

## Conversatorio sobre interculturalidad y desarrollo

El Ecuador es un territorio diverso, en lo geográfico y lo humano. Su densa pluralidad socio-cultural exige especial atención a los matices que resultan ineludibles para proyectarse hacia el futuro como un Estado que se declara *intercultural y plurinacional* (Art. 1, Constitución, 2008).

Conscientes de la complejidad de este reto, los autores de este volumen concluyen que la búsqueda de un desarrollo –para que no necesite ningún adjetivo que lo cualifique— debe anclarse en la memoria social que ha hecho que el Ecuador sea la sociedad que es hoy.

Este libro es el resultado de un proyecto de colaboración internacional, gracias al cual un conjunto de intelectuales entrelazaron distintos aspectos del desarrollo y la interculturalidad, a partir de un conversatorio desde el pensamiento crítico y el diálogo transdisciplinar. Aborda, entre otras cuestiones, la relación entre el tiempo y el poder, y explica el papel de la universidad en la cooperación al desarrollo; la conformación de las políticas públicas vinculadas a los conceptos y derivaciones de la interculturalidad y la plurinacionalidad; la estrecha relación entre la idea de nación y las nociones de patrimonio y de cultura; los desafíos que implican la construcción de una memoria social en un proyecto intercultural compartido; la importancia que tiene la cultura en los procesos de desarrollo y la necesidad de conocer en profundidad sus dinámicas; el diálogo que debe establecerse entre la memoria social y el patrimonio cultural para sustentar un escenario de posdesarrollo; y la necesaria valoración del *Sumak Kawsay* y las desigualdades en el ámbito de la salud que generan el género y la etnia.

Esta obra es un aporte a la reflexión en torno a la trascendencia de la cultura en los procesos de desarrollo, con enfoques heterodoxos que invitan a la discusión académica y política, aplicable a los contextos de alta diversidad cultural.

Conversatorio sobre interculturalidad y desarrollo



**CONVERSATORIO SOBRE  
INTERCULTURALIDAD Y DESARROLLO**  
C. Soler García, E. Caballero Segarra y  
A. M. Nogués Pedregal (Coords.)



Los libros de la cantera

canteraeditorial  
DEBATE

Conversatorio sobre  
interculturalidad y desarrollo

Cristina Soler García  
Eva Caballero Segarra  
Antonio Miguel Nogués Pedregal  
(Coordinadores)  
2014

Conversatorio sobre  
interculturalidad y desarrollo

1ª edición: junio 2014

[©/2] Grupo de investigación *Culturdes* de la Universitat Miguel Hernández de Elche  
[©/2] Cristina Soler García, Eva Caballero Segarra y Antonio Miguel Nogués Pedregal (coordinadores)

Diseño de cubierta: Elpidio del Campo Cañizares  
Fotografía de portada: Antonio Miguel Nogués Pedregal  
Ilustración gráfica: Pablo Sanaguano  
Maquetación del texto: Raúl Travé Molero

Edita Grupo de investigación *Culturdes*  
Universitat Miguel Hernández de Elche (Edif. Torreblanca)  
Avd. de la Universidad, s/n  
03202 Elche – España  
Web: <http://culturdes.umh.es/canteraeditorial>

Imprime Compobell S.L.  
30009 Murcia – España  
Correo: [compobell@compobell.com](mailto:compobell@compobell.com)  
Web: <http://www.compobell.com/>

Depósito Legal: A 321-2014

*canteraeditorial* es el nombre del laboratorio de ideas del grupo de investigación *Culturdes* de la Universitat Miguel Hernández de Elche cuyas publicaciones son de acceso libre y gratuito a través de su página web <http://culturdes.umh.es/canteraeditorial> y se publican bajo licencia [©/2], que es el símbolo de la Ley de Compartición de la Propiedad Intelectual que establece en su artículo primero y único que:

*“La producción intelectual nace con el propósito de ser compartida y, en consecuencia, puede ser reproducida por cualquier medio siempre que el usufructuario asegure la correcta utilización de la misma, no la comercialice y mencione su procedencia y autoría”.*

Nuestras publicaciones **NO tienen ISBN** de acuerdo con la Disposición derogatoria única a) del Real Decreto 2063/2008 del Ministerio de Cultura de España publicado en el BOE nº 10 de 12 de enero de 2009 que deroga la obligación de consignar el ISBN en toda clase de libros y folletos fijada por el Decreto 2984/1972. Además, como indica la propia Agencia Española del ISBN no tiene sentido incluir este código si la publicación no se va a poner a la venta, porque ni protege los derechos de la propiedad intelectual, ni tiene como misión valorar la calidad de lo publicado.

## Índice

Tiempo y poder. La memoria ante el desarrollo	Antonio Miguel Nogués Pedregal	7
Capítulo 1. Cultura, universidad y cooperación al desarrollo	Eva Caballero Segarra	19
Capítulo 2. Interculturalidad y políticas públicas en el Ecuador	Richard Salazar Medina	27
Capítulo 3. Reflexiones en torno a la relación entre nación, patrimonio y cultura	Rosemarie Terán Najas	49
Capítulo 4. La construcción de la memoria social y del patrimonio cultural como práctica intercultural en el Ecuador. Los desafíos actuales	Florencio Delgado Espinoza	63
Capítulo 5. La importancia de la cultura en los procesos de desarrollo	Marcelo F. Naranjo	81
Capítulo 6. Memoria social y patrimonio cultural en los escenarios de desarrollo: el camino hacia una relación dialógica	Cristina Soler García	97
Capítulo 7. Hacia el Buen Vivir y su medición	Ferran Cabrero	107
Capítulo 8. Género y etnia: los cruces de la inequidad en salud	Lily Rodríguez	117
Capítulo 9. El Buen Vivir y el ‘desarrollo’ en las comunidades andinas	Ariruma Kowii	131
Bibliografía		138
Autores		150

# Tiempo y poder. La memoria ante el desarrollo

---

Antonio Miguel Nogués Pedregal  
Universitas Miguel Hernández

*“Somos nuestra memoria, somos ese quimérico museo  
de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos”*  
Jorge Luis Borges

*“Al suceder existo y al suceder me hago historia,  
pero me hago historia deshaciéndome en ella”*  
Joaquín Gutiérrez Mangel

*“Nada es como es, sino como se recuerda”*  
Ramón del Valle-Inclán

La memoria de este libro nos devuelve, quizás, a una estación española de ferrocarriles en abril de 2008 y a una de sus consecuencias: un fructífero conversatorio en la ciudad de Quito (Ecuador) en junio de 2010 que, tras algunas vicisitudes, ve la luz en forma de libro sobre una temática de absoluta actualidad para el país como recoge su título. Entre estos acontecimientos han devenido muchas y diferentes circunstancias que, ya, forman parte de la memoria de aquellos que, como traza Eva Caballero (Cap. 1) al explicar los motivos del proyecto que dio origen a este libro, seguimos comprometidos con el diálogo y la colaboración *trans-* como manera de comprender el mundo. La comunicación más allá de fronteras y categorías es, también y por supuesto, una de las muchas opciones que se nos presentan a lo largo de la vida. La memoria, sin embargo, no es una opción porque, como versificó Borges, “somos nuestra memoria”, y no parece que pudiera haber existencia social, y por tanto existencia humana, sin ella –añado. Me gusta la afirmación de Borges porque vincula la existencia del presente vivido al pasado recordado y, además, porque admite la validez (y es probable que también la certeza) de que lo recordado (en forma de Tradición o de Historia) sea lo único que da sentido al presente.

Aunque el conocimiento que tenemos de la historia enseña que, paradójica-

mente, el pasado no tiene una existencia cerrada, ni acabada, ni finita porque continuamente surgen subjetividades que desconocíamos, que habíamos olvidado o, simplemente, que habíamos querido olvidar. Nuestra experiencia personal, así como las conclusiones —siempre parciales y provisionales— que sacamos desde las disciplinas sociales y humanas, desvelan que el pasado es una constante recreación, y que es sobre esta recreación que fundamentamos nuestro suceder presente al tiempo que sucedemos, como expresa Gutiérrez Mangel en este fragmento de *Te acordás, hermano*:

*¿No te das cuenta de que si nos hacemos deshaciéndonos en la historia no podremos al mismo tiempo contarla? ¿Qué es entonces el contar el que nos cuenta? Si acaso fuéramos un punto testigo detenido en el suceder... Nunca seremos ese punto y no nos queda más remedio que ser un suceder que se cuenta. No podemos decir: yo soy, yo existo, yo fornico, yo me escarbo los dientes. Lo único que nos es permitido decir es: yo sucedo. Al suceder existo y al suceder me hago historia, pero me hago historia deshaciéndome en ella. Ya todo esto sería bastante cabronada, pero hay más: para contarme de lo único de que soy dueño es de mi propia transitoriedad. Y entonces, ¿qué instante escojo para contarme?, ¿cómo le pido al ojo que se mire? ¿Cómo toco el tacto? ¿Y no te das cuenta de que somos hijos de nuestros hijos? Hacemos historia y esa historia que hacemos nos hace.*

Pero si la memoria no es una opción, sí lo es la manera en la que se recrea —es decir, su tratamiento—y, por cuanto tal, producto de una acción social e intencional. De ahí la espléndida exactitud de la cita de Vallé-Inclán que, según la leo, recoge que no existe el pasado salvo en *la manera* en la que vive en el recuerdo. Y el análisis de *la manera* en la que como miembros de un grupo humano recordamos el pasado (memoria) para contarlo (que nos dijera García Márquez), para entender el presente de un mundo global y diverso (interculturalidad) y para preparar el futuro (desarrollo), es lo que nos ha interesado en este libro. Ese continuo temporal pasado-presente-futuro (sea cíclico como en el mundo andino o lineal como en el mundo judeo-cristiano) que conforma el tiempo social es el que da sentido a la vida en sociedad. Sin embargo, aquí no planteamos una mirada al pasado (en tanto que Historia), ni a la memoria (en tanto que depositaria de las esencias identitarias del grupo), ni a la selección y administración de unos determinados elementos donde resida un segmento del pasado (en tanto que patrimonio), sino a cómo este discurrir de la memoria influye en el suceder cotidiano de los pueblos y nacionalidades que estructuran Ecuador hoy con la intención de proyectarse hacia al futuro.

Es muy importante entender esto porque el hecho de que el tratamiento de la memoria y su habitual materialización posterior en forma de patrimonio sí sea una opción, nos obliga a incorporar en nuestros análisis el mundo de las posibilidades

(opciones) y, por tanto, a cuestiones relacionadas con el ‘poder’ y con la gestión de los diferentes posibles —esto es la ‘política’. Y ambas dimensiones localizadas en un post-estado cuya capacidad de actuación se ha desplazado del control del espacio (en forma de territorio) al control del tiempo. Esta es la tesis y los puntos que, si acaso, quiero esbozar en esta introducción.

## *Poder*

La noción de poder es compleja pero suele definirse bien o en términos de una relación entre A y B (Weber), o en términos de una multiplicidad descentralizada e intersubjetiva de prácticas y actores (Foucault). De hecho resulta tan compleja su definición que cualquier intento por definirla está destinado al fracaso, quizás, porque su propia definición sea parte de la construcción social del conocimiento y, por tanto, de la realidad (Gazzini en Hall 2007: 251). También es posible que resulte difícil definir al ‘poder’ porque su sola definición supone una merma de su capacidad para disfrazarse y emerger en distintas formas y contextos. Es bien sabido que cualquier definición lleva implícita una delimitación del objeto y, por tanto, su posibilidad de manejo, de administración.

Desde una perspectiva epistemológica radicalmente distinta es sugerente pensar que el ‘poder’ existe más allá de nuestra manera de definir porque intenta no ser conocido y así eludir cualquier caracterización, y driblar el control que supondría cualquier delimitación. En el siglo III antes de nuestra era, Lao-Tse ya señaló en el *Tao Te Ching* la idea de un principio que no podía ser nombrado o explicado con palabras. Más recientemente José Saramago en *Memorial del convento* (1982) apunta que “si las conociéramos, las cosas del cielo tendrían otros nombres”; una idea sobre la que volvió a incidir en *Ensayo sobre la ceguera* (1995) cuando escribió que “dentro de nosotros existe algo que no tiene nombre y eso es lo que realmente somos”. Quizás es esto a lo que se refería Lao-Tse.

[Ahora me viene a la memoria, y de ahí los corchetes, como al final de una larga y densa clase sobre epistemología, ante una pregunta mía que intentaba cerrar la explicación, Irene, una estudiante de antropología, me respondió que *el conocimiento era el conjunto de todos los nombres*. Me pareció tan acertado el resumen que había hecho de mi exposición que, desde aquel día, la cito].

Porque lo cierto es que de un extremo a otro del Planeta encontramos culturas en las que la palabra crea vida porque puede nombrar. Baste recordar aquí, sin ánimo de ser exhaustivo, que San Juan se hizo eco de los primeros versículos del Bereshit de la Torá y comenzó su evangelio escribiendo que “en el principio

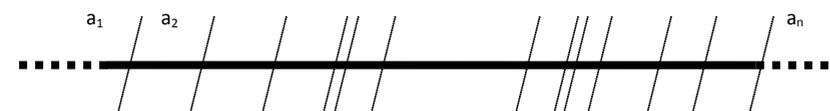
fue el logos”. En el Popol Vuh también aparece la palabra como activadora de la creación; aunque eso sí, de manera opuesta a la creación monológica, impositiva y directiva de Elohim quien hizo el mundo dando órdenes: “Y dijo Elohim: haya luz, y hubo luz”. En el Popol Vuh, por el contrario, el silencio y la inmovilidad primigenia se rompen *a través* de la palabra (*dia*-lógica): “Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la obscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento”.

De manera menos literaria podemos afirmar que si hacemos una lectura crítica de la producción en las ciencias sociales y humanas, observamos que el empleo más habitual de la idea de ‘poder’ es auto-referenciada, es decir, no suele cuestionarse su contenido, ni su operatividad, ni... tampoco su necesidad. Si utilizara un lenguaje más acorde con el mundo tecnológico de hoy, debería decir que la noción de ‘poder’ actúa como uno de esos algoritmos recursivos que utilizan los lenguajes de programación y que sigo sin entender para qué sirven. Con esta idea de recursividad o auto-refrenciación indico que la noción de ‘poder’ se emplea como si se supiera lo que es porque se contiene en sí misma; esta cualidad recursiva dificulta (porque en cierto modo hasta excluye) el análisis crítico, su cuestionamiento y, por tanto, su propia desnaturalización. Este fenómeno también ocurre con otras muchas palabras que desempeñan un papel básico en la hegemonía occidentalizadora: Historia, Estado, Individuo, Tradición, Realidad, entre otras.

Tras la lectura de este libro el lector atento concluirá que todos los autores utilizan la palabra ‘poder’ para referirse a la capacidad que manifiestan determinados (en tanto que concretos) grupos sociales para, primero, crear diferencias y nombrarlas; segundo, para hacer que su división prevalezca sobre las diferencias que crean y nombran otros grupos humanos; y, tercero, para hacer que esta categorización aparezca como la única posibilidad de referirse a la realidad social y, por tanto, se desvele como la división natural. Así expuesto se podría decir que, al menos sobre el papel, ‘poder’ es *la capacidad inherente que muestran los grupos o los individuos en contextos sociales concretos (a) para condicionar el acontecer de muchas o de cualesquiera de las posibilidades que estructuran su mundo social en un marco de sentido propio, (b) para nombrarlas y así diferenciarlas unas de otras y, finalmente, (c) para ordenarlas y así gestionarlas.* Evidentemente, al introducir la noción de posibilidad estoy recordando la idea de Gramsci de que “las relaciones sociales constituyen estructuras de elecciones dentro de las que las gentes perciben, evalúan y actúan” (Przeworski, 1985:146). Sin embargo, esta noción abstracta de ‘poder’ no tendría realidad práctica sin otra capacidad que le es aneja y la complementa: la capacidad para gestionar esas diferencias, o lo que es lo mismo, la política. Por esta razón, el lector inquieto también

concluirá que los autores hablan de ‘política’ cuando se refieren a la gestión que los agentes sociales hacen de esas diferencias y a cómo esa gestión transforma la contingencia de las diferencias en desigualdades de carácter estructural.

Quiero aliviar la densidad de estos dos últimos párrafos con el ejemplo del lema ‘*otro mundo es posible*’. Como es bien conocido, este lema surgió en el marco de los encuentros del Foro Social Mundial e ilustra muy bien que la negociación (al igual que el *diá*-logo de la tradición maya) es consustancial a cualquier proceso en el que, sobre un mismo territorio, distintos grupos humanos quieran estructurar sus relaciones y en los que cada uno de estos grupo tenga la legítima aspiración de dibujar un futuro que, desde su propio marco de sentido (cronotopo en el sentido de Bajtin), es posible. Esta capacidad para marcar diferencias es la mejor manera de hacer este concepto operativo y analizar las *manifestaciones del poder* que se estudian en este libro: sean prácticas, estrategias o normativas. Como ilustran los capítulos todos los distintos grupos humanos (sociales, culturales o étnicos) que aquí se describen muestran capacidad para fracturar de forma distinta ese *continuum* que constituye la realidad, y para diferenciar y nombrar los segmentos resultantes ( $a_n$ ).



Lo más importante de este nominalismo post-estructuralista es, sin embargo, la incidencia histórica (por tanto, concreta y sujeta a determinaciones analizables) que esta segmentación tiene en la ocurrencia de las relaciones sociales que vemos. Es decir, en cómo los diferentes segmentos que han sido creados, nombrados y agrupados en categorías para su mejor manejo, son administrados por actores sociales muy concretos, y cómo su administración (esto es, cómo se relacionan unos segmentos con otros) produce indefectiblemente desigualdades que, a su vez, repercuten en las posibilidades de realización de todos y cada uno de los grupos humanos y de las personas que los componen.

### *En un marco post-estatal*

Bien, pues llegados a este punto, si repasamos la multitud de ejemplos que conocemos sobre esa capacidad histórica para crear y nombrar diferencias en su perspectiva diacrónica, hemos de acordar que la ocurrencia de una u otra de las posibilida-

des y la presentación de esta como *la natural*, *siempre* se fundamenta en el pasado (pues es ahí donde el presente encuentra su sentido) incluso en aquellos procesos revolucionarios que, precisamente, surgen *contra* ese pasado. El pasado, escudado por pseudónimos como Tradición o Historia, aparece como la única fuente de legitimidad de las actuaciones presentes y, por tanto, se constituye como la arena donde se debaten las líneas estratégicas por las que *naturalmente* debe suceder el presente hacia el siempre inaprensible futuro. Esta indisoluble conexión de la línea pasado-presente-futuro con el binomio poder-política, quedó bien sintetizada por Orwell en su novela *1984* al escribir que “quien controla el pasado controla el futuro y quien controla el presente controla el pasado”. Efectivamente, el control del pasado supone el control del futuro porque solo un futuro que beba del pasado es, para los actores políticos que administran el presente, posible.

De acuerdo con esto, mi argumento subraya que ciertos grupos sociales han perdido hoy la posibilidad que tenían de mantener el monopolio del control y gestión de las gentes, los recursos y las fronteras de un territorio. Por tanto, mantengo que la verdadera batalla de las sociedades post-estatales no se encuentra tanto en el vano esfuerzo por ejercer en el presente la soberanía sobre un territorio (concreción administrativa del espacio), sino en el control de la memoria (concreción socio-cultural del tiempo), ya que es ahí donde los gobernantes encuentran la fuente con la que, con promesas de futuro, legitiman las acciones y las políticas del presente. Esbozamos así el marco del análisis que se hace en este libro de las estrategias de poder y de la política en un marco post-estatal porque, en definitiva, es de lo que tratamos aquí: de cómo los distintos grupos humanos que hacen Ecuador quieren que su memoria (“ese montón de espejos rotos”) sea también una fuente de la que beban los actuales gobernantes para trazar los caminos del suceder presente.

La existencia efectiva —sea esta sentida, recordada o vivida— de que hay todo un mundo de posibilidades, deviene con frecuencia en un conflicto cuyo nivel de virulencia y visibilidad dependerá del contexto histórico concreto en el que suceda. Es decir, si para un grupo social el mundo se estructura desde la coexistencia y simultaneidad de una serie de posibilidades, entonces el encuentro y el diálogo son realizables, como relata el mito maya de la creación. Si, por el contrario, el mundo se estructura en un marco de sentido en el que todo se reduce a una única posibilidad (llámese, verdad) entonces el conflicto está asegurado. E insisto todos los trabajos aquí recogidos indican que la memoria se ha convertido en Ecuador en una de las principales arenas de disputa política; es decir, de cómo gestionar las diferencias creadas y nombradas a la hora de plantear el desarrollo de un país como Ecuador. Y a la comprensión de este proceso dedican los autores su es-

fuerzo y su estudio: ahí están, por ejemplo, las muchas y constantes referencias al Buen Vivir como *otra posibilidad* para vivir el presente dibujando el futuro como subraya Ariruma Kowii (Cap. 9). No en vano, la apropiación constitucional del *Sumak Kawsay*, como señala Ferrán Cabrero (Cap. 7), y aunque sea simplemente en el plano del discurso y adolezca de una operatividad concreta, es una propuesta que hegemoniza para lograr el bienestar de acuerdo con la memoria de los pueblos kichwa. Este sería una proyección hacia el futuro que nace desde la memoria de los pueblos indígenas.

Dado que resulta imposible el control del presente desde las estructuras estatales actuales, me atrevería a decir que a los actores sociales que las gobiernan solo les queda la posibilidad de manejar el pasado para, de una manera u otra, acotar así el mundo de las posibilidades que pueden suceder y convertir el *statu quo* en un eterno presente. De aquí nace, si se me permite el paréntesis menos académico, esa terrible impresión de acelerada huida hacia delante que dejan tantas y tantas decisiones políticas en las sociedades post-estatales. Dirigidas por unos gobernantes que son mediocres porque sus políticas solo entretienen el presente para postergar el —de por sí— ya inalcanzable futuro. Me atrevería a decir que para las élites dirigentes, el presente solo tiene sentido por cuanto desde ahí se puede controlar el pasado, y el control de este, dada su irreversibilidad, solo sirve para marcar las líneas de desarrollo futuro que, lógicamente, se toman acotan las posibilidades del presente. Y así, con el debido respeto a Orwell, creo que precisamos un poco más su brillante planteamiento.

Aparte del *control* del tiempo, la post-estatalidad hace surgir otro elemento que, a algunos, podría resultar inquietante: la muerte de aquel *ciotoyen* que, tras tomar La Bastilla, hizo suceder la posibilidad de que el yo tuviese representación política. O lo que es lo mismo, que hizo posible que el sujeto individual fuese actor político, pudiese fiscalizar el modo de gestionar (presente) las diferencias creadas y nombradas desde su propio marco de sentido (pasado), para influir en el acontecer de su propio destino (futuro).

Aunque no voy a entrar ahora ni en la falacia que supuso, ni en la crisis actual de aquella representación política —cuestiones ambas que me llevarían por otros derroteros— ahora debo recordar que esa muerte del ciudadano ha corrido pareja, por fortuna, al proceso de reconocimiento de las dimensiones sociales y culturales. Estas dimensiones, tal como yo las entiendo, se pueden trasponer a la escala temporal. Así, mientras que la dimensión individual (la propia de un ego mortal) y en parte también la social (esa que sitúa a ego en relación con otros egos contemporáneos) refieren al mero presente, la dimensión cultural refiere, sin duda, al pasado y tiene, sin duda tampoco, pretensiones de proyección futura. Baste recor-

dar, que los derechos humanos llamados de primera generación hacen referencia a los derechos que corresponden al individuo frente al estado, es decir, derechos de carácter político y civil que, por supuesto, desaparecen con la desaparición del individuo.

Por su parte, los derechos de segunda generación protegidos por el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966) atañen a las responsabilidades del estado para con los ciudadanos porque son derechos de contenido social y procuran la calidad de vida de las personas: derecho al trabajo y a un salario justo, a la sanidad, a la educación a la protección de la familia y de los menores, etcétera. En estos derechos el titular del derecho sigue siendo el individuo aunque no tanto que miembro de una comunidad política estatal sino, sobre todo, como miembro de una sociedad política que ampara la existencia social de las personas. Estos derechos, al contrario que los anteriores, no desaparecen inmediatamente con la muerte del individuo sino que, en muchos casos, se prolongan a la protección de sus familiares más cercanos: por ejemplo, en lo referente a la pensión de viudedad y orfandad. Si bien esta protección acarree a veces una secuencia infinita de problemas burocrático-administrativos derivados de los derechos de primera generación, como tragicómicamente mostró Tomás Gutiérrez Alea en su *Muerte de un burócrata* (1966).

Y, por último, los derechos humanos de tercera generación que refieren a los derechos de los pueblos y obligan, no tanto a los estados particulares, que también, sino a toda la comunidad internacional. Estos derechos de los pueblos protegen la continuidad en el tiempo, desde el pasado hasta el futuro, de las comunidades que existen como grupos distintivos en el marco de las sociedades post-estatales. Esta protección se concreta en aspectos como derecho a la identidad nacional, a la independencia económica y política, a la coexistencias pacífica, a un desarrollo que permita una vida digna y a la paz, entre otros. Una protección que sanciona la vigencia de los estados plurinacionales como *pluribus et unum* y que siempre me ha recordado al poema *Moretum* que es donde aparece la idea originaria. En este poema sobre cómo hacer una ensalada, según la versión latina del *Appendix Vergiliana* de la Bibliotheca Augustana “fue escrito por un poeta desconocido en el siglo I probablemente alrededor del año 20”, aparece el famoso “*color est e pluribus unus*”. Los versos en cuestión cantan que los ingredientes de manera aislada pierden su poder, pero que de los muchos que hay deviene un solo color, que no es completamente verde porque la leche lo impide, ni tampoco blanco porque el uso de tantahierba lo altera<sup>1</sup>. ¿Es un país una ensalada? Ciertamente no, pero como

<sup>1</sup> Versos 101-104: “*paulatim singula vires // deperdunt proprias, color est e pluribus unus, // nec totus viridis, quia lactea frusta repugnant, // nec de lacte nitens, quia tot variatur ab herbis*”: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Vergilius/ver\\_apmo.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Vergilius/ver_apmo.html)

metáfora para el pensamiento no está nada mal.

Lo que nos lleva a plantear otro de los conceptos centrales de este libro: el de interculturalidad y cómo el reconocimiento de esta, socava los cimientos sobre los que se ha asentado el estado moderno desde el XVIII, y que ya desde sus primeras formulaciones encontró dificultades para integrar nociones que pertenecían al orden administrativo del presente (estado) con aquellos sentimientos que venían del pasado (nación). La interculturalidad en Ecuador hoy es un concepto proyectivo en el sentido de propositivo, que busca un resultado, como bien detalla Salazar (Cap. 2) “dar el paso hacia la interacción enriquecedora y fecunda... del intercambio cultural en equidad”. Sin embargo, es importante señalar que interculturalidad no es un concepto científico sino político. Es un concepto que propende hacia su realización futura y la procura. Y en tanto que procura su realización pertenece al campo de la política en tanto que forma de gestionar las diferencias. Así en la Constitución de 2008, y cito a Florencio Delgado (Cap. 3), es donde se recoge que “el papel del estado es permitir los marcos para el desarrollo de una sociedad intercultural”; es el estado quien aborda la necesidad de recuperar la memoria social frente al blanqueamiento de la memoria colectiva que, por pese a las circunstancias educativas bilingüe, sigue manteniendo la misma historia del estado blanco mestizo centrado en producir verdaderos ‘ecuatorianos’.

### *La cultura y el patrimonio*

Todo lo anterior nos ayuda a entender el contenido de este libro porque junto al desarrollo y la interculturalidad, existe un tercer elemento fundamental para comprender la relación entre poder y memoria en el marco post-estatal: el patrimonio. Tras la lectura de los capítulos aquí recogido, podemos concluir que es ahí donde se juega la negociación entre, por un lado, la perspectiva colectiva y comunitaria de unas nacionalidades indígenas que quieren trazar un desarrollo coherente con la línea pasado-presente-futuro y de acuerdo con su propio marco de sentido y, por otro, la base individual del estado-nación occidentalizante y homogeneizador.

En esta línea, Richard Salazar (Cap. 2) pone con su capítulo el dedo en la llaga cuando plantea la dificultad de operativizar, es decir, de concretar en medidas específicas la idea de pluralidad en el paradigma (o marco político-conceptual) del estado-nación liberal. La gran distancia que plantea el decir del discurso político (las declaratorias) y el hacer de la acción social (la posibilidad de, en base al pasado, resignificar el presente y proyectar el futuro). Una idea en la que también insiste Rosemarie Terán Najas (Cap. 3) cuando analiza las distintas versiones de la Ley

Orgánica de Cultura sobre el concepto de ‘memoria social’, y a la que también alude Cristina Soler (Cap. 6). Esta aproximación visibiliza grupos marginados por el discurso que hegemoniza pero, al mismo tiempo, es una reivindicación de autoría, lo que desencadena unos deseables procesos de empoderamiento, de los que Terán ofrece algunos ejemplos.

Sin duda este es el obstáculo central, el nudo gordiano que enfrenta la construcción de ciudadanía plural en un global. De qué manera integrar *lo plural* en una estructura político-administrativa que, desde su originaria definición, tiende a la unicidad. La idea de estado, afirma Agustín García Calvo (1977), tiene un carácter contradictorio en su realización material y su propia conceptualización. La búsqueda constante de la realidad de su existencia en su propia definición a partir del unitarismo: establecimiento de fronteras que lo distinguen de otros estados, la uniformidad lingüística y el establecimiento de un centro no son las menos importantes. Esta disyuntiva, que quizás no tenga que ser de oposición, se juega en el campo de juego del patrimonio en tanto que *depositario* (en el sentido de Frondisi) del mundo de la múltiples identidades y, sobre todo, en tanto que la plasmación más administrable (sea patrimonio tangible o intangible) del control del tiempo.

Así, de la larga y detalla definición de “patrimonio cultural inmaterial” que se recoge la UNESCO en el artículo 2 de la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (París, 17 de octubre de 2003), quisiera citar solo las tres ideas básicas sobre las que se eleva toda la arquitectura patrimonial de la UNESCO. Primero que los grupos “reconozcan” como suyo parte de su patrimonio (es decir, el sentido de pertenencia y propiedad, y autoría); segundo, la idea de que el patrimonio es “recreado constantemente”, y en tercer lugar que infunde un “sentimiento de identidad y continuidad”. El patrimonio, todos los autores lo han señalado en sus capítulos, siempre es una construcción realizada *desde* los principios que hegemonizan. De la segmentación del *continuum* que es la cultura, y de la creación y mantenimiento de estas conexiones trata este libro. Dos partes conectadas entre sí porque proyectan el futuro a partir de un pasado (relato) compartido que están negociando.

Ya he defendido en otros textos (cf. Nogués Pedregal, 2002) que la administración de la realidad avanza en la transformación de determinados elementos de la cultura en bienes patrimoniales como productos meta-culturales (García García, 1998) y en recursos atractivos, por ejemplo vía turismo cultural, para las inversiones de capital foráneo y el disfrute del individuo consumidor. Porque, y este es el gran obstáculo que observan los autores, en estos procesos de resignificación del patrimonio (insisto en tanto que depositario de posibilidades identitarias) es que estos procesos de negociación, como señala Rosemarie Terán (Cap. 3), cuando se

centran en el inventario de bienes culturales, “tal como ha sido re-significada en el imaginario estatal vigente, termina adquiriendo connotaciones que remiten más al mundo mestizo que al indígena, pese a que éste último fue su lugar de procedencia”. Exactamente. Y al parecer esta manera de negociación es lo que dificulta, e incluso imposibilita, esa emancipación como bien señala Marcelo Naranjo (Cap. 5), porque se tiende a consolidar a la/s identidad/es indígena/a como entidades a-históricas. De hecho, el trabajo de Lily Rodríguez (Cap. 8) desvela el surgimiento constante de nuevas subjetividades (género, étnica, edad, etcétera) que van fracturando la solidez de las identidades que se creen cerradas.

Es el suceder de Gutierrez Mangel: que nos disolvamos en la historia es lo que vuelve más complejo aún la consolidación de esa coexistencia plurinacional en torno a un relato común en un marco post-estatal. Un relato que, por ser compartido, es social e histórico y, por tanto, accidental y contingente. Las propuestas recogidas en este libro buscan la emancipación de los grupos al reivindicar la centralidad que adquieren la memoria y la autoría de esos elementos patrimonializados. De nuevo parece que la sempiterna distinción grupo-individuo encuentra acomodo en esta esfera que no se presenta, precisamente, como ese necesario ‘espacio de encuentro’ donde generar un imaginario colectivo compartido que de manera tan argumentada y bien expuesta reclaman los autores de este libro para superar el paradigma colonial y trabajar por una interculturalidad que una la diversidad de Ecuador.

## Capítulo 1. Cultura, universidad y cooperación al desarrollo

---

Eva Caballero Segarra  
Universitas Miguel Hernández

Este capítulo, aunque breve, tiene dos objetivos muy definidos. Por un lado explicar cómo surge un proyecto conjunto de colaboración entre dos universidades que como su resultado más tangible tuvo la celebración en Quito durante los días 20 y 21 de junio de 2010 del *Conversatorio sobre interculturalidad y cooperación al desarrollo* que fue el germen de este libro. Y, por otro, enmarcar la pertinencia de este proyecto dentro del contexto de la cooperación universitaria.

### *La génesis de la cooperación entre dos universidades*

La colaboración entre la *Universitas Miguel Hernández* (UMH – España) y la *Universidad Andina Simón Bolívar* (UASB – Ecuador) nace, como casi siempre, a raíz de los contactos personales que mantienen investigadores del grupo de investigación transdisciplinar ‘Culturdes’ e investigadores de la Cátedra UNESCO sobre Pueblos Indígenas de América Latina que coordina el profesor Ariruma Kowii.

A lo largo de esta relación aparecen sinergias de investigación alrededor de amplias temáticas como la cultura, el desarrollo, el patrimonio, la memoria histórica o los derechos colectivos, y abrieron líneas de trabajo y acciones de carácter interuniversitario. Ambas instituciones compartieron desde el inicio inquietudes sobre el intercambio de conocimientos desde la academia para contribuir a una mayor profundización y debate que enriqueciese la práctica universitaria de la cooperación universitaria al desarrollo.

La Universidad Andina Simón Bolívar en su sede de Ecuador (Quito) en cumplimiento de su misión de organismo académico subregional dedicado a la reflexión sobre temas relevantes de la realidad concede especial importancia al proceso organizativo, político, económico, educativo y cultural de los pueblos indígenas

y desarrolla diversas actividades académicas. Con el auspicio de la UNESCO, la Universidad ha establecido en Quito la *Cátedra sobre Pueblos Indígenas en América Latina*, instancia académica destinada a fomentar una cultura de paz y entendimiento entre los pueblos.

La Cátedra se coordina con las diferentes áreas académicas de la Universidad, para que en los programas de los cursos de maestría, especialización y cursos abiertos se inserte el estudio de temas referentes al proceso histórico, cultural, lingüístico, económico y político de las nacionalidades y pueblos del país y de la Región. Además la Cátedra impulsa programas especializados como: educación intercultural bilingüe; lenguas, cultura, identidad e interculturalidad; Estado, género y globalización; derecho público, derechos colectivos; y filosofía de los pueblos ancestrales. En esta misma dinámica se involucra a docentes indígenas en todos estos programas. Igualmente la Cátedra desarrolla actividades orientadas a construir bases que permitan promover políticas educativas, culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas, y se ha convertido en un instrumento de cooperación con otras instituciones educativas, organizaciones, pueblos indígenas, grupos de la sociedad e instancias oficiales.

Por su parte, CULTURDES es un grupo de investigación transdisciplinar de la Universidad Miguel Hernández vinculado al Departamento de Ciencias Sociales y Humanas, creado en 2009 con la intención de realizar investigación en el campo de la cooperación para el desarrollo. Entre sus objetivos está la búsqueda de vías de entendimiento y colaboración entre metodologías cualitativas y cuantitativas, y centra su esfuerzo comprensivo en el estudio de los procesos de significación-memoria y su plasmación socio-espacial, abarcando las dos dimensiones principales del quehacer intelectual: la producción teórica (*theoria*) y su directa instrumentación (*poiesis*).

Por un lado, la investigación básica se centra en el estudio de los procesos simbólico-cognitivos atendiendo al doble componente sociocultural y biológico del ser humano, y desde una perspectiva histórica, transcultural, comparada y holística. Por otro lado, la investigación aplicada busca entender cómo las dinámicas socio-culturales pueden influir en los procesos de (cooperación al) desarrollo, con especial atención, a aquellos en los que el turismo adquiere relevancia en la estrategia local.

El grupo Culturdes, a través del Centro de Cooperación al Desarrollo de la UMH le fue concedida financiación para realizar un proyecto enmarcado en la línea de investigación PCI-AECID. Esta línea específicamente dirigida a las universidades tiene como objetivo establecer una acción preparatoria con el fin de (1) diagnosticar campos de interés común, (2) ayudar a establecer relaciones entre

ambas universidades y (3) poner en marcha programas de fortalecimiento institucional y de intercambio interuniversitario sostenibles en el futuro.

### *Preparación del proyecto*

Desde las primeras conversaciones ya surgieron temas de interés común. El principal fue, quizás, encontrar que en el contexto ecuatoriano existía un amplio debate social y académico sobre la interculturalidad. Este aspecto, que al menos desde nuestra parte no le habíamos dado tanta relevancia, se nos presentaba de vital importancia para comprender y analizar los procesos de desarrollo y, así, fue uno de los temas integrados de manera prioritaria en el proyecto. Por otro lado, y vinculado a esta cuestión, identificamos la importancia de reflexionar en torno al concepto ‘desarrollo’ desde ésta óptica intercultural. En este sentido resultaba imprescindible que los pueblos indígenas ofrecieran una visión alternativa, alejada del habitual eurocentrismo, que se integrase en el diseño y planificación de los procesos de desarrollo y, por tanto, permitiese una mayor adecuación a los contextos culturales particulares.

Así, el concepto ‘desarrollo’, al referirse a un hecho vivo y cambiante, no puede no estar sino en continua revisión desde una academia que encuentra mucho de su sentido en la constante definición, sustitución y re-definición de los objetos que estudia. Abordar este concepto desde las ciencias sociales y humanas se presenta habitualmente como un hecho controvertido y polémico ya que, al estar construido social y culturalmente desde discursos hegemónicos, siempre desvela aspectos y matices cargados de etnocentrismo y occidentalismo que —parece—son imposibles de resolver.

Más aún, numerosos casos estudiados desde la antropología ‘para’ el desarrollo muestran que en la práctica del ‘desarrollo’ son muchas las experiencias, proyectos, intervenciones y/o acciones en las que no se presta demasiada atención a los principios culturales de la sociedad beneficiaria de la ayuda a la hora de diseñar, planificar y, me atrevería a añadir, de acompañar en los procesos de desarrollo.

Es en este punto donde concentramos nuestras inquietudes como grupo de trabajo e intentamos averiguar qué falla en todo este sistema complejo que llamamos cooperación al desarrollo para que la continuidad de los proyectos y/o acciones que se implementan se quiebre cuando la ayuda financiera directa desaparece. En muchas ocasiones los ‘beneficiarios’ no se apropian de los procesos iniciados, en parte, porque desde los discursos de los donantes los proyectos se ejecutan alejados de los propios sistemas culturales desde los que tienen pertinencia las acciones.

Esta hipótesis plantea la necesidad de prestar especial atención a la continuidad cultural para que los procesos de desarrollo sean viables, pertinentes y definitivamente calificados como eficaces desde la lógica más técnica y/o economicista.

Otro de los temas que surgía repetidamente en las conversaciones entre ambos socios del proyecto era la diferenciación o distinción entre memoria histórica y patrimonio. Ambas nociones están muy presentes en el debate de los programas ecuatorianos para la conservación del patrimonio cultural y artístico del país, y las diferentes visiones que existen condicionan los elementos que, desde la administración de la realidad, se catalogan como ‘patrimonio’.

Vinculado al concepto de desarrollo se identificó otro tema de gran interés como son los derechos colectivos. Este aspecto es de gran importancia en la implementación de los proyectos de cooperación al desarrollo aunque, de nuevo, encontramos que no siempre se incluye esta dimensión cultural por las partes que implementan los proyectos. El reto es pues incluir desde una perspectiva integradora la construcción de estos derechos y cuestionar un espacio que ha privilegiado tradicionalmente los derechos individuales sobre los colectivos.

En definitiva, todos estos ámbitos de trabajo pusieron las bases para que abordásemos el debate sobre el papel de la cultura en los procesos de desarrollo, para identificar cómo es tenida en cuenta, qué dificultades genera en todo el proceso de diseño, planificación y evaluación de los proyectos de desarrollo, y qué es necesario mejorar —siempre desde la experiencia práctica— para dotar de una mayor calidad al sistema de cooperación al desarrollo.

Este proyecto tuvo como acción más destacada la realización del conversatorio *Cultura y desarrollo* en junio de 2010 en la sede de la UASB en Quito. En el encuentro participaron un gran número de especialistas de reconocido prestigio del ámbito político, académico como técnico-profesional, en el que, a través de mesas redondas y ponencias marco se debatieron todos los temas expuestos anteriormente. Algunas de estas ponencias son las que conforman este libro que tiene como única finalidad la de ofrecer algunas de las reflexiones que surgieron y que alimentaron el debate de la mayor pertinencia cultural la cooperación al desarrollo vista desde el Sur.

### *Universidad y cooperación al desarrollo en España*

En el apartado anterior hemos descrito el proyecto, las motivaciones que lo impulsaron y los socios que lo hicieron posible. En este punto explicaré porqué, en el caso concreto de España, la universidad se ha convertido en un actor de la coo-

peración al desarrollo, para lo cual esbozaré algunas de las razones principales que dan cuerpo a estas acciones en el ámbito universitario.

La cooperación internacional al desarrollo es relativamente joven en España ya que cuenta con unos 20 años de existencia. Más aún, si hablamos del reconocimiento de las políticas públicas en esta materia, esto es de la legislación, y si atendemos específicamente al ámbito universitario, su consolidación apenas cumplirá una década.

En primer lugar hay que destacar que el papel de la universidad está muy vinculado a su función social. No podemos negar que, de momento, la universidad mantiene su prestigio como agente social de especial relevancia y que este, más recientemente, se ha trasladado al ámbito de la cooperación internacional al desarrollo. La participación de las universidades como actores de la cooperación se puede fundamentar en dos líneas argumentales:

- La participación en cooperación es una de las manifestaciones de la función social de la universidad y de su compromiso con la solidaridad.
- Los miembros de la comunidad universitaria poseen capacidades, conocimientos y experiencias para poder contribuir a la mejora de las condiciones de vida y a la consecución de los objetivos de un desarrollo humano y sostenible.

A esta consolidación de la universidad como actor de cooperación han contribuido algunas normativas y documentos marco que facilitado la coordinación y articulación de la Cooperación Universitaria al Desarrollo (CUD) en España. Como recoge el propio Código de conducta de las Universidades en materia de Cooperación al Desarrollo de 2006, la CUD se define “como el conjunto de actividades llevadas a cabo por la comunidad universitaria y orientadas a la transformación social en los países más desfavorecidos, en pro de la paz, la equidad, el desarrollo humano y la sostenibilidad medioambiental en el mundo, transformación en la que el fortalecimiento institucional y académico tienen un importante papel”.

Quizás el documento más importante de los ratificados por las universidades es la *Estrategia de Cooperación Universitaria al Desarrollo* (ESCUDE) aprobada por la Conferencia de Rectores de Universidades Españolas (CRUE) en 2000. La ESCUDE supuso un punto de inflexión en la consolidación de la CUD por cuanto explicitaba el compromiso de la universidad en este ámbito, creaba un espacio para concertar unos criterios comunes y establecía cuáles debían ser sus funciones: formación e investigación en los ámbitos de desarrollo y cooperación al desarrollo, estudios y asistencia técnica, cooperación interuniversitaria, sensibilización en materia de desarrollo y financiación de acciones de desarrollo o de acción huma-

nitaria. Explicaré brevemente algunas de estas.

a) Formación e Investigación en los ámbitos de desarrollo y cooperación al desarrollo. En la formación se incluyen programas docentes, maestrías y cursos de postgrado, cursos de doctorado, asignaturas de libre elección en licenciaturas y diplomaturas, formación de formadores, formación de personas en países en vías de desarrollo. En esta línea también se incorporan actividades de investigación tales como los proyectos de investigación, tesis doctorales, realización de trabajos final de carrera, y proyectos de cooperación con un claro componente de investigación.

b) Estudios y asistencia técnica. Los equipos universitarios pueden colaborar para diagnosticar, formular, evaluar, etc. proyectos/programas de cooperación al desarrollo tanto en países del Sur como en el Norte.

c) La Cooperación interuniversitaria comprende principalmente actividades orientadas al apoyo y fortalecimiento de otras universidades. Incluye el apoyo de universidades del Norte a Universidades del Sur (apoyo en elaboración de currículos, intercambios de profesorado y alumnado).

d) Sensibilización en materia de desarrollo. La Universidad interviene en la formación en valores y apuesta por analizar las causas que generan desigualdad, vertebando respuestas socialmente responsables como el comercio justo, el consumo responsable, la contribución a la erradicación de la pobreza, etc.

e) Financiación de acciones de desarrollo o de acción humanitaria. Se trata de impulsar la creación de fondos propios específicos destinados a proyectos y ayuda humanitaria. Como ejemplo, los fondos 0,7% o los fondos de solidaridad de algunas universidades españolas.

Un segundo documento importante dentro de la planificación estratégica de las políticas de cooperación a nivel nacional fue el *Plan Director de la AECID (2005-2008)* porque recoge de manera específica el papel y las funciones específicas de la Universidad, reconociendo su aporte específico en la cooperación al desarrollo. Este reconocimiento supuso un salto cualitativo ya que incorporó por primera vez y de forma distintiva a la universidad como agente de cooperación subrayando que “constituye un ámbito privilegiado para la promoción del conocimiento, la investigación, el debate, y la difusión de los problemas y retos fundamentales del desarrollo, es decir de aquellas cuestiones que están —o deberían estar— en la base de las estrategias de la cooperación”.

Y, aunque de manera telegráfica, por último quisiera destacar la Ley 23/1998, de 7 de julio, de Cooperación Internacional para el Desarrollo que reconoce la necesidad de impulsar la investigación científica y tecnológica y su aplicación a los

proyectos de cooperación al desarrollo, que supone otro de los marcos específicos que contribuyen al impulso y reconocimiento de la CUD.

Este amplio marco legislativo y normativo ha permitido la articulación de la cooperación en el ámbito universitario e ir visibilizando y consolidando el papel de la universidad como agente fundamental de cooperación. Este marco, a su vez, se ha completado por parte de cada universidad con referencias explícitas en sus estatutos a la CUD y la puesta en marcha de estructuras solidarias universitarias que, sin duda, ha favorecido la ejecución de la cooperación universitaria a través de diferentes herramientas y actividades. El desarrollo de la CUD ha sido muy heterogéneo en las diferentes universidades españolas como ha expuesto Unceta (2007) en un libro que, de forma exhaustiva y clarificadora, describe el recorrido de la universidad en materia de la CUD, sistematiza las acciones realizadas por las diversas universidades y enmarca el contexto en el que esto se produce, apuntando perspectivas y retos de futuro. También Arias y Molina (2008) realizan un estudio que discurre por esta línea y ayuda a comprender un poco mejor la evolución de la cooperación universitaria en España, si bien analiza solamente las universidades madrileñas.

En definitiva podemos reconocer que la universidad española ha ido cobrando un papel importante como agente en la cooperación y se ha situado como un aliado con otros actores como ayuntamientos, comunidades autónomas, organizaciones no gubernamentales, empresas, sindicatos y colegios profesionales. La universidad, sin embargo, ha logrado consolidar su presencia diferenciándose en su contribución específica (formación e investigación entre otras) dentro del marco más amplio de las políticas de cooperación al desarrollo. Es en este contexto donde resultan pertinentes los proyectos interuniversitarios como este que ahora nos ocupa. Un proyecto que pretende contribuir al enriquecimiento mutuo y a la mejora de la cooperación al desarrollo propiciando el debate y la reflexión —no sólo académica— sobre la importancia que desempeña la cultura en los procesos de desarrollo humano, y hacer que estos sean viables, adecuados y mantengan su energía y continuidad una vez que la financiación directa haya finalizado.

## Capítulo 2. Interculturalidad y políticas públicas en el Ecuador

---

Richard Salazar Medina  
COMUNIDEC

### *Introducción*

En los últimos tiempos se habla mucho de interculturalidad y no únicamente en el medio académico. De hecho, la interculturalidad es citada permanentemente en los foros de políticas públicas y en documentos oficiales en el Ecuador y en toda América Latina. Pero no sólo en estos países de gran diversidad étnica, sino también en los países europeos que han recibido la gran migración de las dos últimas décadas, se habla de interculturalidad. Sin embargo, es evidente que el uso de este término es al momento polisémico, ya que en cada contexto tiene distintas conceptualizaciones y connotaciones. Más aún, ha sido utilizado incluso para justificar prácticas y acciones, desde nuestra perspectiva, ajenas a un planteamiento más creativo e innovador, desarrollando su verdadero potencial.

Pero entonces, ¿qué se entiende por interculturalidad? O, más bien, ¿qué se propone sea la interculturalidad? Y más concretamente, ¿qué debería ser la interculturalidad en un contexto como el ecuatoriano?

Si bien la Constitución vigente define en su primer artículo al Ecuador como Estado intercultural, finalmente resulta ambigua, ya que no llega a definir la interculturalidad ni mecanismos concretos para lograrla.

Pero no solo esto. Académicos y especialistas de las Ciencias Sociales aún no han trabajado el tema de manera profunda y puntual en el país y por el momento tienen diversas interpretaciones y propuestas que se quedan generalmente en las definiciones. Por su parte, las organizaciones y movimientos sociales en Ecuador lo usan frecuentemente pero con perspectivas muy distantes, dependiendo de la organización de la que hable y, por ello, de su posición política. Por último, recientemente algunos espacios tecnocráticos hacen un uso indiscriminado del término, dotándole de un contenido que a menudo se torna confuso, especialmente con la

plurinacionalidad y la multiculturalidad.

El presente artículo busca dar una perspectiva complejiva de la interculturalidad. De la misma manera, hace una propuesta conceptual y de los elementos y mecanismos necesarios para su implementación. Finalmente, se introduce una propuesta de cuestiones a superarse y elementos para la ejecución de la interculturalidad y el nuevo Estado, tomando como eje la Constitución vigente del Ecuador y las nuevas categorías que introduce y que pueden ser una puerta hacia la construcción del nuevo Estado intercultural y plurinacional.

### *El Ecuador*

Al iniciar el nuevo milenio, recién comenzamos a tener plena conciencia de la enorme diversidad y conflictividad del espacio ecuatoriano. Diversidad, por donde se la mire: un espacio megadiverso, con múltiples identidades regionales y locales y un abigarrado conjunto de pueblos, etnias y culturas en constante cambio y adaptación; una población sumamente heterogénea, con enormes diferencias económicas entre las elites y los subalternos, y tajantes formas de exclusión y dominación; enormes brechas urbano/rural, de género e intergeneracionales; creencias, opiniones y cosmovisiones del mundo sumamente diferentes y en conflicto (Ramón, 2009). De ahí que era emergente hacer una redefinición del Estado y adaptar su estructura e instituciones a esta realidad, de la que no es plausible ya hacer la vista gorda.

La Constitución vigente reconoce al Ecuador como un “*Estado constitucional de derechos y justicia, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico*” (Artículo 1). Esta definición, al incluir la calidad de intercultural y plurinacional, constituye una ruptura epistemológica con la definición del Estado-nación liberal que, pese a los preceptos con que fue mentalizado (libertad, ciudadanía, equidad, derechos civiles y políticos), definitivamente ha fracasado en los lugares de mayor diversidad cultural (Sen, 2004), por su búsqueda de la homogeneidad de los ciudadanos, si bien bajo el paraguas de la igualdad de derechos, pero finalmente buscando homogenizar a todos los individuos. De hecho, se hablaba de lo indígena como un problema (“el problema indígena”), un escollo, una piedra en el zapato del Estado liberal. En este punto nos referimos al Estado liberal desde la perspectiva del “liberalismo igualitario” de la filosofía política y no al liberalismo (y mucho menos al neoliberalismo) económico. Según esta noción, el individuo es la unidad última del valor moral, teniendo cada persona un estatus moral igual, por lo cual debe ser tratada por el Estado y sus instituciones con igual consideración

y respeto (Kymlicka, 1996; Torbisco Cassals, 2009). Es decir, en el Ecuador y Latinoamérica en general las diversidades debían asimilarse a la mayoría, a la cultura hegemónica.

De allí que en un pasado no muy lejano (incluso en la actualidad en la mayoría círculos) hablar de un Estado plurinacional era imposible, ya que se suponía que representaría una secesión del territorio del país, ya partiendo de la definición del Estado-nación, nacionalidad era únicamente aplicable a la calidad identitaria de todos los habitantes del país administrado por ese Estado; es decir, podía existir una sola nacionalidad que, en nuestro caso, era la nacionalidad ecuatoriana.

Pero el fracaso de las políticas unificadoras, la elocuencia de la diversidad (con sus propias formas de organización, de justicia, con su propia lengua, su propia historia; en una palabra, con su propia cultura) así como la lucha de los pueblos indígenas y afrodescendientes, hizo que ya en la Constitución de 1998 se reconociera al Ecuador como un Estado pluricultural y multiétnico (Art. 1), cuyo primer deber era fortalecer la unidad nacional en la diversidad (Art.3).

Sin embargo, decir multiétnico y pluricultural no afirma la autodeterminación de las diversidades culturales, que comprende la posibilidad de desarrollarse desde su propia perspectiva, sino que simplemente visibiliza dicha diversidad, sin garantizar que estos pueblos dejen de ser tratados como subalternos o como parte del folklore. Es por ello que en la Asamblea Constituyente de Montecristi (2007–2008) se considera a la nación o nacionalidad desde una perspectiva antropológica y se decide dar al Estado la calidad de plurinacional, reconociendo su derecho a la autodeterminación cultural en el territorio, pero sin afectar la unidad del Estado. De hecho, en la antropología desde hace al menos cuatro décadas se usaba las palabras de nación para dar cuenta de una cultura históricamente constituida y desarrollada en un territorio, con su propio idioma, instituciones, economía, estética, religión. En una palabra, nación o nacionalidad indígena sería de alguna manera sinónimo de otro término antropológico, que es el concepto de etnia. De esta manera, el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) reconoce 14 nacionalidades y 18 pueblos en el Ecuador. Es importante subrayar que desde la perspectiva propuesta por el CODENPE y actualmente vigente en Ecuador, los pueblos serían parte de las nacionalidades, representando comunidades culturales concretas, que comparten el idioma y algunos otros elementos culturales, pero con particularidades determinadas principalmente por el territorio donde habitan. Esto se aplica específicamente con los pueblos de la región Sierra del país.

Pero, ¿es suficiente la visibilización y la posibilidad de desarrollarse en un territorio a partir de sus propias formas culturales y de organización? Pese a que, así concebida –aunque no está explícitamente definida en la Constitución, lo cual

es una grave omisión que da lugar aún al malentendido- la plurinacionalidad no implica la secesión del territorio ni una competencia entre la identidad étnica y la identidad estatal o ecuatoriana, ciertamente es insuficiente, ya que afirma la diferencia y no propicia la convivencia y el intercambio que puede llevar la interrelación de los elementos y conocimientos de las diferentes culturas que conviven en el territorio ecuatoriano. En este caso hemos optado por utilizar el término de ecuatoriana/o para no caer en confusiones con la categoría de “nacional” en este sentido, respecto de las nacionalidades, pese a que lo nacional generalmente se entiende al ámbito de todo el territorio del país. Justamente este tipo de cuestiones debieron resolverse en la Constitución, haciendo una definición de la nacionalidad, diferenciando además una suerte de nacionalidad endógena y exógena. Es decir, fuera del Ecuador es evidente que la nacionalidad debe ser únicamente ecuatoriana, independientemente de la adscripción étnica particular de cada individuo dentro del Ecuador.

Haciendo un análisis más exhaustivo, vale decir que la plurinacionalidad del Estado es insuficiente, ya que induce “a tratar a los pueblos indígenas como minorías [...] y no transforma de manera activa a toda la estructura racista, excluyente, inequitativa y monocultural dominante [...]. Por otra parte, la plurinacionalidad es parcialmente aplicable a zonas con territorios habitados por un solo pueblo, pero es inaplicable a territorios fluidos, que son la mayoría en el Ecuador, en donde conviven diversos pueblos y ciudadanos/as” (Ramón, 2009: 125).

Es por ello que hace falta un complemento y la interculturalidad se presenta como una oportunidad para complementar la visibilización y reconocimiento de las diversidades étnicas. Pero, ¿cuál es su diferencia con la pluriculturalidad y la plurinacionalidad? ¿Y cómo debería implementarse?

### *Definiciones. Más allá de la diversidad*

La interculturalidad es una voz relativamente nueva en el mundo académico. Surge justamente por las limitaciones del multiculturalismo y la pluriculturalidad a la hora de reflejar la dinámica social en los territorios de gran diversidad (Malgesini y Giménez, 2000), donde la realidad ni es ni debe ser estática; la cultura, por naturaleza, está en permanente evolución, cambio e intercambio, creando siempre nuevos elementos, tomando y re-significando también elementos de culturas distintas (Geertz, 1996). Más aún, si hablamos de Estados pluriculturales, no podemos pensar en espacios donde cada cultura, por minoritaria o mayoritaria que sea, viva de manera aislada, como si fueran guetos, cual Apartheid.

Vale la pena aclarar que multicultural e intercultural no son lo mismo. La categoría de multicultural da cuenta de la diversidad de culturas y su reconocimiento; sin embargo, no prevé necesariamente la interacción entre pueblos y culturas, sino únicamente la coexistencia. Mientras la interculturalidad prevé necesariamente la convivencia, interacción e intercambio entre las diversas culturas. De esta manera, podrían existir Estados multiculturales aunque no interculturales; no obstante, un Estado intercultural es por antonomasia un Estado multicultural (Salazar Medina, 2011).

Entonces, ¿qué sería la interculturalidad?

Si bien se trata de un concepto aún en construcción, la interculturalidad, en su definición más sencilla es el *intercambio cultural*; no únicamente una convivencia de los diversos sino la plena interacción en igualdad de condiciones y de mutuo enriquecimiento de las culturas en contacto. Sin embargo, pese al reconocimiento realizado en la Constitución vigente del Ecuador, aunque sin llegar a hacer una definición, la interculturalidad es un proceso a trabajarse en el tiempo, tanto desde la institucionalidad del Estado como de la sociedad civil.

Pero ¿cuál es la realidad a la que se pretende llegar? ¿Qué sería esa interculturalidad operativa y práctica?

En primer lugar hay que decir que para llegar a la interculturalidad debe llevarse a cabo un verdadero proceso de “re-civilización” de la sociedad, para que pueda pensarse en la interacción con las otras culturas no occidentales, superando los prejuicios del paradigma colonial que aún impera en la mentalidad y los imaginarios, particularmente de la sociedad mestiza, aunque no únicamente. Es decir, se debe crear una “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) de equidad en la diferencia, sin prejuicios ni discriminación.

Lo que se busca entonces es un cambio significativo en los imaginarios, ya que frente a la diversidad y conflictividad, las propuestas de las elites ecuatorianas presionaron secularmente por la homogeneidad, a contracorriente de la realidad, intentando ocultar la conflictividad, tratando de imponer una esencia compartida de la ecuatorianidad. La nueva propuesta se expresa entonces en la idea de la construcción de la interculturalidad desde las propias identidades culturales, lo cual representaría además no sólo la “unidad en la diversidad” o “diversidad en la unidad” -que implica solo la coexistencia y reconocimiento- sino la *unidad, intercambio y desarrollo mutuo en la diversidad*. Se entiende para esto la categoría ‘desarrollo’ no en la concepción tradicional del término en las doctrinas económicas o sociales, cualquiera de ellas, sino como la posibilidad de cada cultura de desplegar, desarrollar sus propias capacidades, contenidos, elementos y potencialidades, desde su propia perspectiva y orientación.

En este sentido la interculturalidad se convierte en un tema de *poder*. Y es que no puede existir interculturalidad sino en un plano horizontal, ya que nos relacionamos con quienes nos consideramos pares, en condición de equidad. Es así que en Ecuador interactuamos o buscamos interactuar con culturas más lejanas, desarrollando verdaderos procesos de enculturación, aprendiendo lengua y culturas francesa, inglesa, italiana, alemana, portuguesa (o brasileña), etc., desarrollando una suerte de interculturalidad exógena; pero nos es aún difícil pensar en ello con las diversidades culturales de nuestro propio entorno (Salazar Medina, 2011).

Como dice De Sousa Santos, “lo importante de la interculturalidad es que no es una cuestión solamente cultural, sino una cuestión política, y por eso tiene que ser tratada a nivel de dos temas...: el Estado y la democracia” (De Sousa Santos, 2008: 2). Está claro que no se trata de un objetivo de corto plazo, pero desde ya se deben dar pasos en firme, aprovechando la oportunidad que, por primera vez, ofrece el marco constitucional.

Es aquí donde cobran protagonismo los nuevos Estados, que deben crear las reformas institucionales necesarias para la transversalización de políticas de agresiva promoción de interculturalidad. Cabe romper viejos paradigmas coloniales y prejuicios en la sociedad civil, desmoronando uno de sus mitos recurrentes: la interculturalidad no es una cosa de los indígenas y los afrodescendientes; *la interculturalidad es cosa de todos*, de todas las culturas, latitudes, nacionalidades y colores de piel. No se trata de un acto casi asistencial de resarcimiento a los pueblos no occidentales. Por el contrario, practicada en todo su potencial, comportaría enormes beneficios sociales, culturales, económicos y tecnológicos para la sociedad en su totalidad, siempre en términos de equidad.

Vista así, la interculturalidad sería además el nexo entre los pueblos y nacionalidades que ejercen sus derechos colectivos y el resto de la sociedad, incluidos los propios pueblos indígenas (Grijalva, 2009). Y es que al hablar de interculturalidad debemos considerar tanto a los procesos de intercambio cultural entre personas de cualquier cultura y origen, en ámbitos precisos (lingüístico, culinario, educativo, pedagógico, estético, de conocimiento, tecnológico, etc.), como entre las instituciones, creando así las condiciones del verdadero Estado pos-colonial; no con una ciudadanía diferenciada únicamente (Kymlicka, 1996 y 2009), sino hacia un Estado plural e incluyente con plena participación, una suerte de Estado-red (Castells, 2006) con una característica adicional: la calidad de intercultural. Baste recordar aquí que la “colonialidad” es una categoría propuesta por Aníbal Quijano para captar el proceso de dominación colonial europea sobre los pueblos considerados tradicionales. Esta dominación no solo fue económica y militar, sino que tuvo otras características de enfrentamiento, entre un mundo que se autovaloró como

“moderno” frente a pueblos considerados pre-modernos, entre una lógica de acumulación capitalista y otra que tenía como fin el buen vivir, entre pueblos que se autovaloraron como blancos frente a otros cobrizos y negros, en suma entre un mundo que se autodefinió como “racional” frente a un pensamiento considerado “salvaje”.

Y es que el Estado-nación, con su precepto y supuesto de homogenización para favorecer la administración, al menos en el contexto ecuatoriano y latinoamericano debe ser superado. Y para hacer de la interculturalidad una verdadera práctica, debemos partir de la premisa de que se trata de una propuesta política y no únicamente académica o declarativa en la Carta Magna.

En la práctica, el alcance y precisión de la interculturalidad permiten una salida de largo plazo para el país y su diversidad, desde una perspectiva incluyente y activa, como lo explica Ramón (2009) por cuatro motivos fundamentales:

- La interculturalidad reconoce al mismo tiempo el derecho a la diferencia y la diversidad, que hace la plurinacionalidad, pero enfatiza la necesidad de construir la unidad, estableciendo instituciones y mecanismos que posibiliten el encuentro creativo y equitativo entre los diversos;
- La interculturalidad permite que los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios no sean tratados como minorías a las que se les entrega una parte minúscula del Estado (como actualmente sucede con el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos-CODENPE, el Consejo de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano-CODAE y el Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa-CODEPMOC) sino atraviesa a todas las normas, instituciones y prácticas del país;
- La interculturalidad permite un tratamiento flexible a las distintas formas de la diversidad, porque es aplicable tanto a los territorios en los que vive un solo pueblo (por ejemplo una comuna, o un territorio delimitado, como el de los awa, los shuar, cofanes, etc.), así como a territorios compartidos, en sectores urbanos generalmente, donde se reconoce el estatuto “étnico” de un ciudadano que así lo reclamare; pero en ambos casos (territorios habitados por un solo pueblo o territorios compartidos), la interculturalidad promueve el reconocimiento, la convivencia, la equidad y la acción creativa entre los diversos; y,
- La interculturalidad ofrece una salida a los pueblos afrodescendientes (la mayoría de los cuales no viven en territorios específicos), montubios y mestizos, para encontrar elementos de unidad con el mundo indígena y hacer de la construcción del Estado incluyente un problema de todos y no únicamente de los indios.

Es decir, la interculturalidad es ese paso adicional a la plurinacionalidad, que hace posible que construyamos todos, en la convivencia, ese país incluyente y que desarrolla todo su potencial con los recursos que las diversas culturas del país cuentan, sin quedarnos en una suerte de guetos reconocidos, pero finalmente limitados a sus propios espacios y a la interacción endógena de su cultura. La realidad social del país es distinta, es diversa y debe permitir una interrelación fecunda entre todos sus miembros, logrando un intercambio en la diferencia, sin dejar de ser quienes somos; un intercambio y mutuo desarrollo. El Estado y sus instituciones deben significar la vida y no la muerte de las culturas; pero la vida es fecundidad.

### *El proceso hacia la interculturalidad*

Ahora bien, la interculturalidad no puede realizarse por decreto y, por tanto, no basta con que esté en el primer artículo de la Constitución. Es un gran paso, evidentemente, que supera todo lo actuado en el pasado, pese a que termina siendo ambiguo ya que no define ni la interculturalidad ni la plurinacionalidad. Pero ciertamente es un paso gigante, ya que la incluye explícitamente y con ello nos obliga a pensarla y realizarla.

Desde nuestra propuesta, el proceso de y hacia la interculturalidad contempla los siguientes criterios, que pueden ser tomados como de pasos de acción y pueden al mismo tiempo ser sus palabras clave:

*Descolonización:* Debemos superar el paradigma colonial, que considera a los diversos, anti-hegemónicos, a lo ajeno a la matriz cultural Occidental (desde toda perspectiva, tanto de ethos y cosmovisión como fenotípica y estética) como inferior e inservible, configurando la lógica de lo subalterno. En esta perspectiva los derechos existen únicamente para los individuos que pertenecen a la cultura hegemónica o se mimetizan con ella. Por ello, el principal aporte de nuestra generación deberá ser superar este paradigma.

*Visibilización:* Las diversidades culturales deben visibilizarse, tanto en su participación en su plena autenticidad (y no únicamente desde una postura folklorista, en todos los espacios públicos y privados) como en la visibilización y difusión de sus culturas, conocimientos, prácticas y formas de vida. La sociedad ecuatoriana, debido al paradigma colonial, ha querido vivir negando la existencia, riqueza y potencialidad de las culturas no Occidentales. No obstante, como se ha dicho, la sola visibilización y reconocimiento no es suficiente. La única visibilización y reconocimiento pleno sería llegar máximo a la plurinacionalidad, pero debemos dar un paso más allá, un paso hacia la interacción fecunda, que es la interculturalidad.

*Equidad:* Al hablar de equidad, no hablamos únicamente de igualdad. La igualdad está ya recogida en el Estado liberal, dando un estatuto de igualdad a todos y cada uno de los individuos. Sin embargo, la perspectiva colectiva y comunitaria no tiene una moral fundamentada en el individuo sino en su red de relaciones; es decir, su unidad moral es la comunidad en su conjunto.

Adicionalmente, al hablar de interculturalidad hablamos de diversas culturas que se encuentran e interactúan entre sí pero deben hacerlo en un plano horizontal. Asimismo, el criterio de las diversidades culturales del país en las decisiones, deliberaciones y participación en general, debe tener igual peso que los criterios y participación de una persona occidental en el mismo espacio. Más aún, en este momento –y no únicamente a manera de acción afirmativa– los conocimientos y perspectivas de la diversidad cultural deben tomarse especialmente en cuenta, porque son aún desconocidas.

*Inclusión:* desde la perspectiva descrita en el acápite anterior, inclusión y equidad son concomitantes. Es decir, no podemos hablar de inclusión sin equidad, ni de equidad sin inclusión. Así, la inclusión es activa, no pasiva. La inclusión conlleva, entonces, no solo la presencia y visibilización, sino que las decisiones y nuevos productos de los que se hable, tengan contenidos y consensos de la diversidad.

*Encuentro entre los diversos:* Ahora bien, para lograr todos los elementos anteriores, deben hallarse los espacios de encuentro. Espacios que ciertamente no existen. En este momento, deben crearse esos puntos de encuentro, donde se interpongan los diversos y sus culturas, intercambien elementos, saberes, criterios, tecnologías, etc. Un proceso que en realidad ha existido siempre entre las culturas, de donde ha surgido una síntesis y evolución que ha sido la historia de la humanidad. Sin embargo, ese encuentro, enfrentamiento (no necesariamente conflictivo ni violento) se da entre aquellos que se consideran en igualdad de condiciones, en horizontalidad, que se considera deseable. No así entre aquellos que en relación vertical, subordinada. Los encuentros entre diversos han existido y se han dado de manera lenta pero progresiva en la sociedad ecuatoriana. Un encuentro entre diversos y que generó un proceso de interculturalidad ha sido la relación entre regiones naturales y territoriales del país. Así, la gastronomía costeña era bastante desconocida y hasta temida en la Sierra hasta hace un par de décadas. No obstante, el desarrollo vial, el intercambio comercial y otras formas de comunicación y vínculo han permitido que los ecuatorianos de la Costa, Sierra y Oriente nos conozcamos más y podamos gozar de sus productos, comidas y otras prácticas culturales. Esto, que quizá nunca ha sido percibido como un proceso de intercambio e interculturalidad, justamente por ser un proceso entre la sociedad “mestiza”. Pero ciertamente lo es. Y es eso lo que se necesita además desmitificar. Los intercambios culturales son entre di-

versidades de prácticas culturales, no necesariamente o únicamente con indígenas, afrodescendientes u otras culturas de matriz no occidental. La interculturalidad es entre todos. Así, el hecho de que hayamos comenzado a consumir y aprehender la culinaria, por ejemplo, italiana (spaghetti, pizza), es un proceso de interculturalidad e intercambio. De hecho, además la culinaria italiana y europea en general tomó de las culturas amerindias el tomate, sin el cual hoy es impensable pensar la gastronomía europea (y en realidad de todo el mundo hoy). Pero el espacio de encuentro con los diversos, con las alteridades no occidentales, con las culturas que han sido consideradas y tratadas y maltratadas como subalternas, está aún por construirse.

*Síntesis intercultural:* De lo descrito en el acápite anterior, se comprende que del encuentro entre diversos surge esa síntesis, que es de hecho la interculturalidad. Y esa interculturalidad, entonces, no es nueva; lo nuevo es su definición y teorización, necesarias por la negación de la alteridad. La síntesis intercultural, entonces, es un proceso espontáneo y natural en que se han relacionado las culturas en toda la historia de la humanidad. Como dice Ruth Vidal Luengo, “prácticamente todas las culturas han experimentado la interculturalidad en mayor o menor grado a lo largo de la historia. Salvo en el caso de pueblos muy aislados y sin contactos con otros grupos, todas las culturas son fruto de la interacción y fecundación mutua [...] Las conquistas, las guerras, el comercio, las migraciones, los viajes o la actividad intelectual han generado experiencias multiculturales e interculturales, en contextos de mayor o menor violencia. Por ejemplo, muchos países que fueron colonizados tienen hoy una identidad intercultural, porque lo que más los define es la confluencia y fusión de distintos elementos culturales” (Vidal Luengo, 2004). Son más bien antinaturales, aunque no por ello no frecuentes, los procesos de dominación y superposición cultural que se han dado a partir de las guerras, conquistas y confrontaciones civilizadoras. Y Occidente ha sido el paradigma de la imposición de su cultura y modelo civilizador. Ventajosamente, en este milenio comienza a crecer lenta pero sostenidamente la convicción de que la diversidad no es un obstáculo sino una oportunidad, lo cual permitirá realizar la interculturalidad de manera deliberada. Y es que la diversidad es fuente de enorme riqueza no únicamente retórica sino concreta, que comportaría beneficios en todos los ámbitos del desarrollo, el conocimiento, la gobernabilidad y la participación.

### *Hacia la construcción del estado intercultural*

Pero bien, en este punto es importante no solo definir los términos y hacer las críticas del caso, sino de tratar de construir el nuevo Estado y romper esos viejos

paradigmas con las herramientas que actualmente tenemos.

Si bien la Constitución vigente no define la interculturalidad explícitamente (tampoco la plurinacionalidad), lo cual era lo idóneo para evitar ambigüedades y mal interpretaciones, la interculturalidad aparece mencionada explícitamente 11 veces (Artículos 32, 95, 217, 249, 257, 275, 340, 358, 375, 378 y 423) aunque únicamente como un principio. Esto da la noción de que lo que se quería entender es la presencia y participación de las diversidades culturales del país; es decir, el reconocimiento y quizá más bien el multiculturalismo. Por otra parte, aparece mencionada la calidad de intercultural también 11 veces (Artículos 1, 2, 16, 27, 28, 57, 83, 156, 343, 347 y 416). Nuevamente da la impresión que lo que realmente querían decir los asambleístas de Montecristi es que el Ecuador es multicultural, ya que la interculturalidad implica todo lo antes dicho y es, en esencia, un proceso de intercambio y enriquecimiento. No obstante, reiteramos, es importante que esté en la Constitución y dé la posibilidad de inventarla y practicarla.

Pero independientemente de que aparezca mencionada la interculturalidad y lo intercultural, existen algunas entradas que, de ser bien tratadas y explotadas, pueden ser definitivamente útiles para el fomento de la interculturalidad. Esto se manifiesta en cinco cuestiones particularmente, que representan una verdadera novedad: los derechos colectivos, el *Sumak Kawsay*, los consejos nacionales de igualdad, la participación ciudadana y la democracia comunitaria.

### *Los derechos colectivos*

El reconocimiento pleno de los Derechos Colectivos (Artículos 57, 58 y 59) de los pueblos indígenas, afroecuatoriano y montubio es un paso determinante para construir la interculturalidad. La Constitución es auspiciosa y enumera 21 derechos, que seguramente representan el más copioso número de derechos colectivos que reconozca ninguna otra Constitución.

En lo medular, la Constitución reconoce los territorios de los pueblos indígenas cuya propiedad es imprescriptible y exenta de tasas tributarias; el derecho a crear y fusionar circunscripciones territoriales en las jurisdicciones del ordenamiento territorial ecuatoriano (parroquias, cantones y provincias), en las que asumirían las mismas competencias de los gobiernos autónomos descentralizados correspondientes, más el ejercicio de los derechos colectivos y el *Sumak Kawsay*; el derecho a administrar áreas protegidas que se encuentren en territorios ancestrales y el compromiso del Estado a no realizar actividades extractivas en territorios de pueblos en aislamiento voluntario; el reconocimiento a la justicia indígena, en

el marco del respeto a los derechos humanos, como una jurisdicción especial; el reconocimiento a las nacionalidades y pueblos como sujetos de derechos; el fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, bajo la rectoría del Estado, lo cual efectivamente consta en la nueva Ley de Educación (2010); el reconocimiento de la nacionalidad ecuatoriana por nacimiento para las personas que pertenecen a una nacionalidad indígena reconocida en el país y que nacieron en las zonas de frontera; y la declaración del castellano, kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural y de los demás idiomas como oficiales en las zonas en las que habitan las nacionalidades respectivas.

En síntesis, los Derechos Colectivos -que forman parte de la tercera generación de Derechos Humanos (los denominados derechos difusos, porque se aplican exclusivamente de manera colectiva, nunca de manera individual)- se trata de la posibilidad de la autodeterminación cultural de los pueblos. La autodeterminación es un término que en la tradición jurídica ortodoxa se usaba anteriormente (incluso en la primera generación de Derechos Humanos) únicamente para los Estados. Ya en la segunda generación de Derechos Humanos (los Derechos Económicos, Sociales y Culturales-DESC) aparece la libre determinación de las culturas, en la década de 1960. Y de allí en adelante ya se habla de autodeterminación cultural, haciéndolo explícito en Declaración de los Pueblos Indígenas de 2007. Pero aún en el presente el uso del término autodeterminación para las culturas sigue causando escozor, incluso en los espacios de los gobiernos que han promovido la interculturalidad, como es el caso del actual gobierno ecuatoriano.

Pero no sólo esto es importante en los Derechos Colectivos. Éstos hacen también un salto epistemológico en la cuestión de los derechos, ya que por primera vez se reconocen los derechos colectivamente. Los indígenas de todo el continente americano (y muchas otras culturas y pueblos de otras latitudes de matriz no occidental) en su cosmovisión y prácticas de vida la unidad moral no es el individuo, como ocurre en los Estados y las democracias liberales, donde el sujeto de derechos es siempre, universalmente e irrenunciablemente el individuo (o ciudadano/a), en igualdad de condiciones con todos los otros ciudadanos/as; en sus culturas, la unidad moral es la comunidad, todo es comunitario, nunca individual. De ahí que lo peor que puede sucederle a un indígena es que lo excluyan o expulsen de su comunidad. Esto es de difícil comprensión para quienes pertenecemos a una matriz cultural occidental y de una tradición liberal de los derechos, porque tenemos muy interiorizado el derecho y las libertades individuales. Es por ello que hay un choque cultural cuando se ve que en los procesos electorales los indígenas de los pueblos ancestrales que mantienen sus usos, el/los candidato/s por quienes se va a votar se decide colectivamente, y efectivamente todos votan de la manera

dictaminada por la asamblea; y en el caso de que en dicha junta exista algún voto distinto, se busca al “culpable” y se lo sanciona... Algo inconcebible en la tradición liberal occidental, donde cada individuo decide libremente su voto y en una misma familia se pueden contar votos distintos cuantos integrantes ésta tenga.

Finalmente, cabe destacar en los Derechos Colectivos la posibilidad que se da de crear circunscripciones territoriales, lo cual se refuerza en el Artículo 257, donde se dice, efectivamente, que éstas deberán regirse, entre otros, por el principio de interculturalidad. Es difícil, hay que decirlo, que logren constituirse, dado el mecanismo que también constitucionalmente se impone para ello (ganar en un referéndum en la parroquia, municipio o provincia con las dos terceras partes de los votos la decisión de convertirse en circunscripción), pero es de esperarse que se logre y sean un espacio creativo de fomento de la interculturalidad.

### *El Sumak Kawsay*

El *Sumak Kawsay* o buen vivir aparece mencionado en la Constitución. Sin duda constituye un planteamiento de avanzada, porque asume un paradigma indígena ancestral como propuesta contra-hegemónica para lograr el bienestar, la vida plena.

Si bien tampoco hay una definición concreta del concepto y de sus derivaciones, en el preámbulo de la Constitución se afirma que “Decidimos construir / Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *Sumak Kawsay*”. Por otra parte, se lo menciona como el ideal a alcanzar en el capítulo de Régimen de Desarrollo, afirmando en el artículo 275:

El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *Sumak Kawsay*.

El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente.

El 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.

Esto querría decir que el *Sumak Kawsay* representa en sí mismo el modelo de desarrollo por el que opta el Ecuador. Y, pese a que no ha sido definido con certeza y especificidad, se sabe en que, retomando el principio indígena, busca la armonía con la naturaleza, los ancestros y el cosmos, lo cual hace que supere la idea del “desarrollo” en cualquiera de sus versiones. Y más aún, cuestiona incluso el concepto de pobreza, ya que no es necesariamente medible el bienestar y/o la armonía con la naturaleza, los ancestros y el cosmos; mucho menos en términos monetarios. Por lo cual un indígena (o no indígena) que habita en una comunidad de pueblos amazónicos y siente bienestar en plenitud, bien puede ejercer y lograr el *Sumak Kawsay* aunque tenga mínimos recursos monetarios y no todos los servicios de la modernidad y la posmodernidad, propios del mundo urbano. Es decir, estaría bien pese a que los indicadores de pobreza lo incluyan en sus estadísticas.

Es entonces emergente hacer una definición de este concepto y, más que ello, desarrollar las herramientas concretas para lograrlo, tanto en las políticas públicas tanto del Gobierno central (y del Estado en realidad) y sus instituciones, así como de los gobiernos autónomos descentralizados (GAD), haciendo del *Sumak Kawsay* una política de Estado de la cual, además, se empoderan todos los ciudadanos del país, de manera que puedan reclamarlo, ejercerlo y apoyarlo.

### *Los Consejos Nacionales de Igualdad*

En la Constitución vigente se habla de una nueva figura institucional para afirmar las políticas de equidad, particularmente de los grupos histórica y estructuralmente excluidos. Dice específicamente, que se trata de “*ejercerán las atribuciones en la formulación, transversalización, observancia, seguimiento y evaluación de las políticas públicas relacionadas con las temáticas de género, étnicas, generacionales, interculturales, y de discapacidades y movilidad humana, de acuerdo con la ley. Para el cumplimiento de sus fines se coordinarán con las entidades rectoras y ejecutoras y con los organismos especializados en la protección de derechos en todos los niveles de gobierno*” (Artículo 156).

Su conformación debe ser paritaria, con representantes de la sociedad civil y del Estado, estando presididos por el representante de la Función Ejecutiva; y su funcionamiento se regirá de acuerdo a los principios de alternabilidad, participación democrática, inclusión y pluralismo (Artículo 157).

Esto implicaría, de hacerse realidad, la incorporación de la interculturalidad (así como del resto de reivindicaciones de derechos e inclusión) en todas las funciones del Estado y sus instituciones, así como en los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD), tanto en su ingeniería institucional como en su planificación y

ejecución presupuestaria.

Sin embargo, hasta el presente no existe la ley que regule estos consejos y varios de los actuales consejos, que fueron creados en administraciones anteriores (de pueblos indígenas, CODENPE; de pueblos afroecuatorianos, CODAE; de pueblos montubios, CODEPMOC; de la Niñez y Adolescencia; de mujeres, CONAMU) siguen funcionando pero con una gran inestabilidad, ya que no se sabe si tienen o no presupuesto cada año para su trabajo, y tampoco existe ninguna política ni procedimiento para su transición. Adicionalmente, da la impresión de que el funcionamiento y presupuestos de estos espacios al momento se da con un manejo más bien clientelar, ya que la mayoría de representantes de las organizaciones que representan a estos grupos, así como la mayoría de autoridades que representan los actuales consejos, se niegan a la transición, ya que consideran que sería una pérdida que dejen de existir para convertirse en consejos de igualdad, invisibilizando, según ello, su lucha histórica.

Fuere como fuere, hay gran expectativa para la creación de los Consejos de Igualdad y es de esperarse que se dé en la manera más responsable y dándoles la importancia y protagonismo que ameritan; lo cual requiere, evidentemente, una gran voluntad política, que se manifieste no solo en la creación de la ley de transición, sino también en los presupuestos y las potestades que se les asigne.

### *La participación ciudadana*

Otra de las novedades de la Constitución vigente es el estatuto que se le confiere a la participación ciudadana, dándoles a los ciudadanos la posibilidad de participación en las decisiones de interés común y del Estado, así como en el control social. Específicamente se dice:

Los ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes en un proceso permanente de construcción del *poder ciudadano*. *La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad* (Constitución de la República, Artículo 95; los subrayados son nuestros).

La participación vista así no significa, entonces, únicamente estar presentes sino una participación efectiva, que incluya los criterios y voluntades de todas las diversidades, sin niveles de subordinación, sino en plena horizontalidad.

Pero no basta decir esto; vale la pena tomar cada uno de estos principios y defi-

nirlos con cierta especificidad para aplicarlos a la propuesta de la interculturalidad y las políticas públicas; a saber: la igualdad, la autonomía, la deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad.

*Igualdad:* Para la interculturalidad, se la debe abordar no simplemente como la igualdad universal de derechos y deberes, como lo promulga el Estado liberal, sino más bien como una cuestión de equidad. Casi todas las democracias occidentales han buscado el ideal de homogeneidad nacional, bajo la figura de la ciudadanía igualitaria. En esta perspectiva además, continuó la consideración de las culturas y de los pueblos menos occidentalizados como subalternos y tutelados. Es por ello que la igualdad debe entenderse desde una perspectiva de equidad entre las diversas culturas y de sus criterios, conocimientos y, a partir de ellos, sus aportes desde su propia perspectiva. Como dice De Sousa Santos, “el desarrollo de nuevas formas de democracia participativa para crear una democracia intercultural, una democracia en que las reglas de debate y decisión sean multiculturales. En un proceso con reglas de debate y decisión monoculturales no va a haber democracia intercultural” (De Sousa Santos, 2008).

El concepto de igualdad, entonces, resulta insuficiente o cuando menos confuso y puede llevar a malentendidos, ya que no se puede decir que las culturas son iguales. Es por ello que la interculturalidad se reivindica como una propuesta política, que busca el reconocimiento de la equidad entre los diversos, para solo entonces participar en las decisiones y prácticas del Estado y los gobiernos, en un plano de horizontalidad. La palabra clave de la concepción de igualdad para la interculturalidad es, entonces, *horizontalidad*.

*Autonomía:* En la autonomía encontramos nuevamente el conflicto entre la lógica del sentido individual del ciudadano, que tiene una lógica del Estado-nación, y el ethos de las diversidades culturales, no Occidentales.

La autonomía debe concebirse en este caso como el derecho a la autodeterminación cultural, reconocido por primera vez en los Derechos Humanos de segunda generación (Derechos económicos, sociales y culturales–DESC) en la década de 1960. Sin embargo, esto se ampara más explícitamente en la tercera generación de los Derechos Humanos, con el surgimiento de los *Derechos Colectivos* de los pueblos indígenas, de los cuales ya hemos hablado suficientemente.

Desde este nuevo enfoque, la autodeterminación cultural comprende una libre decisión de cómo ha de desarrollarse cada cultura y cada pueblo, independientemente de que sea una minoría dentro de sus Estados, conservando sus formas de organización, religión, lengua, manejo cultural del territorio y representación; no obstante, no pretende la secesión ni la creación de nuevos Estados paralelos, sino únicamente una libertad idiosincrática (frente a la habitual asimilación) a través de

una coordinación entre las instituciones estatales y las suyas propias.

*Deliberación pública:* La deliberación pública, desde la interculturalidad, debe ser entendida como plural, que dé cuenta de la posibilidad de realizarla de forma plurilingüe, adaptados a los marcos culturales y territoriales de cada caso, lo cual implica, necesariamente, una adaptación también a los diversos ritmos culturales (tiempo-espacio-acción).

Esto nos lleva indefectiblemente al debate del espacio público, que es, evidentemente, todo espacio de acceso libre y plural, que incluye en principio las plazas, parques, calles y toda propiedad pública; por otra parte, espacio público también es el de los medios de comunicación colectiva, como radio, TV, prensa e internet.

El Estado intercultural debe garantizar el acceso igualitario y con las acciones afirmativas necesarias, a bienes y servicios culturales diversos en el espacio público, normarlo y configurarlo para la deliberación, el intercambio cultural, la cohesión social y promoción de la equidad en la diversidad; garantizando y promoviendo además, que la población rural tenga derecho a acceder a la misma oferta de bienes y servicios culturales disponibles en las ciudades. Asimismo, debe prohibir el uso del espacio público para difundir mensajes, contenidos o representaciones de intolerancia de cualquier índole y toda forma de discriminación o acción que afecte a los derechos culturales de las personas y la dignidad del ser humano.

Por su parte, los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD), directa o indirectamente en sus políticas, ordenanzas y prácticas, deben normar y garantizar el acceso y disfrute del espacio público, que es donde se debe realizar el intercambio y la síntesis intercultural.

*Respeto a la diferencia:* En todos los elementos y principios citados anteriormente se ha mencionado la diversidad. Evidentemente, la participación y la interculturalidad no pueden realizarse sino en respeto a la diferencia, lo cual es imprescindible aunque no suficiente. Tal como se ha explicado, la verdadera participación y la síntesis intercultural se realizan con una participación empoderada, una participación no subalterna, una participación horizontal y plena, que permita enriquecer la discusión y contenidos de las políticas públicas.

Por otra parte, el respeto a la diferencia como principio de una política pública, debe comprender la visibilización pública de las diversidades, no únicamente culturales, sino todas las diversidades de género, generacionales, sexuales, de capacidades y demás.

*Control popular:* El control popular se refiere a la capacidad de las bases activas de la población y las organizaciones sociales para controlar y fiscalizar a las funciones del Estado y sus funcionarios. Esto queda explícitamente definido en el artículo 46 de la Ley Orgánica de Participación Ciudadana: “Las ciudadanas y los ciudadanos,

en forma individual o colectiva, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblos afro-ecuatoriano y montubio, y demás formas lícitas de organización, podrán realizar procesos de veedurías, observatorios y otros mecanismos de control social a la actuación de los órganos y autoridades de todas las funciones del Estado y los diferentes niveles de gobierno, conforme lo señala la Constitución”.

*Solidaridad:* El principio de solidaridad, aparte de la obviedad y de su definición en la Ley Orgánica de Participación Ciudadana (Artículo 4) -que la define como el desarrollo de relaciones de cooperación y ayuda mutua entre las personas y los colectivos- para el caso de la interculturalidad debe rescatar, ineludiblemente, los principios de los pueblos originarios, que contemplan la reciprocidad, la redistribución y la complementariedad. Esto implica también una perspectiva de solidaridad en el acceso al poder, lo cual nos lleva a otro principio andino de representación que es la *alternabilidad*.

*Interculturalidad:* En la Constitución, como se ha dicho, la interculturalidad aparece mencionada como principio y como un adjetivo. No obstante ello, aquí se han definido suficientemente los criterios para considerarla como una propuesta política, aplicable a las políticas públicas.

Valga decir únicamente que es fundamental que se ‘interculturalice’ especialmente a la denominada sociedad mestiza, para que pierda viejos complejos, originados en la visión colonial del mundo, y deje de ver a las culturas de los pueblos y nacionalidades como inútiles, inferiores y subalternas; y, a partir de ello, que pueda nutrirse y aprender de esta diversidad, que efectivamente tiene mucho que dar con un potencial económico, social, organizativo, cultural, ambiental, para lograr una participación plena y un desarrollo ideal, acorde a las necesidades endógenas del contexto ecuatoriano.

### *La democracia comunitaria*

La quinta entrada para las políticas públicas interculturales la representa otra gran novedad expresada en la Constitución de 2008. Esta es la democracia comunitaria, que viene a ser complementaria a la democracia representativa y la democracia participativa o directa, a partir de la visión plural y de la realidad de las prácticas en la pluralidad de pueblos en el multicultural territorio del Ecuador.

Históricamente -y hasta el presente- han existido formas de organización, decisión y delegación de autoridades en los territorios habitados por los pueblos y nacionalidades del país. De hecho, estas formas están relacionadas con el consenso

colectivo y con otras formas culturales de asunción de responsabilidades gubernativas, según dictan los usos y costumbres locales. Éstas funcionan en el contexto comunitario y tienen legitimidad hasta el presente; y, a decir verdad, generalmente -hasta cuando chocan y/o se contaminan con dinámicas clientelares ajenas a su contexto- funcionan eficientemente en la administración territorial. En efecto, se puede observar en el caso ecuatoriano varias dinámicas comunitarias de administración de territorio, por la ausencia del Estado, que tienen gran legitimidad y éxito en los sectores rurales, en las tres regiones naturales: Costa, Sierra y Amazonía. Baste citar las juntas de agua (o de regantes) en el callejón interandino.

Es por ello que no puede sino ser un acierto la inclusión de la democracia comunitaria en la Constitución. Ahora sólo resta aplicarla y para ello, menos mal, hoy en día, y por mandato de la misma Constitución, se cuenta en Ecuador con el Consejo Nacional Electoral (CNE), que no es únicamente un tribunal, sino una de las cinco funciones del Estado (Ejecutivo, Legislativo, Judicial, Electoral y Participación Ciudadana). Esto quiere decir que ya no se dedicará solamente a organizar elecciones y declarar ganadores, sino que es la función rectora de la democracia en el país, lo cual es una enorme responsabilidad. Y claro, dentro de esta responsabilidad está el reconocer, precautelar, dar un paraguas constitucional y, con ello, apoyar a estas formas que funcionan en la práctica y que podemos aprender mucho del ejercicio, aprehendiendo incluso elementos de estas prácticas. Es decir, dando paso a la *democracia intercultural*.

Esto nos lleva indefectiblemente a la discusión de la ciudadanía y sus derivaciones. ¿Es el concepto de ciudadanía liberal -donde cada persona hace ejercicio individual de sus derechos y obligaciones frente al Estado- suficiente en el contexto ecuatoriano (y latinoamericano)? O sea, en los contextos de los pueblos indígenas, ¿la unidad moral es el individuo, como en Occidente? La respuesta es, definitivamente no; la unidad moral en la cosmovisión y prácticas de los pueblos indígenas es la comunidad, todo es colectivo. Y es justamente allí donde cobran sentido los Derechos Colectivos, para permitir la participación equitativa en esa diferencia y su aplicación en el Estado. En esta perspectiva no solo son un reconocimiento de la pluralidad, sino la puerta para lograr el Estado intercultural, que es como se define hoy el Ecuador.

Vale la pena hacer un punto y aparte para aclarar que multicultural e intercultural no son lo mismo. Lo multicultural da cuenta de la diversidad de culturas y su reconocimiento; sin embargo, no prevé necesariamente la interacción entre pueblos y cultural, sino únicamente la coexistencia. Mientras la interculturalidad prevé indefectiblemente la convivencia, interacción e intercambio fecundo entre las diversas culturas. De esta manera, podrían existir Estados multiculturales aun-

que no interculturales; no obstante, un Estado intercultural es, por antonomasia, un estado multicultural.

Por ende, entonces, necesitamos una nueva percepción de la ciudadanía, con matices para la pluralidad de cosmovisiones, que para nuestro caso no sería únicamente una ciudadanía diferenciada, sino una *ciudadanía intercultural*. Pero para esto necesitamos ser innovadores y atrevernos a nuevas definiciones, coherentes con el marco constitucional que ya incluye estos factores. El propio Kimlicka (2009) realiza ya una propuesta vigorosa y abundantemente sustentada de la necesidad de la ciudadanía diferenciada o multicultural.

¿Por qué no atrevernos y, más allá de las definiciones, crear además instituciones que hagan posible esa necesaria coordinación entre las distintas formas de ser de los pueblos que conviven en un territorio y ser así interculturales?

### Conclusión

La interculturalidad es una categoría relativamente nueva en la Ciencias Sociales, que surge justamente por las limitaciones de conceptos como la pluriculturalidad y el multiculturalismo, que dan cuenta únicamente de la diversidad. En este sentido, vale la pena diferenciarla también de la plurinacionalidad, de la cual es complementaria. Es decir, pensamos que la interculturalidad es un paso más allá de la plurinacionalidad, es el paso hacia la síntesis y la convivencia armónica y fecunda de la diversidad de culturas. La plurinacionalidad hace énfasis en la diferencia y, por ende, en la particularidad de las culturas y de su reivindicación para lograr un tratamiento con equidad. Pero no podemos quedarnos en la diferencia, sino dar el paso hacia la interacción enriquecedora y fecunda.

En este sentido, la interculturalidad, entendida como el intercambio cultural en equidad, y no únicamente como la convivencia pacífica de los diversos, se muestra como la herramienta ideal. Una interculturalidad deliberada y practicada tanto desde el Estado como desde la sociedad civil. Y es que habría que promover la interculturización especialmente de la sociedad “mestiza”, ya que los pueblos indígenas, aunque obligadamente, han tenido ya históricamente una práctica de interculturalidad con la lógica, usos, costumbres, idiomas, etc., de las culturas occidentales dominantes. Pero para esto es necesario despojarse del paradigma colonial y hacer un ejercicio deliberado de reconocimiento y aprendizaje de las alteridades (los otros). Y de allí sacar esta nueva síntesis cultural, desde la diversidad, que sería justamente la interculturalidad.

Es aquí donde surge la necesidad de que seamos creativos y nos atrevamos a

proponer y poner en práctica una nueva forma de Estado, ya que el Estado-nación monocultural ha fracasado en Ecuador y América Latina. Y es que como dice Amartya Sen, la libertad cultural es imprescindible para el desarrollo humano y el reto de nuestro tiempo es afrontar la diversidad cultural en lo local y lo global (Sen, 2004); una diversidad que el Ecuador históricamente ha hecho caso omiso o más bien la ha buscado invisibilizar y/o desaparecer.

Y en ese atrevernos a crear nuevas formas, ésta podría ser, tomando la categoría de Castells, el Estado-red, pero con una calidad adicional, la verdadera condición intercultural del Estado, que ya lo proclama el Artículo 1 de la Constitución, pero con las instituciones, el personal y, por supuesto, el presupuesto apropiados para lograrlo, aprovechando la privilegiada diversidad geográfica y humana con que contamos, que provee de innumerables recursos para un desarrollo con identidad. Algo que puede ser ese Buen Vivir al que en la Constitución ecuatoriana se hace alusión, pero que, ciertamente, debe aún ser definido, concertado y ejecutado.

Está claro que no se trata de un objetivo de corto plazo, pero desde ya se deben dar pasos en firme, aprovechando la oportunidad que, por primera vez, ofrece el marco constitucional. Las cinco cuestiones que figuran en la Constitución y que hemos aquí desarrollado -los derechos colectivos, el *Sumak Kawsay*, los consejos nacionales de igualdad, la participación ciudadana y sus principios, y la democracia comunitaria, llave hacia la democracia y la ciudadanía intercultural- dan las posibilidades y las condiciones suficientes para desarrollar en las políticas públicas la interculturalidad (y también la plurinacionalidad, está claro).

No obstante, esto no será posible sin una participación de todos y todas, en un desarrollo con equidad territorial, social y cultural, para promover mayor justicia social, donde estos no sean solo declaraciones y los derechos sean no sólo derechos, sino prácticas de vida, administración y participación plenas, en una nueva lógica que está por construirse.

## Capítulo 3. Reflexiones en torno a la relación entre nación, patrimonio y cultura

Rosemarie Terán Najas  
Universidad Andina Simón Bolívar



### *Nación plurinacional y patrimonio cultural*

Además de constituir un concepto heredado de la sociedad patriarcal, basado, por lo tanto, en la normativa jurídica de la misma, el patrimonio cultural ha estado históricamente asociado a la lógica de constitución de los estados nacionales, y como tal ha servido para delimitar el campo de lo que se conoce como la cultura nacional, el conjunto de símbolos y expresiones que se ponen al servicio del imaginario estatal y de su ideal de conformar una “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) dotada de una identidad unitaria y homogenizante. En la perspectiva de los enfoques nacionalistas, patrimonio, cultura e identidad aparecen tan estrechamente vinculados e interpenetrados que resultan prácticamente equivalentes. En palabras de Jesús Antonio Machuca, se acaba por reducir la totalidad de la cultura al patrimonio cultural, cuando en realidad está constituido por solo una parte, aquella que ha sido consagrada como representación de los valores de la nación y de la imagen política del Estado. De esta manera, la cultura, que es móvil y vive gracias a una dinámica de permanente reelaboración, resulta reducida y sustraída de su metamorfosis para ser congelada en una situación de fijeza y formalidad que va a entrar en consonancia con la idea del “acervo cultural” (Machuca, 1998: 28)

Esta dimensión política del patrimonio es apreciada por Carmen Ortiz y Llorenç Prats a partir de la idea de que la “activación de repertorios patrimoniales”, es decir las acciones formales que se ponen en marcha para la salvaguarda y protección de objetos culturales, se originan en intereses políticos dirigidos a despertar adhesiones populares y a legitimar ideologías identitarias. En este marco se apela a un corpus de elementos que es clasificado y etiquetado para restringir su “polisemia” y organizar representaciones simbólicas que apelan al pasado común y al “alma” o al genio del pueblo, conceptos originados en el romanticismo y arti-

culados a la idea de tradición, como un dispositivo identitario en torno al cual se integran los diversos grupos sociales (Ortiz y Prats, 2000).

La aproximación de Ortiz y Prats nos interesa en especial porque examina la contradicción histórica en la que se mueve el Estado nación y los grupos que asumen su representación, entre la voluntad de crear tanto una identidad unificada alrededor de símbolos comunes, como de integrar las especificidades, tradicionalmente incorporadas como cultura popular o tradicional. De hecho, durante el siglo XIX, y bajo la influencia ya mencionada del romanticismo, tanto en el caso europeo documentado por los autores, como en el ecuatoriano, las expresiones populares encontraron aceptación no en su expresión material -poco “noble” para las concepciones de la época-, sino en la “espiritual”, más afín con el espíritu y el alma profunda de la nación -ya que por su relación con la “alta cultura”, la lengua era la expresión más valorada, de allí el interés por recopilar la literatura popular—lo que demostró de alguna manera un temprano interés por integrar el patrimonio intangible de procedencia popular al universo simbólico de la nación, y sortear de esa forma las tensiones de la homogenización gracias al “color local” que cobraba la cultura nacional (Ortiz y Prats, 2000: 242). Se habría tratado, finalmente, de lo que Eduardo Kingman denomina “una institucionalización de la diferencia que oculta nuevas formas de racismo” (Kingman, 2004: 31)

En el balance final lo que se opera, en consecuencia, es una subordinación de lo popular a lo nacional. Este fenómeno se ha producido especialmente en el caso de naciones atravesadas por la experiencia colonial, que han usado sus pasados aborígenes para establecer las bases mitológicas de sus historias nacionales. Si se han reconocido las diferencias, ha sido, de nuevo, como emanaciones de la esencia de la nación única, esencia que trasciende tiempo, espacios y diferencias entre los actores sociales.

Teniendo en cuenta este telón de fondo, cabe la pregunta ¿cómo enfrenta ahora estos problemas la nación ecuatoriana, situada, como está, en el nuevo escenario de la “plurinacionalidad” y “pluriculturalidad” sancionadas por la actual constitución expedida en el 2008, como fundamentos del estado nacional. ¿Hasta qué punto este escenario está transformado las políticas patrimoniales y las ideas de la cultura ancladas en los imaginarios nacionales tradicionales? ¿Se ha re-significado la noción de patrimonio en este nuevo contexto?

Es innegable que el actual gobierno ha marcado acciones sin precedentes en el tratamiento del patrimonio. La declaratoria de emergencia lanzada en el 2007 trajo como resultado la realización del primer inventario de bienes culturales nivel nacional, exhaustivo en todos los ámbitos: arqueológico, inmueble, mueble documental -archivos y bibliotecas-, fotográfico, fílmico, sonoro, inmaterial (Cabrera

Hanna, 2011). Los incrementos presupuestarios y la nueva institucionalidad cultural representada el Ministerio de Cultura y el Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural han permitido que las cuestiones patrimoniales adquieran una gran visibilidad en el escenario público y que se concreten acciones sin precedentes a favor de la salvaguarda de las manifestaciones culturales. ¿Pero ha cambiado realmente la matriz blanco-mestiza que ha dominado históricamente la producción de significados en el ámbito patrimonial y cultural del Ecuador?

De un lado, la actual constitución que enmarca las políticas públicas, reconoce explícitamente que la plurinacionalidad es un horizonte por construir y que se refiere específicamente a la existencia de las nacionalidades indígenas del Ecuador. Sin embargo, sorprende que un principio de tal magnitud, que desafía las bases excluyentes de la nación, no sea retomado en el resto de la carta constitucional sino -como señala Clavero- a través de dos artículos, uno que introduce la posibilidad de que existan gobiernos territoriales autónomos a cargo de indígenas y afroecuatorianos y otro que alude a la dimensión cultural implícita en el principio plurinacional tal como recoge el artículo 308 la Carta Constitucional del Ecuador 2008:

*“Serán responsabilidades del Estado: 1. Velar, mediante políticas permanentes por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica de la memoria colectiva y del conjunto de manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador”.*

Sobre este particular es interesante la reflexión de Clavero (2010), Vicepresidente del Foro Permanente de Naciones Unidas para las cuestiones indígenas, donde sostiene que en la constitución ecuatoriana la plurinacionalidad queda en “las nubes de la poesía, no en la escritura del derecho ni en la gramática de la política”. Además la primacía que se la da a la interculturalidad por sobre la plurinacionalidad, daría lugar a un “constitucionalismo mestizo” que no rompe lazos con el colonialismo.

En el que la cuestión del patrimonio pierde jerarquía frente a otros elementos que se asignan al campo de la cultura, como la memoria y la identidad, pero en cambio la interrelación conceptual entre todos los elementos que el artículo menciona aparece planteada de manera muy difusa y de difícil aplicación en términos de políticas.

Este problema reaparece en la formulación de las políticas públicas incluidas en el Plan Nacional de Desarrollo 2009-2013. Desde la perspectiva de reconocer las prácticas culturales de grupos culturales emergentes contemporáneos, se privilegia

la interculturalidad por sobre la plurinacionalidad, entendida esta última como algo circunscrito al conjunto de “prácticas de la vida de los pueblos y nacionalidades ancestrales”. El Plan Nacional apuesta, en realidad, a que la cultura juegue un rol integrador en la vida social del país y en esa línea se promueve “el episteme del *Sumak Kawsay* del (Buen vivir)” (Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, Gobierno del Ecuador), que subordina aquellas categorías que alcanzaron legitimidad pública a partir de la lucha social (plurinacionalidad y pluriculturalidad), dejando en suspenso las tensiones históricas, culturales, las disputas conceptuales, para dar paso a la promoción de un diálogo “armónico” en el marco de una “diversidad cultural” que oculta los conflictos. De hecho, la interculturalidad, tal como ha sido re-significada en el imaginario estatal vigente, termina adquiriendo connotaciones que remiten más al mundo mestizo que al indígena, pese a que éste último fue su lugar de procedencia.

La conversión de lo plurinacional a una forma exclusivamente “étnica” subordinada a la idea de una nación rectora de raigambre mestiza, se advierte en el trabajo desarrollado por el INPC desde su fundación. La manera como esta institución entiende y maneja la diferencia cultural se expresa en el artículo 31 de la Ley (Codificación de la Ley de Patrimonio Cultural, 2004-027) que la rige:

*“En la medida en que la permanencia y continuidad de algunos grupos étnicos de las culturas indígenas, negras o afroecuatorianas en el Ecuador, representen un testimonio viviente de la pluralidad de las culturas vernáculas, el Instituto de Patrimonio Cultural, por sí mismo o a través de otros organismos, adoptará las medidas conducentes a la conservación de sus costumbres, lenguaje, manifestaciones culturales, artesanales, técnicas, artísticas, musicales, religiosas, rituales o comunitarias que los mismos indígenas, negros o afroecuatorianos hayan reconocido como recurrentes y válidas para su identificación y expresión cultural.*

*Esta conservación no debe ir en desmedro de la propia evolución cultural, mejoramiento e integración social y económica de estas etnias”*

Si se revisa con detenimiento el actual Plan Nacional del Buen Vivir, se puede advertir que el tratamiento de la plurinacionalidad en las políticas públicas queda en buena parte reducido a proyectos de sesgo cultural, que han configurado a las nacionalidades como “etnias” patrimonializables. En ese contexto la idea rectora de la existencia de una nación moldeada por un “nosotros” que se prolonga en el tiempo y se va heredando de generación en generación no cambia sustancialmente. Explícitamente, en la página digital del Ministerio Coordinador, se señala que el patrimonio “es lo que se hereda de los padres y de la naturaleza, y lo que queremos heredar a nuestros hijos y a las generaciones futuras”, para terminar con

la consigna: “somos la suma de todos los patrimonios”.

### *La experiencia de la patrimonialización en el Ecuador*

En concordancia con las dificultades de consolidar el Estado Nación, la construcción de lo patrimonial en el Ecuador se desarrolló tardíamente respecto a otros países latinoamericanos. La valoración de la existencia de “tesoros artísticos nacionales” que debían ser protegidos tuvo que ver con iniciativas que en el país datan solo de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. A lo largo del XIX había prevalecido la tendencia a la exotización de los bienes culturales, circunstancia que los convirtió en objetos cotizados, no a nivel nacional, sino dentro del ámbito del “coleccionismo” internacional. Una dramática anécdota respecto al destino que tuvo la Corona del Inca, uno de los “tesoros” del Ecuador decimonónico, ilustra la manera como las élites criollas interiorizaron la idea de que las evidencias materiales del pasado aborígen en el siglo XIX eran “curiosidades” que podían ser expatriadas o expuestas a la circulación internacional de bienes exóticos. El presidente conservador Gabriel García Moreno, gestor del primer proyecto exitoso de configuración de una identidad nacional moderna, articulada al catolicismo profesado por la mayoría del país, en un gesto de alta diplomacia regaló la mencionada corona a la monarquía inglesa.

Los primeros atisbos de preocupación sistemática por la preservación de los testimonios del pasado los emprende la Academia de Historia, a la que el Estado le asigna por decreto la responsabilidad de velar por el cuidado del patrimonio artístico del país, concepto en plena construcción dentro del cual se priorizaron las colecciones de arte religioso, los monumentos nacionales, los objetos y sitios arqueológicos (Bustos, 2011: 215). El ambiente no solo indiferente sino adverso a los testimonios históricos que se vivía en Quito a fines del siglo XIX quedó ilustrado en las dramáticas declaraciones que el arzobispo hizo al respecto:

*“Hay en el Ecuador tan poco aprecio por las obras nacionales, que no solo sin dificultad, sino con gusto, se apresuran nuestras gentes a regalar o vender a los extranjeros los objetos de arte antiguo que debían estar custodiados en un museo nacional. ¡Museo nacional de antigüedades ecuatorianas! ¡Parece que nunca lo hemos de tener, según se presenta la marcha de la vida social en nuestra república!” (Ortiz, 1993: 2)*

De hecho, las bibliotecas y los archivos recibieron el patrocinio de los círculos intelectuales tanto de conservadores como de liberales. Sin embargo, esto contras-

taba con el desprecio que en esos mismos intelectuales despertaban las expresiones populares costumbristas, sobre todo de tipo religioso, también enraizadas en prácticas coloniales. Si por un lado, ellas atraían a un turismo neo-colonial, por otro despertaban un sentimiento de vergüenza nacional en tanto se apreciaban como manifestaciones de “barbarie” opuestas al proyecto civilizador del Estado-Nación.

Entre fines del siglo XIX y principios del XX, las conmemoraciones patrias en honor a Antonio José de Sucre, al natalicio de Simón Bolívar y al “primer grito” de la independencia, de 1809 fueron, según lo demuestra Guillermo Bustos, los verdaderos marcos de resignificación de la identidad nacional y de la creación de nuevos repertorios simbólicos que se tradujeron en narrativas nacionales y expresiones monumentales. Se dieron pasos importantes en el sentido de otorgar valor simbólico a una serie de bienes culturales ya existentes o por construir, que se asociaban a la evocación de esos momentos históricos. Por las repercusiones que tendrá en los criterios de valoración patrimonial de allí en adelante, nos interesa resaltar que en esa coyuntura el hispanismo se convierte en lo que Bustos denomina “el marco narrativo del pasado” mediante el cual la nación articuló un relato de descendencia, permitiendo entender la emancipación como una “independencia hispanizada” surgida de una ruptura de carácter familiar con la “madre patria” (Bustos, 2011: 148-149)

La nación ecuatoriana no ha dejado de mirarse en el espejo hispanista, ni en el de la modernidad. De hecho, en la coyuntura de las celebraciones patrias se recuperaron monumentos de origen colonial y decimonónico, pero las políticas públicas y las iniciativas privadas continuaban reflejando en general un abierto entusiasmo por la modernización de la sociedad en todos los órdenes, tendencia que ha marcado con fuerza el clima cultural del Ecuador desde su constitución como República.

En este escenario, y pese a la política proteccionista del alcalde conservador e hispanista, Jacinto Jijón y Caamaño, durante los años 40 del siglo pasado el Centro histórico de Quito se convirtió en el objetivo de una ofensiva modernizante que introdujo serios desequilibrios en la fisonomía tradicional de la ciudad. Salvo expresiones hoy consideradas patrimonio como los antiguos hospitales Militar y Espejo, el Ministerio de Defensa, los colegios Mejía y 24 de mayo, la avenida 24 de mayo, entre otros, las demás intervenciones -sobre todo en los años cincuenta- se hicieron a nombre de la más irrespetuosa liquidación de la memoria histórica de la ciudad. Se derrocaron varias casas coloniales importantes y se realizó una “eclectica” remodelación del palacio de gobierno construido en el siglo XVIII. Algún alcalde ordenó la demolición del antiguo edificio municipal de origen republicano y de todas las casas del entorno. La apertura de grandes avenidas laterales termi-

naron por desconfigurar el espacio original del centro histórico, a lo que hay que añadir el impacto en las alteraciones de escala y de estilo con los numerosos edificios modernos que las órdenes religiosas construyeron en el área de sus conventos y con la generalización de la arquitectura “neo-colonial”, por mencionar solo algunas de las intervenciones más significativas. Los datos específicos incluidos en la síntesis sobre las leyes patrimoniales y las transformaciones urbanísticas de Quito provienen de Ortiz Crespo (1993 y 2009).

La idea de lo patrimonial como un tema de explícita responsabilidad del Estado comienza a esbozarse según lo comprueba Alfonso Ortiz a través de un decreto de 1916, cuyo reglamento solo se expide en 1927 bajo la presidencia de Isidro Ayora. La importancia de este cuerpo normativo radica en la actualidad que tiene hasta hoy. Según Ortiz este documento inspiró la ley de patrimonio cultural que rige hasta el presente, mientras no se apruebe la nueva ley orgánica de cultura. La legislación de 1927 consagra el concepto de “tesoro artístico nacional” como el conjunto de objetos que por su antigüedad, mérito artístico o arqueológico, deben ser conservados en el país (Ortiz, 1993: 4). Interesa destacar la relevancia histórica que se le otorga no solo a la producción de objetos prehispánicos y coloniales, sino a la del siglo XIX. La mirada “experta” fue encargada a la Academia de Historia que debía funcionar con el apoyo del Director de la Escuela de Bellas Artes.

Una nueva ley de patrimonio fue expedida por la Asamblea Constituyente de 1945 en base el texto proporcionado por la Sección de Ciencias Histórico- Geográficas de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (Ortiz, 1993: 1). Sin embargo la aplicación de normas de protección requirió de medidas drásticas que llegaron, para el caso de Quito, vía la Dictadura Militar de 1966, a la que se tuvo que acudir para crear una ley que delimitara el perímetro de protección del centro histórico. Uno de los organismos encargados de su vigilancia fue la Casa de la Cultura, parte de la cual se destinó a la tarea de velar por el patrimonio, constituyéndose en el antecedente directo del actual Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), creado en 1978, año en el que se le otorga a Quito la categoría de Patrimonio Cultural de la Humanidad.

La gestión patrimonial de la capital del Ecuador se ha visto atravesada por múltiples disputas respecto a sus significados históricos, reflejando en términos generales tres grandes tendencias, una hispanista, otra que reivindica una identidad propia, la de la quiteñidad (no del todo ajena a la anterior) y otra sensible a la valoración de la heterogeneidad y radical diferencia cultural que marca la convivencia social en los espacios históricos. La reflexión crítica acerca de la gestión del centro histórico de Quito apunta a denunciar la idea de “regeneración” que ha estado presente en las intervenciones de salvaguarda y conservación, influidas también

por las dos primeras tendencias anotadas. Mireya Salgado devela cómo en el caso del centro histórico de Quito el patrimonio funciona como parte del campo en el que se definen las relaciones de dominación y como dispositivo disciplinario (Salgado, 2008). Eduardo Kingman constata que en la invención y construcción de esa concepción de patrimonio concurren voces que excluyen las de los verdaderos habitantes del centro histórico (Kingman, 2004). Ambos demuestran el desplazamiento hacia Quito de las lógicas discriminatorias inscritas en la concepción del patrimonio ligado a la nación.

### *Evolución de las políticas patrimoniales bajo la influencia de la UNESCO*

La destrucción de los bienes culturales es una consecuencia de las lógicas de exclusión que han alimentado las memorias y las identidades culturales hegemónicas. De allí que no se puede desconocer el lado positivo de las políticas de salvaguarda patrimonial que ha desarrollado la UNESCO desde su creación en 1945. La aplicación de sus declaratorias a nivel nacional ha podido frenar en muchos casos la destrucción y activar acciones de salvaguarda, aunque desde su concepción universalista se ha propendido a la estandarización de los criterios de valoración de los bienes culturales, con consecuencias preocupantes en el surgimiento de un sentido de relativismo cultural que condiciona las actuales políticas patrimoniales en el contexto global

De otro lado hay que añadir, sin embargo, que es también desde la UNESCO que se ha generado el esfuerzo más importante por transitar desde el enfoque de patrimonio como “acervo”, caracterizado por un gran énfasis en lo monumental y en los bienes culturales “clásicos”, al patrimonio inmaterial e intangible, concepto que hace visibles a los sujetos culturales y a su producción cultural.

Efectivamente, en la evolución de las declaratorias internacionales podemos observar que el significado de lo patrimonial evoluciona paulatinamente hacia criterios más pluralistas. Si en un principio, a través de las cartas de Atenas (1931), de Venecia (1964) y de las normas de Quito (1967), se alude a los bienes materiales o tangibles, con la Convención de Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, celebrada en París en 1972, se amplía el concepto de lo patrimonial a bienes de valor histórico, estético, arqueológico, etnológico y antropológico, al tiempo que se empieza a valorar no solo los monumentos en singular sino conjuntos arquitectónicos y urbanísticos. Con la Convención de México de 1984, el concepto sufre un cambio

radical provocado por la introducción del nuevo parámetro de “patrimonio inmaterial o intangible” que, como se ha señalado, surge unido al protagonismo de los actores culturales.

Desafortunadamente, los desarrollos cualitativos de la UNESCO en el campo conceptual, no modifican sustancialmente la ideología de fondo. Jesús Antonio Machuca reconoce que el viraje dado por la UNESCO representa un avance con respecto a las concepciones más estrechas y menos sensibles. Pero desde una perspectiva crítica no duda en calificarlo de “humanismo hegemónico que aparece como la parte civilizadora de las guerras económicas y...una especie de ideología de la globalización”. Enfatiza en especial en la relación que guarda con las estrategias de las transaccionales del turismo hacia los países más atrasados y abundantes en recursos, dinámicas que aportan nuevas tensiones, esta vez globales, al concepto de patrimonio vinculado a la nación (Machuca, 1998: 38)

El marco geopolítico es también examinado por Mónica Lacarrieu, a propósito de su reflexión sobre las declaratorias de patrimonio inmaterial de la humanidad, a las que ve inscritas en una cartografía del poder que exotiza y etnifica las manifestaciones de países que están relegados en el mapa cultural y político (Lacarrieu, 2008: 5). Esto hace del relativismo cultural, universalista, propiciado por los estándares patrimoniales internacionales, un espacio de manipulación al servicio de la desigual distribución mundial del capital cultural.

### *Hacia la patrimonialización de la cultura*

Se puede decir que la visión del patrimonio como acervo no es un indicador absoluto del carácter de las políticas de las últimas décadas en el campo de los bienes culturales. Como se acaba de señalar, la influencia de UNESCO fue un factor fundamental para transitar desde el concepto estrictamente objetual y cosificador del acervo material hacia la concepción más dinámica, integral y humanizada que trae consigo la introducción del patrimonio inmaterial, intangible. De hecho se encuentra en la definición de patrimonio intangible una nueva correspondencia entre patrimonio y cultura:

*“Usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural....se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y la historia; infunde a las comunidades y los grupos un sentimiento de identidad y de continui-*

*dad; promueve el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana; es compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes; cumple los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible”* (UNESCO, 2003)

Esta amplia dimensión cultural que conlleva la categoría de patrimonio intangible ha permitido, por ejemplo, que a su nombre se desarrollen políticas de protección, salvaguarda y promoción de expresiones culturales populares en riesgo. Mónica Lacarrieu, quien era Coordinadora del Programa de Patrimonio Inmaterial de la ciudad de Buenos Aires en la fecha de elaboración del artículo de su autoría que estamos citando, refiere casos emblemáticos que dan cuenta de la importancia del proceso de patrimonialización de sujetos culturales populares, como los “murgueros”, afrodescendientes, del carnaval de Buenos Aires, que requerían ser visibilizados a través de la declaratoria para develar el carácter culturalmente diverso de una ciudad que se autodefine en función de su legado blanco de origen europeo.

Sin embargo, esta misma funcionaria e investigadora informa sobre los problemas y dilemas que plantea la gestión del patrimonio intangible. La patrimonialización de los “sujetos culturales” murgueros trajo conflictos de liderazgo en la organización del carnaval y redujo su carácter inclusivo y abierto. En cambio, la iniciativa que se tomó en Brasil, de declarar patrimonio intangible un “objeto” como las panelas (vasijas de barro para cocinar) producidas en la región de Goias, produjo un proceso de empoderamiento de parte de las mujeres que las fabricaban, las cuales aprovecharon la declaratoria para “autogestionar”, en un proceso de invención de tradición, su posicionamiento como antiguas artesanas, legitimando así la autenticidad y, por lo tanto, la calidad de las panelas. Así lograron amarrar cultura, activación de la ciudadanía, desarrollo económico y turístico. Otro caso interesante se suscitó a propósito de la iniciativa de UNESCO para declarar patrimonio inmaterial de la humanidad al ritual mapuche “nguillatún”, con el fin de investigarlo, promocionarlo y financiarlo. En reacción, los mapuches declararon su derecho a la “propiedad” de su expresión, y decidieron que ellos mismos lo patrimonializarían una vez que fueran reconocidos y legitimados como “pueblo” por el Estado y el organismo internacional (Lacarrieu, 2008: 21-26). Estos casos hablan de los procesos de apropiación social del patrimonio y de la participación de los actores colectivos en su construcción. Se trata de escenarios de disputa y negociación en torno a los significados y usos sociales del patrimonio (García Canclini, 1995)

Pero en la mayoría de los casos las dinámicas que se activan a propósito del patrimonio inmaterial se anulan en el terreno de las prácticas, por la existencia de

una razón instrumental basada en la utilización de una taxonomía que domina las operaciones de registro e inventario de los bienes y expresiones culturales. Esta taxonomía, que expresa la persistencia y predominancia de los criterios heredados del patrimonio material, termina disolviendo la posibilidad de comprensión integral del hecho cultural en favor de su cosificación y del tratamiento aislado del mismo. Este tipo de taxonomías habían aparecido ya con anterioridad. El registro del folklore como expresión formal de las manifestaciones populares requirió de la invención de grandes sistemas clasificatorios de la cultura. En los años sesenta se produjo en el Ecuador, bajo el auspicio de la Casa de la Cultura, el influyente Diccionario de Folklore a cargo del especialista brasileiro Paulo Carvalho Neto.

El trabajo ya citado de Mónica Lacarrieu, sobre la pertinencia de gestionar el patrimonio inmaterial, es una de las reflexiones más penetrantes en este sentido. En él no solo se constata que existe una transferencia a ese campo de los criterios prevalecientes en la lógica tradicional de gestión del patrimonio material, sino que se advierte sobre las implicaciones que trae consigo la institucionalización de las diversidad de manifestaciones de la cultura –o de su totalidad- a partir de los procesos de activación formal del patrimonio inmaterial. Un aspecto clave es su revisión del “inventario” como instrumento taxonómico de intervención que eventualmente provoca la dispersión y descontextualización del bien cultural para luego encuadrarlo y objetivarlo, mediante una operación de “congelamiento descriptivo”, que lo des-historiza. Plantea la alternativa del “registro” como un recurso de “visibilización” que, en su perspectiva, no conduce a la preservación, “sino a la identificación, relevamiento, investigación y documentación”, operaciones que no interferirían sustancialmente en el “proceso creativo” de la manifestación cultural (Lacarrieu, 2008: 11-14).

Las consecuencias de la aplicación del inventario en la generación de visiones reduccionistas de las expresiones culturales son especialmente visibles en el caso del Ecuador, cuyo gobierno asumió la inmensa tarea de levantar información descriptiva sobre la totalidad de bienes patrimonializables en el marco del Decreto de Emergencia del 2008 citado líneas atrás. Santiago Cabrera Hanna, a partir de preocupaciones similares a las de Lacarrieu frente a las tendencias cada vez más marcadas hacia la patrimonialización de la “totalidad” de las expresiones de la cultura, examina las implicaciones que tuvo la aplicación de la taxonomía inspirada en los parámetros de UNESCO en uno de los lugares más antiguos y emblemáticos de la religiosidad popular en el Ecuador, la parroquia y santuario de la Virgen del Quinche, situado a pocos kilómetros de la capital, en la provincia de Pichincha. El autor concluye que este proceso de activación patrimonial ofreció un escenario segmentado en diversas manifestaciones de lo que él aprecia como una “totalidad

significativa llamada santuario”. Las tipologías empleadas arrojaron información sobre el “estado de conservación”, pero impidieron la interpretación de las ricas articulaciones socioculturales que el Santuario ha dinamizado durante siglos (Cabrera Hanna, 2011: 119)

El desarrollo de los dispositivos de inventario y registro han multiplicado los procesos de activación de repertorios patrimoniales de manera casi mecánica. El Ministerio Coordinador cuenta por miles los bienes culturales ingresados a las estadísticas oficiales, que hasta la fecha llegan a 33.013, según los datos suministrados por la Revista Patrimonio publicada periódicamente por esa cartera. Este acento cuantitativo de las políticas patrimoniales no solo forma parte de un discurso político que basa buena parte de su legitimidad en resultados estadísticos, sino que ha derivado en la generación de una cartografía de distribución cuantitativa de bienes patrimoniales que incide en la geopolítica cultural del país, estableciendo nuevos equilibrios entre las distintas regiones (Patrimonio, 2011). Esto ha derivado en el desplazamiento de la tradicional centralidad cultural de Quito, la capital, a favor de la visibilidad cultural de provincias –algunas consideradas marginales anteriormente- que logran “inflar” sus recursos patrimoniales gracias a la vinculación institucionalizada por el actual gobierno entre patrimonio cultural y natural.

### *El patrimonio cultural como parte de la memoria social*

Volviendo a las interrogantes iniciales acerca de los desafíos que la interculturalidad y la plurinacionalidad plantean a la concepción tradicional de patrimonio nacional y a las prácticas que de ella se derivan, podemos ensayar una respuesta en el sentido de señalar que, ante todo, es necesario rehacer los sistemas conceptuales que han jerarquizado al patrimonio y subordinado a la cultura, en el marco de la continuidad de un proyecto de nación que no logra transformar su matriz cultural hegemónica, pese a la presión del proyecto plurinacional.

Un intento de relocalizar el patrimonio cultural en un terreno más amplio, el de la “memoria social”, se desarrolló en el Ecuador en el año 2009 en el marco de elaboración de la primera versión de la Ley Orgánica de Cultura, cuerpo legislativo que cuenta en la actualidad con varias versiones que todavía no acaban de ser debatidas por la Asamblea Nacional.

El concepto de “memoria social” interpela frontalmente al de “patrimonio” articulado a la lógica de la nación única y pone sobre el tapete la necesidad de introducir una mirada histórica en la reflexión acerca de las políticas y las prácticas

involucradas en los procesos de patrimonialización de los bienes culturales. Desde la perspectiva de Eduardo Kingman:

*“En el Ecuador no ha existido una preocupación por salvaguardar la memoria social ni por descentralizar los usos de la memoria dando lugar a distintas presencias. Tampoco hay una percepción integral y relacional de lo que significa esa memoria como parte de los procesos políticos y sociales contemporáneos. La memoria no es un hecho muerto, perteneciente al pasado, sino que tiene una relación directa con las formas como se resignifica el presente y se construye el futuro. La historia patria, tal como fue concebida en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, hizo de la memoria un uso excluyente, mientras que ahora se trata de desarrollar una historia crítica que haga de la memoria un recurso para de-construir el pasado y para reflexionar sobre el presente, recuperando la participación de todos los sectores...”* (Kingman, 2009)

En el articulado propuesto para la primera versión de la ley de cultura se integró esta concepción de la memoria social situándola como el gran escenario en el que los sujetos protagonizan la reconstrucción de sus experiencias culturales. La consultoría para la formulación de los fundamentos conceptuales de la ley, entre ellos los relativos al patrimonio cultural, estuvo a cargo de Eduardo Kingman, Hernán Reyes, Eduardo Puente y Rosemarie Terán Najas. En la actualidad se debate en el congreso una propuesta modificada, aunque en términos de la retórica se mantiene la idea central de la importancia de la memoria social. Las citas provienen de un documento inédito entregado por los consultores para uso interno del Ministerio. La siguiente reflexión fue auspiciada por Ramiro Noriega, Ministro de Cultura durante el período 2008-2009:

*“Para efectos de la presente ley, se entiende por memoria social los procesos por los cuales los actores colectivos resignifican el presente y proyectan su futuro a través de las representaciones que elaboran sobre su experiencia histórica y cultural. La memoria social engloba al patrimonio, y éste debe entenderse como el conjunto de bienes y expresiones que los actores colectivos legitiman como representativos de su pasado. El patrimonio es un elemento más de esa memoria y será objeto de especial protección”*

Desprovisto de su tradicional jerarquía y, por consiguiente, de la influencia hegemónica que ha poseído sobre los procesos de reproducción de la cultura, el patrimonio pasaría a ser ante todo un conjunto de procedimientos al servicio de una eventual necesidad de institucionalización de demandas culturales, ya no de la nación o de los grupos que controlan el capital cultural, sino de los actores sociales directos. Una de las más importantes consecuencias de esta resignificación

del concepto de patrimonio sería el cambio en la función de las declaratorias patrimoniales:

*“Las declaratorias de patrimonio deberán ser manejadas como herramientas estratégicas para la protección y salvaguarda de los bienes y expresiones culturales en situación de riesgo. Cuando la petición provenga de la ciudadanía o las comunidades, la patrimonialización de un bien o expresión cultural, especialmente en el ámbito de lo inmaterial, se desarrollará en coordinación con los órganos competentes del Sistema Nacional de Cultura, en espacios de negociación, reflexión e interpretación entre la diversidad de actores sociales involucrados. La declaratoria patrimonial no implica necesariamente apoyo financiero, pero sí acciones de salvaguarda de los bienes materiales involucrados en esas expresiones”*

Este articulado sintetiza varias ideas claves esbozadas en las reflexiones expuestas a lo largo del presente trabajo e incorpora otra que es decisiva, y que se refiere al necesario desplazamiento del juicio del “experto” para reemplazarlo por miradas provenientes de dinámicas de negociación de significados y de historización de la experiencia cultural impulsadas por los propios actores culturales, dinámicas éstas que deberían presidir todo intento de activación patrimonial. Retomando el planteamiento de Francisco Cruces, esta forma de “reflexividad negociada” haría del patrimonio cultural tanto un espacio de mediación (dimensión comunicativa) como de negociación (dimensión política) (Cruces, 1998: 80-82).

## Capítulo 4. La construcción de la memoria social y del patrimonio cultural como práctica intercultural en el Ecuador. Los desafíos actuales

Florencio Delgado Espinoza  
Universidad San Francisco de Quito

*“Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola. Fue al corral y marcó los animales y las plantas: vaca, chivo, puerca, gallina, yuca, malanga, guineo. Paca a paca, estudiando las infinitas posibilidades del olvido, se dio cuenta de que podía llegar un día en que se reconocieran las cosas por sus inscripciones, pero no se recordara su utilidad. Entonces fue más explícito. El letrero que colgó en la cerviz de la vaca era una muestra ejemplar de la forma en que los habitantes de Macondo estaban dispuestas a luchar contra el olvido: Ésta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche. [...] derrotado por aquellas prácticas de consolución, José Arcadio Buendía decidió entonces construir la máquina de la memoria que una vez había deseado para acordarse de los maravillosos inventos de los gitanos “*

Gabriel García Márquez, 1986: 22

### Introducción

La constitución ecuatoriana aprobada en el 2008 y vigente en la actualidad indica que el Ecuador está compuesto de varios grupos y colectivos diversos, donde el papel del estado es permitir los marcos para el desarrollo de una sociedad intercultural. Al mismo tiempo, esta nueva carta magna le provee a los ciudadanos y hasta a la naturaleza, una serie de derechos. Algunos de estos derechos señalados como derechos culturales, le ponen una carga dura al estado para el desarrollo marcos conceptuales y jurídicos que le permitan gestar políticas públicas que garanticen tales derechos. La visión de la carta magna se sustenta en la búsqueda del buen

vivir o *Sumak Kamsay*, que se basa en una filosofía andina presente en los pueblos ancestrales que habitan en los Andes sudamericanos. Este intento de proveerle al quehacer del estado una multi-vocalidad ausente en las anteriores constituciones representa un avance en la democratización de la cosmovisión nacional. Este reto obliga a reformular las ideas sobre el uso de los recursos y la forma en la que los marcos jurídicos deben enlazar las diversidades asentadas en el territorio nacional e incorporar también a los ciudadanos que habitan en los diferentes confines del planeta.

Este reto tangible genera discusiones en todos los ámbitos, aquí nos ocupamos de la construcción de la idea del patrimonio cultural desde una nueva óptica que sobrepase la idea cosificada occidentalizada y burguesa del patrimonio cultural. Conviene en la construcción teórica de este nuevo desafío apartarse de la construcción del patrimonio cultural a partir de la nostalgia de las elites culturales mezclada con la erudición académica y proveer de herramientas conceptuales que democraticen y multi-vocalicen la idea del pasado. La discusión se centra en la construcción del patrimonio como la construcción de la memoria social como camino hacia las múltiples identidades locales que garanticen la construcción de la memoria social de los varios segmentos de la sociedad ecuatoriana.

### *De la multiculturalidad a la interculturalidad*

Desde la instauración de la república, luego del fallido intento de la formación de la Gran Colombia como estado del norte de Sudamérica, el Ecuador se declara como un país mestizo, resultado de la combinación étnica entre descendientes de españoles que llegaron durante la colonia y los grupos indígenas que existían en la región. Así, el estado propendía a la formación hegemónica de un tipo de ciudadano, cuya lengua era el español, su religión la católica y su denominación étnica, la mestiza. Pasaron 160 años para que los indígenas organizados planteen un movimiento que desestabilizó esta visión del estado (CONAIE, 1994; Macas, 1992). El levantamiento indígena de 1990 fue inicio de una nueva ruta; produjo el fraccionamiento de la idea del estado blanco mestizo y sentó las bases para la construcción de una visión multicultural y multiétnica de la sociedad ecuatoriana. Desde entonces, la lucha del movimiento, organizado en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), les ha permitido a los distintos grupos indígenas algunas reivindicaciones puntuales. Esto produce un cambio sustancial en la visión monocultural del estado nacional (Almeida, 1999 y 2005) Produce como consecuencia que en 1998, se escriba una constitución que señala

al Ecuador como un país plurinacional, multicultural y multiétnico. La plurinacionalidad como base de convivencia en el país, señala en primer lugar la existencia de varios grupos étnicos, los cuales en teoría mantienen iguales derechos frente a un estado que les debe garantizar los mismos.

Sin embargo, el simple reconocimiento tampoco se ha constituido en la destrucción del estado hegemónico blanco mestizo, los grupos indígenas y movimientos sociales, han mantenido varias posiciones frente a los gobiernos luego de aprobada la constitución de 1998, posiciones que han deambulado desde la posición antagónica hasta la de la colaboración en la construcción de política pública. Muchas críticas se desarrollaron dentro y fuera de los grupos indígenas y movimientos sociales en relación al papel de los mismos frente a los distintos gobiernos luego de 1990. A pesar de aquello, la base ideológica del estado continuó siendo monocultural.

La nueva constitución que entró en vigencia en el 2008, diez años después, buscaba en teoría llevar más allá la idea de la diversidad y proclama como base de convivencia la interculturalidad. Si bien, esto en si representan una evolución en el reconocimiento de la diversidad de la población, el reparo manifiesto se señala en que da por sentado que todos los grupos que habitan el Ecuador, están ya en igualdad de condiciones para constituirse en conglomerados que coexisten en un país con igualdad de oportunidades. Esto, sin embargo, está lejos de ser una realidad. El movimiento indígena y varios grupos sociales manifestaron sus desacuerdos con esta posición, mientras que los gestores de la idea de la interculturalidad señalaban que una verdadera democracia no puede confinar diferencias entre los distintos grupos y a la postre formalizarla existencia de *ghettos étnicos*.

En este escenario la construcción de una sociedad intercultural, situación que reza en la constitución, requiere entonces de varias estrategias que permitan alcanzar una realidad en donde existan grupos diversos, pero iguales. Esta construcción se constituye en una tarea difícil en la medida en la que las diferencias socioeconómicas están íntimamente ligadas precisamente a la diversidad étnica, en otras palabras, los grupos indígenas y afro-descendientes se encuentran en el fondo de la pirámide social del país. Estas diferencias tienen una larga data y son el resultado de largos procesos históricos que tienen su origen en la conquista e instauración de la colonia hace más de cinco siglos.

Una de líneas importantes en la construcción de la interculturalidad se enfoca en los procesos identitarios que de forma dinámica han venido ocurriendo en el Ecuador. Luego de 1990, existe una dinámica gestación de procesos de etnogénesis y re-etnificación. Estos procesos están ligados a la construcción de la memoria ancestral, en muchos de los casos mediante la invención y reinención de la tradi-

ción (Hobsbawm y Ranger, 1983). En este contexto, la idea del patrimonio cobra fuerza como espacio de disputa política, que requiere ser discutida, analizada y por qué no, cuestionada. En este sentido, es preciso emprender una discusión contestaría a las visiones y versiones de la construcción del patrimonio de forma hegemónica, hacia la construcción de múltiples visiones de la herencia histórica de los pueblos que conforman la sociedad ecuatoriana actual.

### *La memoria colectiva, la memoria histórica y la memoria social*

Desde una perspectiva psicológica, la memoria individual se plantea como aquellos hechos que cada individuo opta por recordar y olvidar. Ya en el siglo pasado, se pensaba que la memoria individual daba forma a la memoria colectiva en la medida en la que representaba aquellos hechos que un colectivo recordaba (Halbwachs, 1950). Señala este mismo autor que la memoria colectiva no es igual a la memoria histórica, pues la última representa un sesgo y señala aquellos hechos, no todos de los que cierto grupo recuerda. En este sentido, la memoria histórica se plantea desde la construcción hegemónica, muchas veces de los hechos que la oficialidad y a veces uno o algunos grupos subalternos recuerdan y escriben sobre ellos (Appadurai, 1981; Banchs, 1999). Eso presupone, por supuesto que en cuanto a la memoria ancestral, esta no tiene muchas posibilidades si no son reconstruidas desde la investigación histórica

Varias revisiones a los conceptos de Halbwachs señalan entre otras cosas que la memoria individual solo tiene valor en un contexto social y por ello esta memoria individual y colectiva representa la memoria social (Hacking, 1995; Jodelet, 1992). Otros autores manifiestan que en realidad la memoria colectiva no incorpora la diversidad y proponen que la memoria social como concepto más incluyente en la medida que identifica las experiencias que cada grupo social, sean estas clases sociales, grupos étnicos, diversos colectivos deciden recordar y olvidar (Jedlowski, 1989) Así, la memoria social representa aquello que diversos grupos, diversos conglomerados, eligen como parte de lo que deciden recordar y olvidar, y por ende, esto les permite además configurarse como grupos que mantienen su identidad que los cohesionan y los diversifica frente a otros colectivos que eligen otros elementos para su memoria social. Jodelet (1992) señala que la memoria social permite entre otras cosas, el establecimiento del vínculo entre el pasado-presente y futuro. Este *continuum* presenta varias rupturas y contradicciones que son abordadas a través del estudio de la memoria social, entre otras cosas permite establecer los riesgos del presente y el futuro por el olvido y ocultamiento del pasado (Taylor, 1998).

Mientras el concepto de memoria colectiva se presenta más bien como hegemónica y mono-vocal, la memoria social le da justamente un aspecto mucho más democrático en la medida en la que incorpora el gran espectro de memorias colectivas. Así por ejemplo, Montesperelli señala que la memoria colectiva a la legitimización institucional que permite la justificación, señala como ejemplos, el mito fundador o las conmemoraciones cívicas (Montesperelli, 2004). La religión por ejemplo, se constituye en un pilar fundamental para la legitimación de las estructuras dominantes. La memoria colectiva conceptualizada así, si bien representa la idea de la cohesión, del sentido de pertenencia, tiende a la hegemonización, a una sola mirada de los hechos a recordar y conmemorar.

Al hablar de la memoria colectiva de un estado nación, en realidad se está hablando de la memoria colectiva oficial, que no es otra cosa que decir de la historia oficial. Esto mantiene entonces la idea de la historia de los vencedores, que en poquísimas instancias y con un paternalismo solvente incluyen ciertos hechos de la historia subalterna, sin embargo, esto no llega a ser una iniciativa multi-vocal. Uno de los ejemplos justamente son las celebraciones en varios países de América Latina del Bicentenario de las independencias. Los gobiernos, de izquierda y derecha, optaron por recrear una aparente memoria colectiva, sin incorporar las historias subalternas, con poca posibilidad de diálogo que hubiera permitido la construcción de una memoria social con respecto a este hecho.

¿Por qué es la memoria social fundamental para la construcción del pensamiento intercultural? La respuesta es obvia, es preciso incorporar las varias memorias colectivas dentro de la construcción de pasados, presentes y futuros no hegemónicos, que transgreden las reglas de lo diverso de la sociedad.

### *La construcción de la memoria social en el Ecuador*

Eric Wolf señala la gran confusión occidental sobre la América, cuando ubican el proceso sociocultural antes de la conquista ibérica como prehistoria (Wolf, 1990). Este hecho ha marcado entonces el paisaje sociopolítico de América Latina y del Ecuador en particular. La instauración de la colonia, ya hace un poco más de cinco siglos vino de la mano con varias políticas imperiales, entre ellas el sistema de encomienda, las reducciones y la ley de extirpación de las idolatrías. Esta señalaba que para permitir la conversión menos exigida de los habitantes “nativos” del “paganismo” al catolicismo, se debía realizar varias actividades, entre ellas penalizar prácticas paganas e idólatras, lo que conllevaba a la destrucción de los “ídolos”, las

huacas (lugares sagrados de los nativos), y por su puesto prohibir las manifestaciones religiosas no católicas. Se encarga de la educación a la iglesia, se limita, por supuesto, el acceso a esta educación y se generaliza la ideología del blanqueamiento (Muratorio, 1994). El blanqueamiento no era otra cosa que la transmisión de ideas sobre la superioridad de la civilización occidental, de la religión católica y los avances científicos venidos desde Europa.

Todos estos elementos en conjunto produjeron la pérdida de la memoria social de los grupos conquistados y la imposición de la idea del Blanco Europeo. La educación de la élite local generó un pensamiento bajo las premisas del blanqueamiento, pero esas mismas elites locales, luego generan los procesos de independencia de la Corona Española. Iniciada la república, las nuevas repúblicas independientes fueron confeccionadas bajo las premisas de un pensamiento blanqueado, en donde la memoria, supuestamente colectiva solo recordaba a los héroes desde la “historia”, pues al decir de los líderes de las repúblicas independientes, aquí solo había gente sin historia, gente a la que había que civilizar. En la primera constitución del Ecuador solo existe una pequeña mención de los indios, a los que desde una mirada entre paternalista y racista se les encarga su cuidado a estos “buenos miserables”, a la iglesia católica.

Así, la república, perpetúa el ocultamiento de la memoria, que ya ocurrió desde la ley de extirpación de las idolatrías. En ese entonces, la Amazonía se veía como un lugar lejano, y difícil, hasta los sesentas, la aristocracia que manejaba el poder en el Ecuador concebía a la Amazonia como un mito (Almeida, 1994). En realidad hasta ese entonces, solo se sabía de la existencia de varios “indios” a los que el gobierno debe civilizar, pero no estaba claro cuántos grupos existían, cuáles eran sus lenguas, etc. Si bien ocurrieron revoluciones como la liberal liderada por Eloy Alfaro, estas, poca incidencia tuvieron sobre las distintas comunidades indígenas del Ecuador. Con la reforma agraria ocurren dos cosas, en realidad contradictorias, por un lado se deshacen los latifundios que conllevan a la destrucción de los huasipungos, y se libera de condiciones de esclavitud a los indios en la sierra, pero por otro se empieza una política agresiva de colonización de la alta Amazonia. La visión hegemónica del estado blanco mestizo, buscaba llevar el pensamiento occidental a la selva alentando la migración de poblaciones de la sierra. Con ello se pretendía entre otras cosas incorporar a las comunidades amazónicas y producir verdaderos “ecuatorianos”. Se percibía entonces que los grupos como los huaorais, shuar, achuar, y varios otros sean ante todo ecuatorianos, según como lo definía la visión blanca mestiza.

Un hecho importante constituye el trabajo pionero de Benjamín Carrión, quien en su intento de levantar el ánimo y autoestima nacional como producto de la

guerra del 41, y el posterior tratado de Río de Janeiro que significó la pérdida de una gran extensión de la Amazonia, señala que el Ecuador puede ser una potencia cultural, y crea la Casa de la Cultura, espacio para la creación diversa. Lamentablemente, este espacio se volvió sectario elitista y se apegó a la idea de las artes y la alta cultura, y enarboló las memorias colectivas dominantes, a pesar de que sus miembros pertenecían a una clase crítica de izquierda.

Uno de los avances del estado en la construcción del estado plurinacional se señala fue la incorporación del sistema de educación bilingüe, pero esto no significó en realidad que se reconociera las distintas memorias colectivas de estos grupos. Alguna vez, un miembro de una comunidad Tsachila me decía, antes nos enseñaban la historia blanco mestiza en español, ahora lo hacen en Tsafique, pero es historia que no es nuestra. Si bien esta idea democratizadora es un avance, en realidad no cambia el orden de las cosas y no conlleva a un cambio de manera que incorpore la memoria social de los diversos pueblos del país.

En la actualidad, se hacen esfuerzos en la dirección correcta, pero aún falta la decisión de establecer como practica recurrente la construcción de la memoria social, pues se sigue con la idea de la memoria colectiva que como ya se ha manifestado es hegemónica y se contrapone con la misión de la construcción de una sociedad intercultural que permita la convivencia de múltiples formas de recordar y olvidar. En este escenario se hace necesaria una profunda reflexión sobre si las ideas que pululan en varios ministerios sobre buscar los referentes de la nacionalidad ecuatoriana son o no contraproducentes a la construcción de la interculturalidad permitiendo la democratización en la construcción de la memoria social.

### *La construcción del patrimonio en la interculturalidad*

El patrimonio cultural es una construcción social, no viene dado de forma natural, es un legado una herencia que se da de generación en generación. El patrimonio constituye aquello que una sociedad o grupo decide mantener, recordar, conservar en la medida en la que permite identificarlo como parte de su herencia. Por muchos años la idea del patrimonio cultural fue promovida por grupos específicos, mas conectado ya sea con una curiosidad intelectual o con la idea de la nostalgia por el pasado. De pronto aparecen organizaciones multinacionales, y grupos intelectuales quienes defienden ciertos referentes del pasado, como patrimonio de una nación o como patrimonio de la humanidad.

En el Ecuador, el patrimonio cultural está íntimamente ligado a la arquitec-

tura monumental, sobre todo representada en las construcciones de la colonia y de época republicana temprana. Luego de largos e intensos esfuerzos, se declara al centro histórico de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO, y se posibilita la formulación de políticas que permiten su conservación. En 1978, se crea el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, y se sanciona la ley de patrimonio cultural que propende a la protección y puesta en valor de los bienes considerados como patrimonio cultural del Ecuador (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 1999). Se establece una relación directa con la UNESCO y otras organizaciones transnacionales y se construyen varios lineamientos para la investigación, conservación y puesta en valor del patrimonio. Se crean oficinas en el país con la idea de cuidar el acervo cultural. El estado a través del Banco Central del Ecuador, promueve la creación de museos arqueológicos y de arte, para ello conforma unidades que compran “arte precolombino” y arte moderno (Delgado Espinoza, 2008). Las distintas salas de los museos reconstruyen la “pre-historia” del país a partir de los objetos comprados a coleccionistas, y los libros de historia, poco mencionan las reconstrucciones realizadas en estas salas. En la mayoría de los casos, los libros de historia empiezan desde la conquista, acentuando mucho más la idea del blanqueamiento.

Las decisiones de que es patrimonial y que no lo es, surgían y aun surgen desde las oficinas del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, y se basan en lineamientos, en muchos casos provistos por la UNESCO. Los criterios por lo general partían de una mirada hegemónica que en realidad cosificaba el patrimonio cultural. Solo cuando, la UNESCO incorpora dentro de su clasificación de patrimonio, al patrimonio inmaterial, entonces, existe un cambio y des-cosifica el patrimonio.

Se ha dicho que el patrimonio es una construcción social, pero en el caso ecuatoriano esta construcción ha sido hegemónica, sin participación de los actores, con poca interacción con las poblaciones donde se encuentran estos patrimonios. En el caso del patrimonio arqueológico ha existido la gran confusión de que el mismo solo se refiere a los objetos, y a veces a los sitios en donde se encuentran estos objetos, pero se ha dejado de la lado, las reconstrucciones de la memoria social que generan estos objetos en contexto. Por ende gran parte de los esfuerzos se han volcado hacia la incautación de objetos, la repatriación de los mismos, en desmedro de la protección de los sitios y su investigación para la reconstrucción de la historia, o de datos con los que se permite la reconstrucción de la memoria social. En el caso de los archivos, se formó el archivo nacional y varios archivos locales, pero estos carecían de una política y de recursos, la mayoría ha desaparecido, han sido abandonados y permanecen en condiciones lamentables.

El proceso intercultural requiere entonces, en primer lugar proveerle a la idea

del patrimonio mayores discusiones, consenso, pero sobre todo una multi-vocalidad. La construcción del patrimonio no debe emanarse desde la burocracia estatal, y no debe ser hegemónica. La construcción de la idea del patrimonio debe estar basada en la diversidad cultural existente. Un ejemplo claro es el robo de la custodia de la catedral de Riobamba, la custodia, se ha dicho representa un patrimonio nacional, supuestamente considerada así por todos los ecuatorianos debido a las condiciones esenciales que esta tiene. Dicho robo, creo gran conmoción y a partir de este hecho se declaró el patrimonio cultural de la nación en emergencia. Si bien este hecho tuvo un efecto positivo en la medida en la que el gobierno destinó una considerable cantidad de recursos para enfrentar la emergencia, llama a la reflexión la idea de que todos los ecuatorianos percibimos a la custodia como patrimonio cultural por las mismas razones. Para algunos indígenas de la región de Riobamba, la custodia les recuerda la explotación del que fueron objeto sus ancestros durante siglos. Entonces para este grupo, lejos de representar un icono del esplendor, de la técnica exquisita y ser un elemento de la historia blanco mestiza, lo considera un icono de una historia que deben recordarla, pero por una razón distinta a aquellos que decidieron que la custodia era patrimonio cultural. Así cada grupo en la sociedad intercultural hace su propia lectura de los referentes que decide conservar.

Uno de las manifestaciones más claras sobre el divorcio entre quienes desde la burocracia estatal señalan las formas de proteger y conservar el patrimonio cultural fue la política de “limpieza” del Centro Histórico de Quito, de la población que vivía y realizaba varias labores en el centro. En búsqueda de un supuesto ordenamiento del centro histórico se expulsó de este espacio a vendedores, lustra botas, y grupos que en su accionar le poblaban al mismo centro de una memoria viva, de una población, que le daba valor agregado a las edificaciones patrimoniales. A respecto de los Centros Históricos, Gutiérrez señala que:

Si se actúa como se ha hecho en muchos otros casos, estoy pensando en Colonia del Sacramento, en Paratí, expulsando a la población y salvando los edificios, aplicamos el efecto de bomba neutrónica, es decir, salvamos lo material y perdemos la gente, y con ella la relación fundamental entre patrimonio y comunidad (Gutiérrez, 2002)

La limpieza del centro histórico se conforma más con la búsqueda de espacios confortables para el turismo, que la idea del patrimonio como un espacio donde se comparte las identidades. En este sentido, el manejo del patrimonio ha sido en el mejor de los casos hegemónico, ajustado a los lineamientos de la UNESCO y transformando al patrimonio en mercancía para el uso en el mercado turístico.

## *El patrimonio inmaterial*

Con el afán de incorporar a la “gente” al patrimonio, la UNESCO, define la existencia de dos espacios de construcción y dos formas de Patrimonio Cultural, lo cual en vez de proveer de avances, ha creado mayores confusiones. La idea del Patrimonio cultural Inmaterial en el Ecuador es nueva, a pesar de que la en el 2003, la UNESCO, ya había señalado la necesidad de promover el rescate del mismo. El manejo del patrimonio desde la arquitectura inhibió el desarrollo del PCI en el país.

La convención del patrimonio de la UNESCO, señala la existencia del llamado Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), al cual se lo definió como:

Los, 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 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).

Esta propuesta, sin duda fue un avance, pero al mismo tiempo, traduce lo complicado que resulta imponer principios y definiciones generales a situaciones tan específicas y diversas como el patrimonio cultural “inmaterial”. En realidad, la discusión se torna mucho más compleja, cuando estamos frente a escenarios en donde es imposible la compartición mentalización del patrimonio. Esta idea de que hay que diferenciar el patrimonio material del patrimonio inmaterial, es el resultado de una práctica simplista que cree que hay patrimonio en “cosas” y otros en ideas, actitudes y actividades. De esta forma, la idea del patrimonio dividido en material e inmaterial simplemente sugiere diferencias sustanciales entre lo construido, lo monumental, lo arquitectónico, y la experiencia las actitudes, etc.

La UNESCO trata de paliar la visión preenjuiciada del patrimonio sobre lo que realmente es el patrimonio cultural. Desde la visión arquitectónica el patrimonio cultural resultaba entonces en la forma de los edificios, el material con los que se construía, el uso de los espacios físico, etc., pero sin enlace con el conocimiento empleado en la construcción de tal o cual edificio, y tampoco con los recuerdos asociados a este patrimonio construido.

Pero sin duda el mayor problema se genera debido a que el patrimonio en sociedades interculturales, donde existe una memoria social como sustento de la idea de

pertenecía, es decir la memoria social como generadora de identidad cultural. En los andes, por ejemplo, una apachita sin la historia y el simbolismo asociado, solo constituiría un rúm de piedras, las mismas que quizá no serían de importancia para aquellos que buscan conservar imponentes edificios antiguos. Esta misma apachita, puede constituirse en un objeto sin el cual no existe el simbolismo de la misma, entonces, el patrimonio es una mezcla de la memoria y su objetivación, es decir, lo que las concepciones tradicionales del patrimonio llamaría patrimonio material e inmaterial.

La sociedad intercultural posee una amalgama a partir de una serie de saberes que no son solo “reliquias” del pasado sino que conviven con la ciencia moderna, objetiva los referentes de estos conocimientos. Estos conocimientos existen junto a los objetos, no son parte inseparables, solo la tendencia a perpetuar la idea del patrimonio material conectado con la monumentalidad sobre todo arquitectónica que en el Ecuador está conectado con la nostalgia de ciertas élites permite la existencia de esta división innecesaria.

## *La memoria social y el patrimonio cultural*

Estamos en el punto de enlace de los conceptos de memoria social y la de patrimonio cultural. Para muchos en el Ecuador, estos son conceptos distintos, que no tienen mucha relación. Por lo general aquellos que argumentan tal relación, o falta de ella, mantienen la idea hegemónica del patrimonio cultural y por su puesto el de la memoria colectiva. La memoria social es aquellas construcciones sociales bajo las cuales distintos grupos eligen recordar ciertos hechos, ciertas ideas y concepciones y olvidan otras. Se elige recordar por varias razones, una puede ser para identificarse como grupo, por un afán de pertenencia que a la postre configura una identidad grupal, puede ser esta étnica, de género, etc. Cada sociedad en determinados tiempos elige que recordar y que olvidar, y es por eso que la memoria social es selectiva y dinámica. Montesperelli señala que en Roma, cada líder construía monumentos que luego otro líder los mandaba a derrocar, pues de esa forma reconfiguraba los referentes de la memoria (Montesperelli, 2004).

La memoria se objetiva a través de construcciones monumentales, de espacios considerados sagrados, de ritos, leyendas, historias, muchas de las cuales son transmitidas de generación a generación a través de la tradición oral. Esta tradición oral a la que se le ha tratado como elemento sin fundamento en el mejor de los casos (Geertz, 1973; Goody, 1986; Habermas, 1982). De hecho, gran parte de la memoria social se ha construido por medio de la transmisión no escrita. Estos referentes

que objetivan la memoria son no más que lo que se considera patrimonio cultural, aquello que se hereda. El patrimonio cultural bajo esta perspectiva constituye los elementos que permiten recordar u olvidar, en este sentido son los referentes de la memoria social. En realidad los distintos colectivos en la sociedad intercultural buscan recordar, y eso lo hacen a través de manifestaciones materiales como edificios, monumentos, archivos, espacios sagrados, elementos del paisaje, e inmateriales como ritos, fiestas conmemorativas, leyendas, cantos, vestimenta, comida, etc.

La definición del patrimonio basada en la memoria social, pierde entonces la concepción hegemónica, burguesa y elitista proveniente de los grupos de poder, de los servidores públicos o de una academia erudita y se convierte en una construcción social, democrática e intercultural. Entonces la construcción del patrimonio se transforma en una actividad dinámica incluyente, cambiante y que se acerca a las realidades de la época. Se aleja de la visión arquitectónica que busca “congelar” los centros históricos de las distintas urbes y emplaza a quienes tienen a cargo la formulación de la política pública a establecer procesos participativos.

Este escenario se sustenta en la necesidad de construir una memoria social que contenga los múltiples referentes, materiales e inmateriales que constituyen el patrimonio cultural. La pregunta pertinente, es para que proteger, investigar el patrimonio cultural. No es por otra razón que constituyen los referentes de la memoria social, esta es la razón de su existencia, de otro modo, una política social, deberá encausar los recursos a menesteres como educación, salud, actividades culturales, y debería dejar, que el patrimonio sea protegido por aquellos empresarios que quieran disfrutar de sus recuerdos como clase social específica. Es papel del estado protegerlo, porque es la memoria social perteneciente a las múltiples identidades sustentadas en la memoria social, que es de todos, por ello es papel del estado investigarla, protegerla y ponerla en uso social.

Como ya se ha sugerido, en vez de democratizar la idea del patrimonio y su construcción, la división entre patrimonio cultural material e inmaterial, en realidad desnuda la política de dividir, a la gente y lo objetos. Este dilema se salva cuando se parte de la idea de que el patrimonio cultural resulta de la memoria social, pues recoge los incidentes, los actos, eventos que los diferentes colectivos deciden recordar, para ello se objetivan ciertos referentes materiales e inmateriales, que constituyen los objetos, los bienes del patrimonio material y los rituales, mitos, leyendas, que los diferentes colectivos deciden recordar y celebrar.

Bajo estas premisas, los sitios arqueológicos, los archivos, los objetos, obras de arte, constituyen patrimonio en tanto referentes de la memoria social de los pueblos. Los objetos sin su contexto social pierden valor como elementos referentes de la memoria social. El patrimonio cultural, entonces no constituyen los archivos

históricos en tanto papel antiguo solamente, es la información que esta encierra la que hace también importante su protección. Los sitios arqueológicos, no son pues, “ruinas” como se señalan en la actualidad sino constituyen verdaderos espacios donde se recuerdan cosas, son espacios de la memoria social, por ende, su alteración atenta contra la memoria social de las comunidades que quieren recordar a través de este referente historias, hazañas, triunfos y pérdidas. Estos referentes, como objetos para recordar, permiten que la recordación colectiva genere un sentido de pertenencia, y forme la savia con la que crecen los procesos de etnogénesis.

Sin duda la participación ciudadana es fundamental en el desarrollo de la idea del patrimonio, su gestión y su conservación, pero para que ello ocurra, se hace necesaria la participación en la definición de los referentes que objetivan la memoria social de los distintos conglomerados con los que se comparte el territorio de la nueva sociedad intercultural, la misma que está en constante reajuste, con procesos de globalización, hibridación y mestizaje (García Canclini, 1995). La sociedad transnacional y cosmopolita, exige el repensar las ideas hegemónicas como las de la memoria social y el patrimonio.

## *Conclusiones*

La construcción de la memoria y del patrimonio en espacios interculturales presentan grandes retos a las sociedades que entraron en ese camino, y los mayores retos sin duda, recaen sobre los gobernantes que tienen en sus manos la generación de políticas públicas que permitan que estos procesos tengan el desarrollo deseado. Históricamente, la idea del patrimonio como espacio de recuerdo, ha estado manejado por elites que en determinados tiempos impusieron los referentes de la memoria social de los pueblos. Esta visión letrada, dio supremacía al patrimonio construido en detrimento de las expresiones y los recuerdos de colectivos subalternos.

La interculturalidad exige la creación de una nueva forma de pensamiento en donde el enfoque del patrimonio como memoria supliría la falsa dicotomía creada entre el patrimonio material e inmaterial definido por la UNESCO. Enlazada a la memoria social, la idea del patrimonio abandona la visión iconoclasta y se convierte en una construcción social más incluyente y menos erudita.



Antonio Miguel Nogués, Enrique Ayala (Rector de la UASB) y Ariruma Kowii



Antonio Miguel Nogués, Richard Salazar, Cristina Soler y Rosemarie Terán. De perfil a la derecha, Eduardo Puente y Florencio Delgado



Cecilia Velasque y Cristina Soler



Anna Bernabeu, Eva Caballero, Hernán Reyes, Eduardo Puente y Ferran Cabrero



Galo Ramón, Víctor Hugo Torres, Lily Rodríguez y Antonio Miguel Nogués



Dos momentos del conversatorio...



Antonio Miguel Nogués y Cristina Soler



... sobre interculturalidad y desarrollo

## Capítulo 5. La importancia de la cultura en los procesos de desarrollo

---

Marcelo F. Naranjo  
Pontificia Universidad Católica de Ecuador

### *Introducción*

Probablemente uno de los vocablos de mayor uso en el discurso de los seres humanos en el mundo actual es el relativo al desarrollo. Difícilmente en una conversación sobre un tema especializado o no, alguna de las connotaciones sobre él no saldrá a la palestra. Ciertamente que ha pasado a constituirse en un espacio común, en algo así como un obligado invitado, quien deberá estar presente en los muy diversos contextos. En este sentido coincidimos con esta opinión:

*“Nadie discutirá que el desarrollo ha alcanzado un estatus de certeza en el imaginario social, un estatus de verdad del que pocos se atreven a dudar, en definitiva una legitimidad”*  
(Picas Contreras, 1999: 44).

Si bien es verdad que en líneas generales existe —o más bien se cree que existe— una especie de entendimiento tácito y compartido sobre los contenidos del desarrollo, no es menos cierto que éste es un vocablo polisémico, sujeto a múltiples significados y, concomitantemente, a un sinnúmero de interpretaciones, dándose el hecho paradójico que, en determinadas circunstancias, nos referimos al desarrollo de forma universal, pero, pese a ello, la intelección de su significado se lo hace de modo restringido, lo cual crea más de una confusión. Desde otro punto de vista, es menester señalar que, por regla general, al contenido del desarrollo no se lo ubica dentro de un proceso histórico que explicaría las causas de su aparición y necesidad de asumirlo, sino que se lo ve como una entidad a-histórica, y eso, de acuerdo a nuestro criterio, constituye un grave error. En relación con este tema, el autor citado (Picas Contreras, 1999:47), con mucho acierto puntualiza que: “entender el desarrollo como construcción histórica también obliga, al mismo tiempo,

a entender sus procesos y mecanismos de institucionalización”. En otra opinión frente al tema del que nos ocupamos, se manifiesta que:

*“Si pretendemos comprender al desarrollo debemos examinar cómo ha sido entendido a lo largo de la historia, desde cuáles perspectivas y principios de autoridad, así como con qué consecuencias para cuáles grupos en particular”* (Escobar, 1999: 110).

Por lo dicho en líneas precedentes, se hace evidente que la noción de desarrollo, no solo a nivel conceptual, sino especialmente en relación a sus múltiples implicaciones, se abre como un verdadero abanico de contenidos, a los que seguirán acciones concretas y específicas, como es obvio suponer, y que estarán vinculadas a consideraciones exclusivas tanto de orden conceptual como metodológico. Ubicando el tema en el ámbito restringido de nuestra realidad social, él presenta otros matices y complejidades de las que deberíamos estar conscientes:

*“El desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, es decir, el correspondiente al Occidente moderno. La predominancia de este sistema de conocimiento ha dictaminado el marginamiento y descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales. En estos últimos, concluyen los autores, los investigadores y los activistas podrían encontrar racionalidades alternativas para orientar la acción social con criterio diferente a formas de pensamiento economicistas y reduccionistas”* (Escobar, 1999: 47).

Dentro de estas consideraciones atinentes a la noción del desarrollo, destacan aunque no agotan el tema, las posturas economicistas, las cuales circunscriben el tema tratado exclusivamente a la variable económica, más concretamente a la disponibilidad o no de contar con suficientes recursos económicos los cuales inexorablemente llevarán a una sociedad determinada a “desarrollarse” o a alcanzar el ansiado desarrollo, dentro de un marco arquetípico que dice relación a las sociedades industrializadas del mundo contemporáneo. Esta visión miope y restringida de mirar al desarrollo, en muchas circunstancias se la presenta como la única dimensión a través de la cual él se expresa, descartándose de facto cualquier otra alternativa interpretativa de este fenómeno, que sí existe y se lo ha manifestado en varios contextos. En relación con este asunto, uno de los autores consultados realiza una reflexión importante que por su carácter aclarador la reproducimos *in extenso*:

*“Existen y pueden hallarse racionalidades alternativas para guiar la acción social, más allá de los senderos limitados del pensamiento economicista reduccionista, en el interior de los sistemas de conocimiento popular marginados, esto es, en las varias formas a través de las que la gente se resiste a las intervenciones exteriores. Así, las estrategias para la*

*construcción de un discurso alternativo y para la reconstrucción de las sociedades del Tercer Mundo han de pasar necesariamente por la reconstrucción de prácticas alternativas, por la reinvención de nuevas narrativas, de nuevos caminos de pensar y de actuar, por la configuración de nuevos regímenes de representación propios”* (Picas Contreras, 1999: 56).

Otra posibilidad interpretativa del tema que nos ocupa es la relacionada con el aspecto tecnológico, la misma que generalmente está fuertemente ligada a la noción de planificación, planificación que se convierte en la verdadera “varita mágica” que por sí misma será capaz de resolver todos los problemas y llevar a una población a la meta del desarrollo, desconociendo de forma ciega que mientras no se eliminen de forma categórica los problemas de orden estructural, una acción instrumental, como en definitiva es la planificación, será incapaz, por ella misma, de resolver los graves problemas que aquejan a una sociedad determinada. Desde otro punto de vista, esta visión tecnocrática, que encontrará su materialización a través de la planificación, en algunas ocasiones se la mira como un elemento instrumental destinado a corregir determinadas “anomalías” que las sociedades en vías de desarrollo supuestamente han caído, y que urge modificarlas como un paso necesario en el camino al desarrollo. Lo más preocupante en este sentido es que inclusive las personas que están viviendo estas situaciones, identifican la falta de riqueza y bienestar integral a estas supuestas anomalías que habrá que corregirlas cuanto antes mejor:

“En nombre del desarrollo, que en la conciencia popular se ha asociado a riqueza, bienestar, industrialización..., se han diseñado y desplegado numerosas estrategias e intervenciones de todo tipo con la voluntad de modificar sociedades ajenas consideradas como una ‘anomalía’ histórica y que en rigor responden a nuestras concepciones y percepciones –saturadas del lenguaje de la economía y la tecnociencia- de aquello que desde Occidente creemos que debe ser la globalidad del mundo” (Picas Contreras, 1999: 25).

Finalmente, otra consideración en relación con el desarrollo es aquella que lo vincula con el tema social, posición ésta que, pese a ser importante e innovadora, en la mayoría de casos no ha pasado de ser un planteamiento inicial, pero que en el mundo de los “desarrolladores” -tanto instituciones multilaterales quienes generalmente funcionan como las proveedoras de fondos para realizar acciones de desarrollo, así como determinadas ONG’s, encargadas de ejecutar proyectos- no se la entiende y por lo tanto se la mira con recelo, cuando no con disimulado rechazo.

Salta a la vista el que, en la mayoría de consideraciones relativas al desarrollo, la variable cultural, en el sentido más amplio del término, ni siquiera se la menciona, mucho menos es tomada en cuenta, pese a la enorme trascendencia de ella

en un contexto como el ecuatoriano donde la multiculturalidad no solamente que es parte integrante y trascendental del vivir cotidiano de los pueblos, sino que la condición de multiculturalidad está inclusive consagrada en la Constitución de la República.

Precisamente, la reflexión que vendrá a continuación, sucintamente abordará algunos de los temas mencionados en esta introducción, especialmente el relativo a la importancia de la variable cultural en las acciones relativas al desarrollo.

### *Desarrollo ¿De qué estamos hablando y con quién estamos contando?*

En la parte introductoria de este trabajo nos referimos a las perspectivas más recurrentes en materia de desarrollo. El denominador común de todas ellas es su génesis exógena, en el sentido que son visiones venidas de fuera, que aspiran a ser el modelo al cual ajustarse y que en la mayoría de casos son impuestas a rajatabla. Bretón, García y Roca (1999: 9) realizan una aguda observación a este respecto, ellos puntualizan que: “El camino para llegar a ese pretendido nivel de desarrollo parece que pasa ineludiblemente por alcanzar los niveles de vida que caracterizan, hoy en día, a Europa occidental y América del Norte”. Dentro de estas visiones destaca por su intensidad, así como por su reiteración la consideración economicista del desarrollo, posición que se fundamenta en la referencia arquetípica de otras sociedades de afuera, las cuales supuestamente han alcanzado el desarrollo a través de gestiones de índole exclusivamente económica. En este sentido, consideramos que la variable económica es uno de los elementos importantes en materia de desarrollo, pero no estamos de acuerdo en pensar que sea la única que interviene en un proceso tan complejo y controvertido como del que nos estamos ocupando.

*“...el imperativo moral del bienestar es por definición un imperativo económico. Es el registro económico el que tiende a articular los medios para conseguir el objetivo desarrollista. Ese patrón se sustenta en la identificación de la modernidad con el progreso y de ambos con el desarrollo entendido como maximización del crecimiento económico. Si esta identidad se establece con todo rigor, su corolario no puede ser otro que la necesidad absoluta de su aplicación universal”* (Bretón, García y Roca, 1999: 10).

Este cúmulo de ideas y nociones han derivado en el “famoso” proyectismo, es decir: la elaboración de proyectos que supuestamente estarían encaminados a crear las condiciones económicas óptimas, que nos llevarán de la mano al tan ansiado

desarrollo, proyectos que han sido implementados casi con exclusividad en las áreas rurales de nuestro país.

La historia del proyectismo en el Ecuador ha sido ampliamente documentada (cf. Bretón, 1999; Martínez, 2003), razón por la cual aquí no nos referiremos en detalle a dicho fenómeno, baste decir que, pese a los esfuerzos económicos y humanos desplegados, a través de esta concepción, el tan ansiado desarrollo no se lo ha obtenido; es más, consignamos el ilustrativo, así como preocupante dato que en la región donde más proyectos se han llevado a cabo la condición económica de sus habitantes sigue manteniéndoles entre los más pobres del Ecuador, lo cual representa de forma fehaciente que “algo se hizo mal”, al punto de no haberse ni siquiera acercado a las metas mínimas que perseguían dichos proyectos, como lo comenta un investigador sobre el tema:

*“...es evidente que donde más se han concentrado acciones de desarrollo rural estatal y privado, sorprendentemente, más se ha acentuado la pobreza entre la población campesina. El caso paradigmático es sin duda Chimborazo”* (Martínez, 2003: 133).

Estas experiencias negativas en el ámbito del desarrollo, no solamente han estado circunscritas a nuestro país, sino que pueden ser extendidas de forma general, ya que en otras regiones también se han obtenido resultados similares, como se nos comenta al respecto en expresiones verdaderamente dramáticas:

*“La historia del sueño del progreso de la humanidad se ha convertido, con los años, en una pesadilla. El discurso y la estrategia del desarrollo, su omnipresencia (proliferación de planes y de proyectos, implementación de las más variopintas fórmulas de ayuda, afluencia de instituciones y cuantiosos recursos gastados), han producido, sin embargo, unos efectos opuestos a los postulados apriorísticamente: masivo subdesarrollo y pobreza (hambrunas, desnutrición, violencia, crisis de la deuda), signos patéticos de un fracaso”* (Picas Contreras, 1999: 43).

Sin pretender realizar un catastro de las deficiencias de aquellas acciones de desarrollo, salta a la vista que los principales inconvenientes encontrados van desde la errática concepción de la naturaleza del desarrollo, la misma que da determinado sesgo a los proyectos (generalmente ya vienen “en paquete desde el exterior”), los cuales no responden en modo alguno a las condiciones socio culturales, ideológico políticas y económicas de los lugares donde se dan las intervenciones, como acertadamente se acota:

*“Los proyectos concretos derivados de ciertos planteamientos, en consecuencia, desconocían el potencial cultural de los pueblos indígenas, menospreciaban sus soluciones técnicas (algunas de ellas tan alabadas hoy por su sostenibilidad) y descalificaban sus formas organizativas” (Bretón, 1999: 299-300).*

Por otro lado, no siempre han sido diseñados en función de las necesidades del lugar donde se aspira a tener un impacto, o han recogido propuestas desde dentro del conglomerado social donde se pretende intervenir lo cual, como es obvio, no concita una actitud positiva por parte de los supuestos beneficiarios. Al respecto se hace esta pertinente puntualización: “...las propuestas alternativas no han surgido desde dentro, es decir de una reflexión de los logros y equivocaciones de una práctica en el medio campesino” (Martínez, 1999: 362). A todo esto habría que añadir que la constelación de “expertos” que generalmente vienen con los organismos ejecutores, en contados casos cuentan con un conocimiento de los lugares donde desplegarán su acción, y lo que es más preocupante aún, en la mayoría de veces tienen muy poco acceso a los contenidos culturales de las poblaciones donde desempeñarán sus actividades. En este sentido bien cabría decir que la “buena voluntad no es suficiente” en relación a una problemática tan compleja. En innumerables ocasiones el papel jugado por los expertos en temas de desarrollo ha sido severamente cuestionado por una serie de razones, como se consigna a continuación:

*“El discurso del desarrollo, en su existencia, se manifiesta como un conjunto de prácticas que obedecen a ciertas reglas definidas de acuerdo a un cuerpo de conocimientos específicos, depositado en manos de tecnócratas y supuestos expertos – así como de gobiernos e instituciones- que se expresarían en lenguaje de la economía y de la racionalidad tecno-científica, y a través de los cuales se ejercen relaciones de poder” (Picas Contreras, 1999: 27).*

En otra consideración respecto al tema del cual nos venimos ocupando, tendríamos que destacar, aunque esta característica aparentemente no es relevante, la “mágica” duración de un año calendario que la mayoría de proyectos tiene, tiempo que en modo alguno permite el desenvolvimiento de acciones de seguimiento e involucramiento que, a futuro, podría sentar las bases para una transferencia desde los ejecutores del proyecto a la propia gente en cuya jurisdicción se ha estado desarrollando el mismo. Aunque en la historia de las acciones de desarrollo en el Ecuador, sí se han dado proyectos de largo alcance temporal, desgraciadamente, éstos tampoco han dado resultado por consideraciones de otra índole que no pretendemos analizarlas en este trabajo. Desde este punto de vista una de las caracte-

rísticas típicas de estos proyectos es que se terminan, generalmente sin cumplir sus objetivos, y no existe la más remota posibilidad de continuar acciones por parte de los beneficiarios del mismo, es decir, no fueron diseñados para ser sustentables. Esta visión arbitraria de un año calendario minimiza la profundidad de los problemas, y en reiteradas ocasiones aparece casi como una “actitud perversa” de saber de antemano que no se va a llegar a ningún lado con un determinado proyecto, pero, pese a esa consideración, se lo lanza para formalmente cumplir con la agenda de determinada institución, que no querrá quedarse con recursos económicos sin haberlos gastados, lo cual en el mundo de las instituciones que a este tipo de actividades se dedican, serían muy mal visto, y mirado como ineficiencia.

Desde otro punto de vista, el impacto de la mayoría de los proyectos de desarrollo se circunscribe a un área demasiado limitada, desconociendo la profunda integración no solo local, sino provincial, regional e inclusive internacional que tiene las acciones que realizan los asentamientos humanos. Esta característica se hace más evidente y grave cuando los proyectos se los ha ejecutado en las áreas rurales, en donde la interacción de los actores sociales en múltiples niveles: niveles socio productivo, étnico y cultural, les dota de una dinámica muy especial, todo lo cual complejiza de modo notorio cualquier acción que en la línea del desarrollo se vaya adoptando. En torno a este tema, algunos autores acertadamente ubican las tareas de desarrollo a nivel local, vinculándolas con los necesarios cambios que se deberían operar a nivel internacional si se quiere obtener algún tipo de resultado:

*“...tanto en América Latina como en África, las necesarias iniciativas locales sólo podrán conducir hacia algún tipo de desarrollo estable si se producen cambios importantes en la estructura y en los objetivos del mercado de relaciones internacionales” (Bretón, García y Roca, 1999: 16).*

Deberá decirse que los fallos detectados no podrían ser señalados exclusivamente en relación con el enfoque sobre el desarrollo adoptado, sino que, en mi criterio, en términos generales, se advierte una muy pobre perspectiva en referencia con los elementos que giran alrededor del desarrollo, al cual se le asigna una única causalidad, cuando en la realidad de los hechos, este es un fenómeno multi-causal no solo en su concepción, sino también de cara a los elementos intervinientes en su proceso. En función de esta reflexión, coincidimos plenamente con las puntualizaciones que a propósito de este tema se realiza:

“Creemos necesario poner de manifiesto la urgencia de cuestionar el uso –y a veces el abuso- de los términos ‘desarrollo’ y ‘globalización’, y de las conceptualizaciones de ‘pobreza’. Son conceptos profundamente ambiguos y que, al mismo

tiempo, se muestran claramente ideologizados, aunque no sean pocos los autores ni los políticos que pretenden un uso neutro de los mismos o que los empleen como categorías analíticas a-históricas. Asimismo, es necesario poner en cuestión los propios objetivos y los mecanismos que deben ser puestos en funcionamiento para la consecución de una sociedad pretendidamente desarrollada, que forme pretendidamente parte de un mundo globalizado y en la que pretendidamente salgan de la pobreza” (García, 2003: 60).

Como se ha puntualizado en líneas precedentes, la carencia de una seria reflexión en relación con los factores ideológicos, políticos, sociales y culturales, extraordinariamente importantes en materia de desarrollo, por regla general no son tomados en cuenta, muy por el contrario, los enfoques que sirven de base a los proyectos de desarrollo se plantean enmarcados en una pobre causalidad mecánica, orientada casi exclusivamente por una ponderación ilimitada del valor del factor económico, en detrimento de los otros factores, a los cuales, generalmente, no se los toma en cuenta. De allí que en una visión realista del fenómeno que nos ocupa, no sea de sorprenderse que la constante que se repite una y otra vez, sea el limitado efecto positivo, cuando lo hay, en relación a los logros alcanzados, o simplemente la constatación penosa que nuevamente se invirtieron recursos económicos y humanos para no alcanzar ni siquiera las limitadas metas que se plantearon en los proyectos.

Desde otro punto de vista, es menester el echar una rápida mirada a los actores primados de las tareas de desarrollo, los cuales, en términos generales, podríamos reunirlos en tres categorías: el Estado, las ONG, y las fuerzas locales que directa o tangencialmente intervienen de un modo directo en estas actividades.

En cuanto al Estado, podríamos mencionar que las modalidades a través de las cuales ha emprendido las acciones de desarrollo, cambian de forma notoria en relación con la clase de gobierno que los impulse, siendo así tenemos una “interesante” gama de tendencias, las cuales van desde visiones desarrollistas a ultranza, en las cuales única y exclusivamente cuentan consideraciones de naturaleza económica, teniendo a la dinámica del mercado como su brazo ejecutor, como agudamente lo observan algunos investigadores:

*“no es de extrañar que sean muchas las voces que, tanto desde ámbitos políticos como académicos, defienden una única forma de conseguir el objetivo del desarrollo: eliminar las trabas político – institucionales que limitan la libre actuación de las fuerzas del mercado”*  
(Bretón, García y Roca, 1999: 10).

Hasta otro tipo de “experimentos” que pretenden ser más participativos, menos

economicistas y que, al menos en planteamiento, tratan o trataron de introducir otro tipo de variables, como la social, en sus esfuerzos por alcanzar el desarrollo.

Dentro de estas dos tendencias fundamentales, como ya dijimos anteriormente, se da una múltiple gama de variaciones. Lo curioso del hecho es que por una u otra causa, ya sea por la concepción misma de la noción del desarrollo planteada o por la metodología de intervención, por regla general, estos esfuerzos en la acción, generalmente no han pasado de ser actos fallidos. El tan ansiado desarrollo no ha llegado, pese a las grandes expectativas que fueron creadas entre los supuestamente favorecidos.

En referencia a la acción desplegada por las múltiples ONG que han venido actuando en el territorio nacional, vemos una serie de limitaciones, que, a la postre, coadyuvan negativamente para alcanzar logros en materia de desarrollo. Lógicamente estamos haciendo referencia de forma general a las ONG que han venido actuando en el país. Probablemente alguna o varias de ellas tengan concepciones y procedimientos relativos al desarrollo distintos, y en función de dichas concepciones quizás alcanzaron otros resultados, pero en el recuento realizado de forma general, la tendencia es a la que estamos haciendo relación. Entre estas limitaciones destacaremos las siguientes:

- a) Varias de las ONG cuyo trabajo se vincula al desarrollo tienen una pre-concepción respecto al mismo, que en la mayoría de casos muy poco se corresponde con las condiciones de los lugares donde se implementarán acciones en esta dirección. Es más, sus actividades –léase sus presupuestos fundamentalmente- estarán condicionadas a la aceptación tácita o expresa de las líneas de acción propias de su ser institucional, lo cual, ciertamente, les plantea una seria limitación e hipoteca sus resultados, como se ha observado en la práctica. Por otro lado, y esto es aún más preocupante, también se ha podido observar que algunas ONG se han alineado ideológicamente con visiones hegemónicas del desarrollo, cuyos resultados han sido absolutamente perjudiciales para las sociedades donde éstas han estado actuando. Este fenómeno se lo ha detectado de forma más acentuada a partir de 1980:

*“Es ya constatable, sin embargo, un giro 180 grados en los planteamientos de no pocas ONG que han pasado en pocos años de unas actitudes rupturistas y contestatarias a otras participativas (léase funcionales) para el modelo Imperante (...) Baste con señalar su extraordinaria proliferación a partir de la década de los ochenta, su tremenda funcionalidad para con el modelo neoliberal imperante y algunas de las implicaciones de su actividad que ya han sido apuntadas en algunos trabajos monográficos al respecto, tales como la poca*

*replicabilidad de sus relaciones exitosas, sus limitaciones para hacerse autosostenibles, su capacidad técnica limitada, la ausencia de un contexto de programación ampliado, la escasa sistematización de conocimientos y las experiencias adquiridas, su resistencia a la coordinación, y el condicionamiento externo de sus prioridades temáticas, a menudo supeditadas a las prioridades de las fuentes de financiamiento, entre otras” (Bretón, 1999: 307-308).*

- b) Por regla general las actividades desplegadas por estos organismos son muy poco participativas —en referencia a una actividad de plena participación también en la toma de decisiones, así como en la elaboración de los instrumentos de trabajo desde el propio diagnóstico así como del proyecto mismo; no estamos reivindicando la “participación” como guardianes de los bienes de la ONG o empleados subalternos del proyecto—siendo así, no siempre concitan el interés de los beneficiados quienes las observan como hechos ajenos a su propia dinámica y en algunos casos como intervenciones arbitrarias que tienen el efecto de dividir a las comunidades.
- c) Generalmente no hay una clara y certera comprensión de las múltiples características de los conglomerados humanos relativas a factores como la etnicidad, la cultura, la ideología, etc. donde se van a realizar sus actividades, sino de lo que se trata es de ejecutar los modelos preconcebidos de forma a-contextual, haciendo caso omiso de las múltiples diferencias que se presentan.
- d) La actividad de la mayoría de estos organismos se reduce a los proyectos cuya duración es un año calendario, tiempo exiguo, sin lugar a dudas, en el cual es absolutamente ilusorio el plantearse que se alcanzarán resultados positivos frente a problemas que se los ha venido arrastrando desde décadas atrás.

En relación a las “fuerzas locales” que impulsan el desarrollo en sus espacios correspondientes, también se han detectado una serie de limitaciones, de las cuales daremos cuenta de forma resumida:

- a) Una de las actividades en la cual se ha puesto mucho afán (traducido en esfuerzo humano y económico), es en la elaboración de los diagnósticos participativos, los mismos que se han convertido en verdaderos “fetiches” que por sí y ante sí serán los encargados de resolver los múltiples problemas que aquejan a una comunidad determinada. La cruda realidad ha sido que, pese a los diagnósticos, “las cosas siguen igual o peor que antes”, ya que, al diagnóstico se le concedió una importancia y alcance para lo cual no fue hecho.
- b) Por otro lado, y esto ha pasado a ser una constante que se la repite a lo largo de la historia, se ha detectado un profundo divorcio entre la cúpula del poder

y las bases, divorcio que implica desde un posicionamiento conceptual, hasta la metodología a través de la cual se plantearán las acciones del desarrollo. Con esta muy severa limitación no tardarán en aflorar los problemas al interior de los conglomerados sociales donde se implementan dichas actividades.

c) En otro ámbito, pero en el mismo sentido que venimos reflexionando, también se manifiesta una severa limitación en la actitud de ciertas personas quienes ya han internalizado como natural su condición de subdesarrollados, quienes única y exclusivamente ven en la ayuda internacional, la posibilidad de resolver sus problemas, como lo verbaliza un conocedor de la materia:

*“Amplios sectores de población del Tercer Mundo han empezado también a concebirse ellos mismos como subdesarrollados y, por consiguiente, necesitados que desde el exterior se intervenga sobre su realidad a fin de resolver la supuesta situación de subdesarrollo” (Picas Contreras, 1999: 53).*

- d) La profunda dependencia de las fuerzas locales de presupuestos que generalmente vienen desde fuera y que están vinculadas a las actividades de las ONG se constituyen en otra de las limitaciones de los esfuerzos locales en materia de desarrollo, como bien ha sido señalado (Bretón, García y Roca, 1999: 9) “la necesidad de desarrollar a los pueblos subdesarrollados suele presentarse como una obligación política, económica y moral para los gobiernos y los ciudadanos de las naciones ya desarrolladas”. Cuando las entidades de fuera se retiran con sus presupuestos incluidos, comienzan a tambalear las planificaciones, haciendo remota la posibilidad de alcanzar las metas deseadas.
- e) Los esfuerzos locales en pro del desarrollo implican el mantenimiento de una idónea red de interrelaciones con las autoridades seccionales, y nacionales, las cuales garantizarán, en cierto modo, el oportuno flujo de fondos, realidad que en muchas ocasiones se ve alterada por el cambio de las autoridades a nivel seccional o nacional, lo cual significa, en varias oportunidades, la disminución de presupuestos, la demora en las gestiones, muchas veces intencionada, o simplemente el ignorar las necesidades de otros lugares, todo lo cual tiene repercusiones negativas en relación con las acciones que se han venido implementando.

### *La cultura como variable fundamental para el desarrollo*

Cuando planteamos la gran necesidad de considerar a la cultura como una de las variables fundamentales dentro del desarrollo, no estamos haciendo alusión

exclusiva a una visión conceptual del término, no solamente porque aquello sería inoficioso tomando en cuenta la enorme multiplicidad de conceptos que sobre ella se han dado, sino porque tampoco nos conduciría al objetivo deseado: destacar su importancia en el contexto del desarrollo. Pese a lo manifestado, sí quisiéramos destacar que dentro del concepto de cultura también se está aludiendo a un proceso de dominio que él puede contener, como lo destaca Picas Contreras (1999:29) citando a Clifford: “La cultura, por definición relacional, es una inscripción de procesos comunicativos que existen históricamente entre sujetos y relaciones de poder. En consecuencia, la división nosotros-ellos opera también —y muy específicamente— en el marco cultural y en ella se manifiestan relaciones de dominio”. Debido a ello, en este trabajo nos estamos remitiendo a este vocablo en el contexto de las múltiples percepciones que un planteamiento cultural determinado puede ofrecer.

Desde este ámbito, complejo y altamente significativo, podremos llegar a una conceptualización y precisión no solo del contenido específico del desarrollo, sino de una serie de categorías relativas al mismo, como la noción de pobreza, de participación, de progreso, de globalización, entre otras, con la enorme ventaja que en esta opción la reflexión y la consecuente elaboración conceptual, vendrá desde dentro, es decir, no será una visión ajena al conglomerado social, sino que estará alineada con sus legítimos problemas y aspiraciones, resultando más genuina, hecho que permitirá una mayor y mejor actitud de involucramiento por parte de los interesados en las acciones que se plantean realizar, ya que se la entenderá y “sentirá” que responde a una realidad vivida en la cotidianidad.

En esta nueva lectura del desarrollo, la cultura, en el contexto analizado, no podrá constituir un sobre añadido a una elaboración realizada de antemano, como generalmente sucede en la mayoría de proyectos de desarrollo, sino que ella —la cultura— será la piedra angular en todas las fases del proyecto, desde su etapa diagnóstica, la elaboración misma del proyecto y, desde luego, toda su implementación, en la cual deberá respetarse los lineamientos culturales generales, así como las percepciones específicas relativas a las magnitudes de espacio y tiempo que desafortunadamente en la mayoría de casos son absolutamente pasadas por alto, pese a la gran trascendencia que ellas tienen especialmente si se tratan de sociedades indígenas y campesinas.

Profundizando algo más en este alcance de cultura en el ámbito de las percepciones, debemos destacar que, una cuidadosa observación de ella nos permitirá respondernos a preguntas que aparentemente no tendrían mayor significado, pero que en la realidad son cruciales, como ¿qué quiero obtener?, ¿cómo procederé para llegar a determinada meta? ¿qué estoy esperando de las personas involucradas en

el proyecto?, ¿cuáles son las principales prioridades?, etc. En las respuestas que se vayan dando alrededor de estas interrogantes, una serie de planteamientos de orden cultural emergerán, los mismos que ayudarán de forma directa en la toma de las decisiones más acordes con la naturaleza de los problemas que se está tratando de resolver, así como con las peculiaridades de los agentes sociales que en dichos proyectos intervienen y que, a la postre, serán los beneficiarios de los mismos.

Desde otro punto de vista, deberá tomarse en cuenta que en el amplio campo de la cultura intervienen actores sociales “propios” y diversos, lo cual implica la eliminación de una vez por todas, de las famosas “fórmulas” que se pretenden implementar en relación con el desarrollo, con la expectativa ciertamente equivocada que una experiencia que resultó positiva en un contexto socio cultural determinado, podrá replicarse mecánicamente en otro. Este punto resulta de importancia capital cuando aludimos a un país como el Ecuador en el cual su diversidad socio cultural no es la excepción sino la regla, y por lo tanto dicha condición, necesariamente tendrá que ser tomada en cuenta.

En el mismo sentido en el que venimos reflexionando, será menester considerar de forma seria, que la mayoría de las acciones que en el ámbito del desarrollo se van tomando, tendrán implicaciones, ya sea de forma directa o tangencial, en materia de cultura, y, como será de esperarse, los diversos conglomerados sociales involucrados en estos procesos, no estarán dispuestos a resquebrajar o alterar planteamientos culturales que se los advierte como hechos emblemáticos y significativos en su dinámica cultural, y que, por lo tanto, tendrán que ser respetados de forma irrestricta, especificidad que desventuradamente por regla general no se la considera de forma alguna. Para solamente dar un ejemplo que ilumine lo que queremos decir, quisiéramos aludir a la región de la sierra norte en el país, lugar donde la fiesta de “Los Sanjuanes” tiene una importancia simbólica fundamental que concita una participación mayoritaria de sus habitantes. Si en cualquier proyecto de desarrollo en esa área pondríamos acciones a realizarse durante esas fechas, no solo que no se llevarían a cabo, sino que obtendrían un rechazo generalizado de la población que en ese sentido, tratándose de una acción cultural trascendental dentro de su calendario festivo, no estaría dispuesta a alterarlo.

Quisiéramos dejar claramente establecido el hecho que en nuestra reflexión no pretendemos mantener una actitud que reivindique a la cultura como el único y fundamental variable a ser considerada dentro del desarrollo, sino que estamos convencidos que ella, tampoco podrá ser asumida como un epifenómeno al que se lo adhiere de forma postiza a las acciones económicas del mismo, muchas veces más por compromiso que por otra razón. La identidad de los pueblos tiene como uno de sus pilares fundamentales a la cultura, y, como ya lo hemos mencionado en

repetidas veces en este trabajo, el Ecuador está constituido por múltiples culturas lo que vuelve urgente y necesario que en cualquier actividad, no se diga en materia de desarrollo, dicha variable sea tomada de forma seria y concreta.

### *A modo de conclusión*

Una vez realizada esta reflexión, quisiéramos plantear una serie de ideas que, en cierto sentido se remiten a los principales puntos tratados en este trabajo.

- Es menester realizar una mejor y mayor elaboración en relación al alcance y contenido del desarrollo, debido a la enorme complejidad y posibilidades que ofrece el concepto, así como a sus dificultades de intelección cuando estamos tratando de culturas diferentes con modos de simbolizar igualmente distintos. Lo mismo deberíamos mencionar en relación con otras categorías analíticas y descriptivas como pobreza, modernidad, participación, etc. No creemos que se trata de un problema semántico solamente, sino que trasciende a ello y, por lo tanto requieren de mejor análisis sus contenidos.
- Dentro de este re pensar al desarrollo, de una vez por todas deberíamos eliminar las visiones exclusivamente economicistas y técnicas del mismo, porque, como lo hemos analizado, dichas concepciones son muy limitadas, y en la mayoría de veces poco precisas. Se impone dar mayor atención en este punto a los planteamientos “desde adentro” de las sociedades involucradas en estos procesos, porque solamente de esa manera podríamos ubicarnos en un contexto más real, y, dentro de él, las actividades a efectuarse adquirirán mayor trascendencia y sentido.
- Se impone una integración entre una visión de desarrollo –re pensada- y una visión de cultura (con la particularidad que hemos dado a ella en este trabajo), pero no de forma mecánica y epifenoménica, sino en todas las etapas del proceso del desarrollo, ya que la cultura enriquecerá, corregirá y dará nuevas pautas de acción y contenido, tornando a los esfuerzos del desarrollo en algo más adecuado y si se quiere positivo, además que una metodología como la que se sugiere concitaría una mayor participación de los involucrados en dichas tareas.
- A propósito de la participación, ésta no deberá estar circunscrita a una formalidad, sino a una efectiva y real participación de todos los agentes sociales, la misma que deberá efectivizarse en todas y cada una de las etapas de las actividades de desarrollo. Los actores sociales por norma debería tener “voz y voto”,

ya que se trata de actividades que les involucra de forma directa.

Se debería realizar un esfuerzo sincero y efectivo para que las acciones del desarrollo, generalmente manifestadas en los proyectos, puedan en algún momento, ser transferidas a los propios actores sociales, haciéndose efectivo el tan mencionado tema de la sostenibilidad, que en la mayoría de los casos solamente ha quedado planteado, pero que, casi por regla general, nunca ha sido cumplido.



“El neoliberalismo arraza con todo”, 2007

## Capítulo 6. Memoria social y patrimonio cultural en los escenarios de desarrollo: el camino hacia una relación dialógica

---

Cristina Soler García  
Culturdes - Universitas Miguel Hernández

### *Cultura y desarrollo: claves de la promoción de esta relación en los organismos de desarrollo*

Aunque los expertos de la economía del desarrollo han procurado convertirlo en un instrumento objetivo y técnico, el concepto de desarrollo no destaca por su neutralidad. Su expresión varía en función del contexto temporal y territorial en el que se origina y se despliega; establece y connota un modo de entender el mundo, la sociedad y las relaciones con la naturaleza (Viola, 1999: 12), y manifiesta el escenario de futuro deseable para un colectivo humano en virtud de sus propias convicciones y experiencias (Dubois, 2003). Así, no permanece ajeno a las ideologías e intereses imperantes, y se convierte en polémico, al vincularse a actitudes impositivas y perspectivas altamente etnocéntricas (Viola, 1999: 12).

De igual modo, el desarrollo no es un término ni concreto, ni estático. Sus voces son múltiples, imprecisas y en ocasiones hasta contradictorias. Su permeabilidad con respecto al contexto, amplía y matiza sus significados, incrementando su abstracción y su complejidad, a la par que las críticas y revisiones sobre el mismo se han ido sucediendo en estas décadas.

En este ambiguo escenario *la cultura* ha cumplido diferentes roles, si bien nunca ha dejado de ser árbitro imprescindible de su concepción y puesta en práctica, representando diversas consideraciones, algunas incluso antitéticas o excluyentes. Tal es así que en su origen prístino, las formas culturales autóctonas, en tanto que no-occidentales, fueron juzgadas como un inconveniente para la modernización y el avance de las sociedades (Esteva, 1996: 54). Posteriormente, en aras a la búsqueda de la sostenibilidad, se cuestionará el modelo energético y ecológico promovido

por Occidente, rescatando “otros” paradigmas de relación con la naturaleza, con fines a alcanzar el utópico desarrollo sin hipotecar los recursos disponibles para las generaciones futuras. Recordemos que el desarrollo sostenible fue definido en el Informe Brundtland como aquel que logra “satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades” (Brundtland, 1987).

En este marco, la cultura es reconocida por la UNESCO (1982: 8), como un elemento fundamental en las acciones del desarrollo, en tanto que dimensión clave para la eficacia de sus procesos, oportunidad para humanizar la orientación del concepto y legítima reivindicación de las diferentes identidades culturales y de sus estilos de vida.

Asimismo, la dimensión cultural, ocupará un lugar esencial en el emergente concepto de Desarrollo Humano promovido por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en la década de los 90. En esta renovada noción de desarrollo ya no se habla de necesidades sino de oportunidades, recogiendo lo creativo e inmaterial que dignifica la vida, más allá de las coberturas tangibles básicas. Para el premio Nobel de Economía Amartya Sen, uno de los teóricos que más ha contribuido a la concepción del *desarrollo* humano, “el *desarrollo* exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los estados represivos” (Sen, 2000:19-20). En este sentido, la pobreza se identifica con la falta de libertad y con la privación de las capacidades más que con la falta de recursos. Este argumento sostiene que el desarrollo humano contempla otras oportunidades para las personas, asociadas a la autonomía política, económica y social, pero también con la libertad cultural, la garantía de los propios derechos y la construcción de la identidad (PNUD, 1990: 34):

*“El desarrollo humano es un proceso en el cual se amplían las oportunidades del ser humano. [...] Sin embargo, a todos los niveles del desarrollo las tres más esenciales son disfrutar de una vida larga y saludable, adquirir conocimientos y tener acceso a los recursos necesarios para lograr un nivel de vida decente. Si no se poseen estas opciones esenciales, muchas otras alternativas continuarán siendo inaccesibles. Pero el desarrollo humano no termina ahí. Otras oportunidades, altamente valoradas por muchas personas, van desde la libertad política, económica y social, hasta la posibilidad de ser creativo y productivo, respetarse a sí mismo y disfrutar de la garantía de derechos humanos”.*

Igualmente, la observancia de la diversidad en la formulación de políticas culturales es considerada como generadora de cohesión social, medio para la supe-

ración de la exclusión, herramienta clave para la democracia cultural y garantía de sostenibilidad de las implementaciones realizadas (Zapata Barrero, 2010: 27; UNESCO, 1996 y 1998; Consejo de Europa, 1998).

Fruto de ello, la promulgación de declaraciones internacionales (por ejemplo la Declaración (2001) y la Convención (2005) sobre Diversidad Cultural de la UNESCO); marcos normativos de amplia participación (por ejemplo la agenda 21 de la cultura que es un documento propuesto en el marco del IV Foro de Autoridades Locales de Porto Alegre en 2001 y ratificado en Barcelona en el año 2004, que trata de dar respuesta a los desafíos de las políticas culturales públicas del siglo XXI); estrategias programáticas de cultura y desarrollo; planes específicos de promoción y gestión cultural, políticas culturales en sentido amplio e investigaciones al uso, han colmado la agenda de los organismos internacionales ligados al desarrollo en las últimas décadas, tratando de optimizar el supuesto potencial de esta alianza. Estas acciones han obtenido diferentes resultados e impactos, en virtud de los propios criterios de evaluación aplicados.

A este respecto, puede que una de las aproximaciones institucionales más frecuentes haya sido aquella que trata de articular las potencialidades de la promoción del patrimonio material e inmaterial para el desarrollo de los pueblos, materializándose, por ejemplo, en el uso de la herramienta del “museo”.

### *Memoria y patrimonio cultural: conceptualización*

Frecuentemente, tanto el concepto de patrimonio cultural como el de memoria social son utilizados de forma imprecisa, dando por obvios sus contenidos y sus relaciones inherentes. Para facilitar la claridad de esta exposición, será necesario comenzar por este punto, es decir, por el enunciado de sus definiciones, con las características y límites que las modelan.

¿Qué se entiende entonces por *patrimonio cultural*? Según la UNESCO, órgano rector para la salvaguarda de los bienes culturales mundiales, el concepto de patrimonio cultural (UNESCO, 2012), se refiere originalmente a monumentos y lugares con valor histórico, estético, arqueológico, científico, etc., extendiéndose posteriormente a manifestaciones de la naturaleza de gran interés científico por su singularidad biológica y/o sus riesgos de extinción. En esta construcción tecno-científica, el reconocimiento de lo intangible o inmaterial es relativamente reciente porque solo fue en 2003 cuando la UNESCO adoptó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial; y relacionado con la puesta en valor de las formas culturales populares y/o folklóricas basadas en la tradición. En

observancia al contexto en el que emerge este artículo utilizaremos ejemplos locales. En Ecuador son reconocidos como patrimonio mundial de la UNESCO entre otros, el centro histórico de Quito (bien cultural) o las Islas Galápagos (bien natural) ambos desde 1978. De igual modo, está declarado como patrimonio intangible desde 2008, el legado oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara, repartido en el territorio amazónico de Ecuador y Perú, y en peligro de desaparición.

El bien cultural, de orden físico o simbólico, manifiesta la doble necesidad de ser conservado en tanto que legado de otras generaciones, al tiempo ser promovido su uso y de su consumo por los distintos actores públicos y privados, en el entorno normativo del Estado (Rausell, 2007:139). Desde el Programa de Patrimonio de la Cooperación Española este es entendido como:

*“[...] capital social, cuyo uso y disfrute es un derecho de la comunidad, componente vital de su vida, de su identidad cultural, y de su propia dignidad, y cuya puesta en valor se vincula a la mejora de las condiciones de vida de esa misma comunidad (AECID, 2005: 2).*

Junto a otros resultados, la meta de la puesta en valor del patrimonio cultural es la de proteger la identidad, la herencia cultural y la memoria colectiva (AECID, 2007).

De esta manera, la construcción social del pasado aparece en el escenario del patrimonio con un perfil pasivo, destinado a ser salvaguardado en tanto en cuanto se materializa, manifiesta y representa en los objetos patrimonializados. El interés por la memoria social se encuentra relacionado con tres corrientes de pensamiento divulgadas entre los años 60 y 70 del siglo XX: el ‘multiculturalismo’ (el conocimiento histórico como mecanismo de dominación cultural); el ‘posmodernismo’ que analiza los nexos entre el conocimiento, la memoria y el poder; y los ‘teóricos de la hegemonía’ con el análisis de las narrativas históricas que perpetúan o cuestionan la primacía del capital (Olick y Robbins, 1998 en Lyall, 2010: 20).

Antes de ahondar en los pormenores del concepto de memoria social, es importante que diferenciamos entre ‘memoria social o colectiva’ y ‘memoria histórica’: “Si por memoria histórica se entiende la lista de acontecimientos cuyo recuerdo conserva la historia nacional, no es ella, no son sus marcos, los que representan lo esencial de lo que llamaríamos memoria colectiva” (Halbwachs, 2004: 79).

Maurice Halbwachs fue uno de los teóricos que efectuó aproximaciones preliminares sobre la memoria colectiva a comienzos del siglo XX. Para este sociólogo francés la memoria es *historia viva que se perpetúa o se renueva a través del tiempo* y se fundamenta más en la experiencia vivida que en lo aprendido formalmente a través de la historia escrita (Halbwachs, 2004: 66). Le Goff añadirá que se rememora

y reinventa constantemente a través de su reiteración en mitos y ritos, transmitiéndose de generación en generación (Le Goff, 1991)

La memoria se asienta sobre el recuerdo, una “reconstrucción del pasado con datos del presente” y de otras relaciones de evocación posterior, en ajuste con el relato del grupo (Halbwachs, 2004: 71). La propia acción de recordar se haya tamizada por el entorno en el que se realiza, por sus intereses y condiciones actuales. De igual modo, para teóricos como Foucault la memoria, como manifestación de un *discurso* particular o sistema de significados, se encuentra enraizada en el presente y arraigada a un contexto particular, alejándose de la meta-narrativa o Historia Universal (Foucault, 1969). Este requisito contextual, es sin embargo, obviado por otros autores que han mostrado interés en la memoria como narrativa etnográfica.

La memoria es una corriente de pensamiento *continua* (Le Goff, 1991) y (Halbwachs, 2004), sin interrupciones, ni rupturas drásticas. Se detiene más en lo ordinario que en lo extraordinario, en lo que se repite. Cuando las diferencias superan a las semejanzas, se produce una crisis y una transformación del grupo.

En sentido la memoria social y la historia se contraponen, ya que esta última tiende a clasificar el conocimiento y la información sobre criterios particulares que distingue en etapas concretas y diferenciadas. Asimismo, otra de las características que las enfrenta es la circunscripción de la primera a los intereses y contenidos de un número reducidos de individuos y a no a los hechos en su globalidad, dando lugar a un sin número de voces:

*“Existen, en efecto, varias memorias colectivas. Es el segundo rasgo por el que se diferencian de la historia [...] El mundo histórico es como un océano en el que confluyen todas las historias parciales. [...] La historia puede representarse como la memoria universal del género humano. Pero la memoria universal no existe. Toda memoria colectiva tiene como soporte en un grupo limitado en el espacio y en el tiempo. Sólo se pueden reunir en un único cuadro todos los elementos pasados a condición de separarlos de la memoria de los grupos que conservaban su recuerdo, cortar los lazos con los que se sostenía la vida psicológica de los entornos sociales donde se produjeron y retener solamente su esquema cronológico y espacial” (Halbwachs, 2004: 84-85)*

La autora alemana Agnes Heller, llega a señalar que la memoria cultural, es condición *sine qua non* para la supervivencia del pueblo que la cultiva y recrea (Heller, 2003: 6). En esta función de protección entra en juego el olvido, cuyo equilibrio con el recuerdo, es imprescindible para continuar (Vázquez, 2000).

En la memoria social se incluyen pues todos aquellos aspectos trascendentes en tanto que cotidianos de la existencia de un grupo, desde los hechos a las usanzas, los valores y las creencias, pasando por el relato de las mismas.

## *Las reglas del juego: de los pormenores de una relación ¿antagónica o armónica?*

Decíamos en el apartado anterior que una de las funciones de la institucionalización de los bienes culturales a modo de patrimonio por parte de los Estados modernos, es la preservación de la memoria cultural. Sin entrar la viabilidad de esta iniciativa, cabe, ahora bien, destacar las fisuras y contradicciones que se dan con relación a este propósito.

Recogiendo las palabras de Néstor García Canclini (1989), el patrimonio cultural tal y como está concebido tiene a disimular la heterogeneidad cultural, a uniformar los mensajes acerca del pasado, del origen prístino, de la esencia nacional, en virtud de la necesidad de perpetuar el orden establecido. Así, las manifestaciones del mismo reflejan una sola versión de la historia, en ocasiones ligada a la dominación más que a otras miradas sobre el territorio y el tiempo histórico (García Canclini, 1989: 179).

De esta manera, la objetivación del patrimonio cultural contribuye al mantenimiento de la primacía de ciertos sectores de población con más oportunidades de consumir, de disfrutar y/o producir bienes culturales, reproduciendo y perpetuando la inequidad estructural con respecto a otros grupos sociales (García Canclini, 1989: 182).

En el caso ecuatoriano, la conciliación de la tradicional perspectiva de la élite dominante con el emergente reconocimiento de visiones más plurales, es el gran reto de las políticas patrimoniales y socioeconómicas, desafío irresuelto todavía a la luz de las críticas recibidas.

La construcción del patrimonio cultural se basa además, frecuentemente, en un criterio arbitrario. Se trata de la condición de autenticidad. Esta cuestión, que ha sido fundamental en las políticas de preservación para la selección de bienes culturales, no sólo ha dificultado el reconocimiento y recuperación de determinadas manifestaciones como tales, sino que impide la dinámica propia de lo cultural y excluye los procesos de reinvenición y de generación de valor:

*“Aquí nos encontramos frente a una paradójica situación ya que el concepto moderno de preservación se sustenta en la ruptura del proceso orgánico de desarrollo cultural y en la obligación de preservar y transmitir en un grado de pureza absoluta el patrimonio recibido a las generaciones futuras. El paradigma de la «autenticidad histórica» —como si esto no fuera más que otra convención— y la prohibición de falsearla nos llevan al callejón que limita con creces las posibilidades de generar valor a través de la invención de nuevos usos de los bienes patrimoniales. La norma se convierte en este contexto en un valor supremo*

*que parece que protege a un entorno patrimonial, otorgado aparentemente por los dioses, de manera ajena a nosotros mismos. Sin embargo el valor del patrimonio reside no tanto en su contenido material y su autenticidad histórica sino en los discursos, los relatos y, especialmente, en los usos que hacen de dicho patrimonio ciudadanos pasados y presentes”.* (Rausell, 2007: 146).

En Ecuador encontramos un debate interesante que ejemplifica las controversias de este criterio de selección. Se trata de las fiestas rituales de los pueblos kichwas relacionadas con los solsticios y los equinoccios o *Raymikuna*. Durante la colonia española estas tradiciones ancestrales, junto a otras tantas prácticas culturales, fueron duramente reprimidas en pro de la religión católica, y a pesar de la resistencia de ciertos conocimientos y ritos en algunas comunidades indígenas, muchas de ellas se fueron extinguiendo. En Ecuador, con las movilizaciones de los pueblos indígenas de los años 90 muchas de estas manifestaciones volvieron a ver la luz, bebiendo de las escasas fuentes históricas o de la “memoria colectiva” revelada en los testimonios de algunos *llajtas* (sabios) o *taitas* (padres). Sin embargo, estas dificultades para la recuperación de la tradición ritual, así como el contexto temporal desde el que fueron rescatadas, suscitaban inevitablemente nuevas interpretaciones, revisiones y reinveniciones de las mismas. El caso nos ilustra perfectamente cómo poner en tela de juicio desde las instituciones responsables la autenticidad de las prácticas culturales por su similitud o diferencia con las manifestaciones de antaño, supuestamente “más puras”, no sólo es absurdo, sino errado ante la naturaleza dinámica de lo cultural.

Desafortunadamente, las políticas culturales y/o patrimoniales son frecuentemente el principal obstáculo para la propia conservación de la riqueza cultural y se encuentran a leguas de los planteamientos teóricos de académicos e intelectuales que tratan de aportar a la cuestión. A este respecto Susana Narotzky reflexiona acerca de cómo en las instituciones políticas habitualmente, se fortalece la idea orgánica del Estado, con una sola historia oficial de progreso civilizador que liga el capitalismo a la democracia, en contraposición con una corriente de pensamiento teórica posmoderna que promueve diferentes enfoques de estudio y de trabajo, ligados a contextos socio-históricos particulares (Lyall, 2010: 48).

En los últimos años hemos escuchado hablar de las políticas de la memoria, una suerte de acciones y procedimientos, que hacen hincapié el valor de la construcción social del pasado, más allá de la supuesta tasación económica de los bienes o de su “santificada” autenticidad, y tratando de recuperar otros discursos, otras prácticas que por razones históricas o políticas han quedado en el trasfondo de la historia nacional, así como evitar que lo museificable se convierta en algo, ajeno

y extraordinario, “petrificado”, al perder su relación con la comunidad que le da sentido y que en otro momento se identificaba con él. Uno de los hitos en este sentido fue la aprobación de la *Ley de Memoria Histórica* de España por su Congreso de los Diputados el 31 de octubre de 2007, a través de la cual se pretende resarcir a las víctimas de la Guerra Civil y de la posterior Dictadura del General Franco.

Pero como a simple vista se aprecia, el patrimonio cultural y la memoria social pertenecen a dos lógicas distintas que parecen destinadas a encontrarse forzosa-mente por distintas razones de orden ético, político, social pero también económico. Resulta pues fundamental encontrar las claves para una relación fructífera, con fines a puesta en marcha de acciones y políticas con garantías de éxito. Esta vinculación no puede darse más a que a partir de un proceso dialógico, de negociación e intercambio creativo. En la búsqueda de este camino queda fuera de toda duda la imposibilidad de institucionalizar a la memoria, cuyo espíritu vivo es, en tanto en cuanto se distancia y distingue de la historia (Halbwachs, 2004).

### *El impulso de la memoria social como estrategia de desarrollo*

La patrimonialización ha sido también, el instrumento técnico elegido para incorporar la cultura a los procesos de desarrollo. Esta institucionalización de lo cultural como modalidad de desarrollo se ha basado habitualmente en una perspectiva extrínseca, desde fuera de grupo, privilegiando las expectativas y motivaciones de agentes, visitantes y turistas. La denominada *puesta en valor*, de este modo, ha instrumentalizado a la cultura con el fin de generar ingresos locales (Soler et al. 2010).

Sin embargo, este procedimiento, no ha tenido los efectos esperados. La desigual y discontinua (cuando no escasa) apropiación sociocultural del patrimonio valorizado y de sus potenciales beneficios por parte de los destinatarios finales de la AOD, ha conllevado frecuentemente el fracaso en la eficacia y/o sostenibilidad en las acciones de desarrollo, especialmente en los procesos de transferencia de resultados, o una vez finalizada la ayuda.

Así lo ha manifestado el propio Banco Interamericano de Desarrollo, estableciendo como razón última de esta ineficacia en la implementación, las fallas en la transmisión cultural, esenciales para el mantenimiento de la seguridad identitaria y de la subsistencia de los grupos culturales en el tiempo:

*“las fallas en la transmisión cultural obstaculizan los procesos de desarrollo porque dañan la cohesión social y la posibilidad de funcionar como colectividad productiva”* (BID, 2001:9).

Ello se ejemplifica etnográficamente en la observación de muchas alternativas de turismo comunitario auspiciadas por la cooperación internacional, varias de las mismas en el escenario ecuatoriano, que han orientado sus esfuerzos a crear y recrear infraestructura turística y cultural para el foráneo. Entre las actividades de dichas iniciativas se halla con cierta frecuencia la creación de “museos de la comunidad”, en los que se exponen la cosmovisión y tradiciones de las localidades. No es casualidad que tras la efervescencia del momento y una vez finalizados los fondos, algunos de estos lugares acaben infrautilizándose o incluso abandonándose. Y es que si bien la museografía es una herramienta de alto potencial para la difusión y transmisión de lo cultural, de nada sirve si se proyecta hacia el potencial huésped y no mantiene una conexión creativa con el anfitrión.

Es por ello que, cualquier estrategia de desarrollo social y económico que aspire a ser aceptada como propia ha de promover la continuidad cultural que da sentido a lo cotidiano y cualifica el territorio (Mandly, 2002: 208). Para ello es imprescindible el develamiento del sentido de los usos y las prácticas en torno a los bienes culturales, y de su carácter compartido, interdependiente y en permanente cambio, fruto de la interacción social en un contexto cultural y territorial específico.

Resta, por tanto favorecer una visión desde los actores particulares, desde dentro y hacia dentro, prevaleciendo actuaciones que faciliten la expresión de la significación local. Algunos autores han denominado a este tipo de propuesta como desarrollo social regenerativo, en la que la modalidad *puesta en valor* es sucedida por la modalidad *dar valor* (Soler et al. 2010). En consecuencia, el usufructo del patrimonio como vehículo de desarrollo se realiza así desde una comprensión integral de los contextos y en estrecha articulación con la memoria social y/o colectiva. La participación activa de los sujetos en el proceso garantiza no solo su conservación en el tiempo, sino su creación y recreación a través de un uso interactivo, ante la llegada de nuevas prácticas y valores sociales.

Ahora bien, el diálogo entre estas dos lógicas es también un encuentro entre distintos tipos de acercamiento al entorno, otras formas de aprendizaje y de transmisión del conocimiento, que no puede sino realizarse en condiciones de equidad y con una mirada intercultural. Es, sin duda una oportunidad para acercarse a nuevas realidades, pero también a otras epistemes.

Así, si estas condiciones de partida lo permiten el patrimonio se convertiría en capital cultural, en un proceso social susceptible de acumularse, reinventarse y generar rendimientos (García Canclini, 1989: 189) que redunden finalmente en el bienestar de los más desfavorecidos, al tiempo que, a partir de esta fórmula, lograría también un acceso más equitativo y justo al sector de la cultura de los “otros” grupos sociales.

## Conclusiones

En este capítulo hemos abordado la conceptualización del patrimonio cultural y de la memoria social. Hemos reflexionado sobre sus contenidos esenciales y analizado las contradicciones de su relación tradicional en las políticas culturales en general y en el ámbito específico del desarrollo ligado a la cooperación internacional.

De todo ello se desprende que, principalmente, los bienes culturales que forman parte de los procesos de patrimonialización, habitualmente presentan criterios excluyentes y unívocos, obviando “otras” lecturas de la historia nacional. Por otra parte, los intentos de recuperación de bienes tangibles e intangibles, como parte de reconocimientos históricos parciales o de estrategias de desarrollo local, han perdido su potencial eficacia, al romper el vínculo con el contexto cultural que les da sentido. Así no sólo se convierten en objetos ajenos, sino que dejan de ser útiles en términos de iniciativas de transformación social y económica, de oportunidades de desarrollo.

Frente a esta problemática, el artículo también recoge una propuesta de acción. Es en los procesos de construcción, transmisión y regeneración de la memoria social y colectiva donde descansa el éxito del uso del patrimonio cultural como vehículo de desarrollo. La clave para lograrlo no es, como se ha evidenciado, la captación y colección de sus entresijos, sino el fomento de su conocimiento, de su disfrute y recreación con la participación de la gente.

Para avanzar en este sentido, cabe entonces ahondar en su análisis teórico pero también en el estudio de su puesta en práctica con miras a la consolidación progresiva de estrategias específicas de acción e indicadores de evaluación válidos.

El fin último de estas iniciativas, más allá del ideal de proteger la herencia cultural activamente, no es otro que alcanzar la disminución de la vulnerabilidad de ciertos sectores sociales, en términos de justicia social, favoreciendo su acceso a los recursos culturales y generando oportunidades bienestar desde su concepción de lo deseable, pero también promoviendo sus derechos culturales, tanto en la creación de las representaciones que les identifican, como garantizando la protección de la propiedad intelectual. Tal vez de este modo sea más factible alcanzar la meta fundacional de la salvaguarda del patrimonio cultural, que aspira a la vinculación de la gente con su historia y la convivencia pacífica entre los pueblos.

## Capítulo 7. Hacia el Buen Vivir y su medición

Ferran Cabrero  
FLACSO - Sede Ecuador

### Introducción

En el marco de la ciencia occidental moderna, si bien desde la disciplina antropológica hay una ingente bibliografía sobre las formas de vida alternativas de la mayoría de culturas del mundo, incluyendo las de los pueblos indígenas, hasta hace poco apenas había interés en valorar estas formas de vida como base para construir una nueva forma de relacionarnos entre todos y todas y con el medio ambiente —desde una perspectiva más institucional como ejemplo de un renovado interés en “las culturas” es interesante VV.AA. (2008 y 2010); también resulta interesante la obra del jesuita mallorquín-paraguayo Melià (1987). Sin embargo, las distintas crisis que a nivel planetario han ido apareciendo en los últimos años (ambiental, alimentaria, económica...) y la vitalidad del movimiento social indígena, especialmente de América Latina y el Caribe, ha hecho que recientemente en varios países del Sur estos modos de vida ancestrales sean el principal eje del debate sobre vías de desarrollo alternativo y escenarios de convivencia futuros.

Especialmente a partir de las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), así como los respectivos marcos de desarrollo: *El Plan nacional para el Buen Vivir* (2009-2013) en Ecuador, y el *Plan nacional de desarrollo, Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien, lineamientos estratégicos* (2006-2011), los términos *Sumak Kawsay* (en kichwa) o *Suma Qamaña* (en aymara), entre otros —por ejemplo, en el caso de Bolivia se cita también a *Nandereko* (Vida armoniosa), *Teke Kavi* (Vida buena), *Ivi Maraei* (Tierra sin mal) y *Qhapaj Ñan* (Camino o Vida noble)— aparecen como paradigmas valiosos de vida de los pueblos indígenas en general, ejemplares para el resto de población, en el sentido de considerar la vida desde su esencia de equilibrio, complementariedad, y reciprocidad comunitaria (a diferencia del desequilibrio constante, la oposición binaria, y la desigualdad creciente provocada por el egoísmo individualista). Los términos se traducirían como ‘buen

vivir' (Ecuador) o 'vivir bien' (Bolivia), y significarían *"vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia"* Huanacuni Mamani (2010: 30). En otra definición útil: "Es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y Kawsay, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano, en síntesis el Sumak Kawsay significa la plenitud de la vida" (Kowii, 2010: 6). Al respecto, el Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia David Choquehuanca apunta: *"El Vivir Bien está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche, está reñido con el consumismo"* (2010: 8).

Ateniéndonos a esta visión integral de la vida, junto con la relación con los demás (intercultural, intergeneracional, de género), el Buen vivir remite a una relación y convivencia armónica con la dimensión sobrenatural (espiritual) y natural (material), siendo ésta última la que ha despertado mayor interés fuera del mundo indígena, y la que de forma inédita ha sido incluida en la Carta magna ecuatoriana como derecho. Según Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador, cuya Constitución de 2008 fue además la primera en introducir el término 'Buen vivir', el *"Sumak Kawsay nos conmina a superar el extractivismo y a construir conscientemente una economía post-petrolera (...) hay que parar ya la ampliación de la frontera petrolera (...). No podemos abrir las puertas a un Ecuador minero"* (Acosta y Martínez, 2009: 27). Y más adelante: *"Es preciso generar riqueza, no podemos vivir de la renta de los recursos naturales sino del esfuerzo de los seres humanos"*.

El ecologista Eduardo Gudynas fue uno de los principales defensores de la inclusión en la Constitución ecuatoriana de nuevos derechos que apuntarían al nuevo paradigma: *"Una nueva Constitución no puede obviar el tema de los derechos de la Naturaleza (...) La justicia social en el siglo XXI sería incompatible si no se complementa con una justicia ambiental"* (Gudynas, 2009: 44). Por su parte, el ex-asambleísta de Alianza PAÍS Norman Wray apuntaba cuando la Constituyente: *"El Buen Vivir como objetivo del desarrollo recoge un planteamiento que es parte de la cosmovisión indígena, pero en el texto constitucional no sólo se imprime esa visión, sino que se lo integra con la necesidad de viabilizar la plena vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales, para que esas potencialidades y capacidades se desarrollen plenamente"* (Gudynas, 2009: 56). Es decir, no se asume sólo como un tema indígena sino de todos lo que integran la sociedad ecuatoriana.

Aunque en Ecuador es usual utilizar la traducción kichwa de 'Buen vivir', todas las culturas indígenas, y no indígenas en un pasado lejano, tendrían una concepción sobre el mismo; si bien la diferencia fundamental sería que el modo de vida indígena estaría más próximo a ese ideal. Por otra parte, aunque hoy en día tiene un claro cariz indígena (originario y en parte campesino se añadiría en Bolivia y

que el mexicano Armando Bartra englobaría en el concepto de 'campesindios') (cf. Fundamentación teórica en Medina, 2011) se procuraría ampliar al total de la población del Estado en un proceso de diálogo de saberes, intercultural, por lo que sería un concepto en construcción, vivo, un proyecto a la vez descolonizador y civilizador que apuntaría a una ética no sólo local sino global. La ex coordinadora del Proyecto de construcción de indicadores del Vivir bien (Viceministerio de planificación estratégica del Estado, Ministerio de planificación del Desarrollo de Bolivia) Beatriz Ascarrunz (2011: 425) también lo diferencia, en su caso como: (i) la dimensión de la experiencia y la práctica; y (ii) la dimensión ético política, que pretende construir otro *"horizonte de sociedad que siendo diversa y enormemente plural, establezca unos mínimos acuerdos sobre el sentido que se le atribuye al presente y al futuro para delinear logros y expectativas de bienestar colectivo, común y socialmente compartido"*. De acuerdo con De Sousa Santos (2010: 4): *"No es simplemente una transición del capitalismo al socialismo, es otra cosa mucho más amplia, o distinta por lo menos. (...) Es un debate de diferentes cosmovisiones, de diferentes concepciones de desarrollo, de diferentes concepciones del Estado pero que están intentando dialogar"*. Y más adelante: *"a veces cuando oigo hablar del socialismo del Siglo XXI, se parece mucho al Socialismo del siglo XX. Cuando hablamos del Socialismo del Buen Vivir no hay confusión posible, es otra cosa nueva que está surgiendo"*. Para De Sousa Santos la complejidad no es menor, más cuando se empieza a pensar en un sistema de medición.

### *Cuantificación e indicadores*

Desde esa segunda dimensión ético política, entre otros aspectos se cita de forma vaga que el Buen vivir tiene que ver con: (i) otra ética; (ii) descolonización de saberes; (iii) dejar atrás la racionalidad de manipulación e instrumentalización; (iv) vocación orientada al encuentro; (v) concepciones alternas de la Naturaleza; (vi) comunidades ampliadas, y (vii) lugar para las vivencias y los afectos Gudynas (2011: 14-16). Ascarrunz cita un principio menos para una experiencia plural del Vivir bien, así: (i) solidaridad social (el ser humano sólo puede lograr la plenitud en comunidad); (ii) producción como resultado del trabajo mancomunado; (iii) complementariedad que enriquece la interacción; (iv) producción con respeto y armonía con la naturaleza; (v) gestión productiva como responsabilidad de reproducción familiar y colectiva, y (vi) naturaleza como espacio sagrado y ritual. Tortosa, que prefiere centrarse en el análisis del "Mal vivir", en la tradición de los autores que primero prefirieron definir qué no es desarrollo, es decir, qué es mal-desarrollo (Dasgupta, Dumont y Mottien, Alschuler, Amin...), emplea a Galtung

al focalizarse en cuatro grandes necesidades humanas básicas (en este caso insatisfechas: Bienestar; Libertad; Identidad; y Seguridad) cruzándolo en tres ámbitos o escalas (Estatad/local; Ecosistema; y Sistema mundial), para así hacer notar que la mayoría de variables andan mal, que tenemos un Mal vivir Tortosa (2009: 21).

Ahora bien, transitar de conceptos e indicadores amplios y a menudo vagos, a otros más concretos y afinados no es empresa fácil. Tampoco lo facilita el hecho que varios defensores del Buen vivir o la Buena vida ya hayan hecho explícito, como el Canciller boliviano David Choquehuanca, que no puede medirse; por lo que no cabría dedicarse a construir indicadores. Otros, como Xavier Albó (2011), o instituciones estatales como Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas – UDAPE en Bolivia o Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador – CODENPE en Ecuador, sí ven preciso avanzar en la dirección de cuantificación y medición. A través del programa GPECS del PNUD de apoyo al ciclo electoral se ha establecido un puente entre estas dos instituciones para que el documento previo sobre indicadores para el Buen vivir encargado por CODENPE a FLACSO-Sede Ecuador (2011) sea compartido como insumo en el proyecto (2011-2012) de PNUD-Bolivia de apoyo a UDAPE para el desarrollo de indicadores en la realidad boliviana. Básicamente, esta perspectiva apuntaría a cómo cuantificar tanto la relación entre las personas (con indicadores de gobernabilidad, por ejemplo), como la relación con la naturaleza. Ambos indicadores ya han sido desarrollados en parte por el PNUD. Si bien se han utilizado sólo en los informes de desarrollo humano temáticos de ciertos años, su inclusión como norma en las estadísticas nacionales sería un avance positivo indudable. Sin embargo, esta discusión a veces más de cariz político coyuntural, se clarifica tomando en cuenta que desde hace ya algunos años, los pueblos indígenas del mundo, a través de una serie de talleres, han ido definiendo temáticas clave e indicadores tentativos sobre su concepción de desarrollo.

Dentro del marco del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas debe mencionarse el proceso de inclusión y ampliación de datos desglosados por cultura/etnia/nación en las distintas estadísticas estatales y de forma amplia en Naciones Unidas. Desde un primer seminario de expertos (PNUD, 2004) sobre “recopilación y desglose de datos relativos a los pueblos indígenas” en febrero de 2004 en Nueva York (en este caso con el apoyo de PNUD), se han ido multiplicando una serie de talleres y seminarios regionales y temáticos en los que cabe destacar los referentes al derecho a la alimentación y la seguridad alimentaria, y muy especialmente los del Convenio de Diversidad Biológica, y los dedicados a los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) para 2015, entre cuyos Objetivos se encuentra el de la sostenibilidad ambiental, clave para las comunidades indíge-

nas. El taller recomendó a los Estados y las agencias del Sistema de las Naciones Unidas a implementar proyectos en conjunto con los pueblos indígenas para el desglose de datos; prioritario para la visualización de este sector poblacional como uno de los más desfavorecidos de la sociedad y en vistas a focalizar las políticas públicas. Parte de la recomendación 10 es especialmente pertinente aquí:

*“El concepto de desarrollo basado en los derechos exige la creación de un marco conceptual para los indicadores basados en los derechos que tienen importancia para los pueblos indígenas y tribales. Éste debería tener en cuenta no sólo un proceso de participación plena, activa y útil de las comunidades indígenas y tribales en todas las etapas de la recopilación de datos, sino además los indicadores que revistan especial importancia para los pueblos indígenas, como el acceso a los territorios (tierra y aguas) y a los recursos, y la participación en el proceso de adopción de decisiones, así como cuestiones de discriminación o exclusión en el ámbito de los derechos económicos, sociales y culturales” (ONU, 2004: 12)*

A través de este proceso global de identificación de indicadores culturalmente adecuados para los ODM, realizado especialmente a partir de las recomendaciones de las sesiones temáticas de 2005 y 2006 del Foro Permanente, se propuso básicamente el desglose de datos, eliminar algún indicador (como el “4.11. Proporción de mujeres con empleos remunerados en el sector no agrícola”), y añadir otros, como la proporción de población indígena con control pleno y efectivo de las tierras, territorios (incluido el mar) y recursos naturales ancestrales.

Más específicamente en referencia al Buen vivir, de acuerdo al Taller regional de América Latina y el Caribe, realizado del 4 al 6 de septiembre de 2006 en Bilwi/ Puerto Cabezas, Región Autónoma del Atlántico Norte (Nicaragua); los temas que definen el bienestar de los pueblos indígenas son ocho, la mayoría de los cuales no se han visto en ninguna estadística nacional sobre desarrollo: (i) tierra y territorios; (ii) patrimonio natural y cultural colectivo; (iii) formas de organización social; (iv) identidad (colectiva y de género); (v) libre determinación; (vi) modelos de autonomía y autogobierno; (vii) Relaciones interculturales, y (viii) grado o nivel de bienestar. A estos temas corresponderían tres tipos de indicadores: (i) estructurales (reconocimiento de derechos mediante ratificación y aprobación de instrumentos jurídico-legales); (ii) de proceso (que tienen que ver con las políticas y normas concretas adoptadas), y (iii) de resultado (midiendo el cumplimiento total de los objetivos de los otros indicadores).

## Riesgos

Cabe sin embargo apuntar los riesgos del discurso del Buen vivir. Un primer riesgo remitiría a la misma pluralidad en el uso del concepto, en principio positiva, pero que puede acabar convirtiendo el concepto en una palabra ‘ameba’, para utilizar el término de Illich, en el sentido de usarse con tantos significados y por actores tan diversos (y hasta opuestos), que deje de ser útil. En Ecuador, por ejemplo, el concepto se usa tanto en los ámbitos críticos de la sociedad civil como por el Estado con el llamado Plan nacional del Buen Vivir (2009-2013), que convive con nuevas Leyes como la de Minería, y con mega proyectos que afectan a las comunidades locales (Yasuní-ITT, Coca Codo Sinclair, Río Grande...). Para unos (comunidades indígenas, buena parte de los activistas y académicos), el Buen vivir es más bien un “estado” deseable al que ya han llegado ciertas comunidades con modos de vida tradicional; para otros, como algunos políticos y funcionarios de los nuevos gobiernos nacionalista-tecnocráticos, sería más bien un “objetivo” deseable que se alcanza por medio del “desarrollo”.

El segundo peligro remite al hecho de cosificar a las otras culturas como depositarias de todo lo bueno, en el sentido de reeditar el discurso ilustrado del Buen Salvaje, del otro como lo exótico (*alius*), en este caso bueno, más no como mi otro yo (*alter*), con sus propias contradicciones. Es decir, se acaba viendo lo que se quiere ver, dejando de lado cualquier complejidad. En resumen, el indígena como depositario de todo lo bueno es la otra cara de la moneda del indígena como el salvaje procedente de la Edad de piedra y que nos ancla en el subdesarrollo. Es una caricatura que no existe sino en su rol salvífico, con sus peligros. Se quiere al indígena no tanto por su humanidad, sino básicamente por sus conocimientos (‘reificación’), como un instrumento que nos ha de sacar del mal desarrollo actual. En todo caso, cabe mostrar la complejidad del fenómeno desde lo concreto.

## La carretera

Taisha es una capital cantonal de la provincia de Morona Santiago (capital Macas), que abarca parte de la Amazonia suroccidental ecuatoriana. El cantón (conformado por cinco parroquias) cuenta con aproximadamente 18.000 habitantes con una extensión de casi 8.000 km<sup>2</sup>. Tiene una densidad baja si se la compara con zonas geográficas fuera de la Amazonia, pero importante en el marco de ésta, teniendo además mayoría indígena. Sin embargo, hasta hoy Taisha no cuenta con carretera. Los habitantes del cantón que viajan a Macas o viceversa han de desplazarse en

avioneta o por vía fluvial. Hasta hoy, la cordillera de Transkutukú ha actuado como una frontera natural, un aislamiento que ha permitido tanto la conservación del bosque tropical como de las culturas indígenas shuar y achuar. En el Ecuador, esta zona y pueblos también se recuerdan por la lucha contra el Bloque 24 concesionado consecutivamente a las petroleras norteamericanas Arco y Burlington. Este es el contexto actual, pero todo puede cambiar con la carretera, planificada desde hace años, anhelada por el gobierno de Alianza PAIS encabezado por Rafael Correa para facilitar el avance de la frontera petrolera y cuyos trabajos se han retomado recientemente (2010), pero no por el gobierno, sino por la Prefectura encabezada por un indígena, Marcelino Chumpi, del partido Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), vinculado al gran movimiento indígena Confederación de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador – CONAIE, y que tuvo unos resultados espectaculares en la provincia en las elecciones de 2009.

En contra de lo que muchos puedan pensar, la carretera es un reclamo histórico de los habitantes de Taisha. De acuerdo con el alcalde shuar Celestino Wisum, igualmente del MUPP-NP y buen conocedor del mundo del desarrollo, se ha consultado adecuadamente a las comunidades, informándolas con tiempo de todos los riesgos (deforestación y contaminación, colonización acelerada, delincuencia y prostitución, homogeneización cultural...). La respuesta ha sido clara: se quiere la carretera; sobre todo por la mejora en el acceso a la atención médica, por el descenso del costo de productos de primera necesidad, y por la venta directa de productos agrícolas, con la esperanza de un incremento en la calidad de vida. La explotación maderera también está al centro de la discusión: explotación sí, pero en manos de empresas shuar, posiblemente con postas de vigilancia y guardia indígena. Los shuar son la cultura amazónica con mayor población del Ecuador, reconocida (y temida) por su capacidad combativa, y bien organizados, incluyendo la gestión de un medio de comunicación importante: Radio Arutam, que estuvo a punto de ser clausurada a partir de la movilización indígena de septiembre de 2009 contra las nuevas leyes elaboradas desde el gobierno.

¿Será la carretera Macas-Taisha una vía hacia el Buen vivir? ¿Es la carreta una expresión del Buen vivir? No se sabe, no se cita... no encaja en la mayoría de discursos teóricos del Buen vivir. Pero en todo caso, responde a los derechos de las comunidades, conforme al instrumento internacional hoy más avanzado al respecto: La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Es decir, si el Buen vivir se ancla en los derechos de los pueblos indígenas, y muy especialmente en el derecho a libre determinación, en poder decidir sobre su propio futuro, la carretera sería parte del paradigma. Y al contrario, si se violan los derechos mínimos de las personas y de las comunidades

más marginadas, no podemos hablar de Buen vivir. En palabras de Choquehuanca (2011: 15), *“no podemos vivir bien cuando los demás viven mal”*. Aquí cabe poner un contraejemplo, pues dudoso de corresponder al Vivir bien es el caso del proyecto de carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos (uniendo los departamentos de Cochabamba y Beni) y que en su segundo tramo atraviesa el llamado Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), en la Amazonia boliviana.

Tres de las cinco organizaciones nacionales indígenas del Pacto de Unidad con el gobierno del MAS están a favor: La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas – Indígenas – Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”. Dos, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), en contra, por lo que decidieron convocar a una gran marcha nacional desde Trinidad (Departamento del Beni) hasta La Paz (agosto-septiembre 2011) que al día de hoy cuenta con más de mil personas (20 de septiembre de 2011). El gobierno denunció que la marcha era auspiciada por la Embajada norteamericana, sugirió a los colonizadores indígenas serranos en las tierras bajas “enamorar” a las jóvenes indígenas yuracarés para avanzar en el proyecto campesino, e intenta realizar una consulta previa no acorde con los instrumentos de derechos humanos, concretamente el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), elevada en Bolivia a rango de ley. Por el contrario, los marchistas denunciaron la actitud de un gobierno que en la escena internacional se muestra indianista, y que puertas adentro reproduciría modelos colonizadores parecieran superados. Lejos quedaría el espíritu de la condecoración de agosto de 2009 de la Asamblea General de la ONU al presidente Evo Morales como Héroe Mundial de la Madre Tierra; y discursos como el de la séptima sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, cuando Morales planteó diez mandamientos para salvar al planeta, a la humanidad y a la vida referidos a acabar con el capitalismo, a conseguir un mundo sin imperialismo o colonialismo; y a la consecución del Vivir bien, en armonía con la Madre Tierra; en sus palabras: *“No es vivir mejor a costa del otro, es construir una vida comunitaria y en armonía con la Madre Tierra”* (Conversación con Lázaro Tacoo, vocero de la marcha y uno de los líderes de CIDOB (Quito, 26 de agosto de 2011).

El gobierno procura tratar el caso del TIPNIS como local y sectorial, pero es una máxima expresión del conflicto entre las dos principales visiones y líneas gubernamentales que hasta hoy parecían conciliables: la extractivista (o marxista-desarrollista), y la indianista (o pachamamista, de acuerdo a un concepto que

se ha ido tornando peyorativo). De acuerdo con Félix Cárdenas, Viceministro de descolonización del Gobierno plurinacional de Bolivia:

*“Nos falta definir varias concepciones del Vivir bien, no una sola, eso es colonizador. Lo del TIPNIS no puede ser tratado por Ministros que no entienden del tema indígena (...). Las visiones entre tierras altas y bajas son distintas. La lógica de economía aymara no es la lógica de tierras bajas. Quizás el Buen vivir de tierras bajas es que no los molesten. Tendrá que haber muchas miradas y que todas ellas sean válidas”*. Conversación con el autor (La Paz, 9 de septiembre de 2011).

La extractivista y la indianista: dos visiones en un mismo gobierno, el de Bolivia, cuyas consecuencias van más allá de Bolivia. De acuerdo con Juan Pablo Ramos, ex Viceministro de Medio Ambiente, quien dejó el cargo el 26 de julio del 2010 precisamente por no querer firmar la licencia de impacto ambiental para la carretera por el TIPNIS, [como reconocía Ramos en una entrevista premonitoria el 21 de mayo de 2010 en Erbol noticias, antes de dejar el vice-ministerio: *“El diseño inicial (de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos) pasará por el Parque Isiboro Sécore e involucra un riesgo”*] el conflicto tiene un alcance regional en el sentido de que sería la consecuencia de implementar la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), siguiendo con el modelo brasileño hacia la modernidad, de gran impacto ambiental porque, de hecho, la carretera se realiza con crédito del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social del Brasil (BNDES) y bajo responsabilidad de la también brasileña OAS Ltda: carreteras que atraviesan la Amazonia, monocultivos como la soja, grandes presas para generación de energía... aunque habría otras alternativas viarias e incluso de sistema vial. De acuerdo con Ricardo Calla, quien fuera Ministro de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios y actual rector de la Universidad de la Cordillera, la vinculación ferroviaria sería la de menor impacto ambiental, pero ni esta sería óptima para el TIPNIS, que es área supuestamente protegida (Conversación con el autor en La Paz, 9 de septiembre de 2011). Para el caso de Ecuador, por ejemplo, véase el proyecto del Eje Multimodal Manta-Manaos. La IIRSA, apoyada por los países neo-desarrollistas o neo-extractivistas de UNASUR (incluyendo los que están en la ALBA), continuaría la gran discusión sobre el futuro de la Amazonía, la última frontera natural en Sudamérica y de las últimas del mundo, el ecosistema más bio-diverso del mundo, donde hay mayor riqueza de vida y por ende mayores perspectivas de explotación y lucro en el marco del sistema capitalista mundial.

## Reflexiones finales

El Buen vivir es una nueva aproximación al gran tema del desarrollo como discurso y como práctica, a través de la cual los pueblos indígenas de América Latina han posicionado su ideal de vida como un modelo a seguir para el resto de la sociedad. Hoy este modelo no sólo se encuentra en las discusiones académicas y en las demandas de los movimientos sociales alternativos, sino en dos Constituciones recientes innovadoras, la de Ecuador (2008), y la de Bolivia (2009), y en los planes de desarrollo de ambos Estados. Sin embargo, la gran variedad de actores que utilizan el nuevo discurso comporta riesgos tanto de apropiación (con intereses disímiles) como de cosificación de los sujetos originarios del mismo. Para evitar estos riesgos, el Buen vivir debería vincularse al enfoque de derechos, y como punto de partida a los dos instrumentos internacionales de derechos humanos mínimos específicos para los pueblos indígenas: El Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Un indicador clave para identificar el cumplimiento de estos instrumentos es la consulta previa, libre e informada. Otros indicadores ya identificados por los pueblos indígenas son los relacionados con la tierra y los territorios, así como con la autonomía y el autogobierno. Es en este sentido que el Buen vivir estaría intrínsecamente relacionado con el Estado plurinacional.

## Capítulo 8. Género y etnia: los cruces de la inequidad en salud

Lily Rodríguez

Antropóloga. Experta en desarrollo y políticas públicas

*“Prefieren a la partera, no les gusta hacerse atender aquí. No les gusta venir a los servicios por el maltrato, el tiempo de espera, el idioma y porque tienen más confianza con la partera”.*  
(Enfermera del hospital San Luis de Otavalo)

### Introducción

En la realidad de una mujer indígena, pobre, analfabeta o con muy pocos años de escolaridad, monolingüe en su lengua nativa, que vive en zona rural confluyen varios factores que configuran su situación de discriminación y exclusión. Estos mecanismos presentes en las sociedades actuales no pueden ser analizados como sistemas aislados o paralelos, sino como ejes que se articulan de manera compleja para reforzar estas desigualdades.

A la desigualdad que se origina en las diferencias por género, se añaden otras desigualdades por clase, etnia, raza, edad, región u otras diferencias. El concepto de género si bien expresa una forma de desigualdad entre hombres y mujeres que tiene su base en la diferencia sexual, ésta no puede ser entendida si no es en su contexto cultural. Aquello que una cultura asigna, construye y acepta como conducta femenina o masculina es la construcción del género. La construcción del género es un fenómeno histórico que tiene lugar en las relaciones cotidianas, en la escuela, en los medios de comunicación, en las iglesias, partidos políticos, en el Estado y en todos los ámbitos en que se desarrollan los seres humanos. A nivel simbólico, lo femenino y lo masculino tienen distinto valor, reconocimiento, estatus, y son estos valores los que organizan relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres, en la mayoría de sociedades.

*“Cada mujer y cada hombre sintetizan y concretan en la experiencia de sus propias vidas, el proceso sociocultural e histórico que los hace ser precisamente ese hombre y esa mujer: sujetos de su propia sociedad, portadores de su cultura, cobijados por las tradiciones religiosas de su grupo familiar, ubicados en la nación y en la clase en que han nacido, envueltos en los procesos históricos de los momentos y de los lugares en que su vida se desarrolla”* (Cazés, 1994: 336)

El concepto de género emerge en el mundo de la academia, para cuestionar el esencialismo de que “biología es destino”, que todas las mujeres por ser tales, viven iguales o similares experiencias de discriminación y exclusión y que por tanto, su estrategia debe ser unirse como mujeres para poner fin al patriarcado. Con frecuencia las estrategias que se reducen a trabajar desde la victimización de las mujeres, dejan de lado un aspecto fundamental que es el análisis del poder y cómo éste se expresa en las relaciones hombre/mujer, con consecuencias para unos y otras. Joan Scott señala que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (cit. Lamas, 1998).

Las representaciones del ser hombre y ser mujer tienen un anclaje en la cultura y en nuestro caso en la cultura occidental, una cultura que se asienta en sus propios valores y en su visión del mundo. Chandra Talpade Mohanty al cuestionar la adopción de los patrones occidentales para medir la situación de las mujeres promedio en el llamado Tercer Mundo, “esta mujer promedio lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino (léase: sexualmente restringida) y en su carácter tercermundista (léase: ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etc.) Esto, sugiero, contrasta con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, que controla su cuerpo y su sexualidad, y libre para tomar sus propias decisiones” (cit. en Escobar, 1999: 40). Vale decir que esta crítica se aplica desde luego a la homogeneización de las mujeres del llamado Tercer Mundo, a su victimización y a los efectos de tipo paternalista que se expresan en las políticas de desarrollo, orientadas a “incorporar a las mujeres” como si éstas estuviesen fuera de estos procesos, aspecto que por lo demás ha dado lugar a un sinnúmero de debates tanto en la academia como en los organismos estatales y en la cooperación internacional.

Lo que está en cuestión en realidad es el paradigma de desarrollo como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de acción, basado exclusivamente en un sistema de conocimiento correspondiente al Occidente moderno y la necesidad de deconstrucción del discurso del desarrollo, la predominancia de este sistema de conocimiento (occidental) que

ha marginado y descalificado a otros sistemas de conocimiento no occidentales (Escobar, 1998).

¿Cómo se construyen las relaciones de género en el mundo indígena? ¿Qué se consideran conductas aceptables, deseables de hombres y mujeres? ¿Cuál es la cosmovisión sobre las relaciones entre hombres y mujeres? Empezaremos reconociendo que no cabe una generalización de la construcción del género en los pueblos indígenas, los pueblos indígenas en nuestra región no constituyen una categoría homogénea, diferencias por género, residencia urbana/rural, nivel de escolaridad, edad, nivel de ingresos, constituyen factores que inciden en su mayor o menor acceso a los recursos de la salud y a la posibilidad de decidir sobre los mismos. Por otra parte, cada cultura elabora sus atributos de género, lo que se espera y valora de hombres y mujeres, estos los atributos de género varían a lo largo del ciclo vital, y se modifican por influencia de los procesos de urbanización, migración, los contactos interculturales etc.

El *Sumak Kamsay*, como principio orientador de la vida en la filosofía andina, que alude a relaciones armónicas del ser humano con la naturaleza, la espiritualidad, la comunidad, los otros seres humanos, tiene como bases el principio de la dualidad complementaria o *Karywarmikay* y hace referencia a la presencia de un polo opuesto que implica la presencia del otro, los complementarios que no se contraponen. “Ningún ente y ninguna acción existe monádicamente, sino siempre en co-existencia con su complemento específico” (Estermann, 1998: 126). Este principio de la filosofía andina señala que el “individuo autónomo y separado en el fondo es incompleto. Recién en conjunto con su complemento, la entidad particular se convierte en un todo, completo”. Así, cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, día y noche, masculino y femenino no son contradicciones excluyentes sino complementos para afirmar una entidad superior. El ideal andino no es el extremo, uno de dos opuestos, sino la integración armoniosa de los dos” (Estermann, 1998: 129)

El principio de complementariedad explica que ningún ente existe solo, por sí mismo, sino siempre en co-existencia con su complemento. Ese complemento hace que el ente esté completo. Este principio enfatiza la inclusión de los opuestos en un ente integral. Este principio aplicado a la comprensión de las relaciones de género en los pueblos indígenas andinos indica que las relaciones hombre mujer no son antagónicas sino complementarias, cada uno cumple una función necesaria para la vida. En la práctica sin embargo, este principio se ve alterado por la evidencia de relaciones inequitativas donde quizá la expresión más clara es la violencia de género presente en las relaciones entre hombres y mujeres en los pueblos indígenas.

Estas relaciones requieren sin embargo un mejor análisis partiendo de que el género es una construcción social y cultural que es dinámica sujeta a cambio y que ninguna práctica violatoria de los derechos humanos puede ser aceptada como una práctica cultural que justifique por ejemplo la violencia de género.

¿Cómo se expresan las diferencias de género en la salud? ¿Conlleva el ser hombre o ser mujeres una diferente posibilidad de acceso a los recursos de la salud? ¿Qué sucede cuándo a la diferencia de género se añade la diferencia racial, étnica, de clase o de edad?

La *inequidad* en salud ha sido definida como la falta de iguales oportunidades de acceso a los recursos disponibles en salud y una distribución no democrática del poder en el sistema de salud (OPS). La inequidad en salud puede estar basada en diferencias de clase, género, raza, etnia, generación, discapacidad u otras diferencias.

La salud de las mujeres está relacionada con su historia reproductiva, número y espaciamiento de los hijos, tipo de embarazo y partos si fueron atendidos o no por personal calificado, por su inserción en las actividades económicas, sea en el mercado formal, informal o en la economía de subsistencia, el tipo de actividad económica, las condiciones en que se desarrollan, el prestigio social o no de estas actividades, inciden de una u otra manera en la salud de las mujeres.

Junto con la historia reproductiva y la inserción en el mercado de trabajo o en actividades económicas o de subsistencia, operan también otros factores relacionados con su inserción en las actividades comunitarias, aquello que Carolina Moser (1995) llama el triple rol de las mujeres, el productivo, el reproductivo y el comunitario. Partiendo del reconocimiento de que las mujeres y los hombres tienen distintas posiciones dentro del hogar y distinto control sobre los recursos, cumplen distintos roles y también tienen distintas necesidades, Moser cuestiona tres supuestos que operan en las políticas públicas: a) la supuesta homogeneidad de las estructuras de hogar, donde la estructura predominante es la familia nuclear, con el hombre como cabeza de familia, b) el hogar como una unidad socioeconómica natural dentro de la cual hay un control y distribución equitativa de los recursos y de la toma de decisiones y c) y la división del trabajo por género dentro del hogar, considerada como natural, con actividades definidas para hombres y mujeres en lo productivo, reproductivo y comunitario, tareas que son culturalmente asignadas.

Si bien los aportes de Moser se originaron en una crítica a la teoría y práctica de la planificación y de las políticas públicas con relación a las mujeres, proponiendo una planificación de género, y pese a que su teoría no considera de manera específica a las mujeres indígenas, podemos coincidir en que esta triple carga de responsabilidades y roles de las mujeres se aplican también a las mujeres indígenas,

con algunas especificidades, y que en lo fundamental refuerzan su situación de discriminación y exclusión, con consecuencias para su salud.

Podríamos añadir, que la salud de las mujeres está determinada por una serie de factores asociados a sus roles o funciones sociales. Así los *factores biológicos* que incluyen las funciones reproductivas, el riesgo de enfermar o morir durante el embarazo, parto, postparto, son riesgos agravados por la pobreza, la diferencia étnica o cultural, la edad, la escolaridad, la residencia urbana/rural, entre otros.

Los *factores socioeconómicos*, donde incluimos la triple carga que soportan las mujeres por su trabajo reproductivo, productivo y comunitario, y las condiciones en que cumplen esas funciones, junto con la violencia de género, el abuso sexual, el embarazo no deseado en adolescente y jóvenes, así como las infecciones de transmisión sexual, tienen características específicas cuando se trata de mujeres indígenas.

Entre los *factores políticos*, incluimos la desigual participación y toma de decisiones de hombres y mujeres en la vida pública y privada. La toma de decisiones en la vida personal, incluidas las decisiones sobre la salud sexual y reproductiva, está influenciada por el nivel de escolaridad, la posibilidad de acceso a la información, las oportunidades de desarrollo de liderazgos capaces de incidir en las decisiones a nivel privado y a nivel comunitario.

Los *factores culturales* donde se incluye la discriminación por diferencias culturales y étnicas y que tienen incidencia en la calidad de los servicios de salud, son factores que juntos conllevan una mayor desventaja para las mujeres indígenas en el acceso a los servicios, lo que a su vez tiene repercusiones concretas por ejemplo en la morbi-mortalidad materna e infantil.

En este último aspecto vamos a mostrar evidencia de cómo los factores culturales inciden directamente en la calidad de la atención y en la cobertura de los servicios.

Con base a un estudio (Rodríguez, 2009) realizado en Otavalo, provincia de Imbabura, en el marco de la asistencia técnica que el Fondo de Población de Naciones Unidas realiza en la provincia de Imbabura para la adecuación cultural de los servicios de salud reproductiva, entre el 2007 y 2008 entre las usuarias de servicios de salud del Hospital San Luis, el personal de salud y las parteras, argumentamos que la atención al proceso reproductivo está atravesado por prejuicios y discriminación basados en las diferencias étnicas y de género. Los prejuicios y discriminación se originan tanto en las diferencias de género, como en las diferencias culturales y étnicas. De hecho no es lo mismo ser mujer mestiza usuaria de los servicios del hospital, que mujer indígena.

*“Sí, he venido madrugando a coger el turno...pero siempre ellas (las mestizas) tienen preferencia... a nosotras nos dejan siempre al último” (mujer indígena).*

La percepción de desigualdad en el trato en el hospital con base a las diferencias culturales y étnicas es una de las razones por las que las mujeres indígenas desconfían del hospital, tienen recelo de acudir a sus servicios, pues sienten que son pacientes de segunda categoría.

El no uso de los servicios que ofrece el hospital y en particular la atención del parto, implica que alrededor de un 60% de partos se realicen en los domicilios con ayuda de un familiar o una partera. Las diferencias en las prácticas hospitalarias y las prácticas de las mujeres indígenas alrededor del embarazo, parto y postparto muestran dos concepciones distintas del proceso reproductivo. A continuación un resumen de las brechas encontradas.

**Brechas entre la oferta de servicios del hospital San Luis en la atención del embarazo, parto y postparto y la demanda de las mujeres indígenas**

Brechas	Percepciones, prácticas y demandas de las Mujeres indígenas de Otavalo	Percepciones y prácticas del personal de salud
Lengua	Mujeres indígenas prefieren que se les hable en su propia lengua, el Kichwa, pues es más familiar, especialmente las mayores que tienen dificultad de entender el castellano.  Las mujeres más jóvenes son bilingües Castellano/Kichwa, mientras las mayores son monolingües. Estas últimas tienen mayores dificultades para relacionarse y comprender el Castellano	El personal de salud en su mayoría no habla el Kichwa ni otras lenguas nativas. No existen diferencias entre hombres y mujeres. Existen pequeñas diferencias entre el personal que por razones de trabajo o estudio ha tenido que relacionarse con población indígena.
Educación y comprensión de la Información sobre procedimientos en el hospital	El lenguaje técnico sobre procedimientos durante el embarazo, parto, postparto es incomprensible para muchas mujeres y tampoco se les informa sobre dichos procedimientos. La falta de información genera temor del hospital.  Nivel de escolaridad de mujeres indígenas es bajo.  Promedio escolaridad hombres indígenas 4,2 años  Promedio escolaridad mujeres indígenas 2,5 años	El personal de salud toma decisiones que se les transmite de manera poco comprensible para mujeres que hablan otra lengua y con poca escolaridad.  Brecha en escolaridad  Promedio nacional 7,1 años

Uso de hierbas y Aguas aromáticas	Las mujeres quisieran que en el hospital se permita el uso hierbas medicinales de acuerdo a su costumbre, las que sirven para aliviar el dolor o apurar el trabajo de parto.	El personal de salud no conoce mucho pero permiten que algunas que solicitan tomen aguas que traen los familiares.
Temperatura	En la cosmovisión indígena, el principio frío-calor está presente en las prácticas y tratamiento de enfermedades y también en la atención del embarazo y parto. El parto debe desarrollarse en un ambiente cálido, sin corrientes de aire, el cuerpo está cubierto para evitar enfriamiento y complicaciones del parto.	El personal de salud desconoce los principios del frío/calor.  Los criterios de higiene son distintos para el personal de salud y para las usuarias del hospital.  El hospital es frío por el tipo e construcción. Adicionalmente existe la práctica de baño a las indígenas que llegan para dar a luz. El agua es fría lo que causa temor y queja de las usuarias.
Ropa en el hospital	Las mujeres se quejan del frío del hospital, que se agrava por el uso de batas de tela ligera o desechable que dejan descubierto su cuerpo y que son de color blanco, que no solo produce miedo sino también vergüenza y temor de que se manche.	La práctica de los hospitales públicos es el uso de este tipo de ropa, generalmente color blanco o verde, con abertura posterior.
Posición del parto	Las mujeres quisieran que se les pregunte y se les dé oportunidad de decidir sobre la posición del parto. De preferencia quisiera dar a luz en posición vertical: arrodilladas, en cuclillas o como se acomoden, y de acuerdo a sus costumbres.	El personal de salud no pregunta cual es la preferencia de las mujeres porque consideran que la posición “natural” es la ginecológica. El parto vertical no se practica porque el personal de salud no sabe cómo hacerlo. Las universidades no enseñan estas alternativas ni se prioriza la opinión y necesidades de las usuarias. El médico impone la posición de parto.
Pudor	Las mujeres tienen vergüenza de que se les pida desvestirse y que no haya privacidad en el servicio.	El personal de salud considera natural pedir que se desvestan y hacerlo en presencia de otras personas como enfermeras, estudiantes u otro personal del hospital.
Tactos	Las mujeres no quieren que les realicen tactos, más aún cuando son médicos hombres y los realizan de manera repetida.	La realización de tactos es práctica común.
Ingreso de familiares	Las mujeres insisten en que los familiares deben ingresar al hospital para ofrecer apoyo moral a la parturienta.	Por razones de espacio y de que no es una clínica, el personal no está de acuerdo con el ingreso de familiares.
Masajes	Las mujeres quisieran que se les alivie el dolor con masajes durante la etapa previa a la expulsión.	Esta práctica no está incluida ni permitida en el servicio.

Presencia de la partera	Las mujeres indígenas se sentirían acompañadas si se permitiera el ingreso de su partera de confianza, que generalmente habla su propia lengua y que las ha acompañado durante el embarazo. El ingreso de la partera sería un factor positivo que contribuiría a que las mujeres tengan confianza en el hospital para que el personal pudiera reconocer y aprender del trabajo de las parteras.	Las parteras no pueden entrar al hospital. Hay desconfianza sobre su trabajo y se las culpa de malas prácticas.  Quién asumiría el pago del trabajo de la partera? No es política del hospital ningún tipo relación con las parteras.
Manejo de la placenta	Una práctica tradicional es el entierro de la placenta generalmente cerca de la casa con un ritual relacionado con el bienestar del bebé y de la madre.	Se deshecha la placenta sin preguntar a la mujer ni a la familia. Es parte de la rutina hospitalaria. El hospital podría devolver la placenta a quien la solicite.

Los resultados de este estudio muestran que las prácticas alrededor del embarazo, parto, postparto, son procesos medicalizados en los que el cuerpo de las mujeres es manipulado por agentes de salud que deciden qué hacer, cómo hacer y cuándo hacer, generalmente sin mayores explicaciones sobre dichos procesos. El protagonista es el médico, portador del conocimiento, quien tiene el poder de decisión, mientras que el/la paciente es objeto de estudio, de manipulación y de disciplina por parte del médico. El proceso reproductivo está controlado en la medicina occidental por profesionales de la salud. En este contexto, el parto, se convierte en un hecho medicalizado, individual, solitario, controlado por los médicos, donde la opinión de las mujeres cuenta muy poco, especialmente en los servicios públicos de salud.

### *La sexualidad, la reproducción y la planificación de la familia*

Los conocimientos sobre fecundación y concepción son distintos entre hombres y mujeres. Las mujeres entrevistadas en el citado estudio no poseen información clara sobre el proceso reproductivo ni sobre el momento de la fecundación. Las mujeres más jóvenes con algún nivel de instrucción conocen más. Los hombres sí conocen los días fértiles de la mujer, según ellas, son sus maridos quienes “llevan la cuenta” de cuáles son los días peligrosos para embarazarse.

*“No sé cuándo será...él sí sabe cuándo me enfermo”*

*“Parece que es cualquier rato”*

Más de la mitad de las mujeres entrevistadas para el estudio tuvieron sus hijos antes de cumplir 19 años, lo que indica que inician temprano el ciclo reproductivo. Culturalmente el embarazo a temprana edad no es considerado un problema, sin embargo, este criterio está cambiando. Así lo expresa las mujeres más jóvenes y con mayor nivel de educación, que sí consideran que el embarazo de las muy jóvenes puede ser peligroso.

En cuanto a la práctica de la planificación familiar, las familias indígenas utilizan algunos recursos y métodos naturales para retardar los nacimientos, como el uso de plantas. También ciertas prácticas como el encadenamiento luego del parto, la lactancia prolongada, infusiones y el *coitus interruptus* son prácticas frecuentes. La encuesta Endemain (2004) muestra que existen diferencias entre la tasa global de fecundidad observada en las mujeres indígenas (4,9 hijos/as por mujer) y la tasa global de fecundidad deseada (3,5 hijos/as por mujer), es decir existe una diferencia de 1,5 años. La misma encuesta muestra la diferencia en el uso de métodos anticonceptivos modernos, en el caso de las mujeres mestizas llega a 61,9% en tanto que en las muges indígena llega al 26,5%. ¿A qué se debe estas diferencias?

Creemos que inciden factores culturales asociados al significado que se otorga a los hijos y su importancia a nivel social y económico, quienes no tienen hijos por alguna razón, son vistos como personas incompletas. Otros factores que inciden son la pobreza, la falta de educación e información, la falta de servicios de salud culturalmente adecuados, que indaguen sobre los factores culturales y que puedan ofrecer información de acuerdo a las diferencias de los/las usuarias.

Las prácticas anticonceptivas indican el deseo de hombres y mujeres de tener algún control sobre su fecundidad. Pese a este deseo y necesidad, hay parejas que desconocen cómo hacerlo.

*“Yo he oído que es malo, dicen que deja débil, no se puede trabajar, daña el cuerpo, por eso yo no tomé nada, no me hice nada” (usuaria del hospital)*

*“No es justo tener hijos así nomás, sin pensar. Yo tuve cinco hijos seguidos por no tener experiencia, después me cuidé y tuve otro hijo después de cinco años” (usuaria del hospital)*

*“En mi comunidad todos nos conocemos. Las mujeres que no tienen hijos dicen “ya han de estar abortando” entonces por eso, no cuidamos” (mujer indígena)*

Casi la mitad de las entrevistadas indicó que la decisión de usar métodos anticonceptivos había sido tomada en pareja, mientras una cuarta parte de las entrevistadas señaló que ella sola había tomado la decisión “calladita” del marido, porque él se opone. La otra cuarta parte, señaló que fue el esposo el que decidió sobre los métodos anticonceptivos.

*“Hay que conversar en pareja sobre planificación familiar” dicen las parteras.*

*“Cuando vienen solas las mujeres no funciona. Porque los hombres no entienden, hay machismo, no dejan que las mujeres tomen pastillas. Yo he tenido problemas por aconsejar a las mujeres que usen métodos. Los hombres toman a mal, dicen que las mujeres que no quieren hijos andan con otros” (partera)*

*“Algunas mujeres hacen calladito, no avisan a los maridos porque ellos prohíben. Se ponen inyección y así no se nota. Así planifican porque la mujer es la que más fregada queda con tanto guagua” (partera)*

*La principal razón de uso de anticonceptivos o deseo de usarlo es “ya no quiere tener más hijos”, así como “espaciar los embarazos” “por razones de salud”, “por razones económicas”.*

La opinión de los esposos o compañeros es que si se ligan se van a volver “locas”, los van a traicionar y van a abusar de su libertad, una vez que no tengan peligro de embarazarse. El temor a la infidelidad de las mujeres hace que los hombres prohíban el uso de anticonceptivos por parte de las mujeres. Este temor se profundiza en las parejas con uno de ellos migrante, generalmente hombre. Cuando uno de los dos migra, queda la duda. La migración está cambiando patrones de relación entre hombres y mujeres. Cuando ellos migran tienen mayor libertad. Las mujeres que se quedan en la comunidad tienen control familiar y social.

Las mujeres indígenas tienen temor a los métodos anticonceptivos y en particular a la ligadura, por los efectos secundarios que pueden producir como dolores de cabeza, disminución de energía para trabajar. Existe temor de que los maridos las dejen si se ligan.

*“Dicen que con ligadura se pierde fuerza, ya no se puede cargar leña ni hacer trabajos fuertes que hacemos en el campo”*

*“Da recelo hablar de métodos da vergüenza. También da miedo de algunos métodos como ligadura”*

El uso de anticonceptivos está mediado por el conocimiento, el acceso a la información, el nivel de escolaridad.

### *Violencia de género*

Las evidencias de la violencia en las relaciones entre hombres y mujeres en el mundo indígena cuestionan el uso del argumento del principio de complementariedad usado en ocasiones para invisibilizar o justificar la violencia de género. De hecho cuando se infringe la norma culturalmente aceptada relativa a los papeles de hombres y mujeres en la comunidad, la violencia está justificada.

Cuando se trata de violencia de género en comunidades indígenas los usos y costumbres propios, es decir a las formas de administración de justicia y normas existentes en las comunidades no se aplican. De manera general, estos casos buscan resolverse a través de otros mecanismos dentro de la familia, donde el sesgo a favor de los varones opera desde la lógica de que el hombre es el jefe de familia y tiene derechos sobre la mujer.

Los problemas de violencia al interior de las familias y en particular contra las mujeres tienen sus mecanismos de tratamiento. La participación de los parientes rituales que incluyen a los padrinos, compadres y ahijados cumplen una función importante en solucionar problemas de este tipo. Los padrinos de matrimonio actúan como “consejeros”. Cuando surge algún problema entre los esposos, la primera instancia de apelación son los padres del culpable y si esto no es suficiente, se apela a los padrinos de matrimonio, si fuesen distintos que los padres. Sin embargo, los procesos migratorios y los cambios culturales que se están operando en las comunidades indígenas, indican que las relaciones rituales se están debilitando, lo que tiene efectos no solo a nivel individual, familiar sino también comunitario.

A nivel comunitario, son las personas mayores, los abuelos, quienes gozan de autoridad y quienes aconsejan. Si ello no es suficiente, acuden a los jueces de paz, a la organización comunitaria. Sin embargo, los Cabildos y las organizaciones comunitarias no están preparados para sancionar problemas de violencia familiar. Las autoridades de los Cabildos y de las organizaciones por lo general son hombres, por lo que su opinión puede tener un sesgo de género.

La violencia contra las mujeres durante el embarazo es un problema del que poco se conoce pues la ficha clínica de los servicios de salud no registra este detalle. En el Hospital San Luis de Otavalo, el personal de salud reconoce que es muy frecuente atender mujeres que llegan maltratadas, algunas de las cuales están embarazadas. Según nuestro estudio, el 15% de las mujeres entrevistadas sufrió

algún tipo de agresión en el actual o en el último embarazo por parte del esposo, compañero o pareja.

Las leyes para sancionar la violencia contra las mujeres, en el caso de las mujeres indígenas son insuficientes. De hecho la ley contra la violencia doméstica ha sido cuestionada por tener un sesgo urbano, mestizo y no considerar la diversidad cultural. Son las mujeres indígenas organizadas quienes están empezando a revisar los argumentos que justifican la violencia en base al principio de complementariedad y son ellas quienes empiezan a repensar y criticar los usos y costumbres. Al parecer, los caminos son múltiples, los mecanismos domésticos y familiares, la justicia comunitaria y la justicia ordinaria cada uno por separado y en conjunto pueden articular redes de soporte y apoyo para enfrentar la violencia de género.

### Conclusiones

1. Se necesita contextualizar los análisis de género. El análisis desde la visión del feminismo occidental es insuficiente para capturar la construcción de relaciones de género en los pueblos indígenas. Se requiere un desarrollo de nuevos conceptos que permitan mirar estas relaciones en su contexto cultural, a la vez que considerar otros ejes de la desigualdad: clase, etnia, generación, opción sexual, región, entre otros.
2. Las relaciones de género se construyen en contextos específicos. Los paradigmas de desarrollo moldean el ser hombre y ser mujer. Estos paradigmas generaron estereotipos sobre el papel de hombres y mujeres. La práctica mostró que los roles de género, al ser construidos, también se pueden modificar.
3. El triple rol de las mujeres y la forma como los cumplen, debido a sus condiciones económicas, sociales, diferencias étnicas, urbano/rural, edad, inciden en la salud y en sus posibilidades de acceso a los recursos y bienes para preservar la salud. La mayor participación social y económica de las mujeres, no necesariamente se expresa en mejor acceso a los recursos de salud.
4. El principio del *Sumak Kawsay* "Buen Vivir" como filosofía de vida, que propone la centralidad del ser humano y valora las relaciones armoniosas entre seres humanos, debe también incluir relaciones armoniosas entre hombres y mujeres basadas en el respeto y reconocimiento de unos y otras. Las desigualdades que generan dominación, incluía la desigualdad de género son un obstáculo al Buen Vivir. La construcción del *Sumak Kawsay* pasa por reconocer a hombres y mujeres sus derechos y el desarrollo de sus capacidades y el ejercicio de sus libertades.

5. El acceso a la salud está limitado por barreras no solo económicas, sino también sociales y culturales. La dimensión cultural de la salud debe ser considerada en las políticas de salud y en las políticas públicas en general.



## Capítulo 9. El Buen Vivir y el ‘desarrollo’ en las comunidades andinas

---

Ariruma Kowii  
Universidad Andina Simón Bolívar

Cuando Cristóbal Colón y sus huestes llegaron por accidente a las costas del Aby-Yala (América) (Valencia, 1998: 29), observaron que la población estaba semi-desnuda y dedujeron entonces que eran pueblos sin civilización, que formaban parte de la naturaleza, en consecuencia, no tenían noción de la importancia del comercio, la explotación, es decir, del progreso inicialmente y del desarrollo posteriormente. Argumentos que en lo posterior se constituyeron en parte de los fundamentos ideológicos de exclusión, legitimación y legalización de los territorios que fueron usurpados y poseídos a nombre de la corona española y la iglesia.

El siglo XX acogió con especial énfasis el concepto de desarrollo, su visión definió las agendas de los países denominados “desarrollados” en la relación que debían mantener con los países poseedores de recursos naturales y que eufemísticamente comenzaron a ser identificados como subdesarrollados, estatus que justificaba la intervención, el sometimiento, el control, la explotación y el beneficio de los gobiernos de los “países desarrollados”, sin que importe la violación de los derechos de las personas, peor aún de la naturaleza y de los pueblos.

En el historial de los pueblos “indígenas” la noción de desarrollo no está ausente, sin embargo la visión, la naturaleza del mismo se diferencia sustancialmente por el enfoque, el ámbito que tiene, es decir, la naturaleza considerada sagrada y la población custodiada por los beneficios del trabajo colectivo y por los frutos y los recursos que brinda la naturaleza, al respecto cabe preguntarnos: ¿Cómo se explica la preocupación que tuvieron las comunidades originarias antes de la invasión de los españoles por la construcción de caminos que lograron conectar las diferentes regiones como la sierra, la costa y la amazonía? ¿Cómo se explica la presencia del *tianguex* (mercados) y de los *mindalaes* (comerciantes) en los distintos pueblos del *Tawantinsuyu* y cuya práctica se mantiene hasta la actualidad? ¿Cómo explicamos la preocupación que tuvieron de construir los complejos arquitectónicos de Cochas-

quí, Ingapirca, Macchupicchu, Tiyawanaku, Saksaywaman?

¿En realidad no existió la visión de desarrollo? ¿O dicha concepción tuvo una visión diferente a lo que los países “desarrollados” están acostumbrados a pensar en relación al monopolio, la explotación, la acumulación -a cualquier precio- incluyendo la vida, los derechos de la naturaleza y de la población? La explicación que se realiza a continuación procura establecer algunos elementos que pueden ayudarnos a comprender la visión que tuvieron nuestros pueblos en su anhelo de garantizar el bienestar integral de la madre Tierra y de la población.

La concepción del lugar, del espacio en donde se ubica la comunidad, el pueblo. Al respecto cabe recordar que por lo general los mitos de origen describen los lugares en donde se ubicaron los primeros pueblos, en ellos está implícito las nociones de indagación, sistematización creatividad y por ende bienestar, como se puede apreciar en el mito sobre el origen de los Incas, recopilado en 1555 y traducido al español por el inca Garcilaso de la Vega en 1592, en el cual señala: “enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón, como romper y cultivar la tierra [...] Por otra parte la Reina industriaba a las indias en oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón” (Bendezú, 1993: 46).

En otros mitos como el origen de los kichwa otavalos, se describen otros elementos como el agua y su importancia, la división imaginaria del espacio de arriba -*banan*- y el espacio de abajo -*urin*-; la identificación de los linderos que definían el espacio que debe ocupar el ayllu -comunidad, familia ampliada-; linderos que deben ser respetados a fin de garantizar la armonía de las distintas poblaciones.

Los mitos de origen de los pueblos en su mayoría hacen referencia a la necesidad de encontrar el espacio, la tierra ideal para asegurar el bienestar de la población, es decir, la tierra debe ser adecuada, fecunda. En esta misma dimensión se prioriza el abastecimiento, el tratamiento del agua, elemento indispensable para garantizar la estabilidad y el bienestar de la población y por ende el desarrollo de la misma.

A estos elementos mitológicos se suma la organización sociocultural, económica y política de los diferentes *ayllus*. En el caso del territorio ancestral de los kichwas otavalos, por ejemplo, es importante notar que su espacio estuvo constituido por regiones de distinto clima: templado, frío, cálido seco y cálido húmedo, la misma concepción existe en el caso de la ciudad del Cuzco. En esta diversidad de regiones y de climas ¿cuál es la lógica que motivó a los antepasados a contar en sus dominios con esta variedad de regiones y de climas?

En esta visión está implícita la necesidad de obtener o abastecerse de diferentes productos para cubrir sus necesidades cotidianas así como de su alimentación; una alimentación variada y equilibrada, que en términos contemporáneos se refiere a la seguridad alimentaria. Esta afirmación es posible realizarla además porque los

pueblos andinos, el pueblo kichwa, desarrolló tecnologías que permitían obtener productos de las distintas regiones; es decir, en el caso de las comunidades de la Sierra, por ejemplo, se especializaron en diseñar el sistema de terrazas para aprovechar las pendientes y volverlas productivas. ¿Qué ideas están incluidas en esta tecnología?: (i) volver todos los espacios en lugares productivos, (ii) garantizar el abastecimiento, (iii) evitar la erosión de la tierra, (iv) dotarle de una estética al espacio que nos rodea, (v) desarrollar la tecnología de riego, (vi) perfeccionar las técnicas de la agricultura, (vii) fortalecer los rituales de agradecimiento a la madre Tierra.

En esta misma visión cabe recordar que las comunidades de la Sierra, con el propósito de garantizar el bienestar de la población, destinaron espacios para desarrollar la siembra en el sistema del *challtik* -ondas que se forman cuando se lanza una piedra al agua-, consistió en realizar círculos, andenes en distintos niveles de la tierra a manera de graderíos, logrando con ello que concentre y condense la energía que se generaba en este espacio y de esta forma lograr distintos microclimas para obtener productos de otras regiones. Un ejemplo de esta tecnología, de esta experimentación se encuentra en Perú, en el complejo arqueológico de Moray (Lechtman y Soldi, 1985: 454), cerca del Cuzco, situado a 3500 metros sobre el nivel del mar.

A esto se suma, además, el especial énfasis que dedicaron en desarrollar la ingeniería hidráulica que en su momento “sorprendieron a los conquistadores las obras hidráulicas y el sistema agrícola, que conectaban las provincias del enorme imperio Inca” (Bifani, 2007: 363). Sistemas que garantizaban la producción de los sembríos de las partes bajas o de altura. Al respecto, una simple vista al complejo arqueológico de Cerro de Hojas y Jaboncillo, ubicado en la Parroquia Picuaza, Cantón Portoviejo, Provincia de Manabí, de la cultura Manta Huancavilca del Ecuador, nos permite comprender la preocupación que tuvieron nuestros pueblos en construir reservorios, implementar el sistema de camellones y albarradas “que garantizan un acceso mucho más equitativo y democrático, que el resto de las fuentes de agua dulce” (Valdez, 2006: 97), sistema ancestral que se lo recupera en la actualidad y que permiten enfrentar las épocas de sequía y abastecer del líquido vital a los sembríos y a la población.

La existencia de los canales de riego en Ollantaytambo, Machupicchu, Ingapirca, ponen en evidencia el conocimiento que tuvieron en este campo que, en la misma dimensión de los puntos anteriores, permiten constatar su preocupación por desarrollar tecnologías orientadas a garantizar el bienestar, el desarrollo y por ende la administración del poder.

El conocimiento de estas tecnologías va ligado a otros conocimientos como la

espiritualidad, la literatura, la filosofía de las comunidades. En el primer caso, referente a la espiritualidad, las comunidades andinas desarrollaron rituales como los cantos, los rezos, las ofrendas para agradecer a la madre Tierra. En el campo de la literatura, del arte en general, es significativa la diversidad de ritmos que podemos encontrar para recordar su sentido sagrado.

En el campo de la filosofía, muchos de sus elementos están fraguados en la mitología andina, a través de los cuales se educaba a la población en valores para garantizar la vigencia de principios como el equilibrio, la armonía, la reciprocidad que deben estar presentes en la cotidianidad, para que en este caso el individuo liberado de tensiones se recree, se realice, cumpla con el rol que debe cumplir en su entorno familiar y comunitario, situación, actitud, acción que permitía el estar bien consigo mismo, con su entorno, es decir el *allí kawsay*, el vivir bien, estado de vida necesario para avanzar hacia lo ideal, es decir, el *Sumak Kawsay*, es decir la plenitud de la vida.

Similar relevancia tiene la visión que tuvieron sobre la prevención de posibles catástrofes, sequías, escasez, etc. Con ese propósito en el incario proyectaron la construcción de los *tambos*, es decir, centros de acopio que se diseñaron para almacenar productos que, además, fueron procesados para garantizar su conservación durante tiempos prolongados; indumentaria, medicinas, entre otros productos, necesarios para la sobre vivencia, al respecto Mariátegui manifiesta: “Bajo el Incario, los tambos eran depósitos bien abastecidos que los indios de cada jurisdicción tenían la obligación de construir y mantener a fin de que los viajeros, los ejércitos, etc., pudieran allí reparar sus fuerzas en el camino” (Mariátegui, 1979: 237).

Otra de las particularidades que se fomentó en las comunidades andinas fue el estímulo del ahorro y la autogestión. Respecto al ahorro, cabe recordar que, en las comunidades, se tiene como práctica evitar el desperdicio de los alimentos, de los diferentes productos; por ejemplo, un *kichwa runa*, si ve que en el piso están botados granos de maíz o de cualquier otro producto, su reacción, su preocupación, será recogerlos y guardarlos para ser sembrados; en cambio si es un no kichwa, es un mestizo u extranjero, lo más seguro es que pise los granos y sea indiferente con los mismos. En esta misma perspectiva la *minka* es otra de las instituciones fundamentales que expresan la importancia de la solidaridad, del ahorro de recursos y fundamentalmente del tiempo o como lo define Espinosa Soriano:

La *minka*: “Era una ocupación que garantizaba el confort de cada *ayllu* mediante el ejercicio común o mancomunado, impulsado por la profunda necesidad de resolver los problemas socio-económicos: canales de riego; construcción y cuidado de andenes; edificación de puentes; apertura y vigilancia de senderos; construcción de templos y otras obras urgentes” (Espinosa, 1990: 205).

El ahorro fomenta la autogestión. Un ejemplo de esto es la costumbre que tienen las comunidades de construir al frente de la casa o en su defecto en el contorno de la misma, una franja de tierra destinada para sembrar productos de consumo diario como cebolla, acelga, payco, plantas medicinales como manzanilla, llantén, ruda; frutos silvestres como la uvilla y el taxo; plantas energéticas como penco, floripondio, entre otros productos que ayudan a las familias a abastecerse para su alimentación diaria.

Esta práctica, este principio de autogestión se complementa con el conocimiento de las plantas que crecen silvestremente en distintos lugares y en diferentes épocas, y que en este caso son aprovechadas por las comunidades para variar su dieta alimenticia. Probablemente el conocimiento de esto es lo que ha permitido que la población kichwa haya logrado soportar la violencia del sistema colonial y republicano.

A esto se suma la existencia del concepto *atina*, si bien no es el equivalente a desarrollo se aproxima a la noción de desarrollo, significa: “vencer, poder, sobresalir” (Chango y Potosí, 2009: 49), significa esforzarse en el sentido de que es indispensable ser perseverante para lograr los objetivos que nos proponemos y estar bien con nosotros mismos, lo cual permitirá estar bien con las personas que se encuentran en nuestro entorno, es decir, la familia, la comunidad, en suma se busca el bienestar en diferentes dimensiones, en donde se incluye además el bienestar de la naturaleza, del ambiente que nos rodea.

En las comunidades andinas, también está presente la noción de calidad. Al respecto basta recordar la preocupación que ponen nuestros mayores en seleccionar los mejores productos para que éstos, a su vez, sirvan como semilla y garanticen una mejor producción; la selección de las mismas no implica la desvalorización de los demás productos. En esta acción está implícito el principio de pragmatismo, continuidad, suficiencia del producto; cumple además con la misión de garantizar el abastecimiento adecuado para la población así como para el intercambio, es decir, el comercio con otras localidades y con productos que no se produzcan en la región.

La división imaginaria del espacio de una comunidad en el *hanan* y *urin*, es otra de las características que tensionan la gestión de cada una de estas unidades, en el sentido de que dicha división genera fricción, competencia entre los dos espacios que forman la misma comunidad; una tensión que está orientada a motivar a las dos partes a que continúen en su reto de garantizar el equilibrio y el bienestar de la comunidad en su conjunto o como anota José María Arguedas (1996: 327):

*“La oposición arriba/abajo parece ser un eje fundamental en la cosmología quechua. Originada en la oposición-alianza de dos clanes, ella ordena todas las coordenadas del universo social y natural. (...) La aldea andina como el estado incaico (...) se dividía o se dividen aún en un arriba y un abajo; cada mitad en el Tabuantinsuyu, se dividían a su vez en un banan y un urin... A partir de esta división que podríamos llamar <<políticas>> se desarrollan una serie de oposiciones análogas: la pareja inti (sol) / killa (luna) domina el cielo; la alternancia de la luz del día (punchau) y de la oscuridad (tuta) caracteriza el ciclo divino; la autoconservación del género humano pasa por la fecunda oposición hombre/mujer...”*

En esta visión de las comunidades andinas es muy importante el principio del *Tinkuy*, es decir la confrontación de lo positivo y negativo, para que en dicha fricción se genere algo nuevo y su innovación beneficie al espacio integral de la comunidad. Al respecto Bouysse y Harris consideran que el tinkuy es: “el nombre de las peleas rituales en las que se encuentran dos bandos opuestos [...] parece un combate guerrero, pero es realidad es un rito; por eso une” (cit. en Teijeiro 2007: 96).

Esta riqueza espiritual, simbólica y material lamentablemente fue seriamente afectada por el sistema colonial y republicano, que desde su perspectiva egocéntrica, hegemónica y universalizante utilizó todos los instrumentos que tuvo a su alcance como la religión, las leyes, la escritura, las tecnologías de guerra y de tortura para provocar el empobrecimiento del espíritu, la conciencia de las comunidades andinas, hasta lograr que la memoria sea reducida a la indigencia y quede vaciada de los referentes culturales de su pueblo, de su cultura, con lo que se buscaba generar sujetos mecánicos que tuvieran temor de cuestionar el sistema, de pretender subvertir el orden establecido.

El empobrecimiento espiritual de la población, la pérdida de la memoria histórica y cultural de las comunidades andinas, la anulación del orgullo identitario y lingüístico es probablemente el mayor logro del sistema colonial y republicano, por lo que es indispensable concentrar los esfuerzos en trabajar por la recuperación de la memoria de nuestros pueblos, recuperar la dignidad, el orgullo de nuestros pueblos; recuperada la memoria, la dignidad, los referentes históricos y culturales permitirán que la población se sienta orgullosa de su pasado, de su identidad, de su lengua y por ende, estará en la posibilidad de exigir sus derechos económicos y culturales. Al respecto cabe decir que la pobreza material no será superada mientras prevalezca la pobreza espiritual o de conciencia, mientras prevalezca la pobreza de la memoria.

En los últimos años, diferentes ONGs nacionales e internacionales, las multilaterales y el Estado se han hecho presente en nuestras comunidades, y salvo pocas

excepciones, la mayoría de las comunidades en donde han intervenido los organismos gubernamentales y no gubernamentales, invirtiendo considerables sumas de dinero, no han logrado mejorar las condiciones de vida de las mismas; su situación sigue igual y en muchos casos los índices de pobreza han aumentado. Esto debe motivarnos a pensar en las razones que influyen en el fracaso de los proyectos de desarrollo; probablemente una de esas razones sea la baja autoestima de la población, el historial de represión, explotación, de anulación de la memoria que acompaña a su conciencia, el enfoque del desarrollo, así como la inmediatez con la que actúan los representantes de las ONGs en su afán de realizar una eficiente inversión y de ejecutar acciones concretas para obtener productos que puedan ser cuantificables.

Probablemente las respuestas se encuentren en comprender la complejidad organizativa del espacio comunitario, los referentes culturales y espirituales que tienen las comunidades andinas de la sierra, la costa y la Amazonia, el sentido comunitario de las mismas y lograr su bienestar, no considerarlas, seguir ignorándolas, significará el fracaso de los proyectos de desarrollo y consecuentemente el deterioro de las lenguas y culturas ancestrales de los pueblos del Abya-Yala.

## Bibliografía

- Acosta, A. y E. Martínez (comp.) (2009) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Abya-Yala, Quito.
- AECID (2005) *20 años de Patrimonio de la Cooperación Española 1985-2005*. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid.
- AECID (2007) *Estrategia de Cultura y Desarrollo de la Cooperación Española*. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid.
- Albó, X. (2011) “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. En Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, pp. 133-144. CIDES-UMSA / Sapienza Università di Roma / Oxfam, La Paz.
- Almeida Vinueza, J. (1994) “El mito de la Amazonia en la construcción de la identidad ecuatoriana”. *Markz*, 4: 201-224.
- Almeida Vinueza, J. (1999) Identidades en el Ecuador: un balance antropológico. *Cuadernos de Investigación*, 4: 13-73.
- Almeida Vinueza, J. (2005) “The Ecuadorian indigenous movement and the Gutiérrez regime. The traps of multiculturalism”. *Political and Legal Anthropology Review (Polar)*, 28(1): 93-111.
- Anderson, B. (1991) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Appadurai, A. (1981) “The past as a scarce resource”. *Man* 16(2): 202-221.
- Arguedas, J.M. (1996) El zorro de arriba y el zorro de abajo. Volumen 14 de Colección Archivos - ALLCA XX. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Arias Careaga, S. y Molina Bayón, E. (2008): *Universidad y cooperación al desarrollo. De la experiencia de las universidades de la ciudad de Madrid*. Ed. Catarata, Madrid.
- Ascarrunz, B. (2011) “El Vivir bien como sentido y orientación de políticas públicas”. En Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, pp. 423-237. CIDES-UMSA / Sapienza Università di Roma/Oxfam, La Paz.
- Assies, W. (2004) “Diversidad, Estado y democracia: unos apuntes”. En PNUD, *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos: contribuciones para el debate*, pp. 228-243. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD, Buenos Aires.
- Banchs, M. (1999) “Representaciones sociales, memoria social e identidad de género”. *Revista Akademos* II, 1: 59-76.
- Bendezú Aybar, E. (1993) *Literatura quechua (edición y prólogo)*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- BID (2001) *Una obra en marcha*. Banco Interamericano de Desarrollo – BID, Washington D.C.
- Bifani, P. (2007) *Medio ambiente y desarrollo*. Editorial Universitaria, Guadalajara (México).
- Bretón, V. (1999) “Del reparto agrario a la modernización excluyente”. En V. Bretón, F. García y A. Roca (coords.), *Los límites del desarrollo. Modelos ‘rotos’ y modelos ‘por construir’ en América Latina y África*, pp. 269-338. Icaria, Barcelona.
- Bretón, V., F. García y A. Roca (1999) “El desarrollo tiene límites”. En V. Bretón, F. García y A. Roca (coords.), *Los límites del desarrollo. Modelos ‘rotos’ y modelos ‘por construir’ en América Latina y África*, pp. 9-22. Icaria, Barcelona.
- Bustos, G. (2011) *La urdimbre de la historia patria. Escritura de la Historia, rituales de la memoria y nacionalismo en el Ecuador (1870-1950)*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Michigan.

- Cabrera Hanna, S. (2011) “Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. El registro del santuario del Quinche”. *Apuntes*, 24(1): 106-123.
- Castells, M. (2006) *La era de la información. Fin del Milenio*. Vol.3. Alianza Editorial, Madrid.
- Cazés Menache, D. (1994) “La dimensión social del género: posibilidad de vida para mujeres y hombres en el patriarcado”. En *Antología de la sexualidad humana*, pp. 335-88. Consejo Nacional de Población, México, D.F.
- Chango, M.T. y F. Potosí (coords.) (2009) *Kichwa. Yachakukkunapa Shimiyuk Panka*. Ministerio de Educación, Quito.
- Choquehuanca Céspedes, D. (2010) “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”. *América Latina en movimiento*, 452: 8-13.
- Choquehuanca, Céspedes D. (2011) *Boletín Indígena* 1, año IX, La Paz, junio 2011.
- Clavero, B. (2010) “Ecuador, ¿Estado plurinacional?”. Disponible en: <http://clavero.derechosindigenas.org/archives/7356>
- CONAIE (1994) *Proyecto Político de la Conaie: declaración política*. En *Consejo de Gobierno de la CONAIE*, Quito.
- Consejo de Europa (1998) *In from the margins: a contribution to the debate on culture and development in Europe*.
- Cruces, F. (1998) “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología”. *Alteridades*, 8 (16): 75-84.
- De Sousa Santos, B. (2008) “Reinventando la emancipación social”. En *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, pp. 13-36. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO / Muela del Diablo Editores / Comuna, La Paz (Bolivia).
- De Sousa Santos, B. (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Prometeo Libros / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, Buenos Aires.

- Delgado Espinoza, F. (2008) “Método y teoría en la arqueología ecuatoriana”. En L. G. Jaramillo (coord.) *Arqueología en Latinoamérica: historias, formación académica y perspectivas temáticas*, pp. 41-86. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Dubois, A. (2003) “Desarrollo”. En *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*. Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional – Hegoa. Disponible en: <http://dicc.hegoa.efaber.net> [04/09/2007].
- Erbol (2010) “Gobierno de Evo admite que proyecto carretero pone en riesgo a pueblos del TIPNIS”. *ERBOL Digital Noticias*, 21 de mayo de 2010, La Paz.
- Escobar, A. (1998) *La invención del Tercer Mundo*. Editorial Norma. Bogotá.
- Escobar, A. (1999) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Giro editores, Bogotá.
- Espinoza Soriano, W. (1990) *Los incas: Economía, sociedad y estado en la Era del Tabuandisuyo*. Amaru editores, Lima.
- Estermann, J. (1998) *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya-yala, Quito.
- Esteva, G. (1992) “Desarrollo”. En W. Sachs (coord.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, pp. 52-78. Pratec, Perú.
- Foucault, M. [1969] *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México, 1979.
- García Calvo, A. (1977) *¿Qué es el estado?* Editorial La Gaya Ciencia, Barcelona.
- García Canclini, N. (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo, México.
- García Canclini, N. (1995) *Hybrid cultures: strategies for entering and leaving modernity*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- García García, J.L. (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y sociedad*, 27: 9–20.
- García Márquez, G. (1986) *Cien Años de Soledad*. Editorial Alianza, Buenos Aires.

- García, F. (2003) “¿De la ‘década perdida’ a otra ‘década perdida’? El impacto del ajuste estructural en el Ecuador y en América Latina, 1980 – 2002”. En V. Bretón y F. García (coords.), *Estado, Etnicidad y Movimientos Sociales en América Latina*, pp.57–106. Icaria, Barcelona.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Nueva York.
- Geertz, C. (1996) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Giménez C. y G. Malgesini (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata, Madrid.
- Goody, J. (1986) *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Grijalva, A., (2009) “Introducción: ¿qué son los derechos colectivos?”. En M.P. Ávila, y M.B. Corredores (coords.), *Los derechos colectivos. Hacia una efectiva comprensión y protección*, pp. xv-xviii. PNUD-Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Gudynas, E. (2009) “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo”. En A. Acosta y E. Martínez (comp.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, pp. 39-49. Aby-Yala, Quito.
- Gudynas, E. (2011) “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en movimiento*, 462.
- Gutiérrez, R. (2002) *La situación del patrimonio cultural argentino y Latinoamericano: patrimonio tangible e intangible*. Ponencia presentada en las Jornadas Nacionales del Año de las Naciones Unidas del Patrimonio Cultural, Buenos Aires.
- Habermas, J. (1982) *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid.
- Hacking, I. (1995) *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton University Press, Princeton.
- Halbwachs, M. (1950) *La mémoire collective: ouvrage posthume publié*. Presses Universitaires de France, París.
- Halbwachs, M. (2004) *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Heller, A. (2003) “Memoria cultural, identidad y sociedad civil”. *In~daga* 1: 5-17.
- Hobsbawm, E. y T. Ranger (coords.) (1983) *The invention of tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Huanacuni Mamani, F. (2010) *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, Lima.
- Informe Brundtland (1987) *Nuestro futuro común*. Organización de las Naciones Unidas.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (1999) “Ley de Patrimonio Cultural”. En *Legislación Nacional y Textos Internacionales sobre la Protección del Patrimonio Cultural*, pp. 9-22. INPC, Quito.
- Jedlowski, P. (1989) *Memoria, esperienza e modernità*. Franco Angelis, Milán.
- Jodelet, D. (1992) “Mémoire de masse: le côté moral et affectif de l’histoire”. *Bulletin de Psychologie*, Tomo XLV(405): 239-255.
- Kingman, E. (2004) “Patrimonio, políticas de memoria e institucionalización de la cultura”. *Iconos*, 20: 26-34.
- Kingman, E. (2009) “La memoria Social”. Documento inédito entregado al Ministerio de Cultura.
- Kowii, A. (2010) “El *Sumak Kamsay*”. Presentación en la VIII sesión del *Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas*.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona.
- Kymlicka, W. (2009) *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Paidós, Barcelona.

- Lacarrieu, M. (2008) “¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión”. *Boletín Gestión Cultural*, 17
- Lamas, M. et. al. (1998) *Para entender el concepto de ‘género’*. Serie ‘Pluriminor’. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, Buenos Aires.
- Lechtman, H. y A.M. Soldi (comp.) (1985) *La tecnología en el mundo andino: subsistencia y mensuración*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Lyall, A. (2010) *Los usos de la memoria. Poder y resistencia en Cayambe*. Abya-Yala / FLACSO, Quito.
- Macas, L. (1992) “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”. En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, pp. 17-36. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales – ILDIS, Quito.
- Machuca, Jesús Antonio, “Percepciones de la cultura en la posmodernidad”, *Alteridades*, 8(16), 1998
- Malgesini, G. y Carlos G. (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata, Madrid.
- Mandly Robles, A. (2002) “Aportación a la Comisión de cultura y patrimonio”. En *Informe de la Aportaciones de Expertos/as a las Comisiones de Trabajo del Plan de Actuaciones Estratégicas para la Provincia de Málaga (MADECA 10)*. Excma. Diputación de Málaga.
- Mariátegui, J.C. y E. Garrels (1979) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Martínez, L. (1999) “Respuestas endógenas y alternativas de los campesinos frente al ajuste: el caso Ecuador”. En V. Bretón, F. García y A. Roca (coords.), *Los límites del desarrollo. Modelos ‘rotos’ y modelos ‘por construir’ en América Latina y África*, pp. 341-372. Icaria, Barcelona.
- Martínez, L. (2003) “Los nuevos modelos de intervención sobre la sociedad rural: de la sostenibilidad al capital social”. En V. Bretón y F. García (coords.), *Estado, Etnicidad y Movimientos Sociales en América Latina*, pp. 129-157. Icaria, Barcelona.
- Medina, J. (2011) “Acerca del Suma Qamaña”. En Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, pp. 39-64. CIDES-UMSA / Sapienza Università di Roma / Oxfam, La Paz.
- Melià, B. (1987) “La tierra sin mal de los guaraníes”. *Suplemento Antropológico* (Revista del Centro de Estudios Antropológicos), Vol. XXII, n°2, Asunción.
- Montesperelli, P. (2004) *Sociología de la Memoria*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Moser, C. (1995) *Planificación de género y desarrollo: teoría, práctica y capacitación*. Ediciones Flora Tristán, Lima.
- Muratorio, B. (ed) (1994) *Imágenes e imagineros*. FLACSO, Quito.
- Nogués-Pedregal, A.M. (2002) “Culture, deals and profitable meanings”. En Ulrich Kockel (coord.) *Culture and economy: Contemporary perspectives*, pp. 147–163. Ashgate, Hampshire.
- ONU (2004) *Informe del seminario sobre recopilación y desglose de datos relativos a los pueblos indígenas* (E/C.19/2004/2).
- Ortiz Crespo, A. (2009) *La conservación del centro Histórico de Quito, a 42 años de las normas de Quito*. Trabajo inédito.
- Ortiz Crespo, A. (1993) “Las primeras Leyes del patrimonio cultural en el Ecuador”. *Revista Caspicara*, n° 0.
- Ortiz, C. y Ll. Prats (2000) “La question du patrimoine”. *Ethnologie française*, 30 (2):241-249.
- Patrimonio (2011) “Gobiernos autónomos descentralizados y patrimonio”. *Patrimonio*, 25 de septiembre de 2011.

- Picas Contreras, J. (1999) “La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo”. En V. Bretón, F. García y A. Roca (coords.), *Los límites del desarrollo. Modelos ‘rotos’ y modelos ‘por construir’ en América Latina y África*, pp. 25-56. Icaria, Barcelona.
- PNUD (1990) *Informe de Desarrollo Humano*. PNUD.
- PNUD (2004) *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Ediciones Mundi-Prensa, Nueva York.
- Przeworski, Adam (1985) *Capitalism and social democracy*. Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge/París.
- Ramón, G. (2009) “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?” En A. Acosta y E. Martínez (comp.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Aby-Yala, Quito.
- Rausell Köster, P. (dir.) (2007) *Cultura. Estrategia para el desarrollo local*. AECID, Madrid.
- Rodríguez, L. (2009) *Interculturalidad en salud reproductiva: percepciones de las mujeres indígenas y prácticas de salud en el Hospital “San Luis” de Otavalo*. Tesis de Maestría. Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- Salazar Medina, R. (2011) “Derechos Colectivos e interculturalidad: hacia la construcción del nuevo Estado”. En A. Kowii Maldonado (coord.) *Interculturalidad y Diversidad*, pp. 101-121. Universidad Andina Simón Bolívar – Corporación Editora Nacional, Quito.
- Salgado, M. (2008) “El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad”. *Centro-b* (Revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos), 1:13-25.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta, Buenos Aires.
- Sen, A., (2004) “Libertad cultural y desarrollo humano”. En PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Ediciones Mundi-Prensa, Nueva York.

- Soler-García, C., Caballero-Segarra, E. y A.M. Nogués Pedregal (2010) “Cultura, turismo y desarrollo, o cómo la cultura se diluye con el patrimonio en los contextos de desarrollo”. *Actas del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo*, pp. 389-394. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico – IAPH – Sevilla.
- Taylor, A. C. (1998) “Una breve historia del olvido. Perspectivas jíbaras en torno a la memoria de los muertos y al destino de los vivos”. En *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología*, vol. 1. Pontificia Universidad Católica del Ecuador – Departamento de Antropología, Quito.
- Teijeiro, J. (2007) *La rebelión permanente: crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*. Plural editores, Bolivia.
- Torbisco Cassals, Neus, “La interculturalidad posible: el reconocimiento de derechos colectivos”, En M.P. Ávila, y M.B. Corredores (coords.), *Los derechos colectivos. Hacia una efectiva comprensión y protección*, pp. 61-100. PNUD-Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Tortosa, J.M. (2009) “Maldesarrollo como Mal Vivir”. *América Latina en movimiento*, 445: 18-21.
- Unceta, Koldo (2007): *La cooperación al desarrollo en las Universidades españolas*. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid.
- UNESCO (1982) *Declaración de México sobre las Políticas Culturales (Mundicult)*. UNESCO.
- UNESCO (1996) *Nuestra diversidad creativa*. Comisión Cultura y Desarrollo de la UNESCO.
- UNESCO (1998) *The power of culture: intergovernmental conference on cultural policies for development*. UNESCO.
- UNESCO (2003) *El Patrimonio Cultural Inmaterial*. Ponencia presentada en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

- Valdez, F. (coord.) (2006) *Agricultura ancestral: Camellones y albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente*. Colección “Actas y Memorias” del Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines. Ediciones Abya-Yala/IFEA/IRD/Banco Central del Ecuador/INPC/CNRS/Embajada de Francia en Ecuador/Universidad de París 1.
- Valencia Parisaca, N. (1998) *La Pachamama: Revelación del Dios Creador*. Colección ‘Iglesia, Pueblos y Cultura’ n° 52-53. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Vázquez, M. E. (2000) “Escrito para no morir: memoria desde la exclusión”. En C. Gnecco y M. Zambrano (coords.) *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, pp.317-330. Arfo editores, Bogotá.
- Vidal Luengo, A.R. (2004) “Interculturalidad”. En Mario López (dir.) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.
- Viola, A. (1999) *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Paidós, Barcelona.
- VV.AA. (2008) *Indicadores relevantes para los pueblos indígenas: un texto de referencia*. Tebtebba/CADPI/AECID/Secretaría FPCI de la ONU, Managua.
- VV.AA. (2010) *Modelo de vida de pueblos indígenas: Maya, Quechua, Guaraní, Mapuche, Miskito y Kuna*. Fondo Indígena, La Paz (Bolivia).
- Wolf, E. (1990) *Europe and the people without history*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.
- Zapata Barrero, R. (2010) *Diversidad y política cultural. La ciudad como escenario de innovación y oportunidades*. Icaria, Barcelona.

## Autores



*Antonio Miguel Nogués Pedregal.* Profesor titular de antropología social y director del departamento de ciencias sociales y humanas de la Universitas Miguel Hernández (UMH). [amnogues@umh.es](mailto:amnogues@umh.es)



*Ariruma Kowii Maldonado.* Coordinador de la Cátedra sobre Pueblos Indígenas de América Latina y director del Área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). [ariruma.kowii@uasb.edu.ec](mailto:ariruma.kowii@uasb.edu.ec)



*Cristina Soler García.* Investigadora de Culturdes de la Universitas Miguel Hernández (UMH) y experta en diseño y evaluación de proyectos de desarrollo. [crisoler@gmail.com](mailto:crisoler@gmail.com)



*Eva Caballero Segarra.* Profesora asociada del área de antropología social (Departamento de Ciencias Sociales y Humanas) e investigadora de Culturdes de la Universitas Miguel Hernández (UMH). [e.caballero@umh.es](mailto:e.caballero@umh.es)



*Ferran Cabrero.* Profesor-investigador asociado a FLACSO-Sede Ecuador y experto regional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). [fcabrero@flacso.edu.ec](mailto:fcabrero@flacso.edu.ec)



*Florencio Delgado Espinoza.* Director Centro de Investigaciones Socioculturales de la Universidad San Francisco de Quito (USFQ). [fdelgado@usfq.edu.ec](mailto:fdelgado@usfq.edu.ec)



*Lily Rodríguez.* Antropóloga, experta en desarrollo y políticas públicas. [lilyrodriguez1512@gmail.com](mailto:lilyrodriguez1512@gmail.com)



*Marcelo F. Naranjo Villavicencio.* Profesor Principal Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). [mfnaranjo@puce.edu.ec](mailto:mfnaranjo@puce.edu.ec)



*Richard Salazar Medina.* Investigador de Culturdes de la Universitas Miguel Hernández (UMH) y experto en políticas públicas, desarrollo, interculturalidad y movilidad humana. [ri.salazar@yahoo.com](mailto:ri.salazar@yahoo.com)



*Rosemarie Terán Najas.* Profesora agregada de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). [rteran\\_najas@yahoo.es](mailto:rteran_najas@yahoo.es)

Este libro se terminó de imprimir en los talleres  
de Compobell S.L. el 2 de junio de 2014  
con una tirada de 500 ejemplares