

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

**CARRERA:
ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de: LICENCIADA EN
ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**TEMA:
PATRIMONIO INMATERIAL: TRES ESTUDIOS DE CASO EN ECUADOR,
COLOMBIA Y PERÚ**

**AUTORA:
STEPHANY SUSANA TORRES DÁVILA**

**TUTORA:
LAURA FALCERI**

Quito, marzo del 2016

Declaratoria de coautoría del docente tutor/a

Yo declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el ensayo, **PATRIMONIO INMATERIAL: TRES ESTUDIOS DE CASO EN ECUADOR, COLOMBIA Y PERÚ**, realizado por Stephany Susana Torres Dávila, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por la Universidad Politécnica Salesiana, para ser considerados como trabajo final de titulación.

Quito, 26 de febrero de 2016

Laura Falceri

CI: 1756684328



Cesión de derechos de autor

Yo Stephany Torres Dávila con documento de identificación N° 1720027174, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autora del trabajo de grado/titulación intitulado: **“PATRIMONIO INMATERIAL: TRES ESTUDIOS DE CASO EN ECUADOR, COLOMBIA Y PERÚ”** mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de Licenciada en Antropología Aplicada, en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autor/es me/nos reservo/reservamos los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.



Nombre: Stephany Torres

Cédula: 1720027174

Fecha: 26 Febrero 2016

Índice

Introducción	1
1. El patrimonio inmaterial	4
1.1 Ámbito político	6
1.2 Ámbito social	9
1.3 Ámbito económico	11
2. La patrimonialización vista desde los actores	13
2.1 El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara	14
2.1.1 ¿Una sola nacionalidad zápara?	15
2.1.2 Cultura zápara, patrimonio inmaterial de la humanidad	17
2.2 El espacio cultural de Palenque de San Basilio	19
2.2.1 Palenque y su anexión a las “Obras maestras”	20
2.2.2 Palenque, modernidad y turismo	23
2.3 La peregrinación al Santuario del Señor del Qoyllurit’i	25
2.3.1 El Señor del Qoyllurit’iy su patrimonialización	27
2.3.2 Turismo y patrimonialización	28
3. Un análisis del contexto: nación, multiculturalidad y patrimonio, el caso de Ecuador, Colombia y Perú	30
4. Un balance final	33
Conclusiones	39
Referencias	43

Resumen

En la actualidad, la noción de Patrimonio cultural se ha convertido en una especie de lugar común, no sólo para las ciencias sociales, sino también, para la sociedad en general. Este artículo pretende lograr una mejor comprensión de cómo se piensan y se viven las nominaciones patrimoniales de lo inmaterial, desde la institucionalidad, pero también desde los actores generadores de las expresiones sociales que hoy forman parte de la lista representativa de patrimonio inmaterial de la humanidad creada por la UNESCO.

El documento presenta la problemática desde dos perspectivas, la primera de ellas es teórica, se realiza un acercamiento a las nociones y conceptos relacionados con la patrimonialización, así como una evaluación crítica de éstos. La segunda perspectiva se centra en los actores sociales, se busca entender las implicaciones que generan las nominaciones en realidades particulares, mediante estudios de caso. Se escogieron expresiones culturales pertenecientes a Colombia, Ecuador y Perú, con la intención de obtener una perspectiva diversa.

Se concluye que la patrimonialización, ejercida desde una perspectiva eurocéntrica, tiende a escencializar, folcklorizar y domesticar la diversidad con la intención de fortalecer las identidades nacionales. Aunque los actores tengan capacidad de agencia y de resignificar las nominaciones, siempre está presente un ejercicio de poder desde lo institucional.

Palabras Clave: Patrimonio Inmaterial, Zápara, Palenque San Basilio, Señor del Qoyllurit'i, UNESCO.

Abstract

Today, the notion of cultural heritage has become a sort of commonplace, not only for the academic sphere, but also for the society. This article aims to achieve a better understanding of how the patrimonial heritage is understood by institutions, but also how social actors, specifically the creators of social expressions that are now part of the "representative list of intangible heritage of humanity" by UNESCO comprehend and appropriate the concept.

There will be a theoretical approach to the ideas and concepts related to the patrimonial heritage and the immaterial patrimonial nominations proposed by UNESCO. The document will explore the social, political and economic implications, generated by the nominations. Then, it is intended to achieve a better understanding of how the actors of the social expressions relate to the nomination through the study of three cases in Colombia, Ecuador and Peru.

Key Words: Intangible Heritage, Zapara, Palenque San Basilio, Señor del Qoyllurit'i, UNESCO.

Introducción

La noción de patrimonio cultural se inscribe en el marco histórico de la modernidad, particularmente en la modernidad tardía que inicia en 1945, fecha en la que empieza a desarrollarse un nuevo orden global, policéntrico y a la vez interconectado por el mismo tipo de economía (Mignolo, 2003).

Este momento histórico está determinado por la globalización como una importante transformación cultural, caracterizada por la paulatina universalización de los modos de vida, símbolos culturales y modos de conducta transnacionales, pero también ligada a procesos particulares (locales), con lo cual, no sólo implica una des-localización sino también un re-localización, mediante el diálogo y conflicto translocal (Beck, 1998).

Esta modernidad tardía está ligada a la globalización como tendencia socioeconómica, caracterizada por el aumento de la capacidad de interconexión a nivel global y la consecuente propensión a la homogenización cultural. Simultáneamente, la era global es generadora de múltiples centros con particularidades propias de cada localidad. Es en esta dualidad en la que las nociones de patrimonio nacen y se vienen desarrollando de diversas maneras, como se podrá observar a lo largo del texto.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, los países consideraron necesario aunar esfuerzos para la conservación del patrimonio. Nace la UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura, fundada en 1945,

conformada por 195 estados miembro y 8 miembros asociados. Esta institución se constituye en un órgano rector en su materia, a nivel mundial. Los acuerdos internacionales y normas que se forjan en su seno tienen tal trascendencia que presiden las políticas culturales en cada Estado miembro.

Los primeros lineamientos para el cuidado y la preservación del patrimonio material surgen de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural realizada en París en el año 1972. La propuesta de salvaguarda surge en la postguerra en base a la crítica que se hace a la poca capacidad de protección, por parte de los Estados, hacia el patrimonio material que habían sufrido grandes percances durante la Segunda Guerra Mundial. Esta circunstancia legitima la intervención de la UNESCO como el ente transnacional que tendrá a su cargo ayudar a la conservación, al progreso y a la difusión del saber (UNESCO, 1945).

Estas nociones originadas en relación a la conservación del patrimonio material, se trasladan, con mínimas modificaciones, al ámbito del patrimonio inmaterial y se recogen en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial que tiene lugar en París, en el año 2003. La convención dispone la creación de la lista representativa de patrimonio inmaterial de la humanidad, la lista de patrimonio inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia, que es una lista de riesgo en donde se inscriben ciertas expresiones que parecen estar en peligro de desaparición y que la UNESCO considera deberían ser preservadas. Y una lista de prácticas ejemplares, es decir, programas, proyectos o actividades que según la UNESCO reflejan, del modo más adecuado, los principios y objetivos de la Convención por tanto estos proyectos son tomados como ejemplo a seguir.

La lista representativa de patrimonio inmaterial de la humanidad surge de una propuesta generada por la UNESCO en el año 2001 con el nombre de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad que para el año 2005 ya suman 90 Obras Maestras que serían traspasadas a nueva lista representativa, creada mediante la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial del año 2003, y que entraría en vigor en el 2006. El cambio de denominación no es fortuito, se intentó ampliar la noción de exclusividad que puede generar la nominación de obra maestra, a una perspectiva más general de representatividad.

En tal contexto, el presente artículo se plantea realizar un análisis de las implicaciones en el ámbito político, social y económico, de trasladar las nociones primigenias de lo material a los procesos de patrimonialización, en el ámbito de lo inmaterial. Un segundo objetivo de la reflexión aquí propuesta es acercar el lente a los actores sociales, evaluando la patrimonialización, no solamente desde una perspectiva institucional, sino desde la perspectiva de consumo cultural. Por tanto, se entiende que los actores se desarrollan en un escenario de disputas entre lo que la sociedad y por tanto, el mercado produce, y las lógicas, significados y perspectivas dentro de las cuales lo usan. Estudiar el consumo cultural ayuda a pensar sobre la sociedad que se construye y las formas de participación en esta construcción del sentido (Canclini, 1999).

La metodología propuesta es la investigación bibliográfica y los estudios de caso. A partir de la lista representativa del patrimonio inmaterial de la UNESCO se seleccionan tres casos de entre las nominaciones realizadas en Ecuador, Colombia y

Perú. Mediante el análisis en un contexto socioeconómico, cultural, temporal y local específico, se puede observar críticamente, las contradicciones y paradojas propias de los procesos de patrimonialización concebidos dentro del marco de un Estado Nación.

Se pretende poner en evidencia la importancia de una mirada antropológica en los procesos de patrimonialización, que se concentren en observar, entender y comunicar los efectos concretos, que generan estas nominaciones, en la vida de los actores sociales. Aspecto que parece haber sido olvidado, o cuando menos, relegado por las instituciones que trabajan en la gestión cultural y de cierta manera también, por el ámbito académico.

1. El patrimonio inmaterial

Desde la definición de la UNESCO;

Se entiende por patrimonio cultural inmaterial los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural (UNESCO, 2003, pág. 2).

Es evidente que la definición abarca toda representación cultural abstracta y las formas tangibles relacionadas a la misma, es decir la cultura, en sí mismo, la fuente de identidad de los grupos humanos.

Partiendo de esta conceptualización surge la pregunta ¿Porqué, siendo la cultura algo tan propio de sus actores, ésta debe considerarse patrimonio de una nación o de toda la humanidad? Una posible respuesta es que, la patrimonialización de la cultura codifica requerimientos pertenecientes a los espacios hegemónicos y al proyecto de Estado Nación.

La noción de patrimonio, contextualizada en los tiempos de creación y consolidación de los estados-nación, se fue construyendo en base a un sentido de lo nacional y de la propiedad. Se trata entonces, de una construcción social moderna, que no es universal, pues no se produce en todas las sociedades, ni en todas las épocas. Es más bien, “un artificio ideado por alguien, en algún contexto particular y para fines particulares, y es susceptible de cambio en base a nuevos criterios o intereses” (Prats, 1997, pág. 20).

Frente a ello, el presente artículo presenta una revisión crítica de las implicaciones de las nominaciones de patrimonio inmaterial de la humanidad generadas por la UNESCO, en la línea de Stuart Hall (2005), que propone pensar al patrimonio como una práctica discursiva, según la cual la nación construye para sí misma una especie de memoria social colectiva, caracterizada por ser altamente selectiva, que resalta y privilegia determinados principios, medios y fines a la vez que recorta, silencia, desautoriza y olvida narrativas diferentes. Esta selección de la memoria se genera desde la institucionalidad, que trabaja con una fuerte inversión para fortalecer su propia verdad, muchas de las veces con la intención de representar simbólicamente una identidad (la nacional), y de conservar y exponer diversos referentes simbólicos, los cuales adquieren un carácter sacralizado, esencial e inmutable.

1.1 **Ámbito político**

Queda en evidencia que el Estado y los organismos internacionales adquieren una especie de posesión sobre las expresiones culturales, cuando éstas son patrimonializadas. Este es un ejercicio de poder mediante el cual las naciones se apropian de las prácticas culturales, lo que, según advierten Villaseñor y Zolla (2012), se constituye en una trasgresión en contra de los derechos culturales de los grupos sociales, puesto que se abre la posibilidad a una importante injerencia de las políticas nacionales en relación a la expresión patrimonializada.

De modo que, si ponemos a prueba la implicación política del término patrimonio, se hace evidente que éste lleva implícita una noción de propiedad, lo que resulta peligroso si recordamos que el patrimonio inmaterial incluye todo aquello que podemos entender como cultura, que es la vida misma y las posibilidades de reproducción de la diversidad cultural.

La patrimonialización de estas experiencias sociales implica el riesgo de que se genere una especie de usurpación simbólica, entendida como un recurso de las élites para “usurpar aquellos símbolos que sabiéndolos ajenos, tienen una profunda eficacia en la construcción de sentido; símbolos que pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad que posibilite la preservación del orden dominante” (Guerrero, 2004, pág. 43). Esto permite integrar la diferencia, de manera simplificada y descontextualizada.

Otra herramienta eficaz para este proceso son las industrias culturales que incluyen cine, televisión, video, medios masivos que, según explica Canclini (1999), son hoy “el principal recurso para fomentar el conocimiento recíproco y la cohesión entre los múltiples organismos y grupos en que se fragmentan las grandes ciudades” (pág. 90) Es por medio de los mensajes que transmiten estos medios que se van formando las nociones de ciudad y ciudadano.

También hay cuestionamientos en tanto al proceso de selección de los elementos que llegan a formar parte de la lista representativa. El proceso, llevado a cabo por el Comité de la UNESCO, carece de claridad sobre los parámetros que guían la elección. Este vacío informativo genera uno de los mayores interrogantes en tanto a la lista representativa. Velasco (2012) propone que, es posible que, el reconocimiento que promueve UNESCO responda, en buena medida, a ciertos acuerdos políticos y no tanto a criterios técnicos.

La selección también tiene la limitante de encontrarse basada en una matriz de pensamiento occidental, con un fuerte tinte etnocéntrico que asume que la conservación del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad es una voluntad universal. En tal contexto, el criterio fundamental en los procesos de selección será que el elemento se encuentre dentro de los límites expuestos por la convención y sirva para los fines que la UNESCO persigue. En este sentido, se critica que las demandas por formar parte de los inventarios patrimoniales se acogen, siempre que estén alineadas a los criterios aceptados bajo la norma de la Unesco y el Ministerio de Cultura (Chaves, Zambrano, & Montenegro, 2010).

La patrimonialización de lo cultural conlleva también un alto grado de institucionalización. Cada expresión cultural debe pasar por una serie de filtros, con la finalidad de legitimar su nominación patrimonial. Estos filtros son; ONGs, institutos de patrimonio, ministerios de cultura, otros organismos nacionales e internacionales y al final de la cadena, se encuentran los actores sociales, que son los verdaderos dueños del patrimonio, pero no los únicos responsables de su protección.

Esta intervención institucional es promovida desde la UNESCO que, en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del 2003, solicita a los Estados miembros realizar inventarios locales, crear programas de planificación y organismos competentes, fomentar estudios e investigaciones y adoptar medidas de orden jurídico, técnico, administrativo y financiero (UNESCO, 2003).

Si bien es cierto, existe un documento de consentimiento libre, previo e informado, mecanismo propuesto desde la UNESCO para legitimar su accionar por parte de los actores sociales, la realidad es que este documento no es otra cosa que la aceptación de las reglas de juego impuestas por la institucionalidad. Al aceptar formar parte del proceso, las comunidades o grupos sociales se ven involucrados en una serie de procesos impuestos.

Sin embargo, hay que reparar en el hecho de que los actores sociales están vivos, tienen capacidad de acción y elección. Como explica Ariño (2009) “el patrimonio no se define ya única y principalmente desde arriba, ni exclusivamente desde los expertos, sino mediante cooperación y negociación entre una pluralidad de actores”.

Las nominaciones patrimoniales pueden ser estratégicamente utilizadas por el subalterno, incluso como resistencia, por lo que bien se podría hablar de una heterogeneidad de relaciones políticas con el patrimonio.

1.2 Ámbito social

Las expresiones inmateriales están en constante interacción con los actores sociales, están vivas, son cambiantes, están cargadas de simbolismo y emoción, por tanto presenten mutaciones, conflictos de intereses, crisis y renovaciones. Varios autores, entre ellos; Chaves, Zambrano y Montenegro (2010), Ariño (2009), Villaseñor & Zolla (2012), Estraffi (2014) y Rendón (2014) advierten que la patrimonialización intenta negar y ocultar este fenómeno y observa las expresiones culturales como un objeto esencializado y paralizado en el tiempo y espacio.

Esto se hace evidente en uno de los fundamentos de los procesos de patrimonialización; la noción de salvaguardia, entendida, según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural inmaterial del 2003, como “las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos” (UNESCO, 2003, pág. 3).

Se puede observar que la noción de salvaguardia promueve la participación de instituciones exógenas en la gestión del patrimonio, dejando en un segundo plano los procesos internos, los conflictos, las opciones de los actores y su construcción histórica. En palabras de Villaseñor & Zolla (2012);

“(…)se privilegia una visión taxonómica y más bien estática de la identidad cultural, en la que ésta aparece como una entidad con límites y rasgos reconocibles, en vez de un proceso abierto y fluido, sujeto al cambio, y en donde el conflicto y la contradicción son elementos centrales” (págs. 83 - 84)

La declaratoria patrimonial tiende a proteger la parte visible de una práctica y no su lógica social. Se esencializa la práctica cultural ya que, se espera que la expresión se mantenga auténtica a los ojos occidentales, lo que implica un rechazo a ciertas modificaciones en las formas expresivas, probablemente debido a la dificultad de entender lo cultural en toda su complejidad. Adicional a esto, Ariño (2009) plantea que la conservación a través de la patrimonialización modifica los campos de significación y por tanto genera cambios. Se constituye en una fuerza externa que puede afectar significativamente los ritmos internos, aplicando estándares, códigos y criterios homogéneos sobre los bienes y las prácticas.

Otro fenómeno recurrente en los procesos de patrimonialización es la folclorización de las expresiones culturales. Santoyo (2006) explica que la forma toma supremacía sobre su parte simbólica, con lo cual, la formación de inventarios viene a ser una especie de certificación institucional del folclor.

En ese sentido, se puede entender a la activación patrimonial como un proceso de profanación de lo sagrado, las manifestaciones culturales se traducen en términos occidentales y a su vez, se ven obligadas a mantener una noción de autenticidad que parte de imaginarios sobre lo exótico. En palabras de Santoyo (2006), se acude a ciertas expresiones culturales con la intención de “construir la ilusión de una nación

que no cambia, de poseer una tradición sólida de la cual enorgullecerse ya que resiste a los embates de la modernización” (pág. 7).

Se trata de un ejercicio de poder a través del Estado, ONGs, gestores sociales o los mismos investigadores y académicos que vigilan que la acción cultural sea coherente, estable y se encuentre dentro de parámetros que no cuestionen o alteren las estructuras actuales. Este tinte exotizante se confirma cuando se observa que muchas de las expresiones, en los países de estudio, están relacionadas con lo indígena, lo afro, lo popular y lo subalterno.

El último fenómeno a destacar en el ámbito social es la jerarquización que las expresiones culturales van adquiriendo a partir de esta tendencia clasificatoria que coloca a ciertas expresiones por sobre otras. No son pocos los autores; Canclini (1999), Chaves, Zambrano y Montenegro (2010), Velasco (2012), que denuncian que la selección de determinadas expresiones y la exclusión de otras sirve para la reproducción y la legitimación de cierto relato histórico nacional, que deja a la otra parte de la historia inadvertida y en el olvido. La jerarquización también se da a nivel interno de las expresiones culturales, cuando se opta por priorizar aspectos externos, visuales, auditivos y en general materiales por encima de otros (Villaseñor & Zolla, 2012).

1.3 Ámbito económico

La mercantilización de la cultura, mediante la atracción del turismo y el consumo de bienes patrimoniales como forma de entretenimiento es uno de los temas más sensibles en cuanto a la temática que nos atañe. La apropiación, por parte de agentes

externos, de una determinada expresión con la finalidad de venderla o comerciar con ella es posible porque actualmente no hay claridad en cuanto al derecho de uso, propiedad, circulación y distribución de los bienes y saberes patrimonializados. (Chaves, Zambrano, & Montenegro, 2010).

En este juego económico, los Estados también tienen un papel relevante pues, se han comprometido con la salvaguardia del patrimonio, pero a la vez, se ven en la necesidad de potenciar el turismo en sus países, para lo cual se requiere transformar ciertos espacios culturales en espectáculos para la industria cultural (Chaves, Zambrano, & Montenegro, 2010). De manera que, se va expropiando a los portadores de la cultura de sus prácticas para servir a un mercado cultural. Así, se genera una paradoja compleja, en la cual el afán de salvaguardia de una expresión evita su desaparición, pero a su vez, puede llegar a desvirtuarla y, en ocasiones, la despoja de su fuerza vital con el fin de convertirla en un producto para las industrias culturales.

Es importante anotar que lo expuesto hasta el momento, en cuanto al ámbito de lo económico, tiene una serie de matices relacionados con las estrategias de supervivencia culturales. En varias ocasiones las declaratorias han abierto espacios de diálogo con el Estado, lo que a su vez ha permitido atender a intereses locales o expresar demandas y reclamos. Un ejemplo de ello se revisará más adelante en el caso Zápara.

Por último, los modos de apropiación del patrimonio y del turismo varían y si los dueños de una determinada acción cultural optan por comercializarla, esto es una opción válida y no, necesariamente, implica que la expresión entre en crisis o pierda su significado local. Así, el proceso de apropiación de la nominación por parte de los

actores sociales puede presentar una gran variedad de resultados finales. Los estudios de caso que presentamos a continuación ayudarán a explorar esta premisa.

2. La patrimonialización vista desde los actores

El campo de acción que los actores sociales pueden ejercer en relación a una expresión cultural patrimonializada es muy amplio. Es por ello que en esta segunda parte del artículo se toman algunos casos concretos, de expresiones culturales, para analizar cuáles han sido las diversas formas de relacionamiento con la patrimonialización. Interesa hacer evidente hasta qué punto esa interacción se debe a dinámicas internas (agencia del actor) y/o a intereses externos (Estado, mercado, instituciones).

La selección de los casos se ha realizado con la intención de abarcar la mayor diversidad posible, es así que “El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara” se refiere a los indígenas de la Amazonía ecuatoriana, con “El espacio cultural de Palenque de San Basilio” nos acercamos a la vida de comunidades afrodescendientes, en la costa colombiana y finalmente, “la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit’i” en Perú, que se desarrolla en comunidades andinas. A continuación un cuadro resumen:

Tabla 1

Datos Generales

Datos Generales						
	Nomina- ciones previas	Fecha de nominación	Habitantes	Reconocimient o constitucional	Periodicidad	Ubicación
Zápara	no	2001	200/300/500	Plurinacional- intercultural	diaria	aislado
Palenque	si	2005	3500	multicultural	diaria	cercano a las urbes
Qoyllurit'i	si	2011	7000/8000	multicultural	una vez al año - una semana	cercano a las urbes

Nota: Datos generales, por Torres S.

2.1 El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara

Sápara¹ significa gente de la selva (Andrade, 2001), y en efecto, el territorio que ocupan se encuentra en una de las zonas selváticas más aisladas y de difícil acceso del Ecuador. El territorio está rodeado de una gran biodiversidad y de muchos recursos petroleros, anhelados por las industrias.

El número de la población es difícil de determinar, se calcula que serían “alrededor de 200 personas, aunque también se dice que son 300 zápara, hijos de padre y madre zápara y unas 1071 zápara mezclados con quichuas, shuar y shiwiar (Moya, 2007, pág. 14). La dificultad para calcular el número exacto se genera a partir de la práctica de los matrimonios interétnicos y a los múltiples conflictos que los zápara han tenido que enfrentar en su historia y que los ha obligado a dispersarse o a adherirse a otros pueblos indígenas.

¹ Sasiko, una mujer sápara explica que “záparo (sáparo) es el nombre que dan a las canastas en su lengua, pero también asegura que sápara era el apellido de todos ellos, antes de que la religión y el Estado les obligue a cambiar sus nombres” (Andrade, 2001, pág. 13). En este ensayo se utilizará záparo/a ya que es la forma institucionalizada en que se reconoce a esta nacionalidad indígena en Ecuador.

La familia lingüística del zápara antiguamente tenía 39 dialectos diferentes, pero con el tiempo, dejó de ser utilizada hasta su virtual extinción. Para el año 2007, en el Ecuador, quedan cinco hablantes de la lengua zápara, todos mayores de 70 años, con diferente grado de competencia lingüística (Moya, 2007). El kichwa ha sido adoptado desde hace dos generaciones, y se puede considerar hoy como su lengua materna. El castellano también se utiliza para interactuar con el mundo blanco mestizo (Andrade, 2001).

Frente a ello, un grupo de záparas optó por llevar a cabo un proceso de revitalización cultural, para lograr la defensa de sus derechos y de su territorio (Andrade, 2001). Un medio fue el fortalecimiento de sus prácticas oníricas, las cuales permitían generar una cierta continuidad del pasado en el presente, en base a encontrar y recrear un vínculo con los ancestros a través del sueño (Bilhaut, 2011).

2.1.1 ¿Una sola nacionalidad zápara?

Es importante aclarar que la nacionalidad zápara no es homogénea, su división principal se registra en el tiempo de explotación del caucho. Los zápara del Curaray, al ser asechados por los achuar, optaron por una estrategia de integración y fueron virtualmente absorbidos por los kichwas de Canelos. En cambio, los zápara del Conambo, que aparentemente habían sido exterminados por los kichwas, fueron adoptando el kichwa como lengua, pero mantuvieron sus apellidos y su identidad étnica. (Moya, 2007). Este segundo grupo, en adelante llamado zápara autónomo, es el que habría recibido la nominación de la UNESCO.

Existe también otro grupo zápara que, en los años 40s, cuando tuvo lugar la guerra entre Ecuador y Perú, fue desplazado al Perú. Andrade (2001) explica que “existen alrededor de 200 záparas dispersos dentro de comunidades habitadas por otros

grupos humanos mayoritarios, quechuas y mestizos fundamentalmente” (pág. 12). Al respecto Bilhaut (2011) se pregunta si es pertinente hablar de záparas, en el Perú, “puesto que ellos mismos continúan auto-designándose como alamas o kichwas del Tigre” (pág. 52).

Entonces, la nominación de la UNESCO incluye a los zápara autónomos y aquellos que viven en el Perú. La facción perteneciente al lado ecuatoriano es la que se ha vinculado a las negociaciones con los diversos organismos externos, incluyendo el Estado y la UNESCO. Con estos precedentes, tiene sentido cuestionar la manera uniforme en que se presenta a la nacionalidad zápara en los documentos de la nominación, pues como se ha observado, ésta no es homogénea y presenta profundas divisiones y conflictos internos.

La misma declaratoria de “patrimonio inmaterial” ha sido fuente de conflictos entre los zápara autónomos y los zápara evangélicos, así como también con la nacionalidad achuar. En el caso de los primeros, desde su organización ONAZE (Organización Nacional de Záparas Evangélicos), plantearon una campaña de desprestigio que alega que los zápara autónomos en realidad son quichuas y por tanto no merecedores de la nominación. En el 2006 se resolvió el conflicto aceptando que dicha nominación les correspondía efectivamente a los zápara autónomos de la ONZAE (Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador) (Moya, 2007).

Como se observa hay una serie de actores interesados en acceder a los beneficios de la declaración de la UNESCO, mientras que el grupo zápara de Perú ha tenido un interés y una participación mínima, pero si están reconocidos por la nominación de la UNESCO.

2.1.2 Cultura zápara, patrimonio inmaterial de la humanidad

Hay pocos registros de la historia del pueblo zápara, y los que existen dan cuenta de los fuertes procesos de violencia real y simbólica que han vivido. Un texto publicado en Ecuador, en 1992, los declara “oficialmente desaparecidos” (Andrade, 2001, pág. 13). A pesar de todo esto y de la casi extinción de la lengua zápara, su cultura ha permanecido en el tiempo, tanto así que Moya (2007) considera que los zápara autónomos del Conambo se han mostrado impenetrables, lo que les ha permitido conservar su autonomía y preservar su identidad. Se habla particularmente de los zápara autónomos del Conambo para diferenciarlos de otro grupo de záparas evangélicos que han tenido otro desarrollo histórico y otras formas de organización

Esta lucha por mantener viva su identidad cultural deriva en que para el 2001 el patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara pasen a formar parte de las Obras Maestras de la Humanidad². Márquez (2003) explica que en un primer momento el proceso de patrimonialización no fue guiado por el pueblo zápara, sino por otras instituciones, como la Casa de la Cultura Ecuatoriana, quienes llevaron a cabo el proceso, con algunas personas trabajando en proyectos comunes, pero con una muy escasa participación de los zápara.

El pueblo zápara tuvo conocimiento de su nuevo estatus como “patrimonio de la humanidad” después de haber sido seleccionados, lo que pone en evidencia aquella crítica esbozada en líneas anteriores sobre cómo la institucionalidad atraviesa el proceso de aplicación y pasa por sobre los actores sociales. A pesar de ello, es interesante notar que los záparas se empoderaron rápidamente de las ventajas que la

² En el 2001 se da el reconocimiento como *Obra Maestra*, posteriormente, según consta en los documentos de la tercera sesión del comité intergubernamental realizado en Estambul entre el 4 y 8 de Noviembre del 2008, esta expresión pasa a formar parte de la *lista representativa*.

nominación les podía brindar, de tal modo que, desde sus organizaciones como la ANAZPPA (Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia del Pastaza) y posteriormente desde la ONZAE (Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador) han manejado las relaciones interinstitucionales y los espacios que tienen relación con la nominación.

Los zápara autónomos aprovecharon la vinculación con la UNESCO para acceder a ciertas ventajas ofrecidas por diversas ONGs. Así mismo, su voz empezó a tener peso en foros regionales y nacionales, y los medios de comunicación abrieron sus espacios para visibilizar al nuevo representante del patrimonio inmaterial de la humanidad, del Ecuador.

Estos nuevos espacios y vínculos representan una importante presión externa, por lo que Moya (2007) advierte que existen nuevas amenazas que tienen que ver con el manejo de su territorio ancestral por parte de agentes externos, la introducción de formas organizativas extrañas a su cultura, esto es; la castellanización y la inserción en la educación formal en el caso de los jóvenes y la inserción de los líderes comunitarios en nuevos roles ligados a la burocracia.

Además, Moya (2007) explica que estos procesos de integración tienen consecuencias sobre el sistema económico y productivo ya que se han generado nuevos ingresos monetarios que antes no existían en las comunidades y que de manera general no resultaban necesarios, pues se maneja una economía autárquica. Advierte además que existen presiones para que inicie un proceso de monetización en la economía zápara, y los líderes cada vez se sienten más comprometidos con proyectos que vienen propuestos desde instituciones externas, que de ser aceptados, alterarían completamente la realidad de las comunidades.

Existen también aspectos positivos en relación al respaldo internacional y nacional que han logrado obtener los zápara. Bartolo Ushigua, líder comunitario explica en una entrevista realizada por Marquez;

(...) gracias a este reconocimiento y apoyo se han podido llevar a cabo una serie de acciones que han favorecido a su pueblo, como son la redefinición territorial y programas encaminados al fortalecimiento de la lengua y la cultura zápara. Esta reubicación del pueblo zápara en la agenda nacional les anima a seguir trabajando por la recuperación de su cultura y sus derechos en la sociedad, dejando atrás el pasado difícil por el que tuvieron que pasar y comprometiéndose con el fortalecimiento de su identidad cultural (Márquez, 2003, pág. 68).

Se hace evidente que la patrimonialización ha generado una posibilidad de negociación y resistencia frente al Estado, petroleras y ONGs, pero a su vez, fuerzan a varios miembros a dejar su vida comunitaria para interactuar con estas instituciones, que en algunos casos, de manera sigilosa, se involucran en su cotidianidad para lograr agendas propias.

2.2 El espacio cultural de Palenque de San Basilio

Se trata de un poblado de 3.500 habitantes. Ubicado en el departamento de Bolívar, muy cercano a la ciudad de Cartagena de Indias, en Colombia. Al igual que muchos otros palenques fue fundado en tiempos de la colonia por personas procedentes de África que escapaban de la esclavitud. La particularidad de Palenque de San Basilio radica en haber sido reconocido, por parte de las autoridades españolas, como el

primer Palenque libre y en ser el único que persiste en el tiempo; con lo cual su cultura se ha nutrido de diversas fuentes y es, hoy, un testimonio de supervivencia, adaptación y lucha (Presidencia de la República de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia., 2002).

Desde una perspectiva histórica, hasta la década de los ochenta prevalecía una abierta discriminación racial, cultural y lingüística por parte de la sociedad blanco-mestiza colombiana, originada en la concepción eurocéntrica y occidentalizada de nación y de ciudadano. Esta percepción de la cultura palenquera cambia en base a dos procesos casi simultáneos; en primer lugar, la revalorización y revitalización cultural generada desde los propios habitantes de Palenque, lo que se puede observar como un proceso endógeno, aunque no necesariamente uniforme, ni libre de conflicto. Y en segundo lugar, en base al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de Colombia desde un ámbito más institucional en el que aparecen las declaratorias patrimoniales y la Constitución Política de 1991 (Rendón, 2014).

2.2.1 Palenque y su anexión a las “Obras maestras”

Muchos de los cambios ocurridos en Palenque en las últimas décadas se deben a procesos de migración, destaca lo ocurrido en los años 80, tiempo en que los migrantes retornaron a su tierra formados como maestros y con la clara intención de iniciar un proceso de revitalización de su cultura. Salge (2012) explica que; “desde una opción interna se decidió dar un nuevo valor a la lengua, las narraciones orales, a la figura mítica de Benkos Bioho como héroe fundacional de Palenque y a la búsqueda de rasgos africanos en sus manifestaciones culturales” (pág. 234).

De hecho, el autor explica que fue, precisamente este empoderamiento de la identidad étnica negra, lo que permitió a los palenqueros llegar a ser seleccionados por el Comité de Patrimonio colombiano para participar en el programa de proclamaciones de la UNESCO y posteriormente ser declarados Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. Para justificar la inscripción de Palenque de San Basilio, el Estado colombiano, mediante su Ministerio de Cultura y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, en asociación con las organizaciones de Palenque, generaron un expediente de candidatura, en el cual proponen que su valor excepcional radica en los siguientes puntos:

Palenque primer pueblo libre de América y Benkos Bioho el héroe fundador de Palenque. A finales del siglo XVI organizaría la resistencia y a la vez la negociación con la administración colonial.

Lengua palenquera: Única lengua en el mundo que se clasifica como un criollo de base léxica española y con características morfosintácticas de lenguas autóctonas del continente africano.

Los Kuagro: grupos de edad únicos en la diáspora afroamericana en Colombia. Es un tipo de organización social caracterizada por formarse en base a la pertenencia a un rango de edad y en un territorio determinado (Restrepo & Pérez, 2005).

Lumbalú y la medicina tradicional: El lumbalú constituye una serie de rituales fúnebres específicamente del territorio Bantú, que une el baile, el canto y la danza como muestra de melancolía, recuerdos o

reflexión. Este rito se lleva a cabo cuando fallece una persona y tiene una duración de nueve días y nueve noches Por otro lado, la medicina tradicional, contiene un cúmulo de saberes ancestrales que conjugan los conocimientos africanos, hispánicos e indígenas para el tratamiento de las enfermedades (Restrepo & Pérez, 2005)

Expresiones musicales e identidad palenquera: Palenque alberga una serie de expresiones culturales propias de su gente y su historia. Existen dos corrientes musicales, la primera más tradicional compuesta por géneros como el bullerengue sentado, son palenquero y lumbalú, con instrumentos también tradicionales como la marimbula y un complejo de tambores. Y la segunda corriente más moderna, se expresa en la champeta criolla (Restrepo & Pérez, 2005)

La historia muestra que existía una importante iniciativa local en tanto al proceso de revitalización cultural, sin embargo, en lo relacionado a la aplicación a Obra maestra, pocas personas participaron y algunas no tuvieron conocimiento alguno del proceso. Según indica el observatorio de patrimonio material, inmaterial y arqueológico de Colombia, en una encuesta realizada con la intención de recoger las percepciones sobre el proceso de declaratoria en Palenque de San Basilio, en ella se destaca que el 40 % de la población encuestada desconocía el proceso y sólo el 15% de la muestra participó de alguna manera en el mismo.

La encuesta fue realizada a 215 personas, un número reducido si consideramos que palenque tiene alrededor de 3500 habitantes, se trata de un 6,14 % de la población. Sin embargo, no se puede desconocer los resultados que arroja, ya que es una de las pocas fuentes que se dirigen a conocer la percepción de la gente de Palenque sobre el

tema de la patrimonialización y su relación con la cotidianeidad. En este sentido es interesante conocer que para San Basilio de Palenque el ritual fúnebre lumbalú es tan sagrado que algunas personas se mostraban reticentes a aceptar que fuera denominado como patrimonio (Rendón, 2014), sin embargo forma parte de lo patrimonializado en este caso.

2.2.2 Palenque, modernidad y turismo

Colombia, al igual que otros países latinoamericanos, se ha adherido al discurso de un multiculturalismo liberal con el eslogan de “nación incluyente y multicultural”. El estatus de patrimonio es viable, en tanto y en cuanto pueda mantener la representación esperada en el discurso político. Así, los sujetos de las prácticas pasan, de ser agentes creadores, a ser objetos de la representación nacional. Palenque se entiende como un lugar mítico, de otro tiempo que ha sido domesticado para poder representar el proyecto multicultural nacional colombiano.

Al entrar dentro este esquema su valor viene dado a partir de las jerarquías establecidas en el discurso legítimo del patrimonio, haciendo que lo palenquero se juzgue a partir de criterios propios de occidente (Salge, 2012). Se espera entonces que la cultura de Palenque se conserve de cierta manera intacta, paralizada en el tiempo, esencializada, de modo que sirva para representar una diversidad encausada. Se muestra que la patrimonialización puede no ser efectiva en la generación de inclusión, es más, puede ser generadora de un sesgo social discriminatorio en relación a lo afro.

La nominación puede tener efectos en la representación, generando una especie de racismo y exotización de lo negro, que debe permanecer en condiciones periféricas, como lo ha hecho históricamente, para ser “auténtico” y para que los turistas deleiten

su mirada en un viaje hacia el pasado. A pesar de ello, no se puede desmerecer el hecho de que la nominación ha abierto posibilidades para que los representantes del Palenque logren sostener algún proceso de diálogo y/o negociación con el poder del Estado, aunque de manera limitada.

Otra arista importante es el incremento del turismo a partir de la declaratoria que ha provocado que las comunidades palenqueras vayan dejando de lado ciertas prácticas económicas, como la agricultura para enfocarse en el turismo cultural que, en general, deja poco dinero en las comunidades y la mayor parte en los bolsillos de las agencias de turismo. Más allá de la problemática en la distribución de las ganancias, preocupa que el tipo de turismo que se practica, se enmarca en una tendencia folclorizante, según la cual, se espera que una localidad se muestre al turista, no necesariamente como es, sino como se espera que sea. Prats (1997) habla de una “espectacularización de la realidad” ya que, frente a una masificación del turismo los protagonistas de las prácticas se ven obligados a responder a imágenes estereotipadas.

A esta dificultad en la representación de lo afro palenqueño se suma la dificultad existente para la reproducción social de los palenqueros, de frente a las implicaciones de la modernidad, la migración forzada, la situación de crisis económica, el ingreso de nuevas tecnologías, la discriminación racial, la aculturación, y la falta de planes de transmisión cultural. La presente generación de abuelos y abuelas no logran pasar, a las nuevas generaciones, sus conocimientos y habilidades en los diferentes aspectos de la tradición cultural palenquera. La brecha generacional, es hoy mayor que en cualquier época anterior (Rendón, 2014).

En resumidas cuentas, en Palenque se observa procesos simultáneos de resistencia y negociación con el poder. Se hace evidente la penetración de prácticas culturales homogeneizantes en unos casos y folclorizantes, en otros. Según el expediente de aplicación esto ha generado que “en algunos palenqueros se hayan consolidado visiones que subalternizan las manifestaciones culturales propias de Palenque al considerarlas como indicadores de atraso y subdesarrollo que deben ser abandonadas en aras de la civilización y la modernidad (Presidencia de la República de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia., 2002).

Al interior de Palenque se pueden encontrar posiciones divergentes, existiendo algunos grupos con mayor interés en la integración a la nación a nivel social y cultural y otros, que ven en la revitalización de su cultura histórica la clave para enfrentar los tiempos modernos.

2.3 La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i

Qoyllurit'i, traducido del quechua, significa “Estrella de la Nieve”, nombre con el cual se conoce al santuario religioso, al que una vez al año, peregrinan decenas de miles de fieles. Se trata de una de las peregrinaciones de mayor dimensión en el mundo Andino, que hoy congrega fuentes como las tradiciones de origen inca, aquellas modernas como el catolicismo y otras absolutamente contemporáneas agrupadas bajo la nominación new age.

El grueso de los peregrinos son campesinos indígenas que vienen desde Cuzco, Lima y otras ciudades andinas. Se rinde culto a la imagen de un Cristo pintada en una roca sagrada ubicada, dentro del santuario, al pie de los glaciares del nevado Colque

Punku, junto al nevado Ausangate en la cordillera de Vilcanota, al Sur de Perú. El punto de partida de la procesión está a 4.050 msnm, el último punto de la peregrinación se ubica entre los 4850 msnm (Ceruti, 2007). La festividad inicia el fin de semana que precede a la celebración cristiana del Corpus Cristi. Tiene tres días centrales, aunque las actividades rituales en su totalidad duran alrededor de una semana³.

La peregrinación acoge tanto a personas que participan completamente en el ritual, como a personas que se integran en calidad de observadores o participan de manera parcial (este es el caso de personas que suben al santuario y pasan en él una noche, escuchan la misa y bajan al día siguiente). En este último grupo encontramos a fieles, turistas extranjeros, periodistas, fotógrafos y antropólogos, fundamentalmente (Carreño, 2012). En los últimos tiempos hay una mayor participación de mestizos y de criollos que en tiempos pasados, cada vez se advierte mayor presencia de extranjeros de origen europeo o norteamericano, en una tónica de turismo de aventuras o turismo místico (Ceruti, 2007).

Existen aspectos cognitivos y simbólicos de probable tradición inca como la veneración a las montañas “Apu Colquepunku” y “Mama Sinakara”, deidades que existían previas a la conquista (Randall, 1982); o la concepción de la muerte como una ofrenda a los espíritus de la montaña, aplicado para las muertes accidentales que

³ Ceruti (2007) resume de manera general lo que acontece en este tiempo: El núcleo de la celebración está constituido por las invocaciones al Señor de la Estrella de la Nieve, las ofrendas andinas a los *apus*, la adoración de la peña sagrada en la capilla, las procesiones a la gruta de la virgen, todas ellas acompañadas de las incesantes danzas de las distintas comparsas. El clímax de la festividad tiene lugar en torno a la ascensión de los *ukukus* al nevado y las prácticas iniciáticas de flagelación con azotes. Entre los ritos que acompañan la ceremonia se cuentan las peticiones de carácter lúdico efectuadas por medio de miniaturas o alacitas, en la terraza de los juegos, la recolección de hielo, cera y hierbas en calidad de reliquias y las prácticas adivinatorias a través de la contemplación de velas encendidas. El festejo religioso en el santuario culmina con una misa de bendición (p.18-19).

pueden ocurrir durante el ascenso de los ukukus, al caer en grietas del glaciar (Ceruti, 2007).

Hay también nuevas influencias propias de los tiempos globales; los peregrinos ya no proceden solamente de grupos campesinos o mestizos de los pueblos cercanos al santuario, sino que hay nuevos devotos, procedentes de ámbitos urbanos nacionales e internacionales. Así mismo, las celebraciones del taycha Qoyllurit'i se han trasladado a otras localizaciones geográficas. Desde el año 1997, más de treinta organizaciones migrantes de cusqueños, en Lima metropolitana, realizan la fiesta del Señor del Qoyllurit'i con misas en quechua y la procesión de los santos (Ávila, 2004). Lo mismo ocurre con migrantes limeños en la ciudad de Nueva York. Se puede decir que "en la actualidad, el culto se ha convertido en un importante símbolo de la "cusqueñidad" en Lima y de la "peruanidad" en Estados Unidos" (Ávila, 2004, pág. 2).

Esta realidad da cuenta de que las identidades son móviles y que, en los tiempos modernos, la globalización ha permitido y promovido la aparición de comunidades transnacionales en nombre del Señor del Qoyllurit'i. Este es un claro ejemplo de que las identidades posmodernas, son transterritoriales y multilingüísticas y se estructuran desde de los mercados, en un marco postmoderno superan las fronteras de los países (Canclini, 1999).

2.3.1 El Señor del Qoyllurit'iy su patrimonialización

La declaración del Santuario del Qoyllurit'i y de la festividad como herencia cultural de la Nación de Perú se dio en el año 2004, a través del Instituto Nacional de cultura del Perú. La iniciativa para aplicar a obra maestra de patrimonio oral e inmaterial de la humanidad surge desde la Hermandad del Señor del Qoyllurit'i y el Concejo de

Naciones Peregrinas, con apoyo de instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional de Cultura. En el 2011 la peregrinación llega a ser reconocida como “Patrimonio inmaterial de la humanidad”. La UNESCO resaltó el carácter participativo del proceso y lo consideró un ejemplo para expresiones que aspiren a formar parte de la lista (Bellido, 2012).

Independientemente de la nominación patrimonial, el volumen y la popularidad de la fiesta han ido en aumento durante la última década. Si en los setenta habían aproximadamente 10.000 peregrinos, para los noventa la cifra llegaba a los 60.000 (Ávila, 2004) y en la actualidad se habla de aproximadamente 90.000 participantes. Con tal preámbulo, una de las principales preocupaciones es la necesidad de proteger el espacio natural en el que se desarrolla la procesión, tanto en el tema de desechos sólidos, como en la concienciación de los asistentes en relación al cuidado ecológico (UNESCO, 2010).

El peligro que afecta a la peregrinación no es su posible desaparición sino, las consecuencias de un aumento vertiginoso de fieles y su relación con el espacio natural. Este panorama empeora si se considera que la fiesta se ha ido posicionando en la mira de la industria turística y poco a poco, atrae una nueva variedad de visitantes. Instituciones locales del Estado empiezan a promocionar este y otro tipo de religiosidades de la zona andina como parte de un etnoturismo.

2.3.2 Turismo y patrimonialización

Algunas argumentaciones de los visitantes exógenos muestran que existe la idea de que la peregrinación desde tradición andina, una religión ancestral de adoración a la tierra, no contaminada por el mundo moderno material. Muchos visitantes se chocan con una realidad que no encaja con este preconcepto occidental, en especial al

observar las prácticas comerciales y las peticiones que se hacen al Señor del Qoyllurit'i, en la terraza de los juegos.

En este espacio se realizan representaciones lúdicas y parodias de casamientos, transacciones comerciales y demás formas de interacción social. Son una especie de performatividad de lo que los peregrinos desean obtener durante el año. Otra forma de simbolizar estas peticiones son las “alacitas” cuyo origen son las regiones de influencia qolla y que son una especie de materialización simbólica de los objetos deseados, se trata de figuras en miniaturas que las representan (Ceruti, 2007). Se juzga esta conducta como materialista, por parte de los participantes exógenos, pues según sus expectativas de este ritual, la ceremonia debería ser más bien espiritual (Carreño, 2012).

Estas interpretaciones son una reinención del mito del “buen salvaje”, en donde se tiene la percepción de que las llamadas “culturas tradicionales” tienen una relación armoniosa con la naturaleza y con los espíritus que en ella habitan. Esta visión occidental se complementa con el discurso ecológico que se ha desarrollado en las últimas décadas y que, en muchos casos, relaciona de manera esencializada y folclorizada, lo indígena con el conservacionismo y la espiritualidad.

No se puede concluir que se trate simplemente de una celebración con un fuerte componente ancestral que está siendo invadida por el influjo de la modernidad, ni de una relación sincrética entre lo andino y lo católico, sino que hablamos de un proceso nuevo en construcción continua, con efectos difíciles de predecir.

La cultura andina tiene gran capacidad de procesar influencias externas a la vez que transforma y reproduce su cultura. Su historia transcurre entre espacios culturales diversos, entre el campo y la ciudad, se nutre del pasado y el presente.

Hablar del Qoylluriti como expresión propia de la cultura andina, brindando una idea de una identidad estática y homogénea es un error. La peregrinación no sólo gira en torno al fenómeno religioso, sino que para muchos migrantes el encuentro supone un ejercicio de redefinición de la cultura y de las identidades, frente a contextos más globales (Ávila, 2004).

Es posible entender esta estrategia como una forma de organizar el mundo para sujetos rurales migrantes en las grandes ciudades, recordemos que esta fiesta se ha trasladado hasta lugares tan distantes como Lima o Nueva York, lo que ha dado pie a la aparición de comunidades transnacionales que comparten un pasado común, y pueden construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza, como estrategia para enfrentar la discriminación y opresión a la que, muchas veces, se ven expuestos (Ávila, 2004)

A la vez, la peregrinación puede ser considerada una herramienta para construir un sentido de cosmos que ordene el caos producido por la interacción entre dos mundos tan diversos, en el espacio, como el campo y la ciudad, o en el tiempo, como lo tradicional y el mundo moderno. Hablamos de lo que García Canclini denomina "estrategias para entrar y salir de la modernidad" (Ávila, 2004, pág. 14). Este tipo de rituales pueden entenderse como un espacio social de cohesión y resistencia.

3. Un análisis del contexto: nación, multiculturalidad y patrimonio, el caso de Ecuador, Colombia y Perú.

Catherine Walsh (2008) advierte que los Estados Nacionales de América han basado su formación en “una pretendida homogeneidad y unidad, la cual ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural y alentar los intereses del capital y del mercado” (pág. 134). Además, plantea que esta supuesta

homogeneidad esconde una diferenciación en cuanto al uso de «raza» como herramienta de dominación y control, situación que fue heredada de la dominación colonial de Europa y luego asumida por las élites nacionales.

Aunque, los Estados sudamericanos se fundaron en estructuras monoculturales y uninacionales, cada Estado Nación ha vivido un recorrido histórico distinto y hoy comprende y se relaciona de diferentes maneras con la diversidad cultural que habita en su territorio. Indagar la relación existente entre las expresiones culturales, la normativa y la institucionalidad de cada país, es una tarea amplia y compleja, que no se puede abordar de manera profunda en este texto, sin embargo es posible obtener algunas conclusiones desde los textos constitucionales vigentes de Colombia, Ecuador y Perú.

Colombia se considera, según la constitución (1991), un “estado democrático, participativo y pluralista” (art.1). Reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación (art.7), admitiendo la existencia de una diversidad lingüística (art.10) y religiosa⁴. En Perú, la constitución versa que; “El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación” (1993) (art.2, numeral 19) y que “respeto la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas” (art.89). Ecuador, por su parte, se considera un Estado laico, plurinacional e intercultural (art. 1). Los idiomas ancestrales son de uso oficial en sus respectivos territorios, el castellano es el idioma oficial y el quechua y el shuar son idiomas oficiales de comunicación intercultural (art. 2) (1998).

⁴ Anteriormente, según la Constitución colombiana de 1886 el único idioma oficial era el español y la única religión la católica.

Esta mirada general permite notar que el reconocimiento de la diversidad cultural y el empoderamiento de otros pueblos no blanco-mestizos ha tenido un desarrollo y un reconocimiento disímil, en cada caso. En Perú, uno de los países de América con mayor porcentaje de poblaciones indígenas, la Carta Magna no reconoce esta diversidad más que como un objeto a ser protegido y en el mejor de los casos respetado.

Colombia, por su parte, se considera un estado pluralista y reconoce la diversidad, pero este reconocimiento no implica ni interacción, ni inclusión en relación a la sociedad dominante. El caso de Ecuador difiere de los anteriores ya que, gracias al trabajo de múltiples colectivos sociales y del movimiento indígena se ha logrado que varios pueblos y nacionalidades puedan ser reconocidos como tales. La nación se define como plurinacional e intercultural, como un cuestionamiento a la idea de estado uninacional y al monopolio que se ha ejercido, históricamente, en los modos de construir la identidad, la territorialidad y la cultura misma. La plurinacionalidad implica el reconocimiento de las 14 nacionalidades y 18 pueblos que habitan en el territorio ecuatoriano (CODENPE). Los zápara constituyen una de estas nacionalidades.

El reconocimiento de la interculturalidad implica una propuesta de transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad, para Walsh (2008):

Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es

hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (pág. 141).

No puede decirse que, por estar estipulado así en la Constitución, el cambio ya se haya hecho efectivo, un cambio estructural, como el propuesto aquí, requiere de un arduo y extenso trabajo. La interculturalidad no necesariamente implica procesos armónicos, el trabajo entre diversos puede generar roces y conflictos, que son saludables para la dialéctica de una sociedad.

Cabe anotar que las nociones de patrimonialización difieren de la propuesta de interculturalidad, puesto que, el patrimonio busca presentar una imagen de armonía, sincronía y coherencia, se evita evidenciar el conflicto y se espera que estas expresiones sociales se adhieran a las políticas hegemónicas como una especie de diversidad domesticada. Por el contrario la interculturalidad, como ya se anotó implica procesos de negociación, disputa e interrelación en relación a lo establecido.

En este sentido, Walsh (2008) advierte sobre el peligro del uso indistinto de los términos “interculturalidad” y “multiculturalidad”, en especial por entes como el Estado, las ONGs, y los organismos internacionales (Banco Mundial, BID, PNUD y UNESCO), haciéndolos parecer términos sinónimos, oscureciendo la historia de lucha detrás del término “intercultural”, otorgándole un sentido “universal” y volviéndolo funcional al status quo.

4. Un balance final

Las expresiones culturales aquí revisadas evidencian que el patrimonio inmaterial, a pesar de generarse desde espacios institucionalizados y manejados desde las élites nacionales, al ser un constructo cultural, se encuentra en un terreno en continua

disputa y negociación. Han sido solamente tres los casos aquí revisados, con ellos se hace evidente que existen diversas formas de apropiación, no apropiación o resignificación de las nominaciones. Esta diversidad permite generar algunas reflexiones sobre el tema.

El caso de Palenque de San Basilio es muy evidente la utilización de esta expresión para la concreción de la red de sentido nacional de Colombia, que reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación, como estipula la constitución de 1991 (art.7), sin que esto implique que la población afrodescendiente haya obtenido un mayor acceso a derechos y oportunidades. A cambio de la nominación de patrimonio inmaterial de la humanidad las comunidades palenqueras reciben “beneficios” en cuanto a un marketing turístico bastante folclorizado, que no implica ningún cambio estructural en la histórica discriminación vivida por el pueblo afrocolombiano y que podría entorpecer los procesos de revitalización cultural surgidos en los años 80s.

De los tres casos expuestos, éste es, quizás, el caso en el que se observa menor participación comunitaria en el proceso de patrimonialización y un empoderamiento mínimo, posterior a la nominación. Entre las causas está el interés del Estado colombiano en relación a Palenque de San Basilio que, en el 2004, lo nominó como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional, con lo cual, existe una primera apropiación. Y también la falta de organización interna de cara a la patrimonialización, que no permitió una apropiación social que genere capacidad de negociación con las instancias de poder.

Como se ha evidenciado, el contexto sociopolítico de las expresiones tiene consecuencias en las formas de apropiación de las nominaciones. La zona en que se ubica Palenque de San Basilio se ve fuertemente afectada por el conflicto armado

que vive Colombia y por el olvido histórico que han tenido los gobiernos de ese país en relación a la población rural y más aún a la población afrodescendiente. Además, Palenque se encuentra cercana a una urbe importante como lo es Cartagena, con lo cual, existe dependencia con los centros económicos y requiere del servicio estatal para solventar sus necesidades básicas, las cuales no han sido atendidas adecuadamente, situación que no ha cambiado de ninguna manera, después de la nominación de la Unesco. Esta realidad contrasta con el caso Zápara que se analiza más adelante.

Es así que, parte del encanto patrimonial de Palenque es su congelamiento en el tiempo. El reconocimiento patrimonial los hace objeto de esencialismos y folclorismos que se fortalecen con el aumento de miradas externas; turistas que esperan encontrar un mundo encantado y caracterizado por el baile y la música negra en medio de una pobreza que parecería ser normal. Es lo que Prats (1997) denomina espectacularización de la realidad ya que frente a una masificación del turismo los protagonistas de las prácticas se ven obligados a responder a imágenes estereotipadas. Más lamentable es el hecho de que el turismo que reciben no ha representado una herramienta de desarrollo local, sino una fuente de enriquecimiento para los intermediarios turísticos.

En el caso Zápara las luchas políticas del movimiento indígena en el Ecuador, la Constitución del año 2008, la organización comunitaria y el proceso de revitalización cultural en el que se encuentran, concibieron un panorama, en el que fue posible encaminar este nombramiento en su beneficio. Generaron la capacidad de negociar a través de la creación de organizaciones formales como la Asociación de la

Nacionalidad Zápara de la Provincia del Pastaza, ANAZPPA (1998) y la ONZAE Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador.

Por otro lado, la nominación ha implicado que algunos miembros de la comunidad se hayan visto en la necesidad de vincularse con el medio urbano e incluso a escala internacional, dejando poco tiempo para preocuparse por cuestiones internas. También se advierte la injerencia de varias instituciones en la vida comunitaria, que generan cambios en sus procesos de producción, de organización y de reproducción social, volviéndolos cada vez más dependientes al sistema. Existen ciertos riesgos en relación a una utilización de su conocimiento ancestral por parte de agentes externos, ya que, éste no se encuentra protegido debidamente.

Hasta el momento los Zápara han logrado tomar ventaja de su posición actual, han logrado realizar una serie de proyectos en beneficio de sus comunidades con la ayuda de ONGs y el Estado, pero esta ayuda, en ocasiones, implica presiones políticas o religiosas y conlleva un manejo exotizante de la representación de “lo Zápara” en relación a la industria cultural, puesto que, se han abierto espacios mediáticos en los que se requiere de su presencia como seres “étnicos”. Esto hace factible perpetuar la colonialidad bajo una engañosa categoría de revitalización que no apunta a cambiar las estructuras sino, por el contrario, a perpetuarlas.

Las representaciones culturales de Palenque y de la nacionalidad Zápara tienen en común un alto riesgo de que no logren ser transmitidas por las actuales generaciones hacia los más jóvenes pues, la influencia de los mass media y la tendencia homogeneizante de la modernidad se aceleran a partir de la patrimonialización.

Existe menor dificultad de lograr un buen nivel de cohesión y organización social en el caso Zápara, ya sea porque su población es de entre 200-300 personas (frente a los/las 3500 palenqueros/as) o por el hecho de que su territorio es de difícil acceso y recibe poca influencia desde la industria turística. Sin embargo, este es un reto latente que enfrentan muchas comunidades y culturas en relación a la cultura hegemónica y las tendencias tecnológicas.

El tercer caso se diferencia de los dos primeros en algunos aspectos, el primero de ellos es que no se patrimonializa las expresiones culturales que forman parte del día a día de un grupo humano, sino una peregrinación que toma lugar una vez al año durante una semana. Otra particularidad es que, la nominación se realiza en el 2011, mucho tiempo después que las otra dos (2001 en el caso Zápara y 2005 en el caso de Palenque), lo cual implica que las nominaciones generadas desde la UNESCO ya eran conocidas mundialmente, posiblemente esto deriva en que éste es el único de los tres casos en el que los colectivos propios de la manifestación (La Hermandad del Señor del Qoyllurit'i y el Concejo de Naciones Peregrinas) proponen la candidatura, en conjunto con las organizaciones estatales.

La peregrinación gozaba de un reconocimiento creciente y un aumento constante de peregrinos, aún antes de la nominación. De hecho, ha crecido tanto en los últimos años que, incluso, ha migrado a otras localidades como Cusco, Lima y Nueva York. El motivo del crecimiento parece responder, sobre todo, a la necesidad de mantener prácticas espirituales y un referente simbólico con el cual identificarse, en los tiempos caracterizados por la migración, la modernidad y la globalización.

Es evidente que la expresión no está en riesgo de desaparición, por lo cual la finalidad que perseguían, al presentar la candidatura, era buscar la forma en que el aumento de peregrinos pueda continuar, sin generar estragos en el medio natural. Sin embargo, a pesar de lo vigorosa que pueda ser esta representación cultural, no se puede descartar que la promoción turística generada por la nominación y las diversas instituciones involucradas, que han provocado un constante aumento de visitantes exógenos, llegue a generar una espectacularización de la realidad en un mediano plazo.

Conclusiones

Las nociones de patrimonialización y, particularmente aquellas propuestas por la UNESCO, se enmarcan en el proceso de constitución y fortalecimiento de los Estados, por lo que, en muchos casos, existe una pretensión de expropiar, a las expresiones inmateriales, de los sentidos de lo cultural. El proceso se enmarca en la lógica de la multiculturalidad, que acepta la diversidad, pero tiende a sostener los intereses de los sectores dominantes y hegemónicos; es decir, admite la diferencia para administrarla dentro del orden nacional.

En el caso de Palenque de San Basilio, es muy evidente la utilización de esta expresión para la concreción de la red de sentido nacional de Colombia que reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación, como estipula la constitución de 1991 (art.7), sin que esto implique que la población afrodescendiente tenga un mayor acceso a derechos y oportunidades. Mientras en el caso Zápara, la nominación se ha mostrado como un instrumento útil al momento de negociar con el poder, debido a la existencia de una fuerte organización comunitaria, sin embargo, existen presiones políticas o religiosas y un manejo mediático, reduccionista y exotizante, de la representación de lo Zápara. También puede ocurrir que la nominación tenga connotaciones menores para una expresión cultural vigorosa, tal parecería ser el caso del Qoylluritti.

Cómo se ha observado, el límite de lo patrimonializable viene impuesto desde nociones occidentales como “derechos humanos”, “convenciones de UNESCO”, “lo étnico”; con lo cual, en cierta medida se establece un límite a la diversidad cultural aceptada y a su vez, se levanta una especie de juicio social en relación a lo

moralmente aceptable en relación a otra cultura, y se determina aquello que debe ser preservado (salvaguardia) desde una óptica etnocéntrica y eurocéntrica y en base a preceptos pensados para el patrimonio material.

Así mismo, la propuesta de lista representativa o la de obras maestras reduce la inmensa creación humana a una selección basada en criterios estéticos específicos, supuestamente imparciales, bajo los cuales se folcloriza una realidad con el fin de que esté disponible para ser direccionada, en muchos casos, hacia el fortalecimiento de una identidad nacional y de un sistema hegemónico. Si se hace un recorrido por las expresiones que simbolizan a Ecuador, Colombia y Perú en la lista representativa parecería que existe un parámetro de selección que prefiere aquellas expresiones que más se alejan de las normas occidentales.

Quizás, la intención es dar la imagen de respeto a la diferencia, aquella multiculturalidad de la que se habló anteriormente, que le gusta mostrar lo “auténtico” y lo diverso, siempre y cuando eso no implique un cuestionamiento del orden establecido, por tanto se patrimonializa una otredad escencializada. Es así que, la conservación patrimonial no es acto benéfico desinteresado, sino que tiene contundentes connotaciones políticas, y ejerce una clara dominación cultural.

El patrimonio representa un capital simbólico de importancia en el contexto de la modernidad, que requiere de formas para establecer la continuidad entre el pasado y el presente, para crear tradición y pertenencia a una identidad y a un relato dominante. La noción de “salvaguarda” que pretende preservar un patrimonio estático sobre expresiones inmateriales que, al ser congeladas, objetivadas y escencializadas, dejan de tener vida propia para pasar a servir a otros fines; políticos y económicos.

Como se ha visto, no se puede negar que, en el contexto actual, en el que la globalización interactúa de manera influyente con las acciones locales, existe la posibilidad para los actores sociales de dotar de significados al presente y por tanto, utilizar una expresión cultural o una nominación resignificándola para sus intereses.

A manera de cierre, se debe enfatizar en la importancia de conocer las particularidades de cada caso, para ir más allá de una crítica general a los procesos de patrimonialización, completando esta mirada con el conocimiento de lo particular. En este sentido, parece ser que la academia tiene una deuda pendiente, pues ésta ha actuado como diseñadora del discurso patrimonial, como crítica del mismo, como mediadora entre los productores culturales y los funcionarios estatales, y entre todos estos papeles existe aún una deuda con un acercamiento a las experiencias concretas de las expresiones sociales que viven ahora con una nominación de patrimonio inmaterial de la humanidad.

Es, sin duda, la antropología, una de las ciencias que debe asumir este compromiso para entender y evaluar las consecuencias y las implicaciones de la patrimonialización. No basta con una recopilación de datos observables, hace falta conocer cómo interioriza la gente el proceso, intentando entender el discurso de los actores y hacer evidente si conlleva actitudes y prácticas de resistencia, resignificación, negación o reproducción del sistema. Se requiere evidenciar los conflictos, las dudas, los engaños, los beneficios y las estrategias propias de los procesos, de modo que la construcción del patrimonio cultural, no se convierta finalmente en un ejercicio de uniformidad y represión.

Así se plantea una invitación a no dejar de pensar sobre el tema, a tener más cuestionamientos y trabajar desde la certeza de que se puede construir no sólo desde

arriba, sino desde otros espacios alternos, desafiando el marco hegemónico, desde el cual se cuenta la historia. Se requiere participar desde la academia, pero también desde la vida diaria para releer, reimaginar y reinventar.

Referencias

- Andrade, C. (2001). *Kwatupama Sapara, Palabra Zápara*. Quito, Pichincha, Ecuador: Abya Yala.
- Ariño, A. (2009). La patrimonialización de la cultura y sus paradojas. *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento* , 131-156.
- Asamblea Nacional. (1998). Constitución del Ecuador. Quito, Ecuador.
- Ávila, J. (2004). Globalización y rituales religiosos andinos transnacionales. El culto al taytacha Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York. *Gazeta de Antropología* , 20.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bellido, M. E. (2012). *Qoylluriti, una peregrinación que mueve montañas*. Ministerio de Cultura Perú.
- Bilhaut, A. G. (2011). El sueño de los Zaparas: Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonia. Quito, Pichincha, Ecuador: FLACSO / Abya Yala.
- Canclini, N. (1999). El consumo cultural: una propuesta teórica. *El Consumo Cultural en América Latina: Construcción Teórica y Líneas de Investigación* , 2, 72-95.
- Carreño, G. S. (2012). Curanderos, peregrinos y turistas. Procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea. *Anthropologica* , 21, 145-171.
- Ceruti, M. (2007). Qoyllur Riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del Sur de Perú. *Scripta Ethnologica* , XXIX, 9-35.
- Chaves, M., Zambrano, M., & Montenegro, M. (2010). Mercado, Consumo y Patrimonialización Cultural. *Revista Colombiana de Antropología* , 46, 7-26.
- CODENPE. (s.f.). *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*. Recuperado el 02 de Julio de 2015, de <http://www.codenpe.gob.ec>

- Constitución Política de Colombia. (1991). Bogotá, Colombia.
- Constitución Política de Perú. (1993). Lima, Perú.
- Estraffi, E. (2014). *Los mayas de hoy y los sitios arqueológicos, interpretaciones y actividades rituales*. Quito, Pichincha, Ecuador: Abya Yala.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito, Ecuador.
- Hall, S. (2005). "Whos heritage? Un-settling 'The heritage', re-imagining the post-nation". *The politics of heritage: The legacies of 'race.'* , 21-31.
- Márquez, M. (2003). Una reflexión sobre el Patrimonio Oral e Intangible: El Pueblo Zápara. Quito, Pichincha, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Mignolo, W. D. (2003). Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.
- Moya, A. (2007). *Sápara: los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado*. UNESCO.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*.
- Presidencia de la República de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (2002). *Palenque de San Basilio, Obra maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad"* Bogotá D.C., Colo. Dossier de Candidatura , Bogotá.
- Randall, R. (1982). Qoyllur Riti: An Inca Fiesta of the Pleiades. Reflections on Time and Space in the Andean World. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines* , 11, 37-81.
- Rendón, F. (2014). Bonga, el caso de la activación patrimonial de San Basilio de Palenque y el desplazamiento forzado de sus campesinos a causa del terror en Montes de María. *Tesis de grado. Universidad de Antioquia, Facultad de ciencias sociales y humanas, departamento de antropología* . Medellín, Colombia.

- Restrepo, E., & Pérez, J. N. (2005). San Basilio de Palenque: Caracterizaciones y riesgos del Patrimonio intangible. *Revista de Antropología Jangwa Pana* .
- Salge, F. M. (2012). El patrimonio cultural inmaterial en San Basilio de Palenque, en busca de las representaciones de lo palenquero a través de la prensa nacional. *Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* .
- Santoyo, A. A. (2006). Informe del proyecto: Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia. . *Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA) Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH* . Bogotá / Colombia.
- UNESCO. (1945). *Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*. Londres.
- UNESCO. (2003). *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial* . París.
- UNESCO. (2010). *Expediente de aplicación, La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i*.
- Velasco, H. (2012). De patrimonios culturales y sus categorías. . *Gazeta de Antropología*.
- Villaseñor, I., & Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, , 6 (12), 75-101.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* , 9, 131-15.