



Ánfora

ISSN: 0121-6538

anfora@autonoma.edu.co

Universidad Autónoma de Manizales

Colombia

Herrera Montero, Luis

Patrimonio cultural inmaterial en el cantón Mera: una experiencia etnográfica

Ánfora, vol. 20, núm. 35, julio-diciembre, 2013, pp. 65-91

Universidad Autónoma de Manizales

Caldas, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357834269003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Patrimonio cultural inmaterial en el cantón Mera: una experiencia etnográfica*

Intangible Cultural Heritage in the Mera canton: an ethnographic experience

Patrimonio cultural inmaterial no cantão Mera: uma experiência etnográfica

Luis Herrera Montero** - Ecuador

Recibido el 27 de noviembre de 2012. Aprobado el 1 de agosto de 2013

* La investigación fue realizada entre noviembre de 2010 y abril de 2011. El proyecto lo auspició el Ministerio Coordinador de Patrimonio Cultural, después del Decreto de Emergencia de 2007. Fue realizada bajo la dirección de Luis Herrera Montero y el apoyo de Carlos Andrade y Elena Romero como investigadores.

** Antropólogo, Universidad Politécnica Salesiana Quito-Ecuador. Magíster en Nuevas Tecnologías Aplicadas a la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad de Alicante y Universidad Carlos III Madrid España. Doctorando Universidad de Jaén - España. Investigador del Centro de Investigación de la Niñez la Adolescencia y la Juventud (CINAJ-UPS) Ecuador. Coordinador de la línea de investigación Infancia y Trabajo (CINAJ).

Resumen

Objetivo: identificar los patrimonios culturales inmateriales que perviven en el cantón Mera, provincia de Pastaza-Ecuador. **Metodología:** se articuló la producción teórica con el trabajo de campo etnográfico; se teorizó en temas de patrimonio y patrimonio cultural inmaterial y se obtuvieron narrativas sobre los bienes patrimoniales, a través de entrevistas tematizadas y talleres participativos. La fundamentación metodológica se sostuvo en los aportes del interaccionismo simbólico, la antropología posestructural y la investigación acción latinoamericana. **Resultados:** mediante el registro de 50 fichas, conforme los ámbitos de la Convención de la UNESCO de 2003, se observó que en las poblaciones amazónicas lo patrimonial tiene vigencia cultural. No obstante, no están exentas de los procesos de globalización y colonización, hay manifestaciones culturales extintas y en riesgo de extinguirse. Existen diferencias entre las poblaciones mestizas, parroquias Mera y Shell y las comunidades kichwas, en la parroquia de Madre Tierra. **Conclusiones:** hay una rica interdependencia entre los ámbitos del patrimonio cultural inmaterial –las fiestas son ejes articuladores y la Yuca, la guayusa y la chicha son bienes transversales–; compleja coexistencia entre el cristianismo, las prácticas tradicionales y la modernidad los patrimonios culturales inmateriales de la región; compleja condición para la inmaterialidad, pues es aún más académica que prioridad para el desarrollo; riesgo de extinción de algunos patrimonios por la ruptura cultural que manifiestan las nuevas generaciones; distintos roles de género en la práctica de los patrimonios; diferencias entre poblaciones kichwas y colonos, las primeras con una mayor presencia de sus patrimonios culturales y las segundas en mayor grado de vulnerabilidad.

Palabras claves: Patrimonio cultural inmaterial, ámbitos culturales, etnografía, experiencia, interaccionismo simbólico, antropología posestructural, investigación acción.

Abstract

Objective: to identify the intangible cultural heritage that survives in the Mera canton, province of Pastaza-Ecuador. **Methodology:** we articulated theoretical production with ethnographic fieldwork; we also theorized on heritage and intangible cultural heritage issues and obtained narratives on the assets through themed interviews and participatory workshops. The methodological foundation was laid on the contributions of symbolic interactionism, post-structural anthropology and Latin American action research. **Results:** by registering 50 cards, according to the fields of the UNESCO Convention of 2003, we observed that in the Amazonian populations the heritage is culturally effective. However, they are not exempt from the processes of globalization and colonization, there are cultural events that are extinct and at risk of extinction.

66 There are differences between the mestizo populations, Mera and Shell parishes and

the Kichwa communities in the Mother Earth parish. **Conclusions:** there is a rich interdependence between the intangible cultural heritage areas -the holidays are articulating axes and the cassava, guayusa and chicha are transversal assets. There is also a complex coexistence between Christianity, traditional practices and the modernity of the intangible cultural heritage of the region. This is a complex condition to immateriality because it has an academic interest rather than being a development priority, which is a risk of extinction for some heritage due to the cultural break manifested by new generations. There are different gender roles in the practice of heritage and differences between the Kichwa populations and the settlers, the former with a greater presence of their cultural heritage and the latter with a greater vulnerability degree.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, cultural areas, ethnography, experience, symbolic interactionism, posestructural anthropology, action research.

Resumo

Objetivo: identificar os patrimônios culturais incorpóreos que sobrevivem no Cantão Mera, província de Pastaza-Equador. **Metodologia:** se articulou a produção teórica com o trabalho de campo etnográfico; se teorizou em temas de patrimônio e patrimônio cultural incorpóreo e se obtiveram narrativas sobre os bens patrimoniais, a través de entrevistas temáticas e oficinas participativas. A fundamentação metodológica se sustentou nos aportes do interacionismo simbólico, a antropologia pos-estrutural e a pesquisa ação latino-americana. **Resultados:** mediante o registro de 50 fichas, conforme os âmbitos da Convenção da UNESCO de 2003 se observaram que nas povoações amazônicas o patrimonial tem vigência cultural. Não obstante, não estão isentas dos processos de globalização colonização, há manifestações culturais extintas e em risco de extinguir se. Existem diferenças entre as povoações mestiça, paróquia Mera e Shell e as comunidades kichwas, na paróquia de Mãe Terra. **Conclusões:** há uma rica interdependência entre os âmbitos do patrimônio cultural incorpóreo – as festas são eixos articuladores e a mandioca, a Ilya guayusa e a chicha são bens transversais; complexa coexistência entre o cristianismo as pratica tradicionais e a modernidade os patrimônios culturais incorpóreos da região; complexa condição para incorporar, pois é ainda mais acadêmica que prioridade para o desenvolvimento; risco de extinção de alguns patrimônios pela ruptura cultural que manifestam as novas gerações; distintos papéis de gênero na prática dos patrimônios; diferenças entre povoações kichwas e colonos, as primeiras com uma maior presença de seus patrimônios culturais e as segundas em maior grau de vulnerabilidade.

Palavras chave: patrimonio cultural incorpóreo, âmbitos culturais, etnografía, experiencia, interacionismo simbólico, antropología pos estructural, pesquisa ação.

Introducción

El antecedente principal de la investigación estuvo sustentando en el Decreto de Emergencia N° 816, del 21 de diciembre de 2007, por la presidencia de la República del Ecuador, con el que se inicia un agresivo proceso de identificación y registro de bienes patrimoniales inmateriales. Los logros obtenidos por esta iniciativa llevaron consigo el registro de cerca de 5.000 bienes. Esta primera experiencia, si bien fue un importante punto de partida, no tuvo el suficiente rigor conceptual y metodológico. La investigación aplicada en el cantón Mera implicó un trabajo de cinco meses para desarrollar un proceso etnográfico sobre la amplitud temática de los cinco ámbitos de la propuesta de la UNESCO de 2003, en un ámbito territorial de tres parroquias y una de ellas con trece comunidades indígenas y un recinto.

Respecto a los aportes teóricos sobre el tema, según Ponian (1996), la elaboración sobre el patrimonio no contiene un abordaje histórico sistemático. Además, su conceptualización ha privilegiado enfoques objetivistas, reducidos a yacimientos, museos y colecciones (p. 93). En la actualidad, se ha ampliado el concepto hacia otras manifestaciones para superar las estrechas visiones objetivistas. Se define, además, el patrimonio cultural como una construcción social, sostenida en la memoria y la herencia transmitida de generación en generación a través de la oralidad. Lo patrimonial implica las representaciones significativas y simbólicas que un pueblo otorga a sus procesos de identidad. En esta perspectiva, se posicionan contenidos que enfocan el patrimonio según su condición de inmaterialidad. La materialidad y la inmaterialidad son conformadas en complejos tejidos sociales y no pueden comprenderse en forma separada. Todo patrimonio inmaterial contiene una manifestación material y viceversa. El posicionamiento social del patrimonio cultural inmaterial se debe a una necesidad política para superar las visiones estrechas del objetivismo, y no para desmaterializar los procesos culturales.

Lo mencionado implica concebir el patrimonio en relaciones de poder social. En esa dirección, el patrimonio está inserto en una constante lucha de sentidos que implica confrontación entre sectores hegemónicos y sectores subalternos. El patrimonio, en la medida que representa una realidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable entre grupos sociales.

El patrimonio, en la medida que pretende representar una realidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable, tanto entre las distintas versiones concurrentes como en el ámbito de las confrontaciones externas,

simbólicas y físicas entre grupos sociales. En el ámbito del patrimonio, los conflictos simbólicos son con frecuencia bien patentes por cuanto los referentes simbólicos patrimoniales suelen tener un soporte material. No es de extrañar, entonces, que la inversión simbólica pase por acciones materiales muy evidentes como la destrucción o apropiación del patrimonio (Prats, 2004, pág. 38).

Por supuesto, el patrimonio cultural inmaterial cuenta también con su historia. En los años inmediatos a la Segunda Guerra Mundial, se empezó a considerar al patrimonio etnológico como una tendencia diferente a los patrimonios artísticos y arqueológicos, con el propósito probable de partir a los seres humanos y a sus vivencias. Estas consideraciones tienen estrecha relación con las propuestas realizadas por Levi Strauss quien, durante la segunda posguerra, se había pronunciado por el reconocimiento mundial de la diversidad cultural, como un elemento indispensable para la convivencia entre pueblos. El patrimonio etnológico dependía de los enfoques teóricos y metodológicos de la antropología.

Entonces, se realizaron nuevos giros con la recomendación de la UNESCO (1989) sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular. Los contenidos respecto a lo popular quisieron establecer enfoques contrapuestos a las visiones nacionalistas y elitistas sobre el patrimonio y la cultura. Los sectores populares debían ser reconocidos como actores protagónicos en la construcción de los procesos culturales. Con estos sentidos, se dispuso a los estados la creación de reglamentos, instancias gubernamentales y procedimientos que contribuyan a la definición, identificación, conservación, salvaguardia, difusión, protección y cooperación internacional de la cultura tradicional y popular.

Otro momento significativo tuvo relación con la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (UNESCO, 2001), que aprobó contenidos en defensa de la diversidad cultural en sus doce artículos. En la Declaración, se destaca el reconocimiento social de la originalidad y la pluralidad de identidades. Un tercer momento ocurre con la Declaración de Estambul aprobada por la Tercera Mesa Redonda de Ministros de Cultura (UNESCO, 2002), donde se propuso el concepto de patrimonio cultural inmaterial y la preservación de las diversidades identitarias y culturales. Un cuarto momento fue la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003), en cuyos 38 artículos es posible ubicar algunos aspectos de prioridad, tales como definiciones, caracterización de ámbitos, procesos de intervención nacional e internacional, lineamientos para la salvaguardia, participación social y comu-

nitaria, programas de educación y sensibilización, elaboración de inventarios, entre otros. De esta Convención surgió el concepto en los siguientes términos:

Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y los grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003).

Los ámbitos del PCI definidos en esta última convención son: a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales y tradicionales (UNESCO, 2003).

Para Lacarrieu (2008), los conceptos no han modificado la tendencia de que los registros y los inventarios hereden perspectivas propias del patrimonio material. Esta idea permite problematizar la manera de identificar y salvaguardar patrimonios culturales inmateriales. Nadie ha diseñado una fórmula, pero el consenso se dirige a concebir a los actores-detentores del patrimonio como los responsables de posicionar y sostener sus manifestaciones patrimoniales.

Ante el riesgo de que cualquier manifestación se imponga como patrimonial y sobre la base de lo expuesto, en la presente investigación fue necesario ubicar algunos ejes a través de los cuales se organizó la información compartida, en diálogo con las poblaciones del cantón Mera. Las categorías orientadoras fueron el nivel de representatividad, de actualidad o de vigencia histórica y de legitimación¹. La representatividad determina al patrimonio cultural inmaterial en relación con su peso en la identidad de los pueblos. Incluye conocimientos referidos a una sabiduría que permite detectar las prioridades sobre lo que los pueblos consideran de sí mismos. Y esas prioridades pueden considerarse patrimoniales. Respecto a la segunda categoría, una manifestación de reciente presencia, por más importante que se la defina, no puede evitar que la identidad de un pueblo

¹ Lo sostenido se ha trabajado en varios eventos sobre el patrimonio cultural inmaterial. En el caso de Ecuador, cabe destacar el evento realizado en Quito del 17 al 21 de mayo de 2010, cuya publicación se realizó en octubre de 2012 por el Ministerio Coordinador de Patrimonio (2011).

implica su permanencia en el tiempo. No obstante, no todo fenómeno cuenta con una historia patrimonial². En otros enfoques, lo principal está en la vigencia actual del patrimonio y no en lo ancestral. En estas visiones, se concibe lo ancestral de manera errónea. En las comunidades indígenas, el presente no se comprende sin su pasado inaugural; lo ancestral es el tiempo cíclico que actualiza al pasado; el patrimonio articula lo tradicional y lo moderno (Prats, 2004). Finalmente, la legitimación permite referenciar el patrimonio con el nivel de consenso que un bien tiene para sus actores, y también como un derecho a la pluralidad cultural, inalienable e inviolable.

La investigación se sostuvo en una iniciativa etnográfica y participativa para la identificación de los bienes patrimoniales en forma dialogada, y en sus procesos, escenarios, actores y significados. El aporte fue sin duda relevante para abrir caminos y aventurarse con profundidad en investigaciones futuras que integren equipos multidisciplinarios y que cuenten con el auspicio del Estado, entidades no gubernamentales y universidades. La estructura del presente texto considera la explicación del proceso metodológico, la exposición de los resultados de investigación, en lo cuantitativo y en lo cualitativo y la formulación de las conclusiones.

Metodología

La metodología del presente texto considera la revisión de aportes teóricos en torno al patrimonio y al patrimonio cultural inmaterial. Un segundo momento, contiene los abordajes metodológicos del proceso investigativo fundamentados en el reposicionamiento académico de la experiencia, defendida por el interaccionismo simbólico, el análisis procesual posestructural y la investigación acción participación latinoamericana. El trabajo de campo se basa en el diálogo de saberes entre comunidades e investigadores y las narrativas de actores claves de las tres parroquias de cantón Mera. Por último, se utilizan las técnicas de investigación aplicadas, entre las cuales están entrevistas tematizadas y talleres participativos.

² En este aspecto, algunos autores han preferido hablar de continuidad de la manifestación, enfoque que ignora que el patrimonio no es ajeno a procesos de continuidad y discontinuidad. Resulta perverso reconocer como patrimonial únicamente lo que puede garantizar su continuidad, sobre todo, cuando por ejercicios violentos y de masificación mediática se han impuesto lógicas del colonialismo del capital global, pero es difícil afirmar el final absoluto de algo, la revitalización puede hacer que patrimonios discontinuos resurjan.

La presente investigación se basa en el reconocimiento epistémico y antropológico de la experiencia. Podría confundirse esta postura con el empirismo y el positivismo, pero los enfoques que se comparten según la etnometodología del interaccionismo simbólico, el análisis procesual de la antropología posestructural y la investigación acción participación, son radicalmente diferentes. En los tres métodos, el acumulado de los actores sociales de un contexto cultural tiene valor, pues no se trata de adoptar solo la perspectiva del investigador y vulgarizar las de quienes no tienen una formación académica o científica.

El interaccionismo simbólico concibe la etnometodología como un viaje por el mundo del sentido común (Wolf, 1994, p.112). Se comprende como objeto de estudio las actividades prácticas, el día a día, el análisis de los asuntos ordinarios. La etnometodología coloca en el caldero las estructuras formales de las actividades comunes (Garfinkel-Sacks, 1970, p.345). Los etnometodólogos parten del acto de auto explicación o reflexividad que destaca el derecho de los actores sociales a acceder a su propia objetividad.

La antropología posestructural considera la etnografía como un proceso que se construye sobre la base de los saberes locales. En esa dirección, Renato Rosaldo (2000) sostiene que la antropología y la etnografía deben penetrar la diversidad cultural, para lo cual recupera lo propuesto por Turner (1982) y Geertz (1994) sobre el análisis procesual o el estudio etnográfico en profundidad de los escenarios cotidianos y desde las perspectivas narradas por sus actores. Rosaldo cuestiona el objetivismo científico por romper con la subjetividad y la emotividad. No se pretende desplazar la subjetividad por la reflexividad objetivista del interaccionismo simbólico.

La investigación participativa latinoamericana también valida la perspectiva del actor en la construcción de conocimientos y contextos. La diferencia radica en que dichos actores son protagonistas políticos de su realidad, que usan los conocimientos para la transformación social. Fals Borda, su principal exponente, sostiene que no se puede seguir distanciando el objeto y sujeto en la investigación. “La práctica permitió constatar que el investigador consecuente puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto de su propia investigación... Al buscar la realidad en el terreno, lo que le salva de quedar por fuera del proceso es su compromiso con las masas organizadas, es decir, su inserción personal”. Bajo este enfoque, la entrevista debe constituirse en una experiencia participativa, en un consenso entre dador y recibidor de información (Fals Borda, 2009, p. 263).

En el trabajo de campo, el diálogo de saberes fue el camino. Al respecto, Jacorzynski (2004) considera lo siguiente: “Lo que constituye el objeto de estudio para el etnógrafo sujeto, no es el nativo objeto sino la relación entre el etnógrafo y el nativo, la situación entablada entre dos personas que se miran desde sus propias perspectivas, el flujo constante de mensajes significativos en dos direcciones” (2004, p. 158). Quien investiga debe estar atento para detectar el sentido de las prácticas de quienes viven la cotidianidad (Guber, 2004, p. 69).

En relación con las técnicas de investigación aplicadas, se organizaron talleres participativos con moradores y moradoras de todos los sectores. El taller incluyó narrativas con acuerdos y desacuerdos con el equipo investigador y entre los propios actores sociales. El taller fue la modalidad participativa principal en la identificación de las manifestaciones patrimoniales y en su posterior validación. Luego de los talleres se abrieron interrogantes que motivaron la realización de entrevistas individuales. En éstas, los narradores estuvieron en sus espacios cotidianos, se explayaron y ampliaron información sobre lo que quedó pendiente en los talleres. Para Ricoeur (1999), a través de las narrativas, la historia de vida se convierte en historia contada y los personajes cobran identidad (pág. 219). “El tiempo se vuelve tiempo humano en la medida en que está organizado según la forma de narrativa; la narrativa, a su vez, tiene significado en la medida que describe las características de la experiencia temporal” (Ricoeur, 1999, p. 3).

La investigación se estructuró para responder al interrogante: ¿cuáles y qué contenidos de patrimonio cultural inmaterial se encuentran vigentes en el cantón Mera? Sin embargo, lo medular de los contenidos estuvo en la identificación y sistematización de los bienes patrimoniales, sobre la base de un diálogo entre investigadores y comunidades respecto a la representatividad, la vigencia histórica y la legitimidad. Para el efecto, fue necesario detectar los procesos (temporalidad), los escenarios (espacialidad), los actores (quiénes) y los significados (por qué). El trabajo de campo buscó acuerdos en función de las necesidades de los interlocutores. La convocatoria se la hizo conjuntamente con las Juntas Parroquiales.

Resultados

El proceso investigativo encontró dificultades. Las comunidades indígenas de la parroquia Madre Tierra reclamaron que anteriormente se ha recibido información sin los debidos procesos de socialización, validación y retorno de los productos finales, lo que constituyó una usurpación de sus conocimientos y saberes. Un primer resultado de la investigación, por tanto, fue la exigencia ética 73

sobre el conocimiento y un compromiso político con los actores sociales de las tres parroquias, lo que implicó que toda la información les fuera entregada en eventos participativos.

Se identificaron 50 bienes de patrimonio cultural inmaterial y se determinó que el número menor se encuentra en las técnicas artesanales, con apenas 10% del total (5 bienes). En una situación similar están las expresiones de las tradiciones orales y las artes del espectáculo, cada una con un 12% (6 bienes). Los usos sociales y los actos festivos y rituales alcanzan el 34% (17 bienes), y los usos y conocimientos relacionados con la naturaleza y el universo el 32% (16 bienes). Estos datos podrían llevar a deducciones erróneas, que asocien el número reducido de manifestaciones con el menor nivel de prevalencia. Por eso, no se intenta dejar esa percepción. Los patrimonios fueron cuidadosamente analizados en relación con la representatividad, la vigencia histórica y la legitimidad. En Mera, los juegos, pese a ser pocos, son relevantes en la cotidianidad y en la construcción de identidad, como se observa luego. El 50% corresponde a manifestaciones inmateriales en Madre Tierra, lo que permite sostener que en las poblaciones indígenas al tener mayor presencia la ancestralidad, lo patrimonial es también relevante. No así en las dos parroquias conformadas por colonos, en las que el número de manifestaciones es menor, con el 28% en Shell y el 22% en Mera.

Tradiciones y expresiones orales

En el primer ámbito, expresiones y tradiciones orales, se identificaron las historias orales sobre los orígenes de las parroquias y algunos mitos y leyendas. En relación con los orígenes, todas las poblaciones son inmigrantes. Los kichwas de Madre Tierra, incluso, tampoco son los habitantes originarios, pues este grupo es de colonos provenientes de Cayambe, tanto que su primer nombre es Colonia Cayambeña. En 1961, con la parroquialización, se la nombra Madre Tierra. Esta parroquia está conformada por trece comunidades kichwas y un recinto (Taller Madre Tierra 18/02/2011). El nombre Mera se debe a que los primeros colonos provenían de la provincia de Tungurahua y decidieron que el sector debía adquirir el nombre de uno de los literatos más renombrados de la provincia de Tungurahua y del país. Anteriormente el sector se le conocía como Barrancas (Taller Mera 15/02/2011). En cambio, la parroquia de Shell toma el nombre de la empresa petrolera que iniciara explotaciones a partir de la década de los años cuarenta. Su nombre originario era

74 Cuchi Mondongo o cabeza de cerdo (Taller Shell 16/02/2011). Las historias

de vida consistieron en relatos de personas que aún viven y que recuerdan las proezas de las ocupaciones territoriales.

Se identificaron dos leyendas sobre el duende: una en la parroquia Mera y otra en Shell. En los dos casos, se considera al duende como un referente moral, que castiga a las mujeres y a los borrachos que transitan solos por la noche³. En territorios como Mera y Shell, las narrativas sobre leyendas están extinguiéndose⁴. En Madre Tierra, se encontraron relatos sobre la boa, pero en este caso se debe comprender que el relato contiene una mixtura entre lo definido como leyenda y como mito, pues introduce significados temporal y espacialmente delimitados y, a la vez, contenidos míticos vinculados con lo sagrado y lo ceremonial. La boa es el animal que aconseja a los chamanes sobre las enfermedades⁵ (Taller Madre Tierra 18/02/2011).

Artes del espectáculo

Respecto a las artes del espectáculo, en Madre Tierra sobresalieron las danzas tradicionales, cuya práctica está vinculada a los eventos festivos familiares y comunitarios. Lo importante está en el uso tradicional de la vestimenta, que ya no se acostumbra cotidianamente. Con las danzas, se juega y se teatraliza

³ El duende hacía su aparición junto a los matorrales y las quebradas, cerca de la media noche. Se lo ha visto en el río Alpayacu y en el río Chico, en donde los matorrales son espesos y es muy oscuro por las noches, bajo el puente es lúgubre. (Rosa Duche, Barrio Miraflores, 24/11/2010). “La leyenda del duende se relata desde los principios de la fundación de Mera, estas historias eran contadas por los Guardias del Estanco (personas encargadas de regular la exportación del trago), a quienes constantemente se les aparecía... También lo contaban nuestros padres, para que mis hermanos no lleguen borrachitos.” (Rosa Duche, Barrio Miraflores, 24/11/2010). En el caso de la parroquia Shell, el duende es un ser de corta estatura, calzado con botas de caña alta y está provisto de un gran sombrero de ala ancha. El duende hace su aparición en la quebrada del río Motolo, sobre el cual cruza hoy el puente de la principal avenida de Shell, la Av. 10 de Noviembre (Taller de validación, 16/02/2011, Shell).

⁴ Los descendientes de los primeros colonos de Mera y Shell reconocen que los jóvenes, mayoritariamente, menoscapan estos relatos y no parecen dispuestos a creer en ellos (Taller de validación, 16/02/2011, Shell).

⁵ “Especialmente cuando hay enfermos muy graves la boa se sienta enroscada a mi derecha y me dice qué es lo que tengo que hacer y qué es lo que le está pasando a la persona. Yo no trabajo, la que trabaja es ella, ella tiene la sabiduría y el poder, ella avisa sobre el futuro y advierte sobre los accidentes. Cuando se toma ayahuasca, vienen a él todos los animales, pero la más sabia es la boa. La boa da poder, la boa hace soñar bien y mal, soñar con boa es porque se va a encontrar con un chamán, la boa representa al chamanismo” (Don Cristóbal Santi, centro poblado de Madre Tierra 23/01/2011). “Don Benancio Santi solía decir que tomando la ayahuasca viene la boa, tienen como una farmacia, y la boa le indica con qué cosa tiene que curar” (Taller Madre Tierra 18/02/2011).

la lucha de sexos⁶. Se mencionaron también juegos tradicionales, pero sin el sustento para considerarlas patrimoniales, además de que su práctica se está perdiendo (Taller Madre Tierra 18/02/2011). En Mera, inicialmente se ubicaron a las serenatas nocturnas como una añoranza, pues ya no se las realiza (Taller Mera 15/02/2011). El ecuavóley es una actividad cotidiana en las poblaciones de Mera y Shell. Es un deporte y un espacio para la recreación y la comididad colectivas⁷. También en Shell se destacaron otros juegos tradicionales: las bolichas⁸ y el elástico⁹, para los niños y niñas, y los cocos que, al igual que el ecuavóley,

⁶ El objetivo de las danzas en las comunidades es que las mujeres intenten tumbarles a los hombres empujándoles y golpeándoles con el cabello. Como tienen las mujeres cabellos muy largos y lacios, los mueven de un lado hacia el otro mareando al hombre y empujándolo. Es una burla general si uno de los hombres cae. No es un hombre bien parado, dicen, y todas las mujeres se ríen. Cuando cae un tamborista, toca otro tamborista. Se pueden hacer cortos recesos para seguir tomando chicha y se coordina para que el tamborista descance y toque otro. También en la música hay gritos de alegría y a veces suelen haber cantos” (Manuel Tibi Agunida).

⁷ El ecuavóley es una variante nacional del voleibol. La diferencia principal es que en el ecuavóley se juega con tres miembros por equipo (colocador, volador y servidor). En Mera, el ecuavóley es jugado por jóvenes y adultos, más por hombres que por mujeres, aunque las mujeres han incursionado ya en la práctica hace unos años. En las fiestas de cantonización, se organizan campeonatos de ecuavoley, con la participación de equipos que llegan de todo el país, por la importancia que Mera tiene entre los conocedores y jugadores (Taller Mera; 15/02/2011)... “los apodos a los jugadores nunca faltan. De aquí mismo ha salido el cóndor, el colorilla, el suco Centeno, hasta a mí me bautizaron como palillo Peñafiel (Víctor Hugo Peñafiel 25/11/2010). En Shell, la práctica es diaria, “Se juega con los primeros colonos, desde hace unos 50 años. Hoy en día, hay mujeres que ya juegan bastante. El humor está detrás del ecuavóley, las apuestas entre jugadores, predominan los apodos, los amarres, los alegatos, las vivezas criollas. Este deporte es una terapia para las personas de la tercera edad, y el día que no hay vóley es un martirio, porque se regresan a la casa mal humorados” (Taller Shell 16/02/2011).

⁸ Las bolichas son un juego infantil en el que se usan bolas o canicas de vidrio de variados colores y de unos 15 milímetros de diámetro. Este es un juego muy popular a nivel nacional y en Shell lo practican todo el año los niños en las escuelas, barrios y parques... El verbo “tingar” es una creación lexical ecuatoriana y posiblemente tenga sus orígenes en una derivación kichwa de las palabras tinkina (juntar, pegar) o tinkuna (unir)... “Con eso va matando a toditos, tingando. El que muere, debe pagar una bolicha al ganador. Si el primero no logra matar, el siguiente tiene primero que ingresar al ñoco (hueco donde se coloca la bola a pegarse) para tentar su suerte” (Angelo Mediavilla, doce años, 22/12/2010).

⁹ El elástico es un juego que consiste en realizar una serie de saltos ritmicos sobre un elástico estirado y abierto en sus extremos en forma rectangular. “Se puede jugar con medias nylon recortadas”... Se trata de un juego colectivo, practicado sobre todo por niñas en los patios de las escuelas o en los parques del barrio. En este juego, se necesitan al menos tres personas: dos sostienen el elástico por sus extremos alrededor de sus piernas, el tercero salta. Puede haber hasta diez jugadoras que se alternan, de forma que todas puedan saltar o realizar la rutina. Las faltas que eliminan a las jugadoras se presentan “cuando la jugadora pisa el elástico o salta fuera” (Nataly Agreda, 22/12/2010).

son practicados diariamente por adultos¹⁰. Las bolichas y el elástico son juegos practicados de generación en generación (Taller de validación Shell 16/02/2011).

Usos sociales, rituales y actos festivos

En el cantón Mera, se identificaron fiestas religiosas¹¹, cívicas y lúdicas. En las religiosas, se constata con claridad la influencia del cristianismo. En Mera y Shell, se encontraron aspectos originados en los procesos de evangelización: El Pase de las Flores (Mera)¹², El Pase del Niño¹³ y El Carnaval

¹⁰ Es una tradición traída de la Sierra, esto viene de los primeros colonos, es de mestizos que trajeron para la época de finados” (William Batallas, 20/12/2010)... En Shell es una de las actividades lúdicas que mantiene vitalidad y vigencia. El juego consiste en el uso de unos rulimanes de acero, de aproximadamente 10 cm. de diámetro, con los cuales se intenta sacar de un círculo, trazado en la tierra, a unos pequeños cocos de chonta. El área de juego está delimitada por algo llamado cuadro, un rectángulo de aproximadamente 10 y 12 metros por lado. Dentro de este cuadro, se encuentra el círculo trazado en la tierra y dentro del cual se colocan los cocos, el objetivo principal de los jugadores. “Se puede jugar individualmente o en grupos de máximo dos personas y llegar a un máximo de doce jugadores por partida”. (Arturo Sarabia, 20/12/2010).

¹¹ Festividades como El Pase del Niño y El Pase de las Flores tienen menor vigencia en ciudades como Quito y Guayaquil.

¹² La celebración inicia con la procesión por la ciudad que convoca a pobladores de toda la parroquia. La festividad incluye el acto de regar flores por las calles para darles color. También se encienden velas que iluminan el escenario festivo por la noche. “Todos los barrios participan. Es algo maravilloso porque todo el pueblo se une, a pesar de que sea solamente fiesta de Miraflores” (Rosa Duche/18/12/2010)... En la noche, se enciende una gran fogata en el parque central, se hace música y se baila. Independientemente del barrio al cual pertenezcan, todos los mereños participan de esta festividad”.(Taller de identificación de contenidos, 18/12/2010). Por la noche, a las once y media, suenan las campanas de la Iglesia de San Pablo Apóstol y se suspenden la música y los bailes para asistir a la misa y a la eucaristía, como símbolo de preparación para el recibimiento del nuevo año. Al finalizar la misa, todos se concentran en la plaza donde se realiza la quema de los años viejos. Algunos asisten disfrazados. Se retoman los bailes hasta las cuatro o las cinco de la mañana.

¹³ El Pase del Niño es una procesión religiosa en la que se representa el nacimiento de Jesús. Es un acto que reúne a grandes y pequeños en una representación de uno de los eventos más importantes para la religión católica y para los pobladores de Shell. El evento se realiza entre el 20 y el 24 de diciembre por la tarde. “En Shell, esta iniciativa la llevan adelante las instituciones educativas, por cuenta y patrocinio propio, en la cual son involucrados alumnos y familiares..., los niños son los principales protagonistas, se disfrazan de pastores, ángeles, Reyes Magos. Otros representan a la Virgen María y a San José” (Cecilia Jácome, profesora de la Escuela 12 de Octubre, 26/12/2010). El evento principal lo organiza el Consejo Pastoral. “Las familias se visten como la Sagrada Familia. La procesión se inicia en Iglesia de la Resurrección del Barrio San Luis al otro lado del Río Motolo a las ocho y media de la noche, se vienen haciendo las posadas, que son seleccionadas por miembros del Consejo Pastoral. En cada una de las 12 posadas, sale el dueño y dice que no tiene posada y se hace un cantito y una oración, se da una bendición a la familia que hizo de posada, y se va a la siguiente. Es el sentido de que José iba buscando posadas para que María de Luz”... “Una hora y media dura el Pase, a las 10 se llega a la Iglesia San José donde sí hay Posada y empieza la Misa..., se elige un prioste en cada

(Shell). Las dos primeras fiestas incluyen al niño Jesús y la procesión como referentes prioritarios. Por ser Mera una parroquia pequeña, puede hacerse la procesión recorriéndola en su totalidad. No así en Shell, que se procede por algunas calles. En Mera, también tienen significado especial las flores y su fusión con el año viejo. El carnaval no tiene mayores diferencias respecto a otras regiones. Es una celebración previa a la cuaresma, es intergeneracional, consiste en mojar a personas vestidas y termina en un baño general¹⁴. Al ser más recientes los procesos de colonización y evangelización en la Amazonía, en Madre Tierra se encontró un menor impacto cristiano en la Fiesta del Niño, pues se mantienen contenidos propiamente kichwas¹⁵. Uno de los elementos culturales distintivos de estas fiestas en Shell y Madre Tierra es el valor popular y tradicional del prioste, persona que adquiere un simbolismo de relevancia como centro cultural y económico para hacer posibles las festividades.

Respecto a las fiestas cívicas, se hizo referencia a la cantonal y a las parroquiales en todo el país. En ellas, se identificó la influencia de lo nacional como eje prioritario de lo cívico. El peso identitario de lo cívico se

año, el prioste da la comida para la cena navideña. Después de la misa, en cada casa se sirve el pavo, el pollo, el chancho o cuy, depende. Los juegos pirotécnicos, los voladores se lanzan en la procesión sea de ingreso a la Iglesia o de regreso a la casa” (Padre Servilio, Iglesia Central, 26/12/2010). Las posadas se adornan con sábanas blancas, se coloca una mesa con velas y una imagen de la Virgen y flores a sus pies. Cada año, dice el párroco, se seleccionan nuevas familias para que todas participen. Finalmente, el 24 de diciembre, se bendice al Niño en la iglesia y luego lo coloca en el pesebre (Padre Servilio, Iglesia Central, 26/12/2010).

¹⁴ Se llevan a cabo en el Dique, un complejo turístico donde se represan las aguas del río Pindo, formando así una gran piscina que cuenta además con toboganes, para el disfrute de sus visitantes. El tiempo de mayor concentración en el espacio que se señala es cabalmente durante las celebraciones del Carnaval, pudiendo alcanzar los 3.000 visitantes (Duffer Ayoví Caicedo, Dique de Shell, 26/12/2010).

¹⁵ “El que organiza es el prioste, tiene que ser voluntario y tener fe, y tiene que tener Yuca. Sin chicha no se mueve nada. El prioste es el que gasta, pero tiene ayudantes. Faltando meses, tiene ya que ver quiénes van a ser sus compañeros, para que le den una mano” (Aníbal Vargas Tanchima, 19/01/2011). La fiesta y su preparación tienen cuatro momentos claves: yandachina, acto que en kichwa se refiere a la recolección de leña por toda la comunidad y que se inicia en el mes de noviembre cuando se hace una minga en la comunidad para recoger leña y llevarla hasta la casa del prioste. El shamunkichu, que es la bienvenida a los cazadores que han salido ya días atrás para recoger presas para la fiesta. Sisa, el adorno de la comunidad con flores y, kamari, la comida comunitaria. En todos estos momentos, la ingestión de chicha de Yuca masticada es la norma. La chicha, en diferentes grados de fermentación, ha sido preparada por las mujeres durante el tiempo en que sus maridos estaban fuera, cazando (Taller Madre Tierra, 18/02/2011).

equipara a los aspectos religiosos, pero sus festividades son las de mayor poder de convocatoria. En las fiestas cívicas, se realizan pregones no procesiones, pero también de masiva concurrencia¹⁶. Una condición distintiva de Madre Tierra es que en algunas comunidades se realizan eventos festivos alrededor de sus fundaciones, no muy antiguas, pero de suma relevancia en la conformación socio-histórica de sus integrantes. En la ritualidad y las festividades, cobra sentido analítico la teatralidad. Se realizan montajes escénicos y actuaciones con personajes diversos, a través de vestuarios y máscaras. Respecto a las fiestas y los ritos, los escenarios se edifican conforme a su característica religiosa, cívica o estrictamente lúdica. Como ejemplos, pueden verse durante las procesiones eventos en los que se replican teatralmente la historia y los personajes del nacimiento del Jesús. En las fiestas cívicas, las calles se las escenifican con telones y mensajes alusivos a la memoria de personas o eventos significativos para la colectividad, previo al paso de los desfiles.

Finalmente, el año viejo es la festividad lúdica en la parroquia de Shell. El caso del año viejo tiene especificidades que no se las puede clasificar dentro de la religiosidad ni en el civismo. El año viejo es una ceremonia festiva de presencia innegable, donde el tiempo mágica, teatral y lúdicamente unifica el pasado con el futuro, el perecer con el revivir. En la parroquia de Mera, el año viejo no se lo con-

¹⁶ Las fiestas se realizan todos los 11 de abril, fecha de la canonización. Las organiza el gobierno municipal: “se realiza una convocatoria previa al pueblo para limpiar sus casas, sus locales, sus terrenos. Se barren los espacios públicos, se deshieran las veredas, etc”. Los escenarios de la fiesta se adornan con guirnaldas confeccionadas con trozos de plástico de diferentes colores y entrelazadas formando una cadena para ser colocadas en las calles. Por la tarde del primer día de fiesta, se hace el pregón en el que participan instituciones de la provincia y las parroquias del Cantón y se recorren las principales calles de Mera. Durante los tres días festivos, se hace la elección de la reina, hay corrida de toros, campeonato de ecuavóley y un desfile cívico. En Shell, se celebran los 10 de noviembre, no en la fecha de parroquialización que es el 29 de diciembre, por ausencia de los moradores. Se hacen también pregones, elecciones de reinas y baile la noche última. (Taller 16/02/2011). En Madre Tierra, se llevan a cabo el 19 de marzo, con pregones, y con la participación de las 13 comunidades. Se decoran las calles con guirnaldas y en las casas se colocan las banderas de la provincia. El evento que más convocatoria tiene es el festival de la canción “La Guayaba de Oro” y que se lleva a cabo por la tarde del segundo día y en el cual participan artistas de toda la provincia (Taller de Madre Tierra 18/02/2012). “El segundo día, empieza el concurso del periódico mural, el teatro de la calle, y la llegada de artistas de renombre. También se hacen juegos tradicionales. Entre estos juegos están el tomado de la chicha, que es que quien se toma más rápido la chicha gana. También el lanzamiento de la lanza. Las comunidades traen su propia feria y sus danzas. Ellos traen su comida típica como maitu, también las artesanías. Las fábricas de caña, con su panela y su trago también participan” (Taller Madre Tierra 18/01/2011).

cibe fuera de la religiosidad y se lo mezcla con las ceremonias del “Pase de las flores”. En cambio, en la parroquia de Shell, la práctica es común, su festejo es igual a la de otras regiones¹⁷. En Madre Tierra, no se hace referencia alguna a esta fiesta.

Los rituales de paso están vinculados a la religiosidad, con magnitudes de participación menores a las festividades masivas, pero de mayor constancia y relevancia micro-social o familiar. las nuevas generaciones, pese a reconocerse como católicas, suelen practicar uniones libres, no bautizan a los niños recién nacidos y no realizan las primeras comuniones. El bautizo y el matrimonio se destacan más en las comunidades indígenas de Madre Tierra por sus connotaciones culturales ancestrales. Los rituales, además de las misas cristianas, cobran significado en los escenarios familiares en fiestas comunitarias y tradiciones marcadas por relaciones de reciprocidad¹⁸. La primera comunión solamente se la consideró en Mera y en nada difiere de las ceremonias que

¹⁷ En Shell, se empiezan a elaborar los Años Viejos hasta con ocho días de anticipación, una vez que han terminado los festejos de las Navidades. Por lo general, son barrios enteros que se unen para hacer los Años Viejos, y muy a menudo hacen una representación o puesta en escena que agrupa a varios monigotes y otros objetos, como aviones en referencia a la presencia de la pista de aviación. Los escenarios se cubren con hojas, con paracaídas, con techos para evitar que se dañen con las lluvias, frecuentes en esta época del año (Taller 16/02/2011, Shell).

¹⁸ Después de la celebración católica, la familia del niño conjuntamente con los padrinos y los invitados se dirigen a la comunidad para iniciar la fiesta. Los invitados se concentran en la casa del padre del niño, donde les espera una comida. “A los padrinos se les sirven los mejores platos, cargados de carnes de monte, de una gran variedad de frutas y la mejor chicha. Por lo general, se les ponen las mejores presas de carne de los animales destinados para la alimentación. Esta comida se brinda apenas inicia la fiesta. Ya concluida la comida, se establece la alianza entre los compadres, en donde el padre del niño brinda la chicha al padrino y a la madrina, y viceversa” (Julián Santi, 15/01/2011). Sobre el matrimonio, Julián Santi, de la comunidad de Puyupungo, recuerda que hasta hace poco “eran los padres quienes seleccionaban las parejas de sus hijos, hacían el pedido y hablaban con los padres cuando ya cumplían los 18 años. Ahora, ya no se hace eso porque los jóvenes se enamoran y elijen su pareja, pero hay que pedir la mano de la mujer. Eso lo tienen que hacer los padres del novio que visitan la familia de la novia y dicen las intenciones de su hijo. Los padres conversan entre ellos y les hacen coger las manos como símbolo de que la unión se hizo efectiva. El hombre pide la bendición a los suegros y ellos les aconsejan a la joven pareja, le piden respeto para su hija. Cuando se acepta, se festeja con una comida que brinda la familia de la novia. Después del pedido, al otro día se casan en el registro civil, se buscan testigos dentro de la misma familia que les pueda aconsejar” (Julián Santi, 21/01/2011). La fiesta que acompaña al matrimonio representa una transacción que hace la familia del novio con la de la novia, y es por ello que todos los gastos corren por cuenta del novio. La familia de la novia no aporta con casi nada, pues ella está perdiendo a una integrante de su familia: “se les están llevando a una hija”. (Don Cristóbal Santi 23/01/2011). El costo de la fiesta depende del nivel de instrucción de la novia, a mayor nivel de instrucción, mayor será el gasto para la familia del novio (Taller Amazonas, 18 de enero de 2011).

se realizan en otras regiones¹⁹. En Shell no se planteó ningún ritual de estas características como parte de su patrimonio. Al abordarse el tema de la rituallidad, no puede ignorarse el fenómeno de la muerte como uno de los aspectos de mayor relevancia sociocultural, y es considerado también como un rito de paso. El día de los santos difuntos (2 de noviembre), en el cantón Mera, fue también mencionado como patrimonial, y es concebida como la tradición más importante²⁰. La muerte implica una conexión con la religiosidad. En este caso, el cristianismo recupera protagonismo, aunque el peso connotativo de resistencia cultural es innegable. En Madre Tierra, la muerte provoca tristeza, luto, conexiones directas con la mitología sobre una vida después de la muerte. Por tanto, el difunto debe enterrarse con algunas pertenencias²¹. Un aspecto novedoso son las prácticas lúdicas durante los velorios²².

¹⁹ En Mera, para recibir este sacramento, los niños tienen una preparación que se concreta cada domingo con el tradicional catecismo, de nueve a diez de la mañana, en la Iglesia. Se aprovecha el día domingo para que los niños, una vez terminada cada sesión de catecismo, participen de la misa dominical. El catecismo dura un año escolar y los niños deben tener mínimo 10 años de edad para poder realizarlo. Como en todo ritual religioso católico, la tradición familiar se ha caracterizado por el escogimiento de los padrinos, acto que lo deciden los padres de los niños que recibirán la comunión, aunque en ocasiones lo escogen los mismos niños. “El padrino o la madrina tienen la responsabilidad de ser los segundos padres del niño. También los sacerdotes les explican la responsabilidad de ser padrinos” (Carmen Peñafiel, 20/02/2011). Actualmente, este acto se lleva a cabo en el mes de junio, que coincide con la celebración de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús. “La misa es como todas las otras misas, pero esta va dirigida en homenaje de los niños que van recibir el sagrado sacramento” (Carmen Peñafiel, 20/02/2011).

²⁰ En Mera la ceremonia del 2 de noviembre no reúne diferencias mayores que en otras regiones del país; vista el cementerio, colocación de flores, y en casa las tradicionales coladas moradas y guaguas de pan. Durante los eventos de investigación realizados, fue una de las ceremonias que mayor relevancia representa para mereños y mereñas: “se da una misa campal en el cementerio, el padrecito se da el trabajo de nombrar a cada difunto que está en el cementerio, es una misa bien larga, pero la gente de pie está ahí aguantando, lee dos veces los nombres al principio que ofrece la misa y después al terminar, pero esto de la misa campal. En la misa hay música cantada, es música animada como para recordar con alegría a los difuntos”. (Miriam León, Barrio Miraflores, 25/11/2010). Luego de la misa, cada familia se reúne en sus casas, donde comparten la colada morada y las guaguas de pan, que antes se elaboraban en uno hornos que la comunidad de Mera alquilaba (Taller validación Mera 15/02/2012).

²¹ Cuando alguien muere en la parroquia de Madre Tierra, conforme la tradición kichwa, se baña al cadáver, se lo viste y lo envuelven íntegramente con una sábana blanca. Después, le colocan en un ataúd con sus cosas de uso personal. La idea de esto es que la persona se lleve sus recuerdos. Ya en la caja, que se construye de cualquier madera por los familiares, se prepara la velación. Casi siempre se le vela en la casa comunal o en el aula de una escuela o en una casa grande de algún familiar. Se coloca al difunto para velarlo con la cabeza hacia donde sale el sol y se colocan sillas al frente. Se ponen flores alrededor del ataúd y se decora el lugar del velorio con velas y flores. La familia se viste de negro y espera que lleguen los acompañantes. Otras comunidades traen consigo comida, cola, galletas, arroz, licores y flores para compartir con la familia del difunto (Julián Santi, morador de Puyupungo, 15/01/2011).

Los usos sociales constituyen contribuciones significativas en la identidad y construcción histórica y social del patrimonio. En las comunidades indígenas de Madre Tierra, la minga y el castigo son elementos prioritarios en su memoria y en su práctica social. De la minga es conocida su relevancia para la solidaridad y la reciprocidad en el trabajo familiar en y en el trabajo comunitario²³. Las comunidades kichwas también trabajan las fiestas en minga. En el castigo, con el creciente reconocimiento de la justicia indígena en varias regiones de América, como una concepción y una práctica del derecho en la que la sanción es radicalmente distinta a las oficiales de occidente. El castigo sanciona y educa simultáneamente. El castigo en las comunidades kichwas de la Amazonía, a las que pertenece la parroquia Madre Tierra, tiene un sentido de reformación, redención, corrección y renovación. Uno de los elementos para el ejercicio del castigo es la ortiga, una planta urticante que provoca irritación y fuerte ardor²⁴.

Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo

En el cantón Mera, sobre los conocimientos relacionados con la naturaleza y el universo se han identificado ámbitos como la gastronomía, la medicina tradicional y las técnicas de producción.

²² No se tiene que dormir porque el espíritu se debilita y luego tienen sueños y les atormenta. Para que la gente no se duerma, se realizan juegos, entre los cuales está el juego del anillo y el del conejito (María Teresa Rodas, 19/01/2011).

²³ “En todas las comunidades se hace la minga, se hace con el que necesita ayuda, también se hace para trabajo comunitario, para limpiezas de la comunidad. Hay mingas familiares y comunitarias, donde todos ponen un granito. También se come y se baila, pero todos aportan” (Arturo Dagua, comunidad Vida Nueva, 18/01/2011). “Se practican las mingas cuando las familias piden se preste una mano para trabajar. Las mingas se hacen para hacer la chacra, para hacer las fiestas. Se invitan a las personas, se madruga y se van a trabajar. Siquiera se llega hasta la tarde. Luego del trabajo, se hace la chichada. A más de organización, la minga se convierte en una fiesta. Cuando se termina la minga, viene el festejo. Depende del tiempo para hacer la minga, especialmente cuando es luna llena. Ahora, ya no importa el tiempo” (Taller comunidad Amazonas, 19/01/2011).

²⁴ “Todas estas prácticas de castigo se han ido aprendiendo con el pasar del tiempo, de generación en generación. Son los abuelos los que imparten estos conocimientos en la práctica cotidiana de las comunidades..., depende de cuán fuerte sea, se usa para los castigos o para la medicina. Las más suaves son medicinales, las más duras son para los castigos. Después de ortigar a la persona, se le lleva a bañar, no con la finalidad de que le arda sino, al contrario, con el baño se siente un alivio físico que le ayuda mucho a la persona” (Julián Santi, 15/01/2011).

La gastronomía en el cantón es variada. En la parroquia de Mera, se destaca el sancocho mereño²⁵, una sopa con base en frejol y yuca, y la fritada. El sancocho es una comida de hogar, en cambio, la fritada se la comercializa en locales ubicados en el ámbito del parque central. Las fritadas caracterizan también a Shell²⁶. Al igual que en Mera, es el plato típico del sector, con una trayectoria de más de cinco décadas. La variedad más grande gastronómica está en Madre Tierra. Cuentan con el maito (maitu), hormigas (ukui)²⁷, chicha y vinillo. Las dos últimas son tipos de chicha festiva de las comunidades kichwas de Madre Tierra, y se preparan mediante la fermentación de la yuca masticada. La primera pertenece a las costumbres alimenticias cotidianas y festivas y la segunda solamente se usa en las festivas²⁸.

²⁵ La sopa se caracteriza por la fusión de los granos con los productos cultivados en la Amazonía, como las diferentes variedades de plátanos, la yuca y la papa china. El sancocho es un plato elaborado con fréjol y plátano, fundamentalmente (Información Taller de Mera 15/Febrero/2011). “Es la mezcla de la cultura serrana adaptada con la cultura de la zona, los serranos ponen los granos y aquí hay la yuca y el verde. Es lo único que se podría decir que es propio de aquí, en comida (Hipatía León, 10/12/2010).

²⁶ La fritada es un plato típico ecuatoriano, hecha a base de carne cerdo cocido condimentado y frito en su propia grasa. Este plato se lo prepara en una paila de cobre y su cocción lleva varias horas. Si bien la fritada es un plato cuya preparación es expandida por todo el territorio ecuatoriano, los pobladores de Mera la asumen como parte de su patrimonio gastronómico, por el prestigio que ha ganado en toda la provincia: “Soy una de las primeras personas en preparar la fritada. A veces, la preparaba doña Edelina Fiallos, pero estoy aquí desde que se vendía a 5 reales, a un sucre la funda, así, en las tardes” (Rosa Celina Guano, Parque Central, 26/11/2010). En Shell, el plato no tiene mayor variación. La persona que la gente destaca como símbolo de esta manifestación es doña María Lastenia Amores Álvarez, de 85 años, que aprendió a preparar la fritada de su madre como un legado transmitido por generaciones de la sierra central. Incluso, sus saberes pueden tener una herencia mucho más larga: “Las pailas donde hago la fritada son de bronce y han de tener entre 400 y 500 años, porque han pasado de generación en generación en mi familia” (Doña Lastenia Amores, 22/12/2010).

²⁷ Maytu significa envuelto o atado de hojas, con variados tipos de carnes envueltas en “hojas de bijao o shututipanka a las que se sazona con sal, ajo y limón, (si se trata de pescado). Puede ser tilapia, pollo, guanta, venado o saíno. Se sirve en siete hojas de bijao, bonitas, frescas, limpias y cuidadas. Se corta palmito y se pone junto a la carne. Se envuelve a manera de tamal y se amarra con toquilla o tiras de hojas de plátano y luego se pone al fuego, directamente sobre la leña o el carbón durante aproximadamente 40 minutos. Entonces, se saca de la hoja y se sirve con yuca, plátano o papachina cocinada.” (Vilma Gualinga, Madre Tierra, 23/01/2011). Las hormigas “se las come cuando están bien grandes, gordas y con alas. Durante la otra época del año se pasan recogiendo hojas para engordar, hasta convertirse en hormigas reinas con alas, que son las que se comen” (Don Cristóbal Santi, 23/01/2011). “Es como estar comiendo tostado, es un sabor bien agradable, se llevan a las escuelas y llevan las maestras” (Edgar Veloso, Madre Tierra, 17/01/2011).

²⁸ Se prepara en cualquier día del año, para consumirla como bebida diaria o en las fiestas. La preparación de la chicha es rol exclusivo de las mujeres. Las mujeres la preparan cuando los hombres se van a la cacería, unos ocho días antes de su retorno. El día que llegan, son recibidos con la chicha lista. Se produce mucha chicha, de manera que dura toda la fiesta: “Es un sufrimiento prepararla porque demanda mucho trabajo, pero todo sea por la fiesta” (Vilma Gualinga, 23/01/2011). El proceso de elaboración de la chicha inicia en la cosecha de la yuca, en la que participan hombres y

La medicina tradicional es aún vigente en las tres parroquias. En las comunidades indígenas, hay una mayor tradición en el uso de plantas medicinales, pero por razones de protección de la biodiversidad solamente se refirieron a cuatro y de manera general²⁹. La medicina tradicional es un bien que atípicamente se puede considerar como resistencia cultural, pese a la creciente y acelerada presencia de la medicina occidental. La medicina tradicional recoge varios legados ancestrales, transmitidos de generación en generación. En Mera y en Shell, a los médicos tradicionales se les llama sanadores o curanderos. En estas parroquias, se identificaron dos de estas personas. En Madre Tierra, son conocidos como chamanes, pues tratan enfermedades y son considerados sabios³⁰. Una diferencia entre las parroquias es que en Madre Tierra persisten las parteras, uno de los referentes identitarios en esta práctica y, además, se identifican tradiciones de colonos y de las comunidades kichwas, así como de experiencias como el manteo (técnica de colocación del feto para el parto) y el parto vertical (postura en cunclillas)³¹.

mujeres. Una vez cosechada, la Yuca se pela en la misma chacra y las cáscaras y troncos sirven como abono para la tierra. Las yucas cosechadas se les mete en un costal o ashanga y se las lleva hasta los hogares. Cuando se realizan fiestas, se cosechan muchos quintales y toda la comunidad participa. La elaboración de la chicha durante las festividades es una decisión de los priostes u organizadores del evento (Taller Madre Tierra 18/02/2012). El vinillo es el nombre de un producto derivado de la chicha cuya preparación está asociada a ella, pero siempre con carácter festivo. Se trata de un líquido destilado que reposa en la parte superior de los pondos donde se almacena la chicha en tiempos de las fiestas. Este líquido tiene un alto grado alcohólico (Taller Madre Tierra 18/02/2012).

²⁹ En las comunidades se cuenta con una tradición amplia y muy antigua en relación con el tratamiento de enfermedades con plantas medicinales. No hay huerto o jardín familiar que no tenga estas plantas: la hierba luisa para aliviar los dolores de estómago y para las mujeres parturientas cuando están “pasadas de frío”; la guayaba para el dolor de estómago y como purgante, se le pone en el agua hirviendo, se le cocina con panela y se le cierne, se le da de tomar bien caliente y bien concentrado a la persona enferma y esta persona va como a purgarse al baño; la guayusa para la gripe, los dolores de los huesos, entre otros, también “se la toma de madrugada para tener energía para el trabajo todo el día; hay entre cinco y diez variedades de ortiga” (Julián Santi, 15/01/2011). Los testimonios en el taller de Amazonas consideran la ortiga como saludable y adecuada para diversos tipos de dolores de músculos y huesos, incluso, es comparada con la anestesia.

³⁰ Don Segundo Pedro Ebla Duque es el sanador o curandero más reconocido de Mera. Sus saberes vienen de su familia política y, principalmente, de su esposa, ya fallecida. Su esposa fue parte de una tradición de sanadores, cuyos saberes provienen de padres y abuelos. “Curaba los espantos fuertes con arroz de cebada tostado, con eso limpiaba. Yo miraba lo que hacía, después con el libro aprendí, pero se me perdió, era todo de remedios caseros y remedios personales, para la intimidad, para no tener muchos hijos. Un paisano de Guayaquil me dio ese libro, de ahí aprendí y luego probando las plantas” (Segundo Pedro Ebla, 24/11/2010).

³¹ Las experiencias que se detallan son de las comunidades Nueva Vida y Jatari y del barrio Las Palmas del Centro Poblado. Gladys Rodríguez es la partera del centro poblado, Olivia Vargas de la comunidad Jatari y Clemencia Dagua, de la comunidad Vida Nueva, estas dos últimas kichwas.

Los productos del cantón son diferentes entre los colonos y las poblaciones indígenas de Madre Tierra. Los colonos, principalmente de Mera, privilegian un producto de exportación y de gran consumo nacional: la naranjilla. La consideración de este producto produjo cierto disenso, por la crisis en los años setenta, cuando muchas personas debieron abandonar sus fincas. Sin embargo, la postura mayoritaria respondió a la tradición de monocultivo³². En Madre Tierra, en cambio, la Yuca y la guayusa no tienen el mismo significado. A la primera se la considera como su producto alimenticio cotidiano y como su emblema en los tiempos de fiesta cuando se la transforma en chicha³³. La guayusa también tiene significados para los kichwas

Gladys Rodríguez, chimbocense, aprendió de su madre que la ayudó a dar luz. Primero, aprendió observando, mientras ayudaba a su madre. “Mi madre hacía parir acostada. Primero le veía el pulso y según los dolores se daban cuenta de cuándo iba a dar a luz. Yo hago lo mismo”. Explica que esta técnica consiste en poner a la parturienta sobre una sábana o una manta y, desde los cuatro costados, se mece con suavidad para acomodar al bebé y facilitar el parto. El manteo es una técnica de las parteras de la sierra. Tiene que caminar, hasta que sea el momento de parir (Gladys Rodríguez, Madre Tierra, 18/01/2011). En cambio, Olivia Vargas, kichwa amazónica, dice: “Yo aprendí de mi madre, ella me enseñó a utilizar las plantas, a cocinar hojas de aguacate, tres huevos tibios y manteca de boa. Las hojitas de aguacate se usan cuando comienza el dolor”. Las parturientas dan a luz de pie, con las piernas flexionadas, en cucullas (Olivia Vargas, comunidad Jatari, 18/01/2011). Para Clemencia Dagua, “el primer paso es acomodar al niño, amarrar la barriga; el segundo, arrodillar, ayudar a que el bebé baje. Para acomodar a los bebés, se requieren conocimientos sobre técnicas para el uso de manos y dedos. Se abusa de la cesárea, y no siempre es necesario hacerlas. Debe integrarse a parteras en los hospitales” (Clemencia Dagua, Nueva Vida, 18/01/2011).

“Recuerdo que los terrenos eran unas grandes sábanas de naranjilla. De niños arriábamos mulares para el transporte de la naranjilla. Todos los días arriábamos a los mulares por caminos empedrados y a nivel de finca se realizaban empalizados. Se ponía dos costales de naranjilla en cada mular, asegurados con una manila o soga de cabuya. Todavía quedan unos pocos caminitos de empalizados que sería bueno recuperarlos para el recuerdo y para el turismo. En el Programa Agenda Local XXI, los caminos fueron declarados por la población, hace siete años, como patrimonio cultural de Mera. El Municipio de Mera tiene un proyecto para la construcción del monumento al naranjillero” (Humberto Vaca, 20/12/2011).

³² La Yuca es una raíz originaria de América cuya pulpa es el producto más importante en la dieta de las comunidades kichwas de Madre Tierra. A través del cultivo de la Yuca, se desarrollan muchas actividades y se tejen numerosas relaciones comunitarias. La mujer es el eje del proceso cultural que gira en torno la Yuca. La pulpa de Yuca es el producto de consumo más importante para la dieta de las comunidades kichwas de Madre Tierra. La historia de la Yuca se conserva desde los ancestros (Vilma Gualinga, Madre Tierra, 23/01/2011). Para sembrar la Yuca, se corta un tallo de otra planta adulta, “Es necesario cortarla y dejar que durante la noche salga la leche del tallito y al siguiente día se siembra” (Taller Amazonas, 19/01/2011). “Es importante saber sembrar el tallito, pues el ojuelo debe ir siempre para arriba. Mucha gente se confunde y eso hace que la Yuca no crezca bien y muchas veces no se desarrolle” (Julién Santi, 15/01/2011).

de Madre Tierra. Es energizante y su cultivo contribuye a la cotidianidad de las comunidades, además de producirse para ámbitos comerciales de mayor amplitud³⁴.

Técnicas artesanales

En la parroquia de Mera, este asunto está ausente de sus patrimonios, solamente se consideró la elaboración de guitarras, que dejó de practicarse por no contarse con personas que continuaran con la actividad (Taller de Mera 15/02/2011). En la parroquia de Shell, únicamente sobrevive la tradición artesanal de productos en balsa, pero también con el peligro de extinguirse³⁵. Por el contrario, en Madre Tierra, además de ser una fuente de ingresos, es un distintivo de su identidad y está presente en las manifestaciones festivas. Las artesanías en las comunidades kichwas de Madre Tierra son para adorno de sus hogares, para la vestimenta diaria y para ocasiones ceremoniales, festivas y de danza, para la producción y para la elaboración de los instrumentos musicales, principalmente, el tambor y la flauta de hueso³⁶.

³⁴ La guayusa es un arbusto amazónico aromático y medicinal. Mide entre 1.5 y 3 m de altura y sus hojas son de unos 15 cm, por 7 cm. “La guayusa es de uso ancestral, los abuelos nos dejaron como parte de sus enseñanzas”. La antigüedad de las plantas se mide también por su grosor. “Hay árboles grandes de guayusa que están georreferenciados y son de un grueso de un metro de diámetro” (Taller Nueva Vida, 18/01/2011) “En la actualidad, muchas familias tienen sembrada una planta de guayusa en sus casas y algunos tienen fincas sólo de guayusa, pues existen asociaciones en Pastaza y en Morona que están tratando las hojas, enfundándolas y enviándolas al extranjero (Fabián Túquerres, 18/01/2011).

³⁵ La indiscriminada explotación industrial de la balsa está provocando su extinción. Este bien tampoco tuvo consenso en el taller de Shell, pero se lo destacó como una actividad necesaria de revitalizarse (Taller Shell, 18/12/2010).

³⁶ La flauta y el tiwano (flauta hecha del hueso del paujil) (Información Taller Madre Tierra 18/02/2011). En la actualidad, el uso de la flauta y el tambor son menos frecuentes por la introducción de discos móviles, cuyo uso está en ascenso. Para la fabricación de la flauta, “los huecos se hace con una barrilla incandescente puntiaguda, de chonta. Con eso, se va quemando y se van haciendo los huecos. A los extremos de la flauta, se pone punkara (impermeabilizante natural) o brea para que no escape el aire”. La forma de aprender a tocarla, es por observación: “se le va entonando, el papá le enseña al hijo”, y así sucesivamente desde los tiempos de los abuelos. La flauta es el instrumento para las danzas tradicionales y para los relatos mientras se toma la guayusa en las madrugadas (Taller Madre Tierra 18/02/2011). El tambor es un elemento distintivo de las artesanías. Para tocar, se le pone bajo el brazo y hay que abrazarlo. Mide unos 50 cm de alto y es más largo que ancho. Después de cubrirlo con el cuero, se amarra con piola de chambira. Solo se le lija la madera, no se le pinta, y se toca con un palito de chonta, dando lo vuelta. Al tambor se le cuida mucho, bien cuidado puede durar hasta para tres o cuatro fiestas. Cuando ya se rompe el cuero, se lo cambia. Se puede hacer de saíno, de mono, de venado, de guatusa, de pescado, especialmente del cuero de bagre. El de saíno suena mejor. Del cocodrilo también se hace, de la pelota que se infla debajo de la quijada del cocodrilo suena diferente y mejor, pero es difícil conseguir ese cuero, es mejor que el saíno. Cualquier día se puede hacer el tambor, pero más se prepara en noviembre para prepararse para las fiestas” (Taller Madre Tierra 18/02/2011).

Análisis de contenido sobre interdependencias culturales

Luego del exhaustivo análisis de los procesos, actores, escenarios y significados de cada bien de patrimonio cultural inmaterial, se observa una rica interdependencia entre conocimientos y tecnologías, abstracciones y prácticas, que pueden encontrarse en la preparación de una comida, la aplicación de una planta medicinal, la asistencia de un parto, la elaboración de una artesanía, la práctica de un juego o la ejecución de una danza. En los testimonios, hay un rico bagaje de ritualidades, historias, procedimientos, decoraciones, colorido y contenidos. Así, el patrimonio cultural inmaterial pasa por el rito, el festejo, la degustación, la observación, la moralización y el ejercicio de memorias y de cuerpos. Es un tramo identitario, simbolizado en relatos y en imágenes y objetivado con formas y texturas. La condición de inmaterialidad pasa por los consejos de la boa y la materialidad de las plantas usadas para curar. Bajo esta práctica articuladora, están las fiestas, pues, durante éstas se unen las ritualidades, las técnicas artesanales, los juegos tradicionales, las danzas, las músicas y las gastronomías. Debe destacarse el uso común de la guayusa, la yuca y la chicha, usadas como alimentos y como distintivos culturales y simbólicos de las comunidades kichwas de Madre Tierra.

La relación compleja entre el cristianismo y las prácticas ancestrales se manifiesta en las festividades religiosas y en los rituales de paso. Las comunidades de Madre Tierra mantienen vivas sus costumbres ceremoniales en sus espacios, y también aceptan elementos del cristianismo, como la misa para el bautizo y el matrimonio. Las fiestas del Pase del Niño en una institución educativa fiscal es un ejemplo de la compleja relación de tradición y modernidad. Debe resaltarse la importancia de los sacerdotes, que combinan aspectos de las tradiciones indígenas y expresiones de la modernidad.

No obstante, el patrimonio cultural inmaterial no es catalogado en el mismo nivel de prioridad que la economía, la exportación de bienes o el desarrollo ecoturístico. Al ser el referente prioritario del patrimonio, las inmaterialidades, sus contenidos no afectan la agenda y las inversiones del Estado. Lo inmaterial es un campo aún de dominio académico, su incidencia y su crecimiento como práctica social es reflexionada, pero poco defendida como derecho, pese a los notorios avances en el tema, pues el actual gobierno de Ecuador ha impulsado el patrimonio como nunca antes, pero como en otras latitudes, el desarrollo en relación con el capital es prioritario. Todo esto no llega a sintonizar con la complejidad de una creencia, una procesión, un pregón o una técnica para elaborar instrumentos.

Las leyendas se encuentran en serio riesgo de extinción y, también las técnicas artesanales en las parroquias de Shell. Los participantes dicen que muchas leyendas estaban ambientadas para contextos rurales y el crecimiento urbano y la dotación de luz eléctrica las están anulando y no se están gestando otras bajo los nuevos escenarios. La industrialización masiva de la balsa la está extinguendo y también la tradición de trabajarla como artesanía. Otras, en cambio, pueden dejar de existir aunque sus actores mantengan su prestigio y su reconocimiento social, pero los procesos para su sostenimiento no se están garantizando. En estos casos, puede ubicarse la medicina tradicional, pues las nuevas generaciones se dirigen a los centros médicos con tecnología de punta, más aún, cuando las enfermedades se masifican, los estilos de vida moderna no tienden a la prevención de las enfermedades o los embarazos, situaciones ante las cuales los chamanes y los huertos de plantas medicinales no pueden multiplicarse ni sostenerse en el tiempo. Un tercer caso son las manifestaciones religiosas como el bautizo, la primera comunión y el matrimonio, pese a su existencia diferenciada en todas las parroquias, las nuevas generaciones van abandonándolas.

Las nuevas generaciones, son sin duda, el campo de trabajo. El patrimonio cultural suena a adulterz y a vejez. Lo dominante no está en los enfoques que priorizan las opiniones de los niños, las niñas y los jóvenes. Solamente los juegos, el carnaval y el año viejo son propios y no se logró su participación en los talleres. El patrimonio exige que la representatividad, la historia y la legitimidad para las nuevas generaciones.

Lo diferenciado estuvo en el análisis sobre roles de género. En las comunidades kichwas de Madre Tierra, los hombres cazan el alimento para las fiestas patrimoniales, y las mujeres son las que preparan la chicha. Los hombres son los chamanes y las mujeres las parteras. En Mera y en Shell, la gastronomía también es dominio de las mujeres, mientras que los hombres se dedican al ecuavóley. En Shell, los niños juegan a las bolichas y las mujeres al elástico.

Finalmente, ante la colonización tardía de la Amazonia, se manifiestan de manera dramática las diferencias entre los colonos y las poblaciones kichwas. El número de bienes fue mayor en las poblaciones indígenas y sus conocimientos, tecnologías y simbologías no implican el nivel de impacto de poblaciones que migran y que fueron víctimas de un colonialismo severo durante algo más de quinientos años. Obviamente, las memorias y las prácticas responden a este contexto.

Conclusiones

El patrimonio cultural inmaterial se caracteriza por la presencia articulada de conocimientos y tecnologías, de abstracciones y prácticas. La gastronomía, los juegos tradicionales, los rituales, la medicina tradicional, las técnicas artesanales para objeto de decoración o para instrumentos musicales requiere de conocimientos transmitidos de generación en generación, y también de destrezas y procedimientos para concretarlos.

Hay una rica interdependencia de los contenidos identificados en distintas manifestaciones patrimoniales. Las fiestas son ejes articuladores en las que confluyen los pregones, los rituales, la gastronomía, la música, las danzas y los juegos tradicionales. En las comunidades de Madre Tierra, además de lo mencionado sobre las fiestas, la yuca, la guayusa y la chicha son los ejes transversales que caracterizan procesos cotidianos y los de relevancia festiva o de conmemoración socio-comunitaria.

También se observa una compleja coexistencia entre el cristianismo, las tradiciones ancestrales kichwas, las tradiciones de colonos y la modernidad en la representatividad, la vigencia histórica y la legitimidad de los patrimonios culturales inmateriales. Por ejemplo, las festividades se concretan en la presencia de simbologías y significados relevantes para las poblaciones indígenas. En las artesanías, las procesiones, la gastronomía, la música y las danzas se observan aspectos propios de la colonización y la dominación española con imágenes de Cristo, de la Virgen María y de la modernidad con las bandas de guerra, las elecciones de reinas, entre otros elementos.

Se dan desencuentros con las nuevas generaciones respecto a algunos bienes patrimoniales, pues unos se están extinguendo y otros tienen problemas de sostentimiento. Las leyendas están prácticamente extinguidas y las costumbres cristianas del bautizo y el matrimonio tienen el riesgo de no sostenerse. La medicina tradicional se encuentra en la encrucijada entre el prestigio y el reconocimiento de sanadores, chamanes y parteras, que sumados no superan las cinco personas, y las arremetidas del estilo de vida moderna, nada preventivos y dependientes del desarrollo tecnológico de la producción agrícola y de las concepciones de la biomedicina respecto a la salud, por mencionar solo los casos de mayor presencia.

Los bienes patrimoniales dan cuenta de diferencias en los roles de género. Hay actividades y responsabilidades específicas para los hombres y para las mu-

jeres. La gastronomía es un rol para las mujeres y la caza para los hombres en Madre Tierra. Los juegos en Mera y Shell tienen mayor participación masculina.

Son claras, pese a lo mencionado con anterioridad, las diferencias entre las poblaciones kichwas y los colonos. Las primeras tienen legados y resistencias culturales manifestados en el número y en la amplitud de contenidos y simbologías. Las segundas son más vulnerables a los cambios producidos por la modernidad.

El desarrollo, pese a observarse avances significativos en materia de patrimonio cultural inmaterial, prioriza aspectos como la producción petrolera o minera o las fuentes hídricas para proyectos de presas eléctricas o la vialidad y la masiva construcción de viviendas y servicios básicos, aspectos que indudablemente los pueblos destacan como urgentes, pero que no justifican el abandono de legados históricos y memorias identitarias. Aunque los procesos deban abrirse al cambio, las transformaciones no deben sujetarse a la intensidad desbocada de la modernidad globalizadora, sino a gestas de una clara defensa de los patrimonios culturales como ejes de la existencia y de los derechos de los pueblos. Urgen agendas y proyectos a corto, mediano y largo plazos que superen el colonialismo y las perspectivas impositivas del capital, determinantes, incluso, para los gobiernos progresistas de Latinoamérica.

Referencias

- Fals Borda, O. (2009). *Una Sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- Garfinkel, H y Sacks, H. (1970). On Formal Structures of Practical Actions. En McKinney, J, y Tiryakian, E. (eds), *Theoretical Sociology*. Nueva York: Appleton.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Guber, R. (2004). *El Sahaje Metropolitano, Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Jacorzyński, W. (2004). *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y de los posmodernistas*. Méjico. D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lacarrieu, M. (2008). ¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión. *Boletín de Gestión Cultural*.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio. (2011). *Un aporte para la construcción de políticas públicas sobre patrimonio cultural inmaterial*. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio.
- Prats, L. (2004). *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Ricœur, P. (1999). El Horizonte en el Olvido de la Prescripción en: *¿Por qué Recordar?* Barcelona: Editions Grasset & Fasquelle.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y Verdad, La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- UNESCO. (2003). *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- UNESCO. (2001). *Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural*. Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura.
- UNESCO. (2002). *El patrimonio cultural inmaterial*. Obtenido de Declaración de Estambul de la Tercera Mesa Redonda de Ministros de Cultura: http://www.lacult.org/doce/oralidad_11_10-11-declaracion-de-estambul.pdf
- Wolf, M. (1994). *Sociologías de la Vida Cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.