio y quienes contribuyen a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana [9] .

Uno de los grandes desafíos de esta Convención fue el de revertir la interpretación binaria entre las nociones de “inmaterial” y “material”, o de “tangible” e “intangibles”. El patrimonio cultural estuvo por mucho tiempo enfocado en la cultura material, sin embargo, el mismo concepto antropológico de cultura hizo que fuera redundante “el doblete material-inmaterial” [10] , ya que ambos aspectos son indivisibles [11] ; incluso, algunos grupos sociales ni siquiera distinguen entre formas materiales e inmateriales de la cultura.

En Latinoamérica, la implementación de la Convención del 2003 animó a los países del continente a crear el Centro Regional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina - CRESPIAL- en 2006 para promover y apoyar acciones de salvaguarda y protección del vasto patrimonio inmaterial de los pueblos de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina. Desde el CRESPIAL se concibe al patrimonio inmaterial como una herramienta fundamental para el desarrollo de los pueblos y por ello se considera necesario fortalecer las capacidades técnicas de los Estados en la gestión del patrimonio y lograr la participación de las poblaciones portadoras de estos conocimientos para proteger su patrimonio.

En este sentido, es posible notar cómo los usos del patrimonio cultural, y en particular el inmaterial, han experimentado -y experimentan- un cambio que se relaciona con la emergencia de otros actores sociales que ponen de manifiesto nuevas estrategias de visibilización, puesta en valor y legitimación a través de sus manifestaciones culturales. Como lo expresan diferentes autores [12] , emerge un enfoque que fortalece instancias democráticas y comunitarias con una marcada participación de la sociedad civil. En este contexto ciertas expresiones tradicionales y populares comienzan a tener no sólo un valor emergente y un reconocimiento social significativo, sino que también son incorporadas en la agenda de las políticas públicas.

Ahora bien, gestionar el patrimonio cultural es una tarea compleja ya que no sólo consiste en identificar, proteger y presentar al público las expresiones de la cultura material e inmaterial de los pueblos, sino que implica también un proceso de selección, jerarquización y control de las diversas manifestaciones culturales. La patrimonialización cultural, de este modo, no es inocente ni unívoca [13] . De hecho, suele ser una actividad desarrollada por expertos cuyas culturas institucionales suelen diferir y entrar en conflicto con los intereses y realidades sociales locales. Ello permite nuevamente referir a la metáfora del patrimonio como arena

de lucha e identificar la diversidad de intereses y significaciones que el mismo patrimonio -o los bienes susceptibles de ser patrimonializados- ponen en escena.

Si bien hoy se considera una cuestión crucial la participación de los actores sociales en los procesos de identificación y gestión de diferentes estrategias y políticas tendientes al manejo del patrimonio cultural ^[14], es posible encontrar numerosos ejemplos en los que estas cuestiones no fueron tenidas en cuenta sino hasta tiempos muy recientes, incluso con posterioridad a la Convención del 2003.

El patrimonio cultural y el Buen Vivir

A efectos de poner en contexto el caso analizado resulta pertinente explicitar cómo las políticas culturales de Ecuador han sido permeadas por la noción de Buen Vivir – Sumak Kawsay, que fue incorporada en la reforma constitucional de 2008 y desarrollada luego en el Plan Nacional para el Buen Vivir (2013-2017) ^[15] y en la Ley Orgánica de Cultura de 2016, que lo incorpora como uno de sus principios (art. 4) ^[16].

La Constitución de Ecuador (2008) reconoce los derechos del Buen Vivir (entre ellos el derecho a la identidad y al patrimonio cultural, art. 21) y establece un Régimen del Buen Vivir en el marco del cual se inserta un Sistema Nacional de Cultura que tiene como uno de sus objetivos la salvaguardia de la memoria social y del patrimonio cultural (art. 377 in fine, ver también art 379) ^[17]. De este modo el Buen Vivir se constituye en marco de referencia para un conjunto de derechos y para las políticas encaminadas a su implementación. La incorporación del Buen Vivir en el sistema normativo implicó cambios conceptuales relevantes, ya que, por ejemplo, la mencionada constitución considera a la Naturaleza como sujeto de derecho (art. 72) y pone en un mismo nivel las categorías de Naturaleza y Pachamama, por lo que le otorga valor jurídico al saber indígena. Por otro lado, reconoce a la restauración integral de la Naturaleza como un derecho (art. 73), lo que implica una innovación respecto de los derechos tradicionalmente considerados de tercera generación, como lo es el derecho al ambiente.

Una cuestión clave para la comprensión de la noción de Buen Vivir lo constituyen los aportes de los saberes tradicionales, especialmente los andinos. De hecho, las nociones de Sumak Kawsay proviene del kichwa de Ecuador (también se lo vincula al Suma Qamaña del aymara de Bolivia), un concepto que tiene su propia acepción en las lenguas de origen y que reconoce un carácter no occidental. Por otra parte, al reconocerse como un componente esencial del Buen Vivir a la Naturaleza como sujeto de derecho, se rompe con la perspectiva antropocéntrica tradicional ^[18]. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternas de la Naturaleza.

No obstante, se ha expresado que la idea de Buen Vivir no pretende ser un regreso al pasado ancestral sino la construcción de un futuro distinto al que determina el desarrollo convencional ^[19]. Los postulados del Buen Vivir implican una serie de rupturas con el pensamiento moderno occidental que inspira todo el derecho positivo. Implica descolonizar los saberes y respetar la diversidad de las demás culturas, sin jerarquías de una sobre otra ^[20].

El caso de San Biritute

El caso de San Biritute resulta interesante para entender cómo operan todas estas dimensiones propias del /los patrimonio/s a través del tiempo. Cabe destacar que Ecuador sancionó una nueva Constitución en 2008 que marcó un cambio paradigmático en materia de derechos de las comunidades, a través de la incorporación de la noción del Buen Vivir, que dio lugar luego a objetivos, planes y políticas destinadas a ponerlo en práctica, incluyendo entre otras la dimensión cultural. En ese mismo año Ecuador ratificó la Convención de UNESCO de 2003.

El monolito de San Biritute se encuentra en la Comuna Sacachún, parroquia de Julio Moreno, provincia de Santa Elena (ver Figura 1). Se trata de una pieza de 2,35 metros de altura, hecha en conglomerado marino. Considerando la dureza del material, el mismo se erige como una obra de excepcional calidad, ya que pone de manifiesto un conjunto de conocimientos y saberes especializados. Es, además, la escultura precolombina antropomorfa más grande encontrada en Ecuador.

Su estética no ha pasado desapercibida:

En su rostro sobresale una nariz recta. Su brazo izquierdo en posición de ángulo obtuso señala su miembro viril expuesto y sobredimensionado; mientras que su brazo derecho, en posición de ángulo recto, descansa sobre su torso. La cabeza aparece cubierta con un casco o gorro. Todo esto hace pensar que se trata del mismo patrón estético hallado en otras piezas arqueológicas de la zona ^[21]. (Ver Figura 2).

Este monolito fue hallado en el cerro Las Negras, junto con ocho figuras antropomorfas que permanecen en las poblaciones aledañas. No existe información contextual de su hallazgo, los únicos datos fueron aportados por testimonios de los habitantes de la zona ^[22]. Es considerado como una deidad de los grupos Huancavilcas que habitaron la costa ecuatoriana entre el 600 al 1534 D.C. Conforme a algunos autores, la cultura Manteño-Huancavilca ^[23] se caracterizó por una importante actividad agrícola, de intercambio comercial y por la construcción de centros cívicos ceremoniales con espacios rituales donde se suelen encontrar ofrendas funerarias, sillas o tronos de piedra ^[24] y esculturas de piedras, denominadas “postes heráldicos” por los arqueólogos. Ejemplos de estos postes fueron encontrados en el Cerro de los Santos o de las Negras, en

Juntas, por Zevallos ^[25] y también en otros lugares, como el sitio Loma de Cangrejito, en el valle de Chanduy ^[26].

A través de la transmisión oral, se legitimó la versión que afirma que fueron "los bisabuelos" quienes hallaron a San Biritute, junto a ocho estatuas más, ubicadas en forma circular. Ellos se las habrían repartido, llevándose cada uno una estatua a su pueblo. No se conoce la razón de esa división como tampoco el origen del nombre de San Biritute. Testimonios recientes señalan que fue traído al pueblo caminando "con paciencia grandísima", conforme al testimonio de Ambrosio Tigrero ^[27]. Ambrosio, al igual que muchos comuneros aseguraba que con la llegada del monolito se produjo una gran lluvia y comenzó una época de abundancia. Fue por esta razón que inmediatamente se lo consideró milagroso, ya que tenía "el don de hacer llover" y pasó a ser considerado como un símbolo de la fertilidad.

En este sentido cabe aclarar que, como gran parte de los territorios que conforman la actual península de Santa Elena, Sacachún se caracterizó por la ausencia de lluvias y la presencia de sequías intensas. Paralelamente, para garantizar la continuidad de los recursos hídricos se fueron desarrollando formas de organización en torno al manejo de las albarradas ancestrales y los pozos de agua naturales existentes.

Las albarradas o jagüeyes son estructuras hidráulicas construidas de tierra, destinadas a la captación y almacenamiento de agua en los períodos húmedos, especialmente durante el fenómeno El Niño, y sirven para abastecer de agua dulce a las comunidades de la región durante los períodos de sequía. Presentan formas y orientaciones variadas conforme a las condiciones del terreno y son utilizadas con fines domésticos, productivos, sociales y recreativos ^[28].

Zulaica y Álvarez Libten identificaron cuatro albarradas en las proximidades de Sacachún: "*La del Pueblo es la que almacena mayor volumen de agua (aproximadamente 29.800 m.), siguiéndole La Sequita (16.300 m.), luego Santa Clara (12.400 m.) y, por último, Cuyuye (9.400 m.)*" ^[29]. Las albarradas "del Pueblo" y Santa Clara pertenecen a Sacachún. Cabe destacar que esta comuna ha rescatado sus albarradas y fomentado la recreación en el área rural, contribuyendo a la transmisión de saberes sobre su funcionamiento e importancia en las nuevas generaciones ^[30].

Estos sistemas se consideran también humedales lénticos artificiales (según la Convención sobre los Humedales de Importancia Internacional, adoptada en Ramsar en 1971) porque proveen de agua, sostienen el bosque y matorral seco tropical tumbesino y recargan los acuíferos. Por todas estas razones se considera que "*constituyen un patrimonio tecnológico, ecológico y cultural de alto valor económico y simbólico para las comunidades de la costa*" ^[31].

De este modo, un recurso clave como las lluvias, comenzó a asociarse directamente con un conjunto de manifestaciones festivas y rituales que, para el imaginario local, propiciaban la llegada del agua y la fertilidad de las

tierras. Por todo ello, y en relación también con la práctica de la agricultura y los ciclos agrarios, la presencia/ausencia de San Biritute produjo grandes cambios en la comuna. Ello permite entender la eficacia simbólica ^[32] de la creencia en torno a este "santo", ya que posee "el poder de actuar sobre lo real, actuando sobre la representación de lo real" ^[33]. Dichas representaciones refieren a significados compartidos y a prácticas llevadas a cabo en forma regular, precisamente por ser valoradas culturalmente por el grupo en cuestión.

San Biritute y la arena de luchas

Desde su llegada al pueblo, las características físicas de San Biritute y su denominación como "Santo" generó descontento de la Iglesia Católica, cuyos representantes censuraron la imagen, aludiendo a su inmenso miembro viril. Ello respondió a los prejuicios y etnocentrismos religiosos -comunes en la época- que no permitían comprender ni aceptar la convivencia de diversas creencias y cosmovisiones. Es por ello que, junto al monolito, los pobladores locales decidieron colocar una cruz de madera como estrategia para "mitigar" el descontento de los sacerdotes. Pero ello no parece haber sido suficiente.

En el año 1952 y por órdenes de las autoridades políticas y eclesiásticas, un grupo de militares armados ingresó de forma violenta a la comuna de Sacachún (...) para sacar el monolito (...). El robo de San Biritute, interpretado como una extirpación de la idolatría en el siglo XX, provocó graves conflictos, afectando no sólo el mundo de las representaciones simbólicas, sino también la economía y las manifestaciones culturales de Sacachún ^[34].

El robo de San Biritute se inscribe, a su vez, en un contexto social caracterizado por la falta de equidad, justicia, fenómenos migratorios, marginación y empobrecimiento. Para la comuna de Sacachún implicó la carencia de distribución de agua, el mal estado de los pozos y las albarradas, el deterioro de las viviendas e incluso la dificultad para salvaguardar la memoria y la tradición oral en las generaciones más jóvenes.

La interpretación que los pobladores efectúan, aún hoy, sobre esa situación, se corresponde de manera directa con el robo del monolito, ya que es a partir de ese momento que la comuna comenzó un proceso de crisis económica y social, de sequía pronunciada y desempleo. Es decir que con la desaparición de San Biritute, desaparecen todos aquellos elementos que su presencia habría hecho posible.

Como lo señala Paz y Miño ^[35] el robo de San Biritute se llevó a cabo bajo la complicidad de la Iglesia Católica, el poder político conservador y el pensamiento académico colonial. Mientras desde el clero se pretendía "extirpar la idolatría" para "civilizar" a los "nativos salvajes" de Sacachún, desde los ámbitos académicos se pensaba en "conservar" y "salvar" aquella reliquia exótica de San Biritute. Así Huerta Rendón ^[36], director del Museo Municipal de Guayaquil y Monseñor Silvio Luis Haro, visitaron Sacachún en 1952. Luego, cumpliendo órdenes de Guevara Moreno,

alcalde de Guayaquil, se enviaron dos volquetas con militares armados que se llevaron una noche a San Biritute y, de este modo, alcanzaron los objetivos deseados por clérigos y académicos.

De reclamos y restituciones

La estatua fue puesta en la Avenida 10 de agosto y Pedro Carbo en la ciudad de Guayaquil, espacio pensado para poner en marcha el proyecto “la Avenida de los Dioses” con grandes esculturas Huancavilcas que nunca pudo concretarse por no contar con el consentimiento de la curia. Si bien el proyecto fue abandonado, San Biritute permaneció allí por casi 40 años, sufriendo el deterioro ocasionado por el impacto ambiental ^[37].

En 1990 la comuna de Sacachún, impulsada por el investigador Edmundo Aguilar, solicitó a la Subsecretaría del Litoral del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) que interponga sus buenos oficios para que San Biritute sea devuelto a la comunidad. Esta se lo solicitó al entonces alcalde de Guayaquil, pero no obtuvo respuesta. Ese pedido fue seguido de otros, hechos por el INPC y por la propia comuna, corriendo siempre la misma suerte. En 1992 se remodeló el parterre y se sacaron las estatuas de San Biritute y de otra escultura llamada la Diosa de Juntas, que fueron finalmente llevadas al Museo Municipal de Guayaquil para exhibirlas al público en una sala especial.

Frente a nuevos reclamos y con el acuerdo del director del museo Francisco Cuesta, se comienza a plantear la devolución del San Biritute a la comuna. Sin embargo, cobra un rol de peso nuevamente la jerarquía religiosa, que considera que su restitución promovería el paganismo y la idolatría. La magnitud de la disputa es tal que alcanza notoriedad en los medios de comunicación nacionales y extranjeros.

En 1995 la comuna reiteró su reclamo, la respuesta fue que la estatua formaba parte del inventario del museo y que se entregaría una réplica a la comunidad. La iglesia se volvió a oponer. Luego los argumentos giraron en torno a que su devolución se llevaría a cabo una vez que existiera en Sacachún un museo que se responsabilice de su conservación ^[38].

En respuesta a un nuevo pedido de la comuna realizado en febrero de 2010 y, tomándolo como parte de la nueva política del INPC orientada al *Sumak Kawsay* ^[39] o Régimen del Buen Vivir, la Dirección Regional 5 propone el retorno de San Biritute y la revitalización del patrimonio cultural de Sacachún a través del turismo. Además, se propone la recuperación de las formas ancestrales de relación de la comunidad con el ambiente en el marco del denominado desarrollo endógeno (en el que resulta fundamental el diálogo intercultural).

Finalmente, el 16 de julio de 2011 la Alcaldía de Guayaquil responde favorablemente a las incansables gestiones de los habitantes de la comuna y las del INPC, y San Biritute retorna a su lugar de pertenencia. La ceremonia de entrega fue colectivamente celebrada (Ver Figura 3) e incluso el entonces presidente de la Nación, Rafael Correa, asistió a la misma.



Figura 3
Monolito de San Biritute.
Elaboración propia.

San Biritute y la fertilidad

Cabe preguntarse si la afirmación de los pobladores sobre el aumento y la disminución de las lluvias que originó la partida y el regreso de San Biritute respectivamente, han tenido algún correlato con las variaciones climáticas experimentadas en la zona. Se consultaron fuentes bibliográficas y especialistas en el tema para poder tener una aproximación a los registros existentes.

Las precipitaciones anuales de la Península de Santa Elena son inferiores a 500 mm y se concentran en una sola estación lluviosa, que se registra entre enero y abril de cada año. La principal causa de abundantes lluvias es provocada por el fenómeno El Niño que sobreviene episódicamente. Este fenómeno, que tiene un período variable de recurrencia, es repetitivo, pero no cíclico y se manifiesta como parte de un complejo sistema de variabilidad climática global conocido como ENSO (El Niño – Oscilación Sur) ^[40].

En 1937 cuando se creó la comuna de Sacachún, sus pobladores vivían de la ganadería, el cultivo, la recolección de lana de ceibo, la producción doméstica de frutales y miel. La sequía de mediados de los años cincuenta intensificó la tala de bosques, ya que la venta de madera y carbón pasó a ser la única actividad y ello acentuó la pobreza. Esta época coincidió con el robo de San Biritute. Allí comenzó un proceso de crisis económica y social,

desempleo, decrecimiento demográfico y virtual abandono del pueblo. Todos estos problemas y, especialmente la falta de agua, son asociados por la gente de comuna con la sustracción del santo. El retorno de San Biritute en 2011, a su vez, es señalado como un momento de florecimiento y de mejoramiento de las condiciones ambientales.

Consultada sobre el tema, la Dra. Laura Zulaica explica que:

A partir de los datos meteorológicos sistematizados existentes en el área de estudio, resulta muy difícil establecer una vinculación directa entre el traslado de San Biritute y el aumento de las precipitaciones en la zona. Incluso, las lluvias escasas de la región presentan una fuerte variabilidad. Basta con considerar por ejemplo que en la Estación M1170 (Santa Elena-Universidad) ubicada a unos 50 km de Sacachún, los Anuarios Meteorológicos de Ecuador del Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología registran que en 2011 (año en que llevaron a San Biritute a Sacachún) las precipitaciones anuales fueron de 46,2 mm, en tanto que en 2012 de 263,7. Esto pone de manifiesto un incremento de 470,8% en su área de influencia entre ambos años. Este registro obtenido en una zona relativamente cercana a Sacachún, muestra un aumento considerable de precipitaciones entre 2011 y 2012, lo permitiría -concluye esta investigadora- hacer inferencias positivas respecto de la visión de la comuna que asocia "el regreso de San Biritute" con la presencia de un período con menores limitaciones hídricas [41].

San Biritute en la contemporaneidad ^[42]

El monolito se encuentra actualmente en una pequeña plaza ubicada frente a la iglesia. A su alrededor se construyó una estructura para protegerlo del sol y se colocaron paneles interpretativos con información sobre su historia y la identidad de la comuna. Frente a San Biritute hay una cruz de madera (Ver Figura 4). Este último símbolo, así como la ubicación del santo frente a la parroquia, no son casuales. El texto de uno de los paneles pone de manifiesto no sólo el reconocimiento oficial de su valor simbólico sino también de su nuevo valor político.



Figura 4
El retorno de San Biritute Revista Contrastes 2013

Precisamente, el texto mencionado, en el último párrafo, hace referencia a la importancia del retorno de San Biritute para el estado ecuatoriano, afirmándose que:

representa un acto afirmativo claro por consolidar la política intercultural, un giro ideológico que abandona el carácter impositivo de la cultura dominante para pasar a la potenciación de nuestra diversidad cultural, un hito histórico para el derecho de los pueblos autóctonos y para la recuperación de los conocimientos y saberes ancestrales de nuestro actual Ecuador.

Los sacachuneños diferencian perfectamente las simbologías encerradas en las esculturas de los santos y las vinculadas con San Biritute. Para ellos es claro que las unas están relacionadas con la religión católica y que el monolito, en cambio, está relacionado con la lluvia y con la fertilidad. Las dos simbologías no están separadas, forman parte de un sistema de creencias concreto en el que estos sentidos están interrelacionándose permanentemente, por lo que, para los miembros de la comuna, no entrarían en contradicción^[43]. Este sistema refleja, como señala Cabera Hanna, las maneras en que:

se tejen las relaciones sociales y se trazan los “mapas cognitivos” a través de los cuales las personas representan su vida en el entorno de la ciudad, se protegen de sus riesgos y traducen sus anhelos de mejora de calidad de vida o reforzamiento de sus lazos familiares y comunitarios en clave religiosa^[44].

Cuando se le preguntó a una anciana del pueblo si ella le pedía a San Biritute, respondió: “Acomodado a mi Dios lindo. Él es el primero, en él tenemos la misericordia, la bendición de mi Dios lindo, señorita”^[45].

Como puede observarse, el espacio y los elementos rituales presentes en la escena no sólo dan cuenta de la diversidad de significaciones presentes sino también de una lógica que se sigue imponiendo por sobre otras. En este sentido, se ha señalado que “los significados no son algo dado sino construcciones permanentes” (...) y que en las culturas siempre se establecen modelos de lo que hay que hacer, decir, etc.”^[46], que tienden a la reproducción, la actualización y re-presentación de ciertos valores y no otros. Estos responden a intereses de un grupo particular que trata de imponer esos sentidos para mantenerlos. El regreso de San Biritute viene a cuestionar y poner en tensión el interés de la iglesia por mantener un único discurso como válido. La presencia de una cruz de madera junto al monolito podría explicarse como un modo de mitigar el riesgo de que esta institución o sus representantes perciban nuevamente a San Biritute como una amenaza. De lo contrario, no habría necesidad de volver a colocar ese símbolo junto al recién recuperado “santo”. “Ningún signo se mantiene o se trata de mantener de modo inercial, sin una razón histórica, sin un interés o una racionalidad que lo motoriza”^[47]. Como se vio anteriormente, el mantenimiento de esos valores depende de quién detente el poder de establecer esos sentidos o de convencer a los demás de que estos son los que deben predominar. En este sentido, se ha explicado que

Puede haber representaciones o prácticas que no responden a nuestros intereses objetivos, pero aun así las actuamos. A esta forma, que no implica necesariamente imposición por la fuerza sino consenso de parte de quienes no comparten objetivamente los intereses de quien domina y, sin embargo, se apropian de ellos, se la denomina hegemonía ^[48].

Esta consiste entonces en la aceptación de una concepción del mundo como propia, aun cuando resulta contrario a los intereses sociales o de clase de quien la adopta.

En 1952 el mecanismo utilizado no fue a través de la hegemonía, sino a través del uso de la dominación y la acción directa. El robo a San Biritute buscó, por medio de una acción arbitraria y violenta, terminar en la comuna con la fe en este santo. Lejos de ello, el despojo sufrido puso en escena la resistencia explícita de los comuneros, quienes, hasta su retorno, no dejaron de llevar a cabo reclamos y gestiones políticas y públicas. En la actualidad su presencia junto a símbolos que refieren a otro conjunto de creencias simbólicas permite hacer una nueva lectura. Si bien todavía es posible notar la imposición, frente a una iglesia y junto a una cruz, el mecanismo cambia y se regula el conflicto. La comuna adhiere al modelo católico, sin que ello implique que sus creencias en San Biritute entren en contradicción con las primeras. La amenaza latente se construye desde la perspectiva de la iglesia. No obstante, luego de su “regreso” se agrega al calendario ritual una celebración en su nombre. En las palabras de una mujer de la comuna:

El 16 de julio le hicieron la fiesta a San Biritute. Vino gente de todas partes y bandas de música. Porque cuando hubo sequedad se fueron todos para afuera a buscar trabajo, para educar a los hijos. Sólo quedaron los viejitos, pobrecitos, solitos en el pueblo, pero para las fiestas vinieron todos ^[49].

La mayoría de los habitantes del pueblo son ahora mujeres y niños. Todos se prestan a hablar y recordar todo lo que saben en torno a este "santo". Una mujer de 85 años que cocina “maduritos” (i.e. plátanos cocidos a las brasas) y los vende a los visitantes, expresa:

Siempre viví aquí en el pueblo. Cuando vino San Biritute la fiesta fue grande y mucha gente se vino a vivir acá. Me acuerdo cuando se lo llevaron, pero no me acuerdo la fecha. La gente decía que fue un desperdicio, hubo una sequedad, se morían los animales, bastante sequedad, todo era seco, pelado, no había pasto, nada. No había agua en las albarradas (...). Si, si, señorita hasta que vino San Biritute duró la sequedad. Nada de agua, hasta los pozos se secaban también, el poder de San Biritute. Es así, hay que dar gracias a que llovió y hay agua en las albarradas para los animales.

Su vecina de 90 años agrega:

San Biritute cuando estaba en tierra estaba bonito, ahí lo han arreglado. Estaba clavado en la tierra donde está la crucita, después lo sacaron y lo pusieron a la sombra... Cuando estaba en Guayaquil. ¿Cuántos años estuvo allá? Yo no me acuerdo, todo lo dañaron al cuerpo cuando estuvo allá, era más gordo, estaba más amoderadito, bonito ^[51].

Los “poderes” y milagros atribuidos a San Biritute han trascendido los límites de Sacachún y es común encontrarse con personas que llegan para agradecerle. Una mujer de unos 45 años cuenta,

vengo a agradecerle porque vine hace más de un año, en febrero de 2013..., porque fui mamá y no podía ser mamá. Es la primera vez que viajamos después de que nació la beba. Nosotros vivimos en Guayaquil, vinimos porque ahora está más grandecita..., para darle las gracias. Tienes que creer para que funcione. A mí me contó una chica que conocí en una fiesta (...) y la chica me dijo: andá por allá que es milagroso, andá que vas a ver que se te hace el milagro. Y me dice, yo pasé por el pueblo porque me habían contado y quedé embarazada... Yo no creía y dije vamos a ver si funciona. Hemos hecho de todo, porque no vamos a hacer esto [52]

Las vecinas también cuentan historias de las que han sido testigos:

A veces la gente del pueblo no creemos porque decimos es una piedra, pero lo que hay que venir es con fe. A veces me encuentro con gente que saludo y le doy la bienvenida, les digo que hagan su petición y ellos me dicen venimos a agradecer porque ya tuvimos el bebé. Después de un tratamiento costoso y no pudimos tener bebé y venimos acá y tenemos bebé. A mí me gusta preguntar y me cuentan [53].

Otra vecina explica:

Lo llamamos el dios de la fertilidad porque la persona que viene con fe, le hace lo que le pide. Pero la persona que viene por curiosidad, para ver si es cierto o es mentira, no, nada. Es todo por fe, la persona que tiene fe, usted lo ha visto... También hay personas que le lloran, le lloran y le lloran para que le den hijos. La otra vez vino una señora de Italia porque tenía 8 años casada y no podía tener hijos y se vino aquí, al Ecuador porque lo vio por internet. Oiga, la gringa se fue de 6 meses de aquí a su país porque el doctor le dijo que no podía viajar de menos meses de embarazo, así que 6 meses estuvo aquí y de 6 meses se fue de aquí embarazada. Y no ha regresado porque hace poco [54].

El retorno de San Biritute a Sacachún, acompañado de políticas de promoción del turismo cultural marcó una etapa de florecimiento a través de la recuperación de la arquitectura vernácula (Ver Figura 5), de las albarradas y fuentes de agua, lo que provocó el retorno de muchos de los habitantes que se habían ido.

Desde que volvió San Biritute hubo cambios, en trabajo, en todo (...) una parte ya se había ido por motivos de trabajo, de educación, yo ya me había ido, no había eso. Por eso cuando San Biritute volvió, yo dije no, me volví a mi casa, me volví a regresar, a poner una pequeña tiendita, acompañando mi pueblo [55].

La gente misma ha regresado, la gente que no venía aquí al pueblo y ahora quiere venir. Yo misma, mi esposo, mis suegros. Nos fuimos a Libertad porque acá no había trabajo, ahora regresé, está bonito aquí en Sacachún. Y pedí un solar aquí en el pueblo porque vivía en las afueras y gracias a Dios me lo dieron y estoy construyendo, poco a poco, y estoy feliz [56].



Figura 5
Cruz de madera ubicada en el templete donde se encuentra San Biritute
Elaboración propia.



Figura 6
Puesta en valor del patrimonio arquitectónico local
Elaboración propia.

La inmaterialidad de San Biritute. A modo de conclusión

En las últimas dos décadas se produjeron en Ecuador importantes cambios desde el punto de vista jurídico y en materia de política cultural. El primer cambio importante fue el Decreto de Emergencia del

Patrimonio Cultural N° 816 de 2007 que inyectó recursos a un sistema de protección que languidecía por falta de fondos y se emprendió una tarea esencial que estaba pendiente: el inventario de los bienes culturales materiales e inmateriales. El segundo gran cambio fue la aprobación de la Constitución de 2008 que no solo reconoció expresamente el patrimonio cultural y los derechos de los ciudadanos y de diferentes colectivos sociales, sino que adoptó una nueva concepción de cultura en el marco del Buen Vivir - Sumak Kawsai. En efecto, esto marcó un corte en la vigencia del paradigma del patrimonio “como un tesoro rescatado del pasado remoto” y de la cultura como el legado de una élite al concebir el patrimonio como una memoria activada en las relaciones sociales contemporáneas (art. 377).

Este proceso fue acompañado de una reflexión de corte académica sobre las políticas que debían implementarse para articular los bienes culturales al ámbito de la ciudadanía, problematizando los enfoques institucionales a través de los cuales se establecían los criterios de patrimonialización vigente. En ese marco, se generaron análisis sobre las formas en que se construían las memorias nacionales, regionales y locales y cómo ellas se vinculaban con la construcción de ciudadanía^[57]. Así, Cabrera Hanna reflexiona críticamente sobre el enfoque monumentalista del patrimonio cultural esbozados desde las estructuras burocráticas y rescata la necesidad de comprender las prácticas culturales, es decir el consumo de diferentes manifestaciones que efectúan diversos sectores de la sociedad. En este sentido, considera que comprender cómo la gente se apropia y utiliza los elementos materiales e inmateriales de la cultura permite “dotar de sentido” los aspectos que involucran su vida individual y la de su colectividad^[58].

En ese contexto, abordar el caso de San Biritute desde la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial posibilita atender a una multiplicidad de aspectos que se fueron analizando a lo largo del texto y que pretenden ser discutidos en este apartado. Para ello, en primer lugar, es necesario remitir a la materialidad de este “Santo”, porque a diferencia de otro tipo de símbolos -como los verbales-, su materialidad, forma y tamaño lo hacen un elemento significativo en el paisaje. No obstante, lo interesante de analizar es el conjunto de sentidos y valoraciones que se ponen en juego en torno a él y la eficacia real que tiene sobre las creencias y prácticas de los miembros de la comuna. Se trata de un bien que se construyó en otro contexto, en otro tiempo, pero que fue apropiado por los comuneros y resignificado como un elemento simbólico cuyas representaciones se vinculan directamente con el agua y la fertilidad. Por ello puede afirmarse que, a través de su existencia es posible entender, entre otras cosas, las relaciones que los seres humanos construyen con la naturaleza, con su entorno, con su presente, pasado y aún con su futuro. Como bien lo expresa Ticio Escobar^[59], existen muchas temporalidades, contratiempos y destiempos. Al no estar separado de la experiencia social de la comunidad, San Biritute preserva saberes que son parte de su tradición y memoria. Esta creencia, al igual que el patrimonio inmaterial, se transmite de generación en generación, y no sólo es recreado

constantemente por las comunidades y grupos, sino que implica la reproducción de sentimientos de identidad y continuidad histórica. El patrimonio es vivo, enfatiza Ferro Medina^[60] y nos enseña que “*si no hay vínculo no hay patrimonio*”. Dicho vínculo está marcado por

los afectos, la convivencia cotidiana, la vecindad, la apropiación, potencia y arraigo del lugar; la formación de organizaciones locales, la conciencia ambiental y el reconocimiento a los derechos de la naturaleza; la memoria, la identificación, la evocación infantil, familiar y rural, el recuerdo, el alimento espiritual ^[61].

San Biritute es también un caso que posibilita enriquecer el debate y romper con el binomio material e inmaterial del patrimonio. Los objetos, las colecciones, los edificios, los monumentos, etc., pasan a ser reconocidos como patrimonio cuando expresan los valores y representaciones simbólicas de un grupo. Así lo material solo puede entenderse e interpretarse a través de lo inmaterial. Para la comunidad de Sacachún San Biritute no es valorado como patrimonio por su monumentalidad y antigüedad sino por lo que representa. Él es eficacia, es símbolo de agua, fertilidad, prosperidad, resistencia, lucha, comunidad; es un símbolo que les permite a los comuneros hablar de sí mismos, de su identidad, su historia y su territorio.

Es arena, escenario de lucha, es diversidad y coexistencia de creencias. Es todo eso, y más, ante la mirada de quienes lo significan. Es objeto de debate, de políticas públicas, de gestión. Es en una palabra: patrimonio; es decir, cultura.

No obstante, no existe sobre él un consenso unánime sino que es un lugar/objeto de contestación ^[62], ya que, en tanto bien cultural, es “*praxis, abierta y atravesada por relaciones de poder, que pueden generar la naturalización de lo arbitrario, así como la puja por hacer emerger o recrear significados alternativos*” ^[63].

Es importante destacar que el patrimonio inmaterial como categoría analítica, ofrece un marco más amplio dentro del cual el patrimonio material puede tomar forma y significado. Como afirma Arjun Appadurai

El patrimonio inmaterial, por su propia naturaleza de mapa a través del cual la humanidad interpreta, selecciona, reproduce y difunde el patrimonio cultural, era un compañero importante del patrimonio material. Y lo que es más importante, es una herramienta con la cual el patrimonio material se puede definir y expresar transformando [así] paisajes inertes de objetos y monumentos en archivos vivos de valores culturales ^[64].

Entender a San Biritute desde la perspectiva del patrimonio inmaterial permite identificarlo como un instrumento capaz de contribuir a un desarrollo comunitario sustentable. Para ello es necesario integrar las percepciones sobre el patrimonio inmaterial en el debate público, en las políticas gubernamentales, así como en los programas y estrategias de desarrollo sustentable, teniendo en cuenta cuestiones como el desarrollo social incluyente, el desarrollo económico inclusivo, la sustentabilidad ambiental y, sobre todo, la eficacia social y simbólica que determinados bienes poseen para la comunidad involucrada.

El caso de San Biritute es un ejemplo claro de los perjuicios que generó en una comunidad el desconocimiento de la diversidad de representaciones que se construyen en torno de un elemento particular y de cómo su pérdida constituyó, en el imaginario social, la causa por la cual la comunidad sufrió todos los problemas ambientales, sociales y económicos que le acontecieron. El retorno de San Biritute no es menos significativo porque se inserta en un contexto de cambio político y social. Precisamente, la noción del Buen Vivir que inspiró las políticas culturales de las últimas décadas en Ecuador permite una articulación alternativa de la política, la economía, la cuestión social, la cultura, y el ambiente^[65], inspirada en los legados culturales de los pueblos indígenas^[66]. El Buen Vivir puede ser entendido como una plataforma, es decir un espacio común donde pueden convivir distintas ontologías y desde donde construir una interculturalidad que apunte a generar alternativas al desarrollo^[67]. Ello implica una postura ética y exige a la sociedad civil un rol proactivo en el debate sobre sus alcances.

En este marco, el empoderamiento de las comunidades es una cuestión clave y ha sido expresamente contemplado en el art. 275 de la Constitución ecuatoriana que establece que:

Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza^[68].

En este contexto, la comunidad de Sacachún ha comenzado a transitar un nuevo y desafiante capítulo de su historia, bajo el amparo de San Biritute y en el marco de contexto político y social más favorable.

Agradecimientos

Este trabajo fue elaborado en el marco de las investigaciones efectuadas por el Programa PATRIMONIA (INCUAPA), a partir de actividades de campo realizadas por una de las autoras en el marco del Programa Prometeo de la SENESCyT, Ecuador. Se agradece el apoyo del Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), y en especial a los doctores Jorge Marcos, Silvia Álvarez y Laura Zulaica.

Notas

[1]Paz y Miño, María Eugenia (2012), San Biritute: lluvia, amor y fertilidad, Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

[2]Abreu, Regina (2009), “A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio”, en Abreu, Regina e Chagas, Mario (Comps.), Patrimônio: ensaios contemporâneos, Brasil, Editorial Lamparina, pp. 34-59.

[3]Ver Prats, Llorens (2000), “El concepto de Patrimonio Cultural”, Cuadernos de Antropología Social, N°11, pp. 116-117. También Bond, George y Gilliam, Angela (1997), Social Construction of the Past: representation as Power, Londres, Routledge.

[4]Endere, María Luz (2009), “Algunas Reflexiones acerca del Patrimonio”, en Endere, María Luz y Prado, José (Eds.), *Patrimonio, Ciencia y Comunidad. Su abordaje en los Partidos de Azul, Tandil y Olavarría, Olavarría, UNCPBA*, pp. 17-46.

[5]Prats, Llorens (2006), “La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias”, *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, N° 58, vol. 14, pp. 72-80.

[6]Prats, Llorens, 2006, Ob. Cit.

[7]García Canclini, Néstor (1999), “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Aguilar Criado, Encarnación (Ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Sevilla, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, pp. 16-33.

[8]UNESCO, Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Adoptada París, 17 de octubre de 2003. [En línea] http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Consulta: 19/10/2019].

[9]Ver Rosas Mantecón, Ana (1998), “Introducción”, *Alteridades*, N° 8, Vol. 16, pp.3-9; García Canclini, Néstor, 1999, Ob. Cit.; UNESCO, 2003, Ob. Cit., Prats, Llorens, 2000, Ob. Cit. Lacarrieu, Mónica (2010), “¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales inmateriales?” Desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural “intangible”, en *Actas 1º Congreso Iberoamericano sobre patrimonio cultural. Experiencias metodológicas en el conocimiento del patrimonio*, Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica; Byrne, Denis (2009), “A critique of unfeeling heritage”, en Laurajane, Smith y Akagawa, Natsuko (Eds.), *Intangible Heritage*, Londres, Routledge, pp. 229-252.

[10]Sánchez-Carretero, Cristina (2005), “Sobre el patrimonio inmaterial de la humanidad y la lucha por visibilizar “lo africano” en la República Dominicana”, en Sierra Rodríguez, Xose Carlos y Pereiro Pérez, Xerardo (Eds.), *Patrimonio Cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, Madrid, FFAAEE, pp. 147-164.

[11]Ver Dawson, Munjeri (2004), “Patrimonio Material e Inmaterial: de la Diferencia a la Convergencia”, *Museum International. Intangible Heritage*, N° 221-222, vol. 32, pp. 13-22. También Bouchenaki, Mounir (2004), “Editorial”, *Museum International. Intangible Heritage*, N° 221-222, vol. 32, pp. 7-13; Van Zanten, Wim (2004), “La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial”, *Museum International. Intangible Heritage*, N° 221-222, vol. 32, pp. 36-43; Kurin, Richard (2004), “La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica”, *Museum International. Intangible Heritage*, N° 221-222, vol. 32, pp. 68- 81; Sánchez Carretero, Cristina, 2005, Ob. Cit.

[12]García Canclini, Néstor, 1999, Ob. Cit.; Martin, Alicia y Rotman, Mónica (2005), “Introducción”, en *Cuadernos de Antropología Social*, N°21, pp. 7-15; Morel, Hernán (2011), “Milonga que va borrando fronteras. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad”, *Intersecciones en Antropología*, N° 12, vol. 12, pp. 163-176.

[13]Endere, María Luz, 2006, Ob. Cit.; Endere, María Luz (2016), “Introducción. Los retos de la multivocalidad en los nuevos escenarios del patrimonio”, en Gianotti, Camila, Barreiro Martínez, David y Vianni Baptista, Bianca (Coords.), *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio*, Montevideo, CSIC y Universidad de la República, pp. 11-16.

[14]Leal, Alessandra y Leal, Erika (2012), “Políticas públicas, culturas populares e patrimônio cultural imaterial: Meios e alternativas”, *Espaço Geografico em Analise*, N° 26, pp. 247-269.

[15]En el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 el Buen Vivir pierde énfasis, así como el patrimonio cultural, que está contemplado en la política 2.3 “Promover el rescate, reconocimiento y protección del patrimonio cultural tangible e intangible, saberes ancestrales, cosmovisiones y dinámicas culturales”, correspondiente al Objetivo 2: “Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades diversas”. En línea <https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/EcuadorPlanNacionalTodaUnaVida20172021.pdf>

[16]Esta norma continúa vigente pese a los cambios políticos experimentados en Ecuador desde 2017.

[17]León, Mauricio (2005), *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*, Quito, Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC).

[18]Acosta, Alberto (2009), “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi”, *Policy Paper*, N°9, pp. 1-36.

[19]Ver Uzeda, Andres (2009), “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”, *Traspacios, CISO*, Vol. 1, , pp. 33-51.

[20]Gudynas, Eduardo (2010), “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir”, en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA y Plural.

[21]Paz y Miño, María Eugenia, 2012, *Ob. Cit.*, p.69.

[22]Paz y Miño, María Eugenia, 2012, *Ob. Cit.*; Zevallos Menéndez, Carlos (1995), “Los postes totémicos Los Cerros de las Negritas”, en Carlos Zevallos Menéndez (Ed.), *Nuestras Raíces Guancavilcas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Guayas.

[23]Marcos, Jorge (2013), *La historia prehispánica de los pueblos Manteño Huancavilca de Chanduy*, Quito, Universidad Internacional del Ecuador.

[24]McEwan, Collin (1992), “Sillas de poder: evolución sociocultural en Manabí, costa central del Ecuador”, en Norton, Presley (Ed.), *500 Años de Ocupación – Parque Nacional Machalilla*, Quito, Ediciones Abya Yala.

[25]Zevallos Menéndez, Carlos (1934), “Postes totémicos en la Cordillera de Chogón Colonche”, *Revista Cultura, Diario El Telégrafo*, Quito, Ecuador.

[26]Marcos, Jorge, 2013, *Ob. Cit.*

[27]Paz y Miño, María Eugenia, 2012, *Ob. Cit.*, p. 71.

[28]Marcos, Jorge (2004), *Las Albarradas en la Costa del Ecuador: Rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*, Guayaquil, Editorial CEAA-ESPOL. Ver también Marcos, Jorge y Álvarez, Silvia (2016), “Campos de camellones y jagüeyes en Ecuador: una visión integral desde la arqueología al presente socioambiental”, *Intersecciones en Antropología*, N° 17, vol. 17, pp. 19-34.

[29]Zulaica, Laura y Álvarez Litben, Silvia (2016), “Servicios Ecosistémicos de las Albarradas en la Península de Santa Elena”, *Revista Etnobiología*, vol. 14, N°2, pp. 13.

[30]Zulaica, Laura y Álvarez Litben, Silvia, 2016, *Ob. Cit.*

[31]Álvarez Litben, Silvia y Zulaica, Laura (2015), “Indicadores de sustentabilidad en sistemas de albarradas: aportes metodológicos”, *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, N° 18, Vol.18, pp. 186-187.

[32]En los términos de Levi-Strauss, Claude (1968), *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba; y de Bourdieu, Pierre (1993) “Los ritos como actos de institución”,

en Pitt-Rivers, Julian y Peristiany, John (Eds.), *Honor y gracia*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 111-123.

[33] Bourdieu, Pierre, 1993, Ob. Cit., p.115.

[34] Paz y Miño 2012, Ob. Cit., p. 11.

[35] Paz y Miño 2012, Ob. Cit., p. 99.

[36] Huerta Rendón, Francisco (1995), "San Biritute, Señor de Zacachún. Contribución al estudio de la arqueología y del folklore de la provincia de Guayas", *Cuadernos de historia y arqueología*, Vol. 13-14, pp.46-65.

[37] Álvarez Litben, Rita y García Caputi, Mariela (1995), "El emblema territorial de los Manteño-Huancavilcas en las estribaciones de la Cordillera Chingón- Colonche- Los agricultores de la montaña", *Revista Museo Municipal de Guayaquil*, N°1, vol. 1.

[38] *Diario El Universo*, Guayaquil, 1997, citado por Paz y Miño, María Eugenia, 2012, Ob. Cit, p.114.

[39] El Sumak Kawsay en Quechua significa la vida en plenitud, la vida en excelencia material y espiritual, conforme a Macas, Luis (2010), "Sumak kawsay: la vida en plenitud", *América Latina en Movimiento*, N° 452 .

[40] Espinoza, Jhan Carlo, "El niño y sus implicaciones sobre el medio ambiente", en *Acta Oceanográfica del Pacífico*, Vol. 8, N° 1, Instituto Oceanográfico de la Armada, Quito, 1996. Ver también Pourrut, Pierre, Róvere, Oscar, Romo, Iván y Villacrés, Homero, "Clima del Ecuador", en Pierre Pourrut (Ed.), *El Agua en el Ecuador: Clima, precipitaciones, escorrentías*, ORSTOM, Quito, 1995.

[41] Laura Zulaica, Comunicación Personal, 2017.

[42] Los trabajos de campo fueron realizados en el marco del Programa Prometeo de la SENESCyT, Ecuador en 2014, con el apoyo del Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL).

[43] Paz y Miño, María Eugenia, 2012, Ob. Cit.

[44] Cabrera Hanna, Santiago (2011), "Religiosidad popular en el Santuario de El Quinche", en Cabrera Hanna, Santiago (Ed.), *Patrimonio Cultural, Memoria Local y Ciudadanía. Aportes a la discusión*, Vol. 15, Quito, Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 121-141.

[45] Entrevistada 1, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

[46] Gravano, Ariel (2008), "La cultura como concepto central de la Antropología", en Chiringuini, María (Comp.), *Apertura a la antropología: alteridad, cultura, naturaleza humana*, Buenos Aires, Proyecto Editorial, pp. 12.

[47] Gravano, Ariel, 2008, Ob. Cit, p. 102.

[48] Gravano, Ariel, 2008, Ob. Cit, p. 103.

[49] Entrevistada 1, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

[50] Entrevistada 1, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

[51] Entrevistada 2, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

[52] Entrevistada 3, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

[53] Entrevistada 4, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

[54] Entrevistada 5, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.

- [55]Entrevistada 5, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.
- [56]Entrevistada 4, Comunicación Personal, Octubre de 2014, Comuna Sacachún.
- [57]Cabrera Hanna, Santiago (2011), "Introducción", en Cabrera Hanna, Santiago (Ed.), Patrimonio Cultural, Memoria Local y Ciudadanía. Aportes a la discusión, Vol. 15, Quito, Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar.
- [58]Cabrera Hanna, Santiago, 2011, Ob. Cit., pp. 13-14.
- [59]Escobar, Ticio (1986), El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular, Buenos Aires, Ariel. Este autor reflexiona sobre el arte popular que lo define como el conjunto de expresiones y formas estéticas producidas por grupos subalternos (campesinos, indígenas, etc.) para sostener y reforzar funciones sociales, procesos históricos, identidades sociales, entre otros.
- [60]Ferro Medina, Germán (2011), "Árboles ciudadanos en Bogotá: sin vínculo no hay patrimonio", en Santiago Cabrera Hanna (Ed.), Patrimonio Cultural, Memoria Local y Ciudadanía. Aportes a la discusión, Vol. 15, Quito, Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 237-246. Ver también, Ferro, Medina Germán (2010), Árboles ciudadanos: en la memoria y en el paisaje cultural de Bogotá, Bogotá, Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- [61]Ferro Medina, German, 2011, Ob. Cit., pp. 238.
- [62]Van Zanten, Wim, 2004, Ob. Cit., p. 37.
- [63]Briones, Claudia (1998), (Meta)cultura del estado nación y estado de la (meta)cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalizados, Brasilia, Universidad de Brasilia, p. 6.
- [64]Citado por Dawson, Munjeri, 2004, Ob. Cit., p.20.
- [65]Manosalvas, Margarita (2014), "Buen vivir o sumak kawsay: en busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador", Íconos, Revista de Ciencias Sociales vol.18, N° 49, pp. 111-121.
- [66]Dávalos, Pablo (2008), Reflexiones sobre el sumak kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo, Quito, ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones).
- [67]Gudynas, Eduardo (2011), "Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo", en América Latina en Movimiento N° 462, ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones), Quito.
- [68]Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial No. 449, 20 de octubre de 2008.