

Perverso patrimonio: una mirada crítica desde la antropología

Xavier Andrade¹

Recibido: 07 de abril de 2018

Aceptado: 04 de mayo de 2018

RESUMEN

El artículo elabora un panorama contemporáneo a partir de diversos nodos conflictivos del concepto de “patrimonio”, tomando como referente principal las políticas culturales ecuatorianas y el caso específico de la ciudad de Guayaquil. Poniendo en discusión la neutralidad de dicho concepto y examinando los efectos diversos que tiene su aplicación instrumentalizada desde las agendas del poder, se desarrolla una perspectiva crítica que da cuenta de los vicios y límites que cobra actualmente la noción de “patrimonio” y sus conceptos asociados, como “identidad” y “cultura”. Finalmente, a partir del análisis previo, se proponen una serie de conceptos alternativos para indagar en estos fenómenos —ruinas, materialidad, apropiaciones—, visualizando sus posibilidades a la hora de franquear los esencialismos del campo del patrimonio y activar su potencial diverso, dinámico e interpelador.

Palabras clave | *Patrimonio, cultura, ruinas, materialidad, apropiación.*

¹ Ph.D. en Antropología, The New School for Social Research. Profesor Asociado, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: sj.andrade@uniandes.edu.co.

ABSTRACT**Perverse heritage: a critical look from anthropology**

The article elaborates a contemporary overview from diverse conflictive nodes of the concept of “patrimony”, taking like main referent the Ecuadorian cultural policies and the specific case of the city of Guayaquil. Putting into discussion the neutrality of this concept and examining the diverse effects of its instrumentalized application from the agendas of power, a critical perspective is developed that accounts for the vices and limits that the notion of “heritage” and its associated concepts, such as “identity” and “culture”, currently receive. Finally, from the previous analysis, a series of alternative concepts are proposed to investigate these phenomena —ruins, materiality, appropriations—, visualizing their possibilities when it comes to crossing the essentialisms of the heritage field and activate its diverse, dynamic and interpellant potential.

Keywords | *Heritage, culture, ruins, materiality, appropriation.*

INTRODUCCIÓN

Este documento recoge algunas discusiones contemporáneas sobre patrimonio en la antropología social, teniendo como principal referente al caso ecuatoriano y, específicamente, al manejo de la gestión de lo patrimonial en la ciudad de Guayaquil, Ecuador. La discusión comprende dos secciones. La primera, “Patrimonio: concepto y política”, precisa un punto de partida crítico que cuestiona la supuesta neutralidad del mismo a través de la inscripción de la cuestión patrimonial sobre paisajes de poder en el que los sentidos políticos de dicha definición se efectúan. Para ello, a partir de una panorámica conceptual, intento ubicar los desafíos claves para repensar los sentidos de lo patrimonial en el Guayaquil contemporáneo². La segunda parte introduce una serie de nociones alternativas —concretamente, las de “ruinas”, “materialidad” y “apropiación”— para repensar una articulación que aparece neutralizada por el discurso dominante: la relación entre sentidos

² Para la elaboración de este trabajo se realizó una búsqueda sobre la trama conceptual que caracteriza a los documentos oficiales durante el régimen de Rafael Correa (2007-2017), caracterizado por el uso de lo cultural como una forma de domesticación ciudadana alrededor de su proyecto ideológico. Véase por ejemplo: Agenda del Consejo Sectorial de Patrimonio Natural y Cultural 2008-2010 (Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural, 2008), y Sistemas de Gestión de Bienes Culturales, Memorias del Seminario Internacional (MCPNC, 2008).

patrimoniales y la lucha política en la esfera pública. Por “sentidos patrimoniales” se entiende en este documento a las dinámicas de apropiación por parte de diferentes colectivos sociales frente a aquello de la vida social que es considerado como potencialmente significativo; esto, con el propósito de trascender los paradigmas que ven lo patrimonial de manera cosificada o meramente en función de ideologías gobernantes antes que en su calidad potencialmente interpelante, dinámica y constructora de selecciones sobre “identidad” en el presente.

Un tema que informa este ejercicio es la importancia que se brinda al pasado en la vida cotidiana (sobre el uso popular de la historia en la Norteamérica contemporánea, ver Rosenzweig y Thelen, 1998; sobre la relevancia del pasado en el presente, ver Sutton, 1998). Igualmente relevantes son los estudios sobre la manipulación del pasado en proyectos para la construcción del Estado-nación (Bhabha, 1994). Crecientemente, y ciertamente clave para la coyuntura actual, el turismo se ha convertido en el principal paraguas para discutir la pertinencia de lo patrimonial como forma de generar recursos y vender el país en el mercado global. De ahí la pertinencia de discusiones sobre la conversión de ruinas arqueológicas o paisajes naturales en atractivos turísticos (Castañeda, 1996); sobre la conversión del pasado en dispositivos museales; o sobre el turismo y la reconfiguración de identidades (sobre el papel de las imágenes turísticas, ver Augé, 1998; sobre las interpretaciones turísticas del pasado arqueológico en Ecuador, ver Benavides, 2004). Finalmente, son también relevantes para entender lo patrimonial en el Ecuador contemporáneo, temas como la transformación de objetos y personas en mercancías para el consumo global como parte de los discursos sobre servicio y hospitalidad derivados del encuentro estructuralmente desigual que caracteriza al turismo (para la discusión teórica más general, remitirse a Clifford, 1997; sobre las lecturas del pasado a través de la visita a las ruinas arqueológicas, ver Castañeda, 2001), y el papel de los museos como ejercicios de poder y representación sobre las otredades (para una discusión colectiva sobre la relación entre museos y comunidades, misma que se puso reiteradamente sobre el tapete desde la fallida reingeniería institucional de la gestión cultural en el país durante el correato, consultar Karp y Lavine, 1991).

Informado por estas discusiones, el objetivo de este artículo es proponer formas analíticas para trascender los anquilosamientos que devienen de un concepto que, como el de patrimonio, se halla anclado en un uso político complejo, tendenciosamente esencialista, íntimamente vinculado a operaciones ideológicas, y, por tanto, no democratizante a pesar de las apariencias establecidas en el sentido común del Estado.

PATRIMONIO: CONCEPTO Y POLÍTICA

“Patrimonio” es uno de aquellos conceptos que, como el de “cultura”, circulan en la esfera pública con apariencia poco problemática, aunque su uso oficial resulte más bien de amplia vaguedad. Así, por ejemplo, uno de los documentos rectores del debate en Ecuador³, en su interés por sobrepasar miradas que privilegian la cultura material como el locus principal de la gestión patrimonial —claramente desde el modelo arquitectónico y arqueológico dominante históricamente entre las instituciones del Estado—, proclama un interés holístico que, por una parte, extiende la noción hacia la naturaleza, pero, por otra, la restringe hacia el plano de lo simbólico, reeditando, así, dicotomías entre lo material y lo simbólico criticadas ampliamente en la antropología (Barth, 2001). El problema, evidentemente, no es de índole teórico sino práctico y político, y de cómo ciertas conceptualizaciones tradicionales sobre “cultura” se reducen fácilmente a aquellas formulaciones que brindan mayor peso a lo simbólico, operación siempre útil a la hora de instrumentalizar ciertas formas de gestión.

La supuesta neutralidad del concepto de patrimonio y las alianzas afectivas que crea dan cuenta del pesado legado que las instituciones heredan para la formulación de políticas que afectan directamente las formas de producción, circulación y consumo de lo que una población hace, según lo considerado tanto por reconocimiento estatal como patrimonial. Un ejemplo claro de ello —en el escenario político del Ecuador de los años más recientes, desde la emergencia de gobiernos que proyectan una imagen de su quehacer como “revolucionario”— es la persistencia de tradicionales sentidos dominantes de lo patrimonial⁴. Evidencias de aquello se encuentran en la distribución de fondos estatales otorgados a las entidades de salvamento arquitectónico; el anclaje y la dependencia del discurso sobre tradición y generación de divisas en las lógicas comerciales del turismo; y la persistencia de una clase gerencial en entidades culturales claves del país que sostienen visiones conservadoras sobre lo que constituye o no “patrimonial”.

El “patrimonio” en tanto concepto, entonces, dista de ser aséptico pues en el

³ Agenda del Consejo Sectorial de Patrimonio Natural y Cultural 2008-2010, formulado por el Ministerio Coordinador sobre el tema en 2008.

⁴ Este sesgo persiste, por ejemplo, en relación a la distribución de fondos de las entidades estatales ancladas en los paradigmas arquitectónicos y arqueológicos, a pesar del interés por ampliar exponencialmente el registro de aquello que no encaja en este mismo esquema, mediante un ejercicio de levantamiento micro a nivel provincial, regional y nacional como parte de la encuesta resultante del Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural (2007).

ejercicio práctico de su administración institucional reposa una forma de operar sobre sujetos y formaciones sociales concretas. De hecho, para el caso ecuatoriano, ello ha redundado en prácticas exclusionarias que se expresan mayormente mediante el quehacer del museo ciudadano como dispositivo privilegiado para concentrar espacialmente la activación de determinadas formas de memoria social en desmedro de otras posibles. En un ámbito como el ecuatoriano, en el que los sentidos diversos sobre la memoria han sido secuestrados por la falta de infraestructura y de políticas destinadas a fomentarla, el museo ciudadano ha asumido aquella tarea, hasta recientemente, en un terreno poco o nada contestado en el país.

A pesar de la emergencia, desde hace dos décadas, de movimientos indígenas en la esfera pública que lograron cuestionar efectivamente el carácter mestizo y racista del Estado-nación en el ámbito político, en Ecuador persiste la ausencia de un debate sobre la repatriación o relocalización de la cultura material, discusión que ha prosperado en otras fronteras. Tampoco se han dado procesos radicales de cuestionamiento sobre el origen y la historia de la adquisición de los bienes culturales que reposan en los museos. Todo esto ilustra el poder de la sacralización institucional sobre el tema y los efectos del poder del discurso museal. A ello se debe sumar la todavía escasa presencia de museos comunitarios y museos de sitio, lo que tiene por consecuencia una concentración de lo patrimonial en el aparato institucional del Estado y los gobiernos locales; su manejo por parte de burocracias mestizas más o menos especializadas; y una anulación de la discusión sobre las definiciones, los usos y los posibles escenarios del patrimonio en la esfera pública.

Evidentemente, la falta de problematización sobre lo patrimonial se expresa también en otras dimensiones de la esfera pública. La propia academia, principalmente desde la historia, da cuenta tan solo de esfuerzos puntuales por avanzar en discusiones renovadoras sobre el tema, dando lugar a artículos sueltos y sin un esfuerzo analítico sistemático sobre temas relacionados, como el problema del coleccionismo. A este panorama precario hay que sumar otros problemas adicionales que se derivan de la instrumentalización de las discusiones sobre patrimonio al interior de carreras emergentes en la universidad ecuatoriana, concretamente, aquellas que lidian con “gestión cultural” o “turismo cultural”. Dichas carreras se caracterizan por formar profesionales para roles de administración en función de la industria turística y de burocracias estatales, en desmedro de la distancia crítica que el tema merece. Si solamente ciertos sectores de la propia sociedad civil son los principales beneficiarios del discurso dominante, y si no hay una respuesta crítica sostenida ni desde la academia ni desde los movimientos

sociales sobre lo patrimonial, el resultado es una profundización de las formas de interpretación que han construido un territorio supuestamente neutral de debate, pero que ha favorecido políticas selectivas y lecturas exclusionarias. Por ello, fijarse en la vida social de los conceptos amerita un espacio.

El primer problema conceptual es la asociación inmediata entre dos categorías contestadas en la antropología contemporánea: “patrimonio” y “cultura”. No casualmente, dentro de la estructura del Estado, se ha contado históricamente con una entidad rectora que lleva la denominación de Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, creada en 1978. Esta operación discursiva tiende, precisamente por la asociación entre estos dos conceptos, a rodearla de un aura autoevidente —relativa a la asociación entre nación y cultura; y nación y patrimonio, por ejemplo—, misma que dista de tenerla.

De hecho, bajo la formulación de la nueva institucionalidad del Sistema Nacional de Cultura, aunque la operación automática entre “patrimonio” y “cultura” tiende a desplazarse mediante la inclusión del primero bajo el así denominado Subsistema de la Memoria y el Patrimonio, la tendencia hacia la reificación del mismo hacia lo arquitectónico y arqueológico vuelve a instaurarse estructuralmente, encontrando su renovado nicho precisamente en el Instituto Nacional de Museos, Sitios y Espacios Patrimoniales. Museos de todo tipo, sitios arqueológicos y paisajes patrimoniales señalan, si se toma en serio a los organigramas institucionales, una agenda de trabajo que coincide con los dispositivos de la arqueología —la institución museal y el breviario—, de larga data en la gestión del Estado. Fieles a la tradición, las tareas de administración y preservación predominan en este esquema, al que se le añade un componente específico de investigación⁵.

No hay nada natural, no obstante, en la asociación entre “patrimonio” y “cultura”. Ella es el resultado de una determinada construcción de un campo de debate que, a su vez, alimenta el ejercicio de prácticas institucionales —las pasadas— y probablemente, si se considera el nuevo organigrama propuesto por el Estado, también las actuales. La primera tarea analítica, por lo tanto, es

⁵ Esta información se deduce del proyecto de Ley de Cultura enviado por el Ministerio del ramo a la Asamblea Nacional en septiembre de 2009. Las dos líneas matrices del SNC, de acuerdo al esquema propuesto, son el Subsistema de Fomento a la Creación, y el Subsistema de la Memoria y el Patrimonio. Evidentemente, el trabajo institucional en gestión cultural se complejiza en la medida en que priman intereses gremiales y/o generacionales que tienden a imponer su propia tensión sobre la gestión estatal (Andrade, 2004). Por ejemplo, la Casa de la Cultura Ecuatoriana está en manos de una misma generación de intelectuales por más de medio siglo, mientras que en los museos impera una clase burocrática que, hábilmente, ha perennizado un tipo de manejo. Un caso que muestra, en todo su esplendor, la ideologización del sistema museal es el del así llamado Museo de Carondelet, por hallarse situado en el palacio presidencial. Un adefesio construido para honrar la memoria de Correa y su ex-partido, Alianza País, por casi medio millón de dólares (Andrade, 2017).

desmontarla con la finalidad de argumentar nuevas entradas conceptuales que pudieran tener consecuencias sobre las formas en que la sociedad dialoga con los sentidos patrimoniales emergentes.

CULTURA Y PATRIMONIO

La politización del concepto de “cultura” es ineludible como punto de partida dentro de los debates propios de la antropología contemporánea. Para fines de los noventa, una serie de procesos enrumbaron la discusión hacia los efectos de la libre circulación del concepto en la esfera pública y entre diferentes campamentos académicos. La primera dimensión —los usos públicos del concepto de “cultura”— fueron debatidos con fuerza, debido a la influencia ejercida por el documento máximo de la burocracia internacional sobre políticas culturales a nivel global: el reporte *Our Creative Diversity*/Nuestra Diversidad Creativa, publicado por la UNESCO en 1995. La segunda dimensión, aunque con trayectorias de debate académico que varían entre los países industrializados y los nuestros, guarda relación con la emergencia de movimientos inter y transdisciplinarios, especialmente los Estudios Culturales, cuya mera denominación reintroduce teóricamente el concepto de “cultura” como eje primordial para la comprensión de la realidad social.

Una breve discusión de la primera dinámica se necesita para luego situar apropiadamente las consecuencias que ella tiene sobre lo que se entiende, institucional y cotidianamente, como “patrimonial”. La segunda dinámica, si bien es interesante para propósitos de clarificación de los territorios intelectuales en disputa, resulta de menor relevancia para los objetivos del presente artículo. De todos modos, ya que participa de la discusión pública sobre “cultura” en Ecuador, la asumiremos dentro del ámbito de la circulación de los usos públicos de este concepto y sus consecuencias prácticas para la discusión y la ejecución sobre lo patrimonial.

Aunque el documento referido fue ampliamente debatido entre la comunidad antropológica (para ejemplos sustantivos, ver la crítica seminal de Fienkelkraut, 1987 sobre la UNESCO, y específicamente sobre el texto en mención, consultar Wright, 1998; Arizpe, 1998; y Eriksen, 2001), continúa siendo la principal referencia en la discusión sobre cultura y desarrollo, tal y como se traduce en las instituciones estatales en Ecuador y la mayoría de países en Latinoamérica. Un breve resumen de sus conclusiones se precisa para situar apropiadamente la disputa. El principal acuerdo es que, mientras la diversidad cultural es un hecho a

nivel global, es necesario el desarrollo de una ética igualmente global que repose básicamente en los valores comunes que subyacen a la mayoría de las religiones; especialmente, el respeto y la tolerancia. La diversidad cultural, por lo tanto, es algo a estimularse, defenderse y preservarse a través de modelos políticos que fomenten los mencionados valores básicos. Desde esta perspectiva, la diversidad opera creativamente en la medida en que se ponga en el centro de la cuestión el tema de la igualdad entre géneros y edades, en miras a la realización del potencial creativo del conjunto social. Los efectos homogeneizantes de la globalización deberían ser paliados mediante medios masivos que fomenten la cultura local. Para efectos de la discusión patrimonial, la “herencia cultural” —concepto dominante en este discurso— también debe ser respetada: las minorías lingüísticas y étnicas deben protegerse y tienen derecho a su unicidad cultural⁶.

Fraseada de esta manera la cuestión de los derechos culturales (acceso, protección, reconocimiento), parecería no haber lugar para la discordia. De hecho, concepciones vigentes sobre la cuestión cultural en la esfera pública del Ecuador —emanadas desde las más diversas fuentes, desde el Estado hasta las propias minorías—, coinciden en estos puntos básicos y han servido para anclar movimientos de reconocimiento o resurgencia étnica, desde indígenas y minorías sexuales hasta organizaciones con reivindicaciones identitarias montubias o cholos en la región costeña⁷. No obstante, debido a factores diversos como la tensión implícita en la concepción de la UNESCO entre clamores universalistas y relativismos particularistas; las historias de la gestión cultural en contextos particulares; y ciertos hechos políticos cruciales; se abre una serie de posibilidades para repensar este marco conceptual general para los casos ecuatoriano y guayaquileño en particular.

⁶ Evidentemente, del discurso proteccionista a las prácticas de “protección” puede haber una distancia enorme. El mejor ejemplo de ello es brindado por el manejo de los —irónicamente así llamados— “pueblos no contactados” en la Amazonia ecuatoriana, desplazándolos administrativamente hacia la gestión ambiental del Estado mientras son aplastados por las más voraces fuerzas capitalistas.

⁷ Estos últimos movimientos han sido apropiados por intereses políticos de naturaleza diversa en los años más recientes, y nos hablan de la necesidad de volver sobre la dimensión política de lo cultural como algo intrínseco, y del patrimonio como un concepto políticamente cargado. Si bien, por un lado, se puede analizar estos movimientos como expresiones de procesos de construcción étnica cuya dependencia económica frente a iniciativas de turismo comunitario las volvería problemáticas; por otro lado, se ha asistido a una adscripción de fracciones representativas de éstos como volátiles fuerzas políticas y de apoyo al gobierno local y al estatal. Esta última dimensión llama la atención sobre el carácter situado de la construcción de identidades étnicas al tenor de la fuerza adquirida por debates sobre multiculturalidad y plurinacionalismo en la última Asamblea Constituyente, donde estos sectores abogaron por su reconocimiento ancestral al mismo nivel que el resto de los pueblos originarios reconocidos con anterioridad.

A nivel conceptual, existe una tensión entre dos nociones de “cultura” que compiten entre sí y que, de hecho, permean el lenguaje común de la burocracia estatal en Ecuador. Que universalismo y relativismo formen parte de un continuo conceptual tiene algunas consecuencias. Primero, hay una colusión entre cultura como trabajo artístico y cultura como modo de vida. En términos de lo segundo, cultura es prácticamente toda actividad humana. Ello nos devuelve a la problemática encontrada en la antropología norteamericana de los años cincuenta, cuando la obra clásica de Kroeber y Kluckhohn (1952) iluminó 164 definiciones de lo que se concebía como “cultura” a mediados de siglo. Por otro lado, puesto que el reporte de la UNESCO enfatiza la diferencia, los procesos de mezcla, hibridación y transformación que han constituido históricamente a las sociedades quedan en segundo plano; y, al mismo tiempo, respira en el argumento una instancia de reificación de las identidades como entidades claramente delimitadas. Si la cultura es tomada como arte, el documento reinstaura el sentido de diferencia mediante ejercicios de contraste que enfatizan en lo exótico, esto es, en la espectacularidad que deviene de la multiplicidad de producciones humanas que se cobijan bajo el paraguas de la creatividad y la destreza.

Aunque la tensión mencionada puede, en principio, no ser muy políticamente cargada en contextos particulares, ésta logra poner sobre el tapete la potencial disolución del concepto de “lo patrimonial” sobre la base de que todo está cargado de significados para una sociedad dada. Nótese al respecto la coincidencia con el tipo de fraseos que permean el documento matriz de la gestión sobre el tema patrimonial para el caso ecuatoriano: gracias a su énfasis integrativo, muchas veces se puede leer que “patrimonio” es prácticamente todo, como lo fuera “cultura” en su acepción decimonónica. De hecho, el documento referido maneja dieciocho definiciones del primer término: «arqueológico», que reinstaura la idea del vestigio del pasado como *locus* central de la gestión; «arquitectónico», que refuerza la idea de edificios de “destacado interés” (la pregunta obvia es, ¿para quién?); «bibliográfico», que amplía el concepto de lo textual para considerar lo audiovisual; «científico», que pone al mismo nivel a “lugares, inmuebles, objetos y conocimientos” de supuesto interés; y «cultural», que enfatiza en las nociones de disfrute y legado simultáneamente, quizás para dar cabida al énfasis turístico que tienen las propuestas de otros sectores estrechamente vinculados al gobierno —económicamente claves— para el desarrollo económico y corporativo. A ellos se suman el patrimonio «cultural inmaterial», que hace la sumatoria de lo simbólico con lo material; «cultural subacuático», que distingue “los rastros de la existencia humana” en agua; «documental», para diversas formas de textos; «eclesiástico»,

que serían los pertenecientes a la Iglesia; «etnográfico», que va desde bienes inmuebles, pasa por experiencias, y habla de aspectos materiales, sociales y espirituales pero, al mismo tiempo, restringe todos estos aspectos a la, así llamada, “cultura tradicional”; patrimonio «integral», que apela a naturaleza y cultura en una sumatoria de partes; «intelectual», que refiere a las “creaciones de la mente” que se expresan predominantemente en formas artísticas —como si alguna de las anteriores no fuera resultado de selecciones intelectuales—; «nacional», para los bienes estatales; «natural», para monumentos, formaciones y lugares con “valor universal”; «religioso», lo propio pero aplicado a “la historia religiosa” en singular; «rural», para todo lo relativo al mundo rural (“paisajes, asentamientos, edificaciones, objetos y conocimientos”); y «urbano», que apela a lo mismo pero aplicado al mundo de las ciudades, como si ambos modelos estuvieran enteramente separados. La lista estaría incompleta, por supuesto, sin la noción de «patrimonio de la humanidad», directamente extraído del lenguaje de la UNESCO para “la obtención de la máxima rentabilidad cultural, y también económica”.

Mientras que una concepción omnipresente de “cultura” tiene un efecto paralizante sobre la operación de nuevos sentidos patrimoniales, no es coincidencia que sea precisamente la visión de la UNESCO la que consagre paralelamente los grandes esquemas para la nominación de locaciones como «patrimonio de la humanidad», directamente asociados a la evidencia arqueológica y/o arquitectónica, y/o como «patrimonios naturales», activando directamente la demanda del mercado turístico global. Una demanda que busca “paisajes” como “cosas” —bienes de consumo—, confirmando de hecho la desviación exotista que deriva del énfasis en las políticas de la diferencia y de una concepción de cultura que induce a pensar en patrimonios autocontenidos (Eriksen, 2001).

PODER Y PATRIMONIO

La tensión entre los valores universalistas de respeto y tolerancia, y los usos particularistas de lo cultural, es crucial a la hora de entender la política de la cultura en el caso guayaquileño, y el papel del patrimonio dentro de ello. Así como lo cultural no puede ser visto fuera de los usos políticos que se hacen de dicho concepto, lo patrimonial forma parte de un ejercicio de representación que es ejercido por el Estado y, crecientemente desde los años noventa, por los gobiernos locales, para la construcción de nociones restringidas de ciudadanía funcionales a las políticas privatizadoras del espacio. La conexión entre patrimonio y poder, por

lo tanto, es ineludible⁸.

Para el caso concreto de Guayaquil, esto se expresa como efecto de una amplia inversión simbólica desatada desde la administración local para construir sentidos de autenticidad histórica y pertenencia identitaria que se contraponen a la narrativa dominante del Estado-nación, señalando al mismo tiempo los límites de la representación “nacional” al apuntar a los fragmentos de su constitución histórica. La articulación política de este tipo de discurso depende de la oposición entre “guayaquileñidad” y “centralismo”, la cual, apelando a una tradición de oposición de larga data, encuentra su formulación más acabada durante los gobiernos locales del Partido Social Cristiano (en el poder de la Alcaldía consecutivamente desde 1992 hasta el presente, y de la Prefectura Provincial durante 16 años)⁹.

Una forma de entender críticamente la transformación de la ciudad y la ciudadanía desde los tempranos años noventa hasta la actualidad, es mediante el análisis de los efectos sociológicos promovidos por la renovación espacial de Guayaquil. Éstos pueden resumirse bajo algunos ejes: la producción de un reordenamiento espacial dirigido a satisfacer demandas del turismo global y local en franjas organizadas bajo la lógica de pasarelas comerciales; la construcción mediática de una imagen postal de la ciudad; la construcción de formas de ciudadanía dependientes e infantilizadas; y la homogenización de la esfera pública (Zerega, 2007; Andrade, 2007 y 2006). Menos estudiado todavía ha sido el efecto de estas políticas sobre el plano de la gestión cultural (Andrade, 2004), siendo la emergente escena de arte contemporáneo —concretamente en las artes visuales— aquella que, con relativa consistencia, ha comentado sobre el devenir de la ciudad (Kronfle, 2007).

No obstante, la agenda socialcristiana ha dependido fuertemente tanto de una concepción culturalista sobre la identidad y la política, cuanto de formas específicas de producción patrimonial que tienen como una de sus instancias principales de producción el propio espacio público. La noción de “guayaquileñidad” ha servido efectivamente para hacer una colusión de los dos conceptos, apelando a nociones de identificación local que movilizan valores relativos a autenticidad de

⁸ Agenda del Consejo Sectorial de Patrimonio Nacional y Cultural 2008-2010 (pp. 130-132).

⁹ Evidentemente, la lucha contra el centralismo ha sido proyectada desde diversos contextos provinciales y regionales. No obstante, la movilización desde las elites políticas de Guayaquil constituye el factor más visible de reivindicaciones contra estatales en el Ecuador contemporáneo. El mutuo entendimiento entre el proyecto conservador tradicional, ejemplificado por el alcalde Jaime Nebot —de orientación neoliberal—, y los gobiernos “revolucionarios” de Correa y su sucesor Lenín Moreno (de 2017 al presente), resultó estratégica para aplacar dichas tensiones regionales.

natalicio; adscripción racial blanco/mestiza; significados de género dependientes de nociones derivadas de la masculinidad hegemónica; y pertenencia a valores políticos que coinciden con una agenda conservadora y neoliberal. Dicho de otro modo, la “cultura” y el “patrimonio” forman una dimensión clave de la coreografía del poder establecida por parte del gobierno local (Derby, 1998).

De hecho, la renovación urbana ha generado nuevas formas patrimoniales, empezando por los espacios mismos que fueran objetos de intervención. Particularmente importante ha sido el malecón como epítome de sentidos espaciales emergentes, que tienen como referente la privatización y la vigilancia de los mismos para fomentar la protección colectiva y el espíritu cívico. Algunas de ellas operan bajo estrategias de sacralización del pasado católico, patriarcal y patricio de la ciudad; por ejemplo, mediante la glorificación de los monumentos pre-existentes para héroes —siempre mestizos— de la “guayaquileñidad” en plazas y parques, y/o su relocalización (como en el caso del monumento a José Joaquín de Olmedo).

Otras son el resultado de nuevos dispositivos espaciales en el marco del proyecto de renovación, a través de la creación de espacios definidos para los antiguos presidentes ecuatorianos nacidos en Guayaquil (la Plaza Cívica del malecón; la propuesta erección del monumento al ex-presidente León Febres Cordero), o de la renovación de la nomenclatura oficial de ciertos edificios o locaciones que son considerados de trascendencia (el “nuevo” aeropuerto; el “paseo” Febres Cordero dentro del propio malecón; la crítica pública al legado “anti guayaquileño” de Simón Bolívar). Adicionalmente, otros dispositivos de disciplinamiento ciudadano —que permiten entender el *modus operandi* del proyecto socialcristiano— se ejercen desde el ámbito educativo, mediante publicaciones históricas o manuales educativos destinados a afianzar ciertas nociones restringidas de ciudadanía (Andrade, 2007). Del mismo modo, están las regulaciones que imponen códigos de vestido y supervigilancia corporal en los espacios privatizados por la renovación.

Las instituciones de gestión cultural han tenido, de hecho, un papel importante en brindar evidencias para los reclamos identitarios que se hacen desde el discurso político. Así, las tareas de rehabilitación y salvamento de los bienes inmuebles de Las Peñas y el Cerro Santa Ana —lugares emblemáticos al representar el origen de la ciudad— han sido explotados como un logro propio del gobierno local, desplazando de esta manera la contribución del gobierno central al propio proceso de renovación urbana, el cual fuera presentado por las autoridades locales como generado endémicamente para apuntalar la adscripción a una cierta agenda política independiente.

Las prácticas patrimoniales oficiales, así, han sido fácilmente cautivas de la ideología socialcristiana sobre los bienes culturales. El resultado es complementario a la aniquilación de la esfera pública de debate sobre el destino de la ciudad, signada por el espíritu celebratorio de la renovación urbana. Ello redundaba en la ausencia de discursos alternativos sobre lo patrimonial que puedan movilizar efectivamente otro tipo de adhesiones y despertar otras formas de memoria que no dependan de la versión patriarcal y patricia que se ha impuesto eficazmente. Dicho de otra manera, el patrimonio ha sido incorporado al cuerpo político delineado desde la Municipalidad, un cuerpo que encuentra su expresión privilegiada en los espacios semi-públicos y privatizados que fueron creados y activados mediante la maquinaria de las celebraciones cívicas, incluyendo los desfiles cívicos que incorporan construcciones folklóricas de la “guayaquileñidad” y las periódicas marchas políticas.

La ecuación ideológica sobre la “guayaquileñidad”, aun cuando constituye un agregado histórico, se ha convertido en el discurso oficial de la ciudad de acuerdo a un compuesto culturalista. Éste incluye, además de los mencionados, algunos otros elementos centrales: el lugar de natalicio como certificado de autenticidad; la adhesión a una visión estrecha sobre el desarrollo urbano que se conjuga bajo el slogan de “más ciudad”; la glorificación de una memoria fundamentada en lo heroico; el blanqueamiento frente a la diversidad cultural; y la apropiación de un repertorio patrimonial que sirve exclusivamente para apuntalar la interpretación histórica dominante bajo una amplia dependencia monumental, y, en segundo plano, arqueológica y arquitectónica.

En definitiva, la versión hegemónica de patrimonio ubica a Guayaquil como un panteón patricio, masculino, blanco-mestizo, “anticentralista”, y “auténtico”. La música tradicional ha sido captada reiterativamente por este discurso, elevándola a un nivel himnico para conjugar ilusoriamente una imagen del guayaquileño cuyo espíritu autonomista está hecho de “madera de guerrero”; no por coincidencia, el nombre del movimiento político creado por la propia Alcaldía en años recientes. De hecho, la conversión de un actor político históricamente autoritario —como el alcalde Jaime Nebot— en un representante “demócrata” por excelencia, se ha fundamentado en establecer vínculos claros con una tradición histórica de mando que caracterizaría a “lo guayaquileño”.

En la esfera de la gestión cultural pública, tres instituciones tienen un peso relativo frente al poder mediático, el cual, a su vez, ha celebrado la narrativa referida y ha articulado perfectamente la reforma espacial para promover a la ciudad como destino turístico: el Museo Municipal de Guayaquil, el Museo

Antropológico y de Arte Contemporáneo¹⁰, y la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas. La primera institución apunala la matriz ideológica referida mediante sus exhibiciones permanentes de arqueología y publicaciones históricas destinadas a la educación ciudadana. El segundo museo ha articulado de mejor manera la versión dominante del patrimonio arqueológico, situando al pasado en función de nociones requeridas para consagrar sentidos “guerreros” (cacicazgos, mercantilismo, centralidad regional). Finalmente, la tercera ha brindado palestra para consagrar la producción literaria endógena —de tono principalmente costumbrista—; útil para la afirmación de entidades étnicas propias a la región. Todas las instituciones referidas, a través de exhibiciones y salones, privilegian sistemáticamente a la pintura como referente de alta cultura, incluyendo reglamentos que prohíben la presentación de obras “con contenido sexual”.

La colusión descrita entre patrimonio, cultura y poder político marca al Guayaquil de las últimas dos décadas. Los efectos de aquella colusión son descritos por el discurso de la alcaldía y los medios masivos como “autoestima”, un préstamo de la psicología popular y la literatura de gestión corporativa que da cuenta del tono celebratorio y la consistente acogida electoral que el proyecto socialcristiano ha tenido entre el conglomerado urbano a nivel de adhesiones a las políticas de gestión local.

NOCIONES CRÍTICAS

Si el espacio ha sido el eje de la quirúrgica del poder político en el Guayaquil contemporáneo —el propio Alcalde usa la escalofriante metáfora de “metástasis” para referirse a la supuesta diseminación de los efectos ampliados de la reforma en la trama urbana— se requiere, como punto de partida, formas de repensarlo que habiliten lecturas subordinadas sobre patrimonio y sociedad a partir del desarrollo de nuevas miradas sobre lo arquitectónico en particular, y el espacio social en forma más amplia. Para ello, y dada la complejidad de la colusión heredada entre patrimonio y cultura, se impone pensar otro tipo de conceptos que, potencialmente, permitan despertar una mirada diferente sobre el legado comunitario, una mirada que parta del reconocimiento de una diversidad fluida y que reivindique aquellas historias que han sido suprimidas por el discurso oficial. Categorías tales como “ruinas”, “materialidad” y “apropiación”, tomadas de debates actuales en antropología, ayudan potencialmente en esta tarea.

¹⁰ Actualmente Centro Cultural Simón Bolívar, como resultado de la lucha por la nomenclatura de parques establecida entre la Municipalidad y el gobierno central en meses recientes.

Ruinas.

El desafío de repensar la ciudad y su legado debe partir de la consideración, apropiada desde la historia y la sociología urbanas, de que “ningún espacio llega a desaparecer por completo, ninguno es abolido sin dejar rastro” (Lefebvre, 2013, p. 212). El espacio es una producción y, a su vez, las comunidades producen espacio. En una sociedad diezmada por una forma de poder delegativo que promueve conceptos menores de ciudadanía, restringiéndola en la práctica a ver solamente las obligaciones de los habitantes y no sus derechos sobre el destino de la ciudad, una tarea urgente es de tinte arqueológico: mirar a las ruinas del entorno urbano, dejar respirar las historias sumidas por la arquitectura —metáfora usada por el artista catalán Antoni Muntadas—, y ubicar la memoria social en planos que cuestionen la ecuación espacio renovado-historia-ciudadanía.

Las ruinas son, entonces, lugares privilegiados para examinar la interpenetración entre espacio, historia, y memoria (Gordillo, 2004). Si la versión oficial de la ciudad ha construido una cierta narrativa que desplaza la memoria hacia espacios renovados, plazas y parques intervenidos bajo un lenguaje turístico cosmopolita, es necesario marcar nuevas ruinas en la tarea de despertar conexiones alternativas para el reconocimiento de las formaciones sociales como comunidades. Al mismo tiempo, si el discurso arqueológico dominante ha servido para generar narrativas manipuladas sobre “la cultura material” en función de agendas políticas del presente (Woodward, 2001; para el caso ecuatoriano, ver Benavides, 2006), se impone la necesidad de repensar lo arqueológico bajo nuevas miradas y otras estrategias para su apropiación por parte de comunidades diversas. Viene al caso la distinción entre “ciudad oficial” —aquella que prima en las construcciones políticas y de consumo turístico que privilegia la alcaldía— y “ciudad vivida” —que recoge las prácticas cotidianas de los habitantes—.

Conceptualmente, la categoría de “ruina” debe ser liberada de su asociación inmediata con la arqueología, para sobrepasar las taras derivadas del paradigma dominante sobre patrimonio en el país. De hecho, interesan tanto los vestigios arqueológicos como los restos físicos de la modernidad, las materializaciones y evidencias modernas de las rupturas físicas y sociales de los proyectos capitalistas, estatales e imperiales (Stoler, 2008; Buck-Morss, 1991). El concepto de ruina ha variado históricamente, desde su identificación como repositorio de conocimiento escrito en el Renacimiento; su calidad de evidencia visual de desastres naturales y catástrofes de la historia en el siglo XVIII —símbolo de creación artística en el Romanticismo—; hasta su significación sublime, única, a pesar de ser repetible como efecto de las dislocaciones y disrupciones en la modernidad (Dillon,

2005). En cualquier caso, las ruinas no hablan por sí mismas: distintas agencias las hacen hablar, y esta constatación es aplicable tanto a la arqueología cuanto a las interrupciones que aparecen en la ciudad moderna (Clifford, 1995; para el caso ecuatoriano, ver Benavides, 2004).

Una relectura crítica de la arqueología está pendiente para la democratización de su conocimiento: la gestión del patrimonio debe servir igualmente a comunidades diferencialmente constituidas, y la arqueología académica debe ser entendida como una forma de conocimiento que compite con muchas otras que son generadas por formaciones sociales particulares o a la cultura popular traducida ya desde el conocimiento científico (Holtorf, 2007). En este sentido, la mirada sobre las ruinas del mundo urbano puede ayudar a equilibrar la balanza de las representaciones que se hacen sobre los sentidos de la ciudad, especialmente en términos del reconocimiento de la diversidad que ha sido soterrada o, en el mejor de los casos, folklorizada por el aparato ideológico del gobierno local.

En el Guayaquil contemporáneo, a la vez que se blanquea oficialmente a la ciudadanía al afiliarla a nociones mañosas de “guayaquileñidad”, proliferan las marchas y desfiles que reedifican la diversidad cultural y el pasado prehispánico. En éstas, se lo trata de integrar en un continuo histórico de pertenencia local tipificada por el carácter mercantilista y guerrero de sus nativos. La “presentación del pasado”, por lo tanto, da cuenta de una homogeneidad de lecturas que es operada desde las instancias dominantes del poder político, y desde aquellos sectores económicos que guardan inversiones (Silverman, 2002). Dicha lectura coincide con el relato modernista de “protección”, desplazando la posibilidad de múltiples usos locales.

Una forma de articular nuevas comunidades interpretativas, por lo tanto, es a través de una relectura de la geografía y el paisaje urbano a partir del saber social que actualmente se halla disperso y que, además, difícilmente encuentra cabida en las instituciones. La identificación de espacios físicos, edificios, calles y/o paisajes significativos, como resultado de los usos locales que potencialmente se puede hacer de las ruinas a través de intervenciones que marquen las historias olvidadas (de la clase obrera, de las comunidades migrantes e inmigrantes, de la contribución de las mujeres y las minorías sexuales, de la presencia indígena y afro-ecuatoriana, de las comunidades barriales, etc.) puede catalizar efectivamente la socialización de nuevos saberes sobre la ciudad y su historia.

Este tipo de lecturas ayudaría a romper con el monopolio de la representación que se ha establecido con particular fuerza en el puerto principal, y con las idealizaciones que devienen de una comunidad imaginada solamente bajo las

lecturas del gobierno local, las instituciones de gestión cultural y los medios masivos. Se promoverían, de esta manera, geografías “criollas” que interactúen efectivamente a nivel barrial y local, otorgándole nuevos afectos a estas ruinas, y, potencialmente, nuevos sentidos de identidad, localidad y nacionalidad más allá de las oficiales (Massa, 1998). Sin la identificación pública ni la valoración afectiva de ellas, difícilmente se pueden nutrir sentidos alternativos de patrimonio.

De hecho, el valor de las ruinas —la apuesta sobre determinados afectos sobre algunos circuitos urbanos o restos materiales— implica generar procesos de adjetivación positiva por parte de la gente, más allá de la cartografía oficial de la ciudad y de la industria turística. Ello supone, evidentemente, activar lecturas críticas sobre el paisaje creado; lecturas que, partiendo del reconocimiento de los derechos de la ciudadanía para apropiarse física y simbólicamente del espacio público, propongan, sobre la base de las memorias, elementos a ser reconocidos para la formulación de una geografía cultural diferente e inclusiva.

Materialidad.

Trascender el paradigma del “patrimonio” como categoría funcional a las visiones dominantes en la gestión cultural sobre el legado de una sociedad exige, además, fijarse en aquellas dinámicas o circuitos de producción simbólica que han sido sistemáticamente excluidos por aquél, tomando en cuenta —como advierte la antropología neomarxista— que ninguna discusión sobre lo cultural puede abstraerlo de sus formas y usos, relaciones de poder y desigualdad en las que están inmersos históricamente (Roseberry, 1989). Por lo tanto, aquellas producciones o artefactos que han sido degradados o marginados, cobran renovada importancia para evidenciar valores preexistentes que, generalmente, han encontrado su realización en circuitos no suficientemente reconocidos.

En este contexto, si el museo como institución ha servido para fomentar una visión sobre la historia del arte y el pictocentrismo que la caracteriza en el caso guayaquileño, las estéticas domésticas y la gráfica popular, por ejemplo, sirven como evidencia de legados paralelos y subordinados. Las colecciones importantes, desde esta perspectiva, son aquellas que están por fuera de las instituciones oficiales, difuminadas en un espectro amplio que otorga una vida social específica a los objetos. En parte, los esfuerzos del actual gobierno por mapear aquello que puede considerarse como “patrimonial” aportaría eventuales pistas para expandir esta noción de lo material; pero la vida social de las cosas ofrece un punto de partida para entender etnográficamente el papel de las mismas para diversas comunidades. Así, la lógica del inventario nacional que fuere desarrollado por el

actual gobierno en su búsqueda de nuevas formas patrimoniales que se hallan entrapadas en lo que es concebido como “tradicional”, corre el riesgo de evacuar de la discusión aquellos elementos que constituyen formas vivas e íntimas de valoración cultural. El sentido primordial de la materialidad, por tanto, reposa en la interacción que se establece entre personas y artefactos, mediada por nociones de funcionalidad, gusto y distinción pero también de memoria individual, familiar y colectiva (Bourdieu, 1984; Appadurai, 1986). Estos objetos constituyen un reservorio precisamente contrario a los “semióforos”, que son aquellos elementos clásicos de montajes que se hacen en contextos institucionales y que, aunque carecen de un uso práctico, mantienen un significado al representar lo invisible y lo trascendente (Pomian, 1990).

Lo material comprende un amplio repertorio de cosas e imágenes. Debido a ello, tiene un carácter productivo que es asible en la medida en que la gente misma encuentre una valoración compartida por el Estado sobre sus opciones de consumo estético y utilitario. Así, las colecciones particulares —en un rango amplio, que va desde las fotografías de álbumes familiares hasta aquellas desarrolladas como parte del trabajo artesanal de los rotuladores populares— tienen el potencial de hilvanar historias peculiares y al mismo tiempo compartidas, que remiten a nociones de identidad cultural que subyacen al membrete de “lo guayaquileño” como un todo monolítico, compartido y fuera de conflictos, resistencias y contestaciones.

El valor que deriva de las políticas curatoriales que enmarcan objetos de arte o artesanía como tales —tradicionalmente reducido como ejercicio que emana desde el anquilosado museo y las escasas galerías del medio— puede, entonces, entronizarse en las propias comunidades a partir del reconocimiento y privilegio de otros valores y, literalmente, de otras cosas que constituyen el acervo material vivo de aquellas formaciones sociales. La mirada de la antropología, por lo tanto, es útil para comprender “el significado y el valor que el patrimonio cultural reviste para los sujetos sociales”; a partir del conocimiento desde el terreno de las “prácticas concretas de uso, funcionalización y semantización” de objetos e imágenes por parte de los actores sociales (Massa, 1998).

La atención a lo material no se limita, no obstante, a un nuevo coleccionismo de artefactos todavía no sancionados como valiosos para el conjunto social, su activación y su reconocimiento. La materialidad alude también a espacios —coincidente con la discusión planteada más arriba sobre ruinas— y cuerpos. Como sostienen los aportes postfeministas, la materialidad no es solamente materia o superficie, sino el proceso de materialización que estabiliza a lo largo del tiempo nociones fijas sobre fronteras ciudadanas, étnicas, de género y de clase (Butler, 1993).

Por lo tanto, la noción misma de ciudad puede movilizarse como efecto del trazado de comunales emergentes que tienen como práctica común ciertas formas de consumo y su correspondiente despliegue en el espacio social.

La muestra más evidente de estos procesos son las diferentes formas constitutivas de la juventud, con expresiones de estilo tales como la música y la moda, las mismas que han sido reificadas generalmente por quienes defienden la noción de “culturas juveniles”. A pesar de las restricciones sobre el espacio público impuestas como norma por la Municipalidad y sus políticas privatizadoras, estas juventudes continúan forjando sentidos de comunidad mediante la habilitación de flujos de información, y circuitos virtuales y sociales paralelos. Desde la perspectiva de la cultura material, no obstante, el interés radica en inscribir estructuralmente estas formaciones sociales y en alimentar aquellos diálogos que se establecen con sentidos de cultura popular, los cuales tampoco son fijos ni autocontenidos.

Apropiación.

A las nociones de “ruinas” y “cultura material”, propongo agregar la de “apropiación” para describir una estrategia productiva a la hora de la incorporación de nuevos sentidos patrimoniales entre comunidades heterogéneamente constituidas, evitando, así, las reificaciones que devienen de las visiones sobre “cultura” y “patrimonio” que se han criticado más arriba. Tomando como referencia las discusiones pertinentes a la relación entre antropología y arte contemporáneo para la producción de representaciones sobre diversidad cultural, la noción de “apropiación” va más allá de las afinidades formales o transferencias fragmentarias entre sentidos diferentes de otredad, implicando, en su defecto, las selecciones de contenidos de naturaleza religiosa, ritual o simbólica (Schneider, 2005), resultante de encuentros sociales marcados por flujos e intercambios.

Al fijar la discusión en torno a las políticas de la representación, estos encuentros —de orden evidentemente desigual— han operado históricamente a favor de la fácil mercantilización de la otredad. Ello se acentúa cuando los elementos seleccionados son recontextualizados desde la óptica de la sociedad dominante con miras a ser estabilizados en el espacio y en el tiempo y, así, brindar repertorios sobre la “cultura” como un ente diferenciado, autónomo y, de una u otra manera, autocontenido, a pesar de las dinámicas de traducción y selección que se hacen patentes¹¹.

¹¹ Nuevamente, el museo etnográfico sirve para reproducir la demanda por lo exótico al presentar a las otredades —siempre con marcas étnicas diferenciables— a la manera de vitrinas separadas unas de otras,

El sentido productivo de “apropiación”, por lo tanto, involucra —al tenor de la advertencia que se hiciera más arriba sobre las formas y los usos de “cultura” y la necesidad de anclarla en función de las dinámicas políticas y sociales— una atención primordial a las prácticas de intercambio. Nuevamente, como los conceptos de “cultura” y “patrimonio”, éste tampoco es neutral, puesto que presupone una cierta dinámica de relacionamiento entre otredades; sin embargo, a diferencia de ambos, pone sobre el tapete una dimensión relacional en la construcción de identidades: relaciones entre ideas y objetos.

Conviene clarificar esta discusión: por una parte, las prácticas de las élites, por ejemplo, tienden al uso folklórico del otro¹²; al panfleto turístico que lo presenta como una cosa de consumo; a la ridiculización de lo étnico por parte de los medios televisivos a través de seriales de comedia según fórmulas reiterativas de representación de la otredad en tanto un estadio perenne de incivilidad; o a la representación caricaturesca en marchas, carnavales y desfiles. Por otra parte, existen todos aquellos flujos y circuitos de intercambio que se construyen más o menos horizontalmente gracias a la apropiación de elementos que dan cuenta de la identidad como un proceso dinámico y flexible. De hecho, al examinar las distintas dimensiones que constituyen “lo popular” en Ecuador, se pueden distinguir con facilidad algunas capas que, históricamente, lo han ido conformando a la manera de flujos que se cristalizan de mejor manera en ciertos tiempos: el sustrato prehispánico que se presenta con mayor fortaleza en regiones con fuerte composición étnica pero que, igualmente, coexiste entre la población inmigrante urbana; el sustrato de mexicanidad que ha estimulado, a partir del desarrollo de las industrias culturales, nuevas formas de “lo popular” desde los años cuarenta del siglo pasado; los múltiples flujos sur-sur que se condensan en expresiones tales como la música chicha, la tecnocumbia, el bolero o el propio rock latino; etc.

“Apropiación”, por lo tanto, es un concepto que habla de flujos de doble vía que pueden adquirir, no obstante, caminos divergentes: desde la incorporación a ciertas narrativas homogenizantes a costa del potencial expresivo de lo apropiado,

a pesar de una historia común que informa el contexto histórico. Un ejemplo de esta estrategia es el Museo Etnográfico del Banco Central del Ecuador, en Cuenca. Otro ejemplo, pero esta vez para dar cuenta de la integración de partes en una sumatoria que configura un todo armónico, es el del Museo de la Historia de Guayaquil. Éste empieza en la etapa prehispánica y deviene teleológicamente en la etapa “Más Ciudad” —slogan político de la administración socialcristiana— con la finalidad de situar a esta última como un resultado evolutivo, borrando, así, las diferencias y las relaciones desiguales de poder en el control de la representación, y convirtiendo al propio museo en mera propaganda política. Lo mismo ocurre, para la glorificación de Correa, con el Museo de Carondelet en Quito.

¹² Expresado, por ejemplo, en la defensa de lo montubio y las etnicidades regionales, en función de la retórica anti-centralista de la guayaquileñidad.

hasta la modificación sustantiva del complejo cultural que constituye lo identitario. La primera dinámica es la que ha encapsulado lo patrimonial en el lenguaje del capitalismo tardío: aquel que busca inventariar evidencias de distinta índole con la finalidad de ampliar el repertorio de lo consumible y que, por tanto, somete lo patrimonial a los intereses económicos, especialmente aquellos que derivan del turismo y las compulsiones de consumo que éste impone a distintas facetas de la vida social. De hecho, el encapsulamiento de las discusiones sobre patrimonio dentro de la lógica del discurso turístico debe problematizarse, pues el propio turismo impone de partida formas de consumo de la otredad que tienden a ser verticales y dependientes exclusivamente de factores mercantiles. Por lo tanto, la asociación entre turismo y patrimonio, frecuentemente presentada por el gobierno actual como armónica y no problemática, encierra un universo de competencias complejo y contradictorio, especialmente si se considera que un parámetro prominente del éxito de las declaraciones patrimoniales sobre objetos, paisajes y destinos es precisamente aquella que deviene del flujo turístico: de personas buscando, en definitiva, un consumo fácil de repertorios locales.

Para un país tan pequeño en extensión geográfica como Ecuador, resulta preocupante pensar —por ejemplo— el inventario de bienes lanzado por el Estado como una máquina de levantamiento de datos a ser canalizados, en la práctica, principalmente por la industria turística; industria que, además, se ha convertido históricamente en un mercado organizado estructuralmente de formas desiguales.

Cuando el “destino es la cultura”, para parafrasear el influyente estudio de Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), siempre se corre el riesgo de disminuir la profundidad etnográfica de aquellos elementos que son consagrados localmente al pasar al consumo del escaparate turístico. Entonces, la propiedad de saberes y bienes se convierte, por la lógica del discurso corporativo de la industria turística, en meros “servicios”; esto es, en una relación inequitativa de poder. A ello se suma el patrón dominante de ciertas formas de desarrollo patrimonial —como los centros históricos— que comprenden procesos de reingeniería social destinados a desplazar a los colectivos sociales que, históricamente, hicieron una contribución enorme a esos espacios y les imprimieron de una cierta dinámica identitaria, deviniendo excluidos solamente en mérito a una forma de leer el flujo turístico: el de la ciudad postal (sobre Quito, ver Kingman, 2006; sobre Guayaquil, ver Andrade, 2006)¹³.

¹³ En este sentido, es significativo el hecho de que el Directorio del Instituto Nacional de Artes (que agrupa a toda práctica que no sea la cinematográfica), creado según la nueva Ley, incluya entre los delegados gubernamentales al Ministro de Turismo. Esta disposición dejó una puerta abierta a la injerencia de tinte corporativista que ha sido aquí descrita, vehiculizada a través de ciertos personajes clave del gobierno de Correa.

La segunda dinámica de incorporación cuestiona nociones estáticas de autenticidad, situando, por lo tanto, a lo patrimonial en un terreno de competencias cuya resolución es tan abierta como las posibilidades de intercambio que, especialmente como efecto de la globalización, se des-tapan. En definitiva, etiquetar a algo como patrimonial va a ser constantemente modificado y superado por el propio efecto del movimiento de ideas, conocimientos y objetos. La diferencia estriba en aquello que, por una u otra razón histórica, frecuentemente política, termina cuajando como “propio” a pesar de que, en otro momento o contexto de la historia, quizás hasta cercano, haya sido considerado claramente como foráneo o exógeno. La distinción radica en el tipo de traducciones locales que se hacen de tales flujos y la forma en que ellas informan a nuevas nociones de identidad.

Si las dinámicas mercantiles, dado el tipo de relaciones sociales que fomentan, son el fundamento de la apropiación turística —y que, dicho sea de paso, son sancionadas positivamente como política patrimonial global por parte de organismos internacionales, como la UNESCO—, las formas de apropiación de índole horizontal suponen desplazar el consumo mercantil de la otredad hacia un segundo plano, reinstaurando el respeto al significado íntimo de aquello que puede ser considerado como patrimonial, como esencial a las ecuaciones de intercambio. Este tipo de óptica, evidentemente, tiene efectos sobre el tratamiento de lo patrimonial, más allá de la lógica del consumo y más centrado en el intercambio de prácticas, conocimientos y significados.

En resumidas cuentas, frente a las perversas asociaciones entre “patrimonio”, turismo y política, parecería necesario desplazar dicha noción y contaminarla con otras formas conceptuales. La antropología, así, podría pasar de ser cómplice histórica de estas dudosas operaciones en torno a lo patrimonial, y expandir su agenda crítica.

¹⁸ La Ley —copiada literalmente con pequeñas modificaciones a la Ley del Día del Candombe en Uruguay en relación a la demolición del conventillo Mediomundo— declara al candombe patrimonio de la ciudad. Entra en contradicción con las leyes patrimoniales de la ciudad en su procedimiento de declaratorias y, al tener menor estatus legal, no establece compromisos de reconocimiento al gobierno local.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, X. (2017). En La Feria de Carondelet. *El Comercio*. Recuperado de: <http://www.elcomercio.com/opinion/opinion-columnistas-xavierandrade-feria-carondelet.html>
- Andrade, X. (2007). Diarios de Guayaquil: Ciudad Privatizada. *Guaraguao*, 11(26), 31-52.
- Andrade, X. (2007). La Domesticación de los Urbanitas en el Guayaquil Contemporáneo. *Íconos*, (27), 51-64.
- Andrade, X. (2006). “Más ciudad”, menos ciudadanía: renovación urbana y aniquilación del espacio público en Guayaquil. *Ecuador Debate*, (68), 167-191.
- Andrade, X. (2004). Burocracia: museos, políticas culturales y flexibilización laboral en Guayaquil. *Íconos*, (20), 64-72.
- Appadurai, A. (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Arizpe, L. (1998). UN cultured. *Anthropology Today*, 14(3), 24.
- Augé, M. (1998). *El Viaje Imposible: El Turismo y Sus Imágenes*. Barcelona, España: Gedisa.
- Barth, F. (2001). Toward a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena. En: R. Fox y B. King (Eds.), *Anthropology Beyond Culture* (23-36). Oxford, Inglaterra: Berg.
- Benavides, H. (2004). *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries Defining Power*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Benavides, H. (2006). La Representación del Pasado Sexual de Guayaquil: Historizando Los Enchaquirados. *Íconos*, (24), 145-160.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Buck-Morss, S. (1991). *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Inglaterra: The MIT Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Castañeda, Q. E. (1996). *In the Museum of Maya Culture*. Mineápolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Castañeda, Q. E. (2001). Approaching Ruins: A photo-ethnographic essay on the busy intersections of Chichen Itza. *Visual Anthropology Review*, 16(2), 43-70.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona, España: Gedisa.
- Clifford, J. (1997). *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Inglaterra: Harvard University Press.
- Derby, L. (2009). *The Dictator's Seduction*. Durham, Inglaterra: Duke University Press.
- Dillon, Brian (2005). Fragments from a History of Ruin. *Cabinet* 20. Recuperado de: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/20/dillon.php>
- Eriksen, T. (2001). Between universalism and relativism: A critique of the Unesco concepts of culture. En: J. Cowan, M.B. Dembour y R. Wilson (Eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (27-48). Cambridge, Inglaterra: University Press.
- Finkelkraut, A. (1987). *La défaite de la pensée*. París, Francia: Gallimard.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinian Chaco*. Durham, Inglaterra: Duke University Press.

- Holtorf, C. (2007). *Archaeology is a Brand! The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture*. Oxford, Inglaterra: Green Press.
- Karp, I.; Steven D. (1991). *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington D.C, Estados Unidos: Smithsonian Institution Press.
- Kingman G. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Kroeber, A. y Kluckhohn, C. (1952). *Culture*. Nueva York, Estados Unidos: Meridian Books.
- Kronfle, R. (2007). Reflexión y Resistencia: Diálogos del Arte con la Regeneración Urbana en Guayaquil. *Íconos*, (27), 77-89.
- Lefebvre, H. (2013). *La Producción del Espacio*. Madrid, España: Capitán Swing.
- Massa, P. (1998). Antropología y patrimonio cultural: un estudio sobre los monumentos a los caídos. *Alteridades*, 8(16), 85-94.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural (2008). *Agenda del Consejo Sectorial de Patrimonio Natural y Cultural 2008-2010: Patrimonio para la Vida y el Desarrollo Sostenible*. Quito, Ecuador.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural (2008). *Sistemas de Gestión de Bienes Culturales: Memorias del Seminario Internacional*. Quito, Ecuador:
- Pomian, K. (1990). *Collectors and Curiosities: Paris and Venice, 1500-1800*. Cambridge, Inglaterra: Polity Press.
- Roseberry, W. (1989). Americanization in the Americas. En: W. Roseberry (Ed.), *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy* (80-121). Nuevo Brunswick, Canadá: Rutgers University Press.
- Rosenzweig, R.; Thelen, D. (1998). *The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Schneider, A. (2005). Apropiations. En: A. Schneider y C. Wright (Eds.), *Contemporary Art and Anthropology* (29-51). Oxford, Inglaterra: Berg.
- Silverman, H. (2002). Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru. *American Anthropologist*, 104(3), 881-902.
- Stoler, A. (2008). Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology*, 23(2), 191-219.
- Sutton, D. (1998). *Memories Cast in Stone: The Relevance of the Past in Everyday Life*. Oxford, Inglaterra: Berg.
- Woodward, C. (2001). *In Ruins: A Journey Through History, Art, and Literature*. Nueva York, Estados Unidos: Vintage.
- World Commission on Culture and Development (1995). *Our Creative Diversity*. París, Francia: Unesco.
- Wright, S. (1998). The politicization of 'culture'. *Anthropology Today*, 14(1), 7-15.
- Zerega, T. (2007). La imagen postal de Guayaquil. De las imágenes regeneradas a las microintenciones de control estético. *Íconos*, (27), 91-105.