


Imaginarios de patrimonio: Una aproximación etnográfica al patrimonio cultural de Saraguro (Ecuador)

ANA ELISA ASTUDILLO SALAZAR¹

 0000-0002-0093-9208

KU Leuven, Bélgica

perifèria

revistes.uab.cat/periferia



Diciembre 2022

Para citar este artículo:

Astudillo, A. E. (2022). Imaginarios de patrimonio: Una aproximación etnográfica al patrimonio cultural de Saraguro (Ecuador), 84-110, <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.895>

Resumen

Este artículo tiene como objetivo contribuir a los estudios críticos del patrimonio, a partir de abordar los imaginarios como una marco teórico-metodológico para el estudio de los significados y representaciones del patrimonio cultural. Para ello, la reflexión teórica se sitúa en el trabajo etnográfico realizado en Saraguro, comunidad indígena ubicada al sur del Ecuador, cuyos hallazgos evidencian cómo los imaginarios de patrimonio operan como clasificadores y asignadores institucionales para la mercantilización y turistificación de la cultura; pero también muestran cómo el patrimonio cultural es resignificado e interpelado desde por la población indígena. Esto no quiere decir que los imaginarios de patrimonio funcionen antagónicamente en la cotidianidad de la comunidad y la normatividad institucional, sino que las personas usan estratégicamente diferentes imaginarios de patrimonio para moverse e interactuar en diversos espacios sociales, políticos, económicos y culturales. Finalmente, los imaginarios también permiten situar el patrimonio en matrices culturales no occidentales y desplegar otras compresiones, significados y relaciones a partir de sus reivindicaciones identitarias e históricas.

Palabras clave: Saraguro; Patrimonio Cultural; Imaginarios; Andes; Identidades.

¹ Ana Elisa Astudillo Salazar - anaelisa.astudillosalazar@kuleuven.be



Abstract: *Heritage imaginaries: An ethnographic approach to Saraguro cultural heritage (Ecuador)*

Within the frame of the anthropology of imaginaries this article addresses heritage imaginaries and imaginaries of heritage grounded in the narratives of the past and history, systems of meaning, and projections of being and the place in the world of each society. It was carried out ethnographic fieldwork in a Saraguro indigenous community in southern Ecuador that shows how heritage imaginaries operate on the one hand as classifications and institutional assignments for the commodification and touristification of culture. But also, how cultural heritage is resigned and questioned within the community context. It does not mean that heritage imaginaries function antagonistically between the daily life of the community and institutional designations of heritage, but rather that people strategically use different heritage imaginaries to move and interact in various political, economic, and cultural spaces. Finally, the imaginaries enable to place heritage in non-Western cultural matrices and how these unfold understandings, meanings and relationships with cultural heritage based on their identity and historical claims, and therefore enabling different heritage ethics while remaining critically cognizant of hegemonic discourses.

Keywords: Saraguro; Cultural Heritage; Imaginaries; Andean; Identities.

Introducción

Antecedentes sociohistóricos de Saraguro

Este artículo se desarrolla a partir del trabajo de campo etnográfico realizado en el cantón Saraguro en Ecuador, con el objetivo de abordar los imaginarios de patrimonio en el contexto andino. Saraguro está ubicado al sur de los andes ecuatorianos y cuenta con 13 comunas rurales que mantienen su propia estructura organizacional de gobierno denominada: cabildo, así como también su propia justicia indígena reconocida por la constitución ecuatoriana del 2008 (Quizhpe, 2016).

La etnogénesis del pueblo Saraguro es poco clara ya que proviene de relocalizaciones forzadas (mitmaquna) de poblaciones con diversos orígenes durante la expansión Inca entre 1463-1471 (Belote, 1998; Ogburn, 2007), en un territorio previamente habitado por Paltas y Cañarís, poblaciones indígenas vecinas hasta la actualidad.

Durante la colonia en el siglo XVI, Saraguro fue de los pocos poblados andinos no sometidos al sistema de hacienda, manteniendo el control de sus propias tierras (Ogburn, 2007), lo que permitió la pervivencia de su organización social y cultural y con ello, su autonomía, así como también un fuerte sentido de pertenencia y organización política hasta la actualidad.

A finales del siglo XX, la población de Saraguro tuvo mayor acceso a la educación y a procesos formativos y ocupacionales, diversificando las actividades económicas en campos como la academia, la función pública, la arquitectura y la medicina entre otros (Burneo, 2016). Así también, Saraguro ha experimentado fuertes cambios causados por procesos migratorios (campo-ciudad e internacionales) y el desarrollo urbano de sus comunidades, transformado radicalmente las formas de subsistencia más allá de economía agrícola y familiar.

Entre 1960 y 1980, en Ecuador se genera un profundo proceso de movilización y fortalecimiento de organizaciones indígenas y campesinas, hasta que, en 1990, su produce el primer levantamiento indígena a nivel nacional, considerado como un hito político en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas (Guerrero, 2000). Este hito, es relevante en la memoria histórica de la lucha social de Saraguro, lo que ha permitido incorporar la resistencia política como parte de su identidad colectiva.

En la actualidad, las brechas generacionales; las nuevas formas de subsistencia; el continuo proceso de profesionalización de la población de la comunidad, la misma que cuenta con destacados intelectuales; y las tecnologías de la comunicación, han diversificado las formas de vivir y ser saraguro. Por ende, también se han multiplicado las formas de comprender el patrimonio cultural local, poniendo en juego la comprensión única de la vida comunitaria fuera de los estereotipos de la indigenidad.

A pesar de estas transformaciones, aún existe un profundo sentido de pertenencia al pueblo kichwa-Saraguro y a la territorialidad andino-rural como referente de su identidad. De esta manera, el territorio es a la vez un imaginario y un marco referencial de su procedencia, que se asume de manera simbólica, lo que no implica que hoy en día la identidad saragura esté determinada por la vida rural. De ahí que analizar el proceso de construcción de la memoria social de los pueblos indígenas, nos permitirá abordar la trayectoria de las narrativas que se desprenden de la relación memoria social e imaginarios del patrimonio.

Patrimonio cultural como constructo social

En este contexto, la noción oficial de patrimonio difundida por la UNESCO que lleva 45 años presente en los debates y agendas nacionales e internacionales se ha territorializado en la cotidianidad y lenguaje de los pueblos del Ecuador a través una serie de mecanismos oficiales como las políticas públicas, programas de conservación estatal y políticas culturales a favor de la consolidación de una identidad nacional y en oferta de turismo. Por otro lado, el patrimonio ha sido interpelado y reinventado, adquiriendo *Otros* significados y relaciones desde la experiencia y las demandas de los pueblos originarios, y a partir de las narrativas históricas locales en el marco de la reconfiguración del sujeto indígena en diálogo con las relaciones locales en los Andes. Así el patrimonio ha adquirido un carácter polisémico. Es una construcción social (Prats, 2000) que se imagina y se significa desde posicionamientos histórico-políticos-geográficos y las cosmovisiones de cada lugar.

En esta línea, los estudios críticos (Harrison, 2013; Smith, 2006) han abordado el patrimonio como una práctica discursiva o parte de la memoria social colectiva (Hall, 2004) cruzada por los discursos dominantes (Waterton & Watson, 2013). Por ende, el patrimonio implica "procesos de creación de sentido y de representación" (Smith, 2011, p. 45). Es aquí donde los imaginarios son estratégicos para evidenciar cómo las personas asumen y significan el patrimonio y cómo las diversas formas de patrimonio contienen preconceptos sobre las identidades del yo y el Otro.

Entonces, el patrimonio cultural se entiende como un constructo social configurado por la agencia, identidad e historia siendo un proceso selectivo de olvido/recuerdo a favor de representaciones del pasado recién construidas (Hobsbawm & Ranger, 1992) y disputada de diversas relaciones de poder e intereses (Raussert, 2008) donde algunas narrativas son más dominantes que otras. En este sentido, los discursos institucionalizados del patrimonio desde las administraciones públicas, organismos internacionales, ONGs y el turismo; han sido más visibles que las comprensiones locales. La interacción de las metanarrativas (Arroyo, 2021) patrimoniales difundidas globalmente y las realidades locales configuran una red de agentes e imaginarios donde se (re)significa e interpela el patrimonio cultural.

Por ello, es importante señalar que los discursos alineados a agencias como la UNESCO reproducen un relato y los usos del patrimonio en coherencia con su origen

eurocéntrico e históricamente situada en las necesidades de la posguerra y la consolidación de los estados-nación modernos (Witcomb & Buckley, 2013). De esta forma, los patrimonios no occidentales son imaginados y conceptualizados desde la conciencia occidental, estableciendo una relación asimétrica entre occidente y el otro (Silver, 1993) que asigna etiquetas y caracterizaciones socioespaciales (Arroyo, 2021; Ó Tuathail, 1996), tal y como sucede con los imaginarios del patrimonio en el contexto andino.

Particularmente, los pueblos originarios han tenido una participación desigual en la conceptualización del patrimonio (Forero & Hong, 2012) tanto a escala global como nacional. Los imaginarios de patrimonio y la comprensión del patrimonio están atravesados por la historia colonial. Muchas ocasiones se asume el patrimonio cultural como una forma de sumarse a las agendas transnacionales (UNESCO, ICOMOS) en línea con los discursos de multiculturalismo neoliberal (Rivera, 2010) difundidos por el turismo étnico y la patrimonialización como política estatal. Por ello este trabajo busca aportar en el campo de los estudios críticos del patrimonio indígena de América Latina a través del análisis de los imaginarios que perviven en las cosmovisiones, saberes, lenguajes, necesidades (Brumann, 2018; Gfeller 2015; Kaltmeier, 2020), y en las tensiones y contradicciones que habitan las identidades locales.

Marco teórico: Aportes de la socio-antropología de los imaginarios a los estudios de patrimonio

La antropología social de los imaginarios (Carrera, 2017; Carretero, 2017; Restrepo, 2007) implica un abordaje histórico-social del patrimonio cultural como una proyección identitaria, territorial y cultural localizada en las subjetividades colectivas y constantemente manifestada en representaciones (Barreiro, 2016). Por ende, los imaginarios demandan un trabajo tanto histórico como etnográfico para contextualizar y problematizar las realidades locales y adentrarse en la cotidianidad e identificar las matrices de significación que producen los imaginarios de patrimonio.

Los imaginarios son formas interpretativas y procesos de creación de significado y sentido socialmente compartidas de nuestro entorno (Baeza, 2008; Gaonkar, 2002) que configuran formas de interacción social (Taylor, 2002). En esta línea, las contribuciones que identifica este trabajo de los imaginarios para los estudios del

patrimonio son: primero, el abordaje complejo de las intersecciones epistémicas subjetivo-objetivo, historia-identidad-otredad y la fluidez de los imaginarios. Segundo los imaginarios de patrimonio como conocimientos situados en matrices culturales y las condiciones (objetivo/materiales) geográficas, las brechas económicas, espacialidad. Y tercero, la flexibilidad de los imaginarios posibilita representar el patrimonio desde los márgenes de lo autorizado e integrar la contradicción y la disputa propia del patrimonio como constructo social y simbólico.

El patrimonio como imaginario es tanto significado como performatividad (James, 2019). Por lo tanto, los imaginarios implican una relación mutuamente constitutiva subjetivo-objetiva (Leite, 2014). Estos se materializan en la performatividad y representación de la identidad (como en leyendas, prácticas, formas de interacción, las estéticas individuales y colectivas) y la producción social del espacio (Taylor, 2002) en base a la historia como un imaginario autoritario (Nora, 1996).

En resultado, los imaginarios de patrimonio despliegan procesos de identificación y diferenciación, reproduciendo dinámicas de identidad y otredad desde donde los sujetos construyen su lugar en el mundo (Gaonkar, 2002) y se posicionan frente a las narrativas dominantes (Kaltmeier & Rufer, 2017). En esta línea, Quijano (2000) explica que la identidad-otredad en Latinoamérica sigue reproduciendo los cimientos de la colonialidad. Por lo tanto, en estos contextos los imaginarios se basan en visiones coloniales y poscoloniales del yo y el otro, siendo altamente móviles circulan tanto dentro como entre culturas a través de los medios de comunicación, viajes y producción académica de la antropología, la arqueología, la ciencia y la historia (Salazar, 2011). En este marco, los imaginarios de patrimonio develan quién y cómo está designando la alteridad y el modo en que las identidades subalternas se asumen e imaginan desde los imaginarios de patrimonio (Strauss, 2006).

A pesar de ser altamente móviles los imaginarios son también saberes situados en territorialidades y matrices culturales, es decir anclados a formas de interacción, organizacionales y de habitar el entorno, así como en las condiciones de vida y las brechas que históricamente han vivido poblaciones marginadas como los pueblos originarios.

Por todo ello, los imaginarios patrimoniales no son sólo esquemas interpretativos, sino también son matrices de significado que permiten la existencia del patrimonio

en sí mismo incrustado en cada forma diferente de agencia (Hill, 2018), y geografía. De ahí que los imaginarios permitan ubicar el patrimonio en otros contextos y geografías culturales (Rautenberg, 2010). En contextos como el andino los imaginarios permiten abordar al patrimonio no como una comprensión lineal sino como una significación disputada, donde los imaginarios de y sobre el patrimonio contienen elementos en tensión entre las herencias coloniales y de los pueblos originarios. Estos legados, no sincretismos sino en contradicción, permiten tanto reafirmaciones como interrupciones. Así, también los imaginarios como procesos de significación buscan comprender la complejidad de las alteridades y contradicciones (Chanady, 1999) y develar los límites y las implicaciones políticas de las políticas culturales/memoria y, por extensión, del patrimonio (Orlandi, 2022).

Imaginarios de patrimonio en contextos postcoloniales

Los países de América Latina son actualmente el resultado de la yuxtaposición y entrelazamiento de las tradiciones indígenas, el hispanismo colonial católico y las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (Orlandi, 2018). Son, también, el resultado de la modernización desigual de la sociedad que ha generado condiciones inequitativas y exclusión (Canclini, 1989). Tomando distancia de la lectura de hibridación o sincretismo (Canclini, 1999; Hernández, 2006) que se pueda tener en territorios postcoloniales, interesa recuperar los quiebres que se plantean desde las sociedades modernas latinoamericanas. Así se ve en las propuestas de lo *ch'ixi* (Rivera, 2010) o el *ethos* barroco (Echeverría 2000), ya que se enfocan en los límites y fisuras del proyecto colonial y desmienten los procesos esencialistas y homogenizantes de las poblaciones locales donde su identidad se produce en la coexistencia de opuestos y la reproducción de las tensiones, contradicciones y desigualdades (Marschall, 2016). Por lo tanto, la reflexión sobre el patrimonio e imaginarios en los Andes debe abordar la complejidad de habitar la contradicción, los bordes y continuidad de la colonialidad en y para la configuración del sujeto indígena.

Es así que, la reflexibilidad de los imaginarios de patrimonio permite reconocer resistencias y demandas sociopolíticas en contextos poscoloniales, planteando distintos cuestionamientos: "¿Cuál es la relación de los sectores subalternos y marginales con el patrimonio cultural?" (Salgado, 2008, p. 22). "¿Cómo lograr la diferencia radical más allá de las presentaciones folclóricas en el corazón mismo de la noción de patrimonio?" (Salgado, 2008, p. 23). "¿Qué preservar tanto en la

dimensión tangible como intangible de la herencia prehispánica, colonial hispánica o republicana?" (Mancero, 2010, p. 198). ¿Qué vínculos existen entre la administración de identidades permitidas dentro del 'multiculturalismo neoliberal' y la imperiosa necesidad de patrimonializar todo? Y fundamentalmente, ¿qué operaciones políticas (y qué sentidos de dirección) se encierran (ocultas) en la aparente pulsión patrimonialista? (Kaltmeier, 2017). ¿Cómo el discurso autorizado del patrimonio ha institucionalizado, estandarizado o mercantilizado el pasado? Por lo tanto, ¿cuáles son los impactos socioeconómicos y culturales en las comunidades locales? (Salazar, 2011).

Este artículo resalta la relación entre identidad y otredad que han difundido los imaginarios de patrimonio oficial, ya que trabajar el patrimonio cultural con pueblos originarios implica evidenciar los usos políticos que este ha tenido en la caracterización y mercantilización de las culturas indígenas (Salazar, 2008). En este contexto, los imaginarios funcionan como sistemas de representación tácitos [que] promulgan y construyen pueblos y lugares a partir de visiones coloniales y poscoloniales del Yo y el Otro (Salazar, 2011). Esto se aprecia en contextos como el de Saraguro, donde se promueve fuertemente la turistificación de la cultura local, que es altamente idealizada y esencializada para su mercantilización (Del Campo Tejedor, 2019).

Metodología: Etnografía para los imaginarios de patrimonio

Los imaginarios son un campo de estudio que demanda el encuentro entre diversas disciplinas para un análisis integral de las condiciones materiales, objetivas y simbólicas del patrimonio. Si bien estudiar los imaginarios implica contextualizar las estructuras históricas y condiciones geográficas donde estos son producidos, desplegados y vividos (Strauss, 2006) en diálogo con las evidencias etnográficas; en particular, este estudio se enfoca con mayor detalle en los resultados del trabajo etnográfico en una comunidad indígena kichwa-saragura en el marco de la investigación doctoral "Imaginarios de Patrimonio en los Andes Ecuatorianos". Por ello hace una breve contextualización sociohistórica de Saraguro, y los antecedentes de la incorporación del patrimonio a escala nacional a través de programas estatales.

La etnografía se realizó desde diferentes entradas:

- Observación participante en talleres sobre la gestión del patrimonio cultural local facilitados por la Universidad de Cuenca con los representantes comunitarios.
- Estancias etnográficas que permitieron la convivencia con una familia de la localidad, lo que facilitó una aproximación a la cotidianidad comunitaria, permitiendo diferenciar los discursos internos de la comunidad y aquellos dedicados a los circuitos turísticos que se ofertan en Saraguro.
- Asistencia a reuniones y talleres realizados por profesionales saraguros de la comunidad para elaborar el diagnóstico participativo en colaboración con el gobierno comunitario, donde se discutió con las autoridades y el consejo comunitario ampliado las comprensiones del patrimonio cultural en Saraguro.
- La aplicación de 20 entrevistas en profundidad a habitantes de la comunidad y del cantón Saraguro.

La información levantada se articuló al análisis del contexto desde la vivencia y en dialogo con las teorías utilizadas para identificar los significados del patrimonio y sus imaginarios locales.

Análisis: Imaginarios de patrimonio reflexiones de patrimonio desde Saraguro

Rastreando los imaginarios oficiales del patrimonio

El estado ecuatoriano ha promovido la noción de patrimonio cultural desde las instituciones públicas. Estas han asumido las políticas de conservación de agendas internacionales como la de la UNESCO. Por un lado, la normatividad del patrimonio cultural institucional ha reafirmado la narrativa histórica dominante donde se exalta la herencia colonial y la religiosidad católica (Arroyo, 2021), como ha sido el caso de la denominación de Patrimonio Mundial de la Humanidad de Quito (1978) y Cuenca (1999). Como resultado de la adopción de estas denominaciones, a escala nacional estos sitios se posicionan como referentes, difundiendo la idea de lo patrimonial vinculado a la arquitectura colonial y a lo urbano-mestizo. Por otro lado, también ha generado interpelaciones sobre las formas de abordar la historia y las representaciones identitarias nacionales (Muyolema, 2007), en especial por parte de

los movimientos sociales, denunciando los efectos institucionalizadores y folklorizantes de las políticas patrimoniales (Hernández, 2006).

En 1949, la misión cultural indígena de los Estados Unidos es el primer precedente en incorporar a las poblaciones indígenas al desarrollo turístico y, en consecuencia, al debate del patrimonio cultural (Prieto, 2011). Desde esta entrada, se caracterizan las prácticas ancestrales indígenas con enfoques arqueologizantes (Del Campo Tejedor, 2019).

El municipio de Saraguro promueve un turismo enfocado en la cultura del pueblo declarado como *Pueblo Mágico* (Velásquez et.al, 2021). Estos programas tienen efectos comercializantes de las culturas locales, sobre todo en los elementos intangibles del patrimonio (Del Campo Tejedor, 2019). Se evidencia cómo los imaginarios institucionales operan bajo unos determinados valores, cualidades y posicionalidades; delimitando la participación de los sujetos en la economía del turismo y su participación en la construcción conceptual de lo que implicaría el valor patrimonial que les es asignado. Esto genera una caracterización exótica de los pueblos originarios (Pereiro, 2013), o lo que se ha denominado patrimonio con visión arqueologizante (Licuime, 2014).

En este sentido, el "patrimonio cultural es pieza clave para la producción de una ancestralidad mercantilizada a través del manejo del patrimonio cultural como marca, basado en la economía de la experiencia" (Rodríguez, 2011, p. 154). En consecuencia, se configura un servicio cultural que exige teatralidad según las etiquetas asignadas (Lazzari, 2012). Los servicios culturales de Saraguro se ofertan como auténticos, comunitarios, ecológicos y ancestrales. De esta manera, los imaginarios institucionalizados difunden una mentalidad autorizada (Smith, 2011) y el control sobre el accionar político del sujeto indígena que termina subsumido a dinámicas del neoliberalismo multicultural. Los efectos políticos, identitarios e históricos de los imaginarios etnoturísticos de las instituciones públicas sobre el patrimonio cultural, no incorporan las reivindicaciones sociales ni las luchas históricas de las comunidades indígenas.



Imagen 1. Propaganda turística. 2020. Extraída de: <https://www.turismo.gob.ec/saraguro-se-suma-a-los-pueblos-magicos-del-sur-del-pais/>

Nelson Reascos (2020) sostiene que los imaginarios asociados a estereotipos folklóricos como las narrativas de patrimonio cultural oficial, mercantilizadas para el turismo, son parte de un racismo sutil que opera de forma (in)consciente en los procesos de folklorización. Estas dinámicas fueron explicitadas en las entrevistas y talleres del trabajo de campo. Allí se manifestó que el patrimonio cultural se conoce y se concibe vinculado al turismo, por lo que su comprensión proviene de la experiencia del turismo étnico y, en este contexto es cómo los actores locales encaran los imaginarios sobre ellos mismos, ya sea asumiéndolos o interpelándolos. Esto implica también un proceso de extractivismo epistémico, substrayendo y esencializando la estética y cosmovisión andina para mercantizarla (Grosfoguel, 2016). Expresiones como las siguientes pusieron de manifiesto estas posiciones.

El patrimonio va siempre ligado al turismo... Siempre está pensando en que alguien venga a ver, que alguien diga "ve cómo ha sido el hombre Saraguro de hace 100 años". Por eso, el turismo es de doble cara (Hombre de 60 años, comunero de Saraguro).

Pareciera que no hay que parecer modernos para poder vender (Hombre de 40 años, comunero de Saraguro).

Estas citas evidencian que uno de los canales por los que se conoce el patrimonio cultural es el turismo, privado o público. Ambos mantienen imaginarios anclados a

un pasado arcaico, premoderno, milenario y estático; tal y como se narra en las experiencias de los actores locales:

Mi papá incluso me prohibió usar pantalón largo, porque teníamos que mantener la cultura, había muchas cosas que no podíamos tomar de la parte occidental... Eso de Saraguro milenario y la cultura más pura de América se vende bien (Hombre de 50 años, comunero de Saraguro).

Estos imaginarios de patrimonio saraguro obligan al sujeto a mantenerse dentro de un parámetro. En esta línea, Muyolema (2001, 2007) explica que los imaginarios del patrimonio sobre los pueblos originarios pueden actuar como un barómetro de autenticidad y esencialismo clasificatorio, elementos que aún imperan en la episteme del discurso oficial y sus mecanismos categorizantes. De ahí que los imaginarios de patrimonio desde la institucionalidad y el turismo étnico reproducen dinámicas de identidad-otredad basadas en estereotipos que mantienen brechas y relaciones de poder y segregación que históricamente han existido (Rausser & Kaltmeier, 2020).

Más allá de los imaginarios autorizados: diálogos comunitarios sobre el patrimonio cultural como vivencia

No necesitamos que nos digan que tenemos patrimonio para apreciar lo que somos. Apreciamos nuestra identidad, costumbres y símbolos identitarios por ser parte de nuestra existencia de *runa kawsay* de la vida del Saraguro, [pero] no como una categoría excepcional de nuestras vidas. Es decir, como un patrimonio (Hombre de 50 años, comunero de Saraguro, exdirigente comunitario).

La noción sobre patrimonio cultural dentro de la comunidad indígena está directamente relacionada con la identidad y la memoria (Licuime, 2014). Los diálogos sostenidos en territorio sobre este tema exaltan la vida cotidiana del saraguro, los elementos propios de su territorio, la memoria colectiva de la comunidad y la nostalgia que provocan los cambios contemporáneos. Los imaginarios identitarios, históricos, religiosos y espirituales están en su cotidianidad. Por ende, el patrimonio como noción no es parte del leguaje diario ni es una noción que se discuta de manera explícita en la agenda comunitaria, aunque existe, en sus propios términos, una preocupación por los nuevos significados sobre los imaginarios culturales y la autodeterminación de su propia concepción, siendo esta una problemática central de

la comunidad.

De esta manera, en el contexto local de Saraguro la noción de patrimonio cultural se concibe como un concepto académico u objeto exclusivo de la gestión pública y por ende ajeno a la realidad cotidiana de la vida en la comunidad. Esto se evidencia en la forma en cómo los actores locales perciben que el patrimonio opera (Gnecco, 2021) despojando cuando nombra. Es decir, cambiando el sentido y la relación entre los actores que producen y significan el patrimonio una vez que es declarado de interés patrimonial.

Los imaginarios de patrimonio recogidos en los diálogos exigen un salto epistémico a otro sistema de significados y comprensión del mundo. Esto conlleva un salto ontológico en la construcción de la memoria, la identidad y la historia que significa el patrimonio cultural en el contexto del pensamiento andino y comunitario saraguro (Masson, 2005). Exige, por tanto, un conocimiento situado. Por ejemplo, en varias ocasiones se manifestó que pensar el patrimonio o la cultura en general debe comprenderse como la *Chakra*² en donde todo está tejido, es interdependiente y está vivo.



Imagen 2. Teñido de hilos frente a la chakra, Saraguro 2021. Autoría propia.

² Huerta andina.

Alguien me preguntó qué es patrimonio en kichwa. No hay la palabra patrimonio. ¿Y qué es patrimonio? (...) Es una ideología occidental, porque lo otro sería el Sumak Kawsay o simplemente el Kawsay, que es vida, en donde está asentado todo eso.

Patrimonio sería un tema acuñado. Es un término extranjero. Quizás para nuestras comunidades nunca ha habido patrimonio, simplemente lo que hay, hay y punto. Pero el patrimonio en un principio podría ser que se clasifica en tangible e intangible, natural, patrimonio arquitectónico. Ese tipo de cosas. Entonces, yo pienso que el tema patrimonio nunca estuvo en nuestro lenguaje... Si quieres traducir al kichwa patrimonio, no existe. Pero sí existen nuestras vivencias, nuestras formas de vida y lo que nosotros tenemos; especialmente lo que somos en este caso (Hombre mayor a 45 años, comunero de Saraguro, técnico municipal).

Los entrevistados expresaron que el patrimonio está ligado a su forma de vida: *"somos patrimonio vivo"* (comunera de saraguro, mayor a 60 años). Esto debe entenderse en dos sentidos: por un lado, la forma de vida es en sí misma un patrimonio; y, por el otro lado, la identidad también es considerada como patrimonio en tanto que reconocimiento de su cultura manifestada en sentimientos, prácticas y entendimientos imbricados. De ahí que hayan manifestado, reiteradamente, la relación entre patrimonio cultural y la vida cotidiana, donde se tejen las prácticas, la subjetividad y las emociones habitan en los elementos identitarios de la comunidad.

Las vivencias se refieren a un continuo compartir de memorias, prácticas y sentimientos que posibilitan el encuentro en y con la colectividad y que interpelan imaginarios autoritarios como las narrativas de la historia nacional. La noción de legados, identidad y patrimonio entendidos como vivencias implican una performatividad que configura espacios y cuerpos. La vivencia es la manifestación observable de esta pertenencia a una colectividad, tal y como se manifestó en las entrevistas:

Patrimonio es la forma de vida, como visualizamos lo que somos. La identidad que tiene relación con el patrimonio tiene que ser sentido y demostrado. O sea, yo sé que soy saraguro y así me siento, pero ¿cómo sabemos que es un Saraguro? Por eso que hay que llevar pantalón corto y las mujeres el anaco.

Debe ser sentido y demostrado (Mujer de aproximadamente 50 años, comunera de Saragura, artesana).

Una de las principales preocupaciones que surgió en los diálogos es la pérdida del *kichwa*, identificando a la lengua como uno de sus principales patrimonios. La lengua no solo fortalece el sentido de pertenencia, sino que, sobre todo, genera cohesión social (Masson, 1983). El uso de la lengua originaria es una estrategia de recuperación de su pensamiento (Eaton y Turin, 2022) y una gramática sociocognitiva y afectiva. Es decir, el lenguaje articula cómo se concibe el mundo, la convivencia, las percepciones y los sentires. El imaginario del *kichwa* como patrimonio cultural no solo reside en ser un lenguaje, sino, ante todo, por ser un sistema de significados y significación que permite la continuidad de la ontología andina (Tantaleán, 2019).



Imagen 3. 12 de octubre día de la resistencia indígena. Nada que celebrar, resistimos con coraje, valentía y sabiduría 1492 – 2020. Antonio Contento, 2020. Fuente: Facebook.

Es en los diálogos comunitarios y en la comprensión del patrimonio cultural donde la resistencia es considerada como otro de los patrimonios. Se la asume como la continuidad de las vivencias del saraguro y como la trascendencia de los significados, conocimientos, tradiciones y comprensiones a partir de sus luchas sociales y culturales, referentes históricos y territoriales vinculados a una identidad política y a una adscripción a la comunidad. Como señala Benavides (2007) la resistencia de los pueblos originarios tiene sentido desde un lugar histórico que busca la igualdad y “desde donde empezar la recuperación del pasado en el contexto occidental que no les permite perder su diferencia y que, al mismo tiempo, utiliza esta diferencia para demarcar poder y pertenencia” (p. 14).

Hay un mal entendimiento de la resistencia como si solo fuera a gritar o tomarnos la Panamericana³. Pero todos los elementos y las actividades que se desarrollan en la comunidad son una resistencia a una intromisión externa, como por ejemplo recuperar las formas de construcción o las mujeres que van hilando hacen resistencia, como para decir estamos aquí, somos saraguros y vivimos de esta manera. Es una forma de demostrar vida, que no nos han desaparecido, que no nos han eliminado. Hemos resistido gracias a la resistencia de nuestros abuelos (Hombre mayor a 60 años, comunero de Saraguro, antropólogo).

Por otro lado, el patrimonio cultural como vivencia implica la recuperación y la reinención de la práctica de la espiritualidad andina y su ritualidad como la celebración de los Raymis desde los años 80, que interpelan la narrativa de la historia fortalecen la organización del movimiento indígena (Fernández, 2018). Ritualidades como los Raymis son recuperaciones culturales modernas (Del Campo Tejedor, 2019) que buscan fortalecer la identidad resignificando las celebraciones actuales, pero así también es importante evidenciar los impactos de imaginarios que promueven un esencialismo estratégico como expresión de resistencia postcolonial. Varios comuneros recuerdan cómo ha ido cambiando la vivencia de la indigenidad saragura a partir del posicionamiento político del movimiento indígena de los años 80 y 90.

³ La carretera Panamericana que conecta de norte a sur la sierra ecuatoriana

El tema de los rituales cuando era niño no existía. El *Inti Raymi* es una recuperación que se viene dando en el último tiempo. Es algo contemporáneo, lo que, si acá como festividad bien profunda es el *kapak Raymi*, o la navidad, eso sí es bien antiguo. Pero los otros raymis son contemporáneos, y de alguna manera usan estereotipos. Por ejemplo, ahora piensan que los indígenas para todo hacemos ceremonias, para decir que el indígena siempre está conectado con lo sagrado o con la naturaleza (Hombre, aproximadamente 40 años, comunero de Saraguro).

Los imaginarios institucionales/oficiales resaltan las tradiciones étnicas como un recurso de promoción comercial. Por su parte, la Iglesia Católica asume el sincretismo como parte de la devoción del pueblo saraguro. Esto se observa en la tradición de las muñidoras⁴ y los arreglos florales, en la fiesta de Navidad y en los marcantaitas⁵. Estas manifestaciones de la ritualidad andina y de la devoción católica están muy arraigadas a la memoria saragura (más allá de los posicionamientos a favor o en contra) y cuentan con una alta convocatoria entre los indígenas saraguros. El rechazo y la aceptación de las herencias coloniales es parte de las identidades subalternas (Rivera, 2018), donde hay ritos, creencias y prácticas que se yuxtaponen.

En Saraguro hay una diversidad de encuentros y tensiones entre la cultura saragura y el catolicismo. Hay quienes señalan que los sincretismos son ejemplos de imposición colonial. A pesar de ello, las dos posiciones coexisten en la comunidad indígena, ya que los imaginarios culturales no son un consenso, sino que son parte de diversas posturas políticas mediadas por las diferencias generacionales. Por ejemplo, quienes vivieron y son afines al levantamiento de 1990 vinculan el imaginario del patrimonio cultural a un proyecto político-identitario que denuncia la historia colonial y la discriminación que han vivido las poblaciones indígenas. Al igual que los imaginarios institucionales de entidades públicas, turísticas y académicas; algunos comuneros reproducen estereotipos, ya sea para su mercantilización o

⁴ Las muñidoras son las mujeres indígenas de Saraguro que tejen floren en arreglos redondos para la decoración de las iglesias.

⁵ Los sacerdotes de la fiesta de la navidad a nivel comunitario en Saraguro.

museificación de la vida de los saraguros, que en muchas ocasiones entra en contraste con las generaciones más jóvenes. Por todo esto, podemos afirmar que los imaginarios sobre el patrimonio cultural no son estáticos, sino que están en permanente resignificación de acuerdo con las dinámicas sociales.

Reflexiones finales

La noción de imaginarios permite explorar el patrimonio cultural como una dinámica sociocultural más allá del objeto patrimonial. La significación de los elementos identitarios y de la memoria histórica constituyen referentes fundamentales en la configuración de los imaginarios de patrimonio como conocimiento situado.

En la experiencia de la población saragura, el término patrimonio se conoce a través de iniciativas institucionales del estado, el turismo y la academia. De ahí que el patrimonio sea resituado y (re)significado en los términos de los actores locales.

Los imaginarios que promueven el patrimonio institucional y los imaginarios de patrimonio del pueblo saraguro entretujan posiciones que van desde las posturas políticas del pueblo indígena hasta las narrativas patrimoniales de los organismos internacionales. Por otro lado, también los imaginarios categorizan y limitan la participación del sujeto indígena como una forma de control cuando se lo considera únicamente como recurso cultural, desestimando su participación como sujeto político.

El trabajo de campo muestra que los imaginarios patrimoniales se construyen como espacios de disputa y dispositivos de poder. Esto no quiere decir que las personas se limiten a asumir un único conjunto de imaginarios patrimoniales. Por el contrario, imaginarios, incluso contradictorios, comparten narrativas, representaciones y personas. Por otro lado, el patrimonio juega un papel estratégico al imaginar al Otro(s) y al imaginarnos a nosotros mismos (aquello que nos han dicho que somos, lo que asumimos y, por supuesto, otras comprensiones y formas de vivir la identidad donde el patrimonio es fuertemente interpelado). Además, el patrimonio es también una mirada externa de lo que se percibe como auténtico de un grupo humano. Una mirada que, muchas veces, termina siendo asumida y reinterpretada en las comunidades. De ahí que el turismo en el caso de Saraguro haya tenido un impacto sustancial en cómo se concibe y en sus diversos usos.

Los imaginarios sobre qué es y cómo entender el patrimonio cultural desde Saraguro, están directamente vinculados con la memoria histórica y la identidad, anclados a una territorialidad simbólica y geográfica. Las divergencias conceptuales dependen de dónde, para qué y quiénes imaginan el patrimonio cultural; haciendo evidente la diferencia entre esta primera concepción y la concepción extranjero-mestizo del turista, el académico o los funcionarios municipales. Estos, generalmente, están vinculados a las agendas de instituciones internacionales como ICOMOS⁶, UNESCO⁷ y la OIT⁸ que incorporan discursos globales sobre conservación, salvaguardia, gobernanza y protección. Es decir, son imaginarios que difunden el patrimonio cultural bajo etiquetas y lo convierten en fichas de inventarios y listas representativas que sirven para espectáculos turísticos.

En las comunidades indígenas las preocupaciones sobre el patrimonio cultural adoptan posturas reivindicativas y políticas. En la cotidianidad los imaginarios de patrimonio se vinculan a actividades económicas, las nuevas necesidades y la profesionalización, es decir dependen de las condiciones cambiantes de la realidad social. Como ya se explicó, el imaginario de patrimonio en las conversaciones internas con comuneros de Saraguro está asociado a la vida misma (*kawsay*⁹). Esto no está aislado, evidentemente, de la demanda turística y de los procesos de patrimonialización institucional como las declaratorias. Tal como sugiere Del Campo Tejedor (2019) la recuperación de patrimonio no es a pesar de los cambios de las condiciones de vida y la globalización cultural, sino a propósito de estos procesos de transición y transformación. Es una forma de participar de la economía de lo cultural y una necesidad de diferenciación tanto desde adentro como desde afuera de las poblaciones indígenas.

Por lo tanto, los imaginarios de patrimonio cultural son desplegados de manera estratégica dependiendo de la posición de la persona en el contexto y los interlocutores implicados. Los imaginarios desplegados a nivel comunitario, en el turismo, en la institucionalidad pública o incluso en la academia; son difundidos por

⁶ Consejo Internacional de Monumentos y Sitios

⁷ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

⁸ Organización Internacional del Turismo

⁹ Vida en *kichwa*.

las mismas personas en función del entorno en que se encuentren. Esto les permite establecer diálogos en diferentes diásporas y significar el patrimonio cultural en función de los términos e intereses del escenario.

La experiencia en Saraguro confirma que el patrimonio cultural como un imaginario actúa desde posicionalidades que, a primera vista, se muestran como antagónicas.

En realidad, coexisten en un contexto de diversidad, actuando multidimensionalmente y abarcando, desde el discurso reivindicativo y la recuperación de las raíces indígenas hasta el eslogan turístico, contradicciones históricas. Estas no solo son propias de las poblaciones indígenas, sino, en general, de contextos poscoloniales más amplios, donde la yuxtaposición de sistemas de significados ha generado una permanente tensión usando los mismos argumentos en doble sentido, ya sean afines o contrarios a las herencias coloniales e indígenas.

La difusión de los imaginarios de patrimonio exotizantes y desde la esencialidad indígena se establece desde diferentes aristas. Si bien los imaginarios pueden ser etiquetas o estereotipos, los imaginarios como sistemas de significación permiten, ante todo, (re)inventar los patrimonios culturales de los pueblos como una estrategia de sobrevivencia de la cultura indígenas, como la posibilidad de recrear los elementos identitarios y la memoria que ancla esa agencia (Fressard, 2006).

De esta manera, los imaginarios nos permiten explorar las matrices de significación no solo en su condición de alteridad, sino, sobre todo, en el encuentro y contradicción en contextos donde los significados están mediados por matrices culturales, historias y memorias yuxtapuestas; en tensión, pero también que reafirman su condición, como diría Rivera (2018), *ch'ixi*. De aquí también la posibilidad de recuperar marcos de pensamiento no hegemónicos que implican imaginarios asociados a una comprensión/práctica/emocionalidad como vivencias, por ende, que no se relacionan con el patrimonio como un objeto a poseer o preservar, sino como una experiencia vital y en ese accionar se lo cuida y trasciende. Así también la necesidad de recuperar prácticas que les permitan sentirse parte de una comunidad al reinventar la ancestralidad, la identidad y sus raíces en nuevas condiciones de vida. Ubicar estos imaginarios en matrices culturales alternativas implica un análisis no aislado, sino asumiendo la interconectividad y fluidez con la que estos circulan dentro y fuera de

las comunidades patrimoniales (Salazar, 2011).

Los imaginarios de patrimonio, sobre todo, implican cuestionamientos sobre los márgenes constitutivos de la identidad y la memoria, y, por ende, del patrimonio cultural (Benavides, 2007). Los márgenes imaginarios del patrimonio en Saraguro tienen en común un anclaje estereotípico de un paisaje rural, local y étnico a pesar de que en la realidad existe una mayor complejidad que configura los imaginarios entre la urbanidad-ruralidad, lo indígena-mestizo, lo local-global y lo tradicional-contemporáneo comprendidos como un continuo antes que antagonismo. Estos imaginarios sirven para interpelar la comprensión colonial dominante como lo han expresado los comuneros en Saraguro. El patrimonio de los pueblos indígenas radica en su (re)existencia/resistencia, en la continuidad de su vida y en sus reivindicaciones.

Bibliografía

- Arroyo Belmonte, R. (2021). Alienación territorial a través del patrimonio mundial: análisis de la Lista del Patrimonio Mundial de América Latina y el Caribe desde la perspectiva de la geopolítica crítica. *Relaciones Internacionales*, 48, 123-141.
- Baeza, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social: Teoría y práctica de sociología profunda* [Real world, social imaginary world: Theory and practice of deep sociology]. RIL Editores.
- Barreiro, D. (2016). La producción del patrimonio cultural. *Patrimonio y multivocalidad*. Uruguay, Universidad de la República, 17-28.
- Belote, J. (1998). *Los saraguros del sur del Ecuador* (17). Editorial Abya Yala.
- Benavides, H. (2005). Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana*, 1(1), 5-25.
- Benavides, O. H. (2007). Historical Disruptions in Ecuador: Reproducing an Indian Past in Latin America. In *Cultural Heritage and Human Rights*. Springer, New York, NY. 132-143.
- Brumann, C. (2018). *Anthropological Utopia, Closet Eurocentrism, and Culture Chaos*

- in the UNESCO World Heritage Arena. *Anthropological Quarterly*, 91(4), 1203-1233.
- Burneo Vela, M. D. C. (2016). Breve análisis de la vitalidad del Kichwa en las comunidades de lagunas y Ñamarin de la parroquia Saraguro en la provincia de Loja (Bachelor's thesis, PUCE).
- Canclini G, N. (1989). *Culturas Híbridas, Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Editorial Grijalbo. Argentina.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Canclini G, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.
- Carrera, J. (2017). Entre lo imaginario y lo real. Teorética y reflexividad para una antropología de lo imaginario. *Cinta de moebio*, (59), 143-156.
- Carretero, C. 2017. Los escenarios de la creatividad desde el paradigma de la socialidad. *Imagonautas. Revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 1-25.
- Chanady, A. (1999). La hibridez como significación imaginaria. *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, 25(49), 265-279.
- Del Campo Tejedor, A. (2019). Saraguro: turismo místico-espiritual y etnogénesis neoinca en los Andes ecuatorianos. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 14(1), 48-69.
- Eaton Jonathan & Turin Mark. (2022). Heritage languages and language as heritage: the language of heritage in Canada and beyond. *International Journal of Heritage Studies*, 28-7, 787-802. [10.1080/13527258.2022.2077805](https://doi.org/10.1080/13527258.2022.2077805)
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Fernández, F. (2018). Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 18(1), 269-291.
- Forero, J., & Hong, L. (2012). Cultural Heritage Concept, Genealogy and Contemporary Challenges. *Mediterranean. Journal of Social Sciences*, 3(16), 75-75.

- Fressard, O. (2006). El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. *Revistas transversales*, 2.
- Gaonkar, D. P. (2002). Toward new imaginaries: An introduction. *Public culture*, 14(1), 1-19.
- Gfeller, A. E. (2015). Anthropologizing and indigenizing heritage: The origins of the UNESCO Global Strategy for a representative, balanced and credible World Heritage List. *Journal of Social Archaeology*, 15(3), 366-386.
- Gnecco, Cristóbal. (2021). Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle* 51(2), 319-324. <https://doi.org/10.4000/mcv.15558>
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4).
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guerrero, A. (2000). El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política (Ecuador). *Boletín americanista*, 50, 123-142.
- Hall, S. (2004). Whose heritage? Un-settling "the heritage", re-imagining the postnation. *The Politics of Heritage: The Legacies of Race*, 21-31.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: critical approaches*. Routledge.
- Hernández, G. M. (2006). The deterritorialization of cultural heritage in a globalized modernity. notes & comments. https://www.llull.cat/rec_transfer/webt1/transfer01.pdf#page=93
- Hill, M. J. (2018). World Heritage and the Ontological Turn: New Materialities and the Enactment of Collective Pasts. *Anthropological Quarterly*, 91(4), 1179-1202.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1992). *The Invention of Tradition: Past and present*. Cambridge University Press.
- Ibarra, H. (1999). Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. *Ecuador. Debate*, 48(48), 71-94.
- James, P. (2019). The social imaginary in theory and practice. In *Revisiting the Global*

- Imaginary. Palgrave Macmillan: Cham, 33-47.
- Kaltmeier, O., & Rufer, M. (2017). The uses of Heritage and the postcolonial Condition in Latin America. In *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America*.
- Kaltmeier, Olaf. (2020). Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria? En Cornejo, Inés and Rufer, Mario. 2020. *Horizontalidad Hacia una crítica de la metodología CLACSO Buenos Aires*, 93-122.
- Lander, E. (1997). Modernidad, colonialidad y postmodernidad. *Estudios latinoamericanos*, (8), 31-46.
- Lazzari, M. (2012). El pasado-presente como espacio social vivido: identidades y materialidades en Sudamérica y más allá (primera parte). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64015>
- Leite, N. (2014). Locating imaginaries in the anthropology of tourism. *Tourism imaginaries: Anthropological approaches*, 260-278.
- Licuime, L. A. (2014). Patrimonio indígena y etnopatrimonio. *Revista Werkén ISSN*, 717, 5639, 103-112.
- Mancero, M. (2010). De Cuenca Atenas a Cuenca Patrimonio: estrategias de distinción en la construcción del Estado-Nación. In *Transiciones y rupturas El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*. Quito, Ecuador. 197-246
- Marschall, S. (2016). The heritage of post-colonial societies. *The Ashgate research companion to heritage and identity*, 347.
- Masson, P. (1983). Aspectos de cognición y enculturación en el habla interétnica: términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 9(1), 73-129.
- Masson, P. (2005). Aspectos de la identidad étnico-cultural e histórico-social manifestada en la cultura tradicional indígena de una región de los Andes ecuatorianos. *Indiana*, (22), 73-100. <https://doi.org/10.18441/ind.v22i0.72-100>
- Muyolema, A. (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como

- cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz (o) aje. In *Convergencia de tiempos*. Brill, 327-363.
- Muyolema-Calle, A. (2007). *Colonialismo y Representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX* (Doctoral dissertation, University of Pittsburgh).
- Nora, P. (1996). General introduction: Between memory and history. *Realms of memory: rethinking the French past*, 1, 1-20.
- Ó Tuathail, G. (1996). *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space*. University of Minnesota Press.
- Ogburn, D. E. (2007). Incas past and present: Archaeology and the Indigenous Saraguros of Southern Ecuador. *Stanford Journal of Archaeology*, 5, 134-163.
- Orlandi, F. (2018). El derecho humano al patrimonio cultural: desarrollos recientes, crisis, y perspectivas decoloniales. In *Charla Magistral en el 1er Congreso Internacional Conservación del Patrimonio en Bolivia*, La Paz.
- Orlandi, F. (2022). La memoria larga de la patrimonialización: una etnografía arqueológica de los desacuerdos cosmopolíticos en torno a la Ciudad Sagrada de Quilmes (Argentina). *Arqueología*, 28(3), 10307-10307
- Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. CETRAD-Centro de Estudios Transdisciplinarios para o Desenvolvimento.
- Prats, L. (2000) El concepto de patrimonio cultural. *Cuadernos De antropología Social*, (11). <https://doi.org/10.34096/cas.i11.4709>
- Prieto, M. (Ed.). 2011. *Espacios en disputa: el turismo en Ecuador*. Flacso-Sede Ecuador.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Caracas: ediciones Faces, UCU.
- Quizhpe Gualán, F. C. (2016). *Las justicias en el pueblo kichwa Saraguro: ¿autonomía, complementariedad o absorción?* (Master 's thesis, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador).

- Raussert, W., & Kaltmeier, O. (2020). Heritage-Boom: On Culture and Nature. In the Americas (Introduction), 13 (1), 6-8.
- Reascos, N. (2020). Mesa 2 Interculturalidad y comunicación: Levantamiento de octubre 2019, ¿Nuevas manifestaciones de racismo en el Ecuador? FLACSO. Quito. Fuente: <https://youtu.be/ONFfex9VSDs>
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Aliaga, F., Maric, M. L., & Uribe, C, 289-304.
- Rivera Cusicanqui, (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Tinta Limón Buenos Aires
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, L. I. R. (2011). el indio permitido en el estado multicultural. patrimonio cultural y etnofagia en la tardomodernidad. Boletín de Antropología Americana, (47), 153-172.
- Salazar, N. B. (2008). Representation in postcolonial analysis. International Encyclopaedia of the Social Sciences, 7(May), 172-173.
- Salazar, N. B. (2011). Imagineering cultural heritage for local-to-global audiences. The Heritage Theatre, (January 2011), 49-72.
- Salgado Gómez, M. (2008). The Cultural Patrimony as a totalizing and technical narrative of governance. OLACCHI •, 1, 13-25.
- Silver, I. (1993). Marketing authenticity in third world countries. Annals of tourism research, 20(2), 302-318.
- Smith, L. (2006). Uses of heritage. Routledge.
- Smith, L. (2011) ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?". Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, 12, 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Strauss, C. (2006). The imaginary. Anthropological theory, 6(3), 322-344.
- Tantaleán, H. (2019). Ontologías Andinas: una introducción a la substancia in Andean

ontologies. New archaeological perspectives. University Press of Florida.

Taylor, C. 2002. Modern social imaginaries. *Public culture*, 14(1), 91-124.

Velásquez, E. R. M., Olivo, P. A. V., Carvajal, F. R. G., & Cando, C. A. V. (2021). Análisis de la oferta turística del programa Pueblos mágicos Ecuador-4 mundos. *Turismo y patrimonio*, (17), 121-149.

Waterton, E., & Watson, S. (2013). Framing theory: Towards a critical imagination in heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 19(6), 546-561.

Witcomb, A., & Buckley AM, K. (2013). Engaging with the future of 'critical heritage studies': looking back in order to look forward. *International Journal of Heritage Studies*, 19(6), 562-578.