



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Maestría en Antropología de lo Contemporáneo

**La patrimonialización de la fiesta de la diablada pillareña. Una mirada
antropológica**

**Trabajo de titulación previo a la obtención
del título de Magister en Antropología**

Autora: Carmen Enriqueta Landy Guamán

C.I.:0101989291

Director: Armando Homero Muyolema Calle

C.I.:0300890910

Cuenca, Ecuador

07/11/2019



RESUMEN

En Registro Oficial publicado en el 2008 como parte de un proceso de revalorización de las manifestaciones culturales vivas más importantes del Ecuador, se declara a la Fiesta de la Diablada Pillareña “Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado”. Si bien fue ejecutado desde las políticas públicas estatales, el proceso de patrimonialización de la Fiesta ha producido impactos en las relaciones internas de la comunidad detentora de la manifestación y en sus relaciones con las instituciones públicas. Desde una mirada etnográfica, en la presente investigación exploro los elementos y significados tradicionales de la Fiesta antes y después de su Declaratoria; identifiqué las relaciones de poder que se dan entre actores sociales, y entre éstos e instituciones involucradas; analizo concepciones de patrimonio que manejan, por un lado, los habitantes de los barrios, líderes, comerciantes y personajes que participan en la Diablada, y, por otro, el Gobierno Autónomo Descentralizado de Píllaro, el Ministerio de Cultura y Patrimonio, y particularmente su Instituto Nacional de Patrimonio Cultural; también analizo y evaluo el impacto de la Declaratoria en el desarrollo de las actividades de la Fiesta, reflexionando sobre problemáticas vinculadas al patrimonio cultural inmaterial. En suma, el análisis retrospectivo de la Fiesta de la Diablada Pillareña me permite sustentar el aporte de esta investigación al planteamiento de posibles políticas públicas vinculadas a la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial, especialmente las declaratorias.

Palabras clave: Cultura. Patrimonio cultural. Políticas culturales. Píllaro. Patrimonialización. Ritualidad. Simbolismos. Identidad. Relaciones de poder.



ABSTRACT

As part of a national effort to reclaim the country's most important living cultural manifestations, the *Fiesta de la Diablada Pillareña* first appeared in Ecuador's Official Registry in 2008 where it was recognized as "intangible cultural heritage of the State". Although this was based on the established public policies of the time, the process of its recognition as such has impacted the relations between the community that houses the festivity and the public institutions that surround it. From an ethnographic perspective, in this research I explore the traditional elements and meanings of the Fiesta before and after the recognition. Additionally, I identify the power relations that exist between social actors, and between these and the institutions involved. Furthermore, I analyze how "heritage" is conceived both by the community (including its members, leaders, merchants and characters that participate in the Diablada) as well as the local and national governments (represented by the Autonomous Decentralized Government of Píllaro, the Ministry of Culture and Heritage and the National Institute of Cultural Heritage, respectively). Finally, I evaluate the impact of the declaration on the development of the Fiesta's activities and reflect on issues related to intangible cultural heritage, in general. In short, the hope is that this retrospective analysis of the Fiesta can contribute to the design of possible public policies related to the management of the intangible cultural heritage, especially ones having to do with declarations.

Keywords: Culture. Cultural heritage. Cultural policy. Píllaro. Patrimonialization. Rituality. Symbolism. Identity. Power relations.

**INDICE**

Introducción	10
CAPÍTULO I	13
Problema y Estrategias Metodológicas, Aproximación Histórica y Marco Teórico	13
1.1. Problema	13
1.2. Aproximación histórica a Píllaro	17
1.3. Marco teórico: reflexiones alrededor de patrimonio y patrimonialización	19
1.3.1. La construcción social del patrimonio	20
1.3.2. La patrimonialización, enfoques en torno al PCI y la tendencia a transformarlo en elemento de consumo	26
1.3.3. La construcción de la identidad en el patrimonio cultural inmaterial	30
CAPÍTULO II	35
La Fiesta de la Diablada Pillareña	35
2.1. Orígenes	35
2.1.1. Reseña histórica de la figura del diablo	37
2.1.2. Diablo, diabladas y tradición oral	39
2.2. Narrativa de los orígenes de la Diablada Pillareña	41
2.3. La Fiesta antes de la Declaratoria	45
2.3.1. Escenarios y organización	45
2.3.2. La Fiesta convoca a la comunidad	47
CAPITULO III	58
La Diablada y su Patrimonialización	58
3.1. Etnografía de la Fiesta post Declaratoria como Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado	58
3.1.1. Escenarios y organización	58
3.1.2. La Fiesta ahora invita a la comunidad	59
3.1.3. Días de Fiesta, descripción, interacción simbólica y ritualidad	65
3.2. Identidad	71
3.3. Relaciones de poder en la comunidad	73
3.4. La patrimonialización de la Diablada de Píllaro	75
3.4.1. Normativas y políticas internacionales para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial PCI	76
3.4.2. Dinámicas institucionales y políticas locales	79
3.4. La declaratoria como Patrimonio Inmaterial del Estado a la Diablada Pillareña	82
3.4.1. Motivaciones	83
3.4.2. Análisis del expediente	85



4.3. Problemas, efectos y mecanismos de la patrimonialización de la Diablada	92
4.3.1. Institucionales	93
4.3.2. De infraestructura	96
CAPITULO IV	98
Impactos de la Declaratoria sobre la Fiesta como Patrimonio	98
4.1. Sobre lo económico	98
4.2. Impactos socio-culturales	101
4.3. En la estructura y la dinámica organizacional	105
4.4. Sobre el sentido y los significados de la Fiesta	108
4.5. Políticas de salvaguardia en el PCI	112
4.6. Conclusiones y Reflexiones Finales. Efectos de la Patrimonialización de la Fiesta de la Diablada de Píllaro	116
Referencias	120
ENTREVISTAS	127
ANEXO 1	128



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

Carmen Enriqueta Landy Guamán, en calidad de autora y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación “La patrimonialización de la fiesta de la diablada pillareña. Una mirada antropológica”, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 7 de noviembre de 2019

Carmen Enriqueta Landy Guamán

C.I: 0101989291



Cláusula de Propiedad Intelectual

Carmen Enriqueta Landy Guamán, autora del trabajo de titulación “La patrimonialización de la fiesta de la diablada pillareña. Una mirada antropológica”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autora.

Cuenca, 7 de noviembre de 2019

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Landy G.', written over a horizontal line.

Carmen Enriqueta Landy Guamán

C.I: 0101989291



DEDICATORIA

A Carlos Francisco, Cato y Sofía
Camila, el motor que mueven los
vientos de mi vida



AGRADECIMIENTO

Los proyectos como es la vida misma, se hacen con la complicidad y la benevolencia de quienes quieren apoyar y participar en ella, en este sentido, este trabajo ha sido el resultado de múltiples coincidencias, las cuales debo agradecer por estar en el momento y lugar justo.

Agradezco el aporte y la presencia permanente de Ítalo Espín, el “diablo mayor” de Píllaro, de quien aprendí, no solo de la Fiesta, sino de su fortaleza y de la manera insurgente con la que ve la vida. A toda esa comunidad hermosa que de manera sincera me abrió las puertas de su casa y sobre todo de sus corazones para entrar y conocer su Fiesta.

A todos quienes me acompañaron el proceso de este aprendizaje. A Armando Muyolema, a su manera, me enseñó que los objetivos se logran desde el compromiso. A todos esos maestros que me enseñaron otra manera de ver, a Israel, por su entusiasmo y la pasión con la que hace las cosas y nos ha conducido de la mano en todo este proceso.



Introducción

Dos hechos importantes han marcado los procesos de conservación y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI) en el Ecuador en las últimas décadas. El primero, es la aprobación de la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial” por la UNESCO en el 2003, en la que se establece normas, principios y valores del patrimonio cultural inmaterial, siendo relevante la creación de un sistema de *listas representativas* como medidas de salvaguardia del PCI. Estos principios fueron asumidos como políticas de estado en los países miembros, siendo el Ecuador parte.

El segundo, el robo de la custodia perteneciente al Museo de la Concepción en Riobamba en el 2007, crea un impacto en la sociedad ecuatoriana, como respuesta a este hecho, el Estado ecuatoriano genera la “Declaratoria de Emergencia del Patrimonio Cultural de la Nación”, para el cual, se destina un importante presupuesto para ejecutar una serie de acciones mediáticas encaminadas a la salvaguardia del patrimonio cultural, entre ellas se da énfasis desde el INPC a los procesos de declaratoria en el ámbito del patrimonio inmaterial.

Como resultado de estas políticas públicas generadas desde estas vertientes, del 2001 al 2009 se realizan catorce declaratorias del patrimonio inmaterial en nuestro país, un proceso inédito. Después de cuatro años aproximadamente de gestión por parte del GAD del Municipio de Patate, el INPC declara a la Fiesta de la Diablada de Píllaro en el 2008, como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación.

Esta Declaratoria, trae consigo impactos que, de manera directa e indirecta, positiva y/o negativas inciden en la manifestación, consideraciones que fueron percibidas a partir de mi acercamiento a la comunidad de Píllaro y su Fiesta por temas laborales. Así, el planteamiento de la tesis se origina cuando se abre estas interrogantes, que son las que se plantean para determinar la magnitud de los efectos de la patrimonialización.

El trabajo de investigación de la tesis parte de dos nociones conceptuales, fiesta y patrimonio cultural. La *fiesta* tomada como un acto que está presente en la vida de las personas y sociedades, expresada como un acto dramático, desde la lógica de Goffman, con un sentido profundo, donde se expresa la forma como una comunidad



mira el mundo (Bajtín, 2009), nociones que se adaptan cuando se habla de fiesta, sea esta religiosa, pagana, andina o popular, todas construyen un lenguaje determinado, a través de rituales y simbolismos, se comunican en tiempos extraordinarios. Así, la Fiesta de la Diablada si bien tiene un origen religioso, es una fiesta pagana, cuya dinámica es la interrelación comunitaria, el juego, la burla, con un trasfondo político, donde ni sacerdotes ni jochas son los vasos comunicantes para su celebración y organización, características éstas de las fiestas andinas religiosas, por ejemplo. De esta manera y sesgando la noción de fiesta a la diablada, y a los intereses de la investigación, no se ha tratado con amplitud el tema de las fiestas populares andinas, siendo este un tema hermoso para debatir en otra investigación.

El *patrimonio cultural* como una construcción social, se da a través de los bienes culturales, esto nos remite a pensar sobre cultura, patrimonio cultural inmaterial y fundamentalmente a un tema que se analiza en este trabajo, la patrimonialización abordado como un hecho político, tomando como caso la Diablada y su Declaratoria, donde se trata de evidenciar este proceso institucional como una herramienta del Estado para normar, legislar y administrar, teniendo como resultado efectos que están siendo observados por la comunidad detentora de la manifestación.

Siendo el propósito, analizar los efectos de la patrimonialización de la Fiesta de la Diablada de Píllaro, se ha tomado como punto de quiebre temporal, la Declaratoria como Patrimonio, para lo cual se ha trabajado sobre tres aspectos.

Explorar los elementos y significados tradicionales de la Fiesta *antes* de su Declaratoria. Como antesala de esta búsqueda, se contextualizo el origen de la fiesta, la ritualidad y simbolismos que contiene, el diablo como ser mítico y constructor de identidades. Por otro lado, se construyó la Fiesta desde su historicidad, narrada desde sus protagonistas y sus entrevistas personales, que han permitido ir tejiendo los hechos, descubriendo los actores sociales e institucionales que intervienen de manera directa e indirecta, los personajes, los escenarios en los que desarrolla y todo el proceso que de manera ritual se ha venido ejecutando año tras año.

Analizar los problemas, efectos y mecanismos de la patrimonialización de la Fiesta. Para llegar a éste análisis, fue necesario describir la manifestación festiva post declaratoria, tratando de encontrar la idea de patrimonio y pertenencia que está ligada al sentido de patrimonio e identidad, a las tensiones y relaciones de poder, desde una mirada Foucaultniana, creada entre la comunidad y las instituciones. En este sentido



se recurre a la estrategia retórica que posibilita describir la Fiesta nuevamente, pero desde el trabajo etnográfico, la observación participante, revelando esta vez, por un lado, los cambios ocurridos a partir de la patrimonialización, pero sobre todo narrando la Fiesta desde la vivencia y la convivialidad con la comunidad, lo que permitió encontrar nuevas dinámicas que son la base para el análisis comparativo sobre los efectos e impactos de la Declaratoria sobre la Fiesta.

El análisis comparativo de la Fiesta antes y post Declaratoria emite sus resultados, la patrimonialización de la Fiesta a afectado en diferentes ámbitos, en la economía local generando nuevas formas de relaciones, en la estructura y dinámica organizacional, en la forma como se desarrollan los preparativos y la convocatoria, sobre el sentido y los significados, sobre lo personajes y su forma de interacción. Además, ha producido impactos institucionales, a través de la intervención del GAD del Municipio de Píllaro en la organización, y de infraestructura, tanto por la falta de obra pública, cuanto por la creación de nuevas por parte de la empresa privada. De esta manera, la Fiesta se está abriendo de lo comunitario a lo global, a nuevas formas de interrelaciones sociales, institucionales, culturales, pasando así al discurso global de la diferencia (Santamaría, 2013) donde los cambios impactan en el seno de la comunidad, que son importantes porque la Fiesta “ya dejó de ser tema de los pillareños hacer la promoción, de compartir, de conversar sobre la Fiesta” (Entrevista a Ítalo Espín, enero del 2007), sin embargo continua, muta, trasciende, se sincretiza con nuevas verdades.

Finalmente, la patrimonialización, sus efectos e impactos en la Fiesta de la Diablada de Píllaro, Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador, analizada desde una mirada antropológica, se encuadra y toma sentido, cuando se plantea la necesidad de una revisión institucional estatal sobre las normas, leyes y mandatos que rigen los procesos patrimonializadores, que permita dar nuevas lecturas a los procesos dictados para la conservación y salvaguardia del PCI encaminados a través de las instituciones encargadas, debiendo tomar en consideración sobre la vulnerabilidad en los procesos de transmisión de saberes a causas exógenas a sus protagonistas, donde al parecer exige la presencia y participación de la comunidad detentora. Un trabajo de documentación e investigación seria y exhaustiva es prioridad para fortalecer estos procesos, siendo este trabajo etnográfico un aporte a tomar en consideración como herramienta metodológica para la formación del expediente, requisito del INPC para ser parte de la tan anhelada *lista representativa* del patrimonio cultural inmaterial.



CAPÍTULO I

Problema y Estrategias Metodológicas, Aproximación Histórica y Marco Teórico

1.1. Problema

La Diablada, es una manifestación ritual festiva de carácter rural y urbano que se desarrolla en la ciudad de Píllaro, provincia de Tungurahua. Por sus características únicas de expresión, simbolismos y ritualidad, el Ministerio de Cultura, a través del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural INPC¹ en el Acuerdo Ministerial 147, indica entre sus considerandos que, según el artículo 3 numeral 7 de la Constitución de la República del Ecuador, es deber primordial del Estado proteger el patrimonio natural y cultural del país. Así pues, en el Registro Oficial publicado en el 2008 se declara a la Fiesta de la Diablada Pillareña “Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado”.

Mi relación con la Diablada Pillareña nació desde una vinculación profesional con el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) Municipal de Píllaro para ejecutar el Plan de Salvaguardia de la Fiesta, declarada “Patrimonio Inmaterial del Estado”, atendiendo a la demanda del INPC, en beneficio de las manifestaciones inmateriales que ostentan dicha declaratoria. La elección del tema de tesis es el resultado de la confluencia de dos líneas de trabajo: por un lado, la gestión cultural, desde donde he podido visualizar la problemática social y cultural que la patrimonialización de bienes culturales implica, en cuanto a estrategias, financiamiento y participación de la comunidad al momento de gestionar y consolidar proyectos de apropiación del patrimonio; por otro lado, la investigación y levantamiento de información concernientes a manifestaciones culturales inmateriales en la provincia de Tungurahua, en consultorías requeridas por instituciones estatales. Estas dos líneas de trabajo han permitido plantearme interrogantes sobre dinámicas y procesos complejos y conflictivos que ocurren en las fiestas tradicionales cuando el Estado las patrimonializa, y me han conducido a un abordaje etnográfico de la Fiesta de la

¹ Es una entidad pública de investigación y control técnico del patrimonio cultural, con personería jurídica propia y competencia nacional, adscrita al ente rector de la Cultura y el Patrimonio, con capacidad de gestión y administración, (Registro Oficial, 2016) se rige por los preceptos contenidos en la Ley de Patrimonio Cultural y su Reglamento.



Diablada de Píllaro, (que en adelante me referiré como Fiesta escrita con mayúscula, para generar una categorización de importancia,) su patrimonialización, y el tratamiento que a este proceso dio el INPC.

El Acuerdo Ministerial en que se estipula la Declaratoria, proclama a esta Fiesta “patrimonio cultural inmaterial” (PCI), considerando que sus tradiciones, expresiones orales, leyendas, mitologías, cuentos, coplas y creencias transmitidas de generación en generación, son únicas por su conservación y expresión festiva; por tanto, meritorias de reconocimiento como una de las expresiones patrimoniales vivas más importantes del país (Ministerio de Cultura, 2008). Por ello, en este trabajo analizo valores y parámetros en base a los cuales una manifestación social es reconocida como PCI, según lineamientos establecido en 2003 por la Unesco en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, dada en París, la Constitución Política de la República del Ecuador del 2008 y, principalmente, la Ley Orgánica de Cultura, para comprender cómo de éstas se derivan procesos de patrimonialización, ejecutados por instancias nacionales e internacionales.

La categorización de patrimonio puede ser problematizada a la luz de redes conceptuales que abordan temas como turismo, mercantilización, comunicación masiva (Canclini, 1993), elementos que están coexistiendo en dos procesos, entre los cuales Castells (2005), establece un paralelismo: la globalización y la reafirmación de diversas identidades culturales.

El interés por las fiestas, con todos los actos y ritos que contiene, ocupa un lugar importante en la vida del ser humano; las formas rituales y de diversión generadores de vínculo entre lo real y la fantasía, expresan una visión de la vida misma que juega e interpreta su propio renacimiento y la renovación de principios. Como lo explica Bajtín (2009), la fiesta es un momento liminal en el que todas las tensiones sociales, culturales y políticas se dejan ver al son del baile, las máscaras, el licor y la música, por lo que es indispensable analizar los simbolismos, ritualidades y relaciones de poder que se entretajan en la Fiesta de la Diablada de Píllaro, nuestro caso de estudio.

Por otro lado, abordo la patrimonialización como hecho político que produce efectos sociales en las manifestaciones festivas y sus comunidades detentoras, esto es, el impacto social de las políticas públicas relativas a la gestión del PCI. Para esto me apoyo en autores como: Bortolotto, “La problemática del patrimonio cultural inmaterial”, 2014; Castells, “El poder de la identidad”, 2003; Canclini, “Los usos



sociales del patrimonio”, 1993 Prats Llorenc, “Concepto y gestión del patrimonio cultural”, 2005, entre otros.

Cabe señalar que mi participación en el proyecto de Salvaguarda de la Fiesta de la Diablada Pillareña, contratado por el GAD Municipal de Píllaro, facilitó mi inserción en el campo durante doce meses, en los cuales se hizo el levantamiento de información descriptiva de la Fiesta, que fue entregada a la institución, pero no socializada con la comunidad. En esa experiencia llegué a intuir que esta manifestación no es una representación folclórica del baile de los Diablos en enero, sino que entraña significaciones de una compleja problemática económica, social y cultural que compromete tanto a la comunidad como a instituciones involucradas en todo el proceso de la Fiesta.

Luego de esta experiencia, durante tres años me relacioné estrechamente con la comunidad, en especial con el Colectivo Cultural “Minga”, jóvenes que proponen una acción a partir de su comprensión de la Fiesta como constructo de identidad. Desde el rol de gestora cultural, este involucramiento me permitió ahondar aún más el conocimiento de la Fiesta, pero a la hora de realizar la presente investigación constituyó un factor de riesgo, al generar sesgos, pues advertí que la Fiesta yo la estaba percibiendo de manera parcializada, privilegiando la perspectiva de este grupo y sin tomar en cuenta la percepción de otros actores sociales.

Al trabajar la **metodología** del presente proyecto partí de dos nociones básicas convergentes, “la Fiesta” y “patrimonialización”, problematizándolas teóricamente así: la Fiesta va más allá de la puesta en escena; es una estrategia de participación comunitaria, una oportunidad irrepetible de articular nuevas significaciones de la vida social y de sí misma, no reconocidas por instituciones y actores sociales que se resisten al cambio y repelen lo que pudiera “alterar” un significado esencializado, folclórico de la manifestación cultural. Los procesos institucionales de patrimonialización, por su parte, han convertido la Fiesta de la Diablada de Píllaro en un símbolo de identidad nacional, con discursos abstractos que omiten contextos y conflictos al interior de las comunidades detentoras como las institucionales de carácter público.

El objetivo general de la presente investigación, en el que sintetizo su aporte principal, consiste en analizar los efectos de la Declaratoria como PCI del Estado a la Fiesta de la Diablada Pillareña. Tales efectos, se desglosan en los siguientes objetivos específicos:



1. Explorar y caracterizar los elementos y significados tradicionales de la Fiesta antes de su Declaratoria como Patrimonio.
2. Identificar etnográficamente relaciones de poder entre los diferentes actores sociales e institucionales involucrados en la Fiesta y su patrimonialización.
3. Analizar problemas, efectos y mecanismos de la patrimonialización de la Diablada.
4. Discutir los impactos de la Declaratoria de la Diablada como PCI del Estado, según sus efectos a nivel social, cultural, económico y en la estructura de la Fiesta, a partir de la comparación entre cómo se la ha vivido y ejecutado antes y después de su Declaratoria.

En cuanto a las **estrategias metodológicas**, me ha guiado el método de análisis comparativo simple, siguiendo a Marzal (1996), para realizar la descripción de aspectos y elementos de los que está compuesta la Fiesta, así como de actores sociales, políticos e institucionales que participan; apliqué entrevistas formales y no formales, y trabajo etnográfico en Píllaro y su Fiesta Patrimonial, ateniéndome a la triple acepción de etnografía de Guber (2001): *enfoque, método y texto*, aplicable análisis desde una mirada antropológica.

Como enfoque, la etnografía me ha facilitado en la comprensión de una forma de concepción y práctica de conocimiento, que permite comprender fenómenos desde la visión de sus actores, de la cual he partido para describir y caracterizar elementos y significados tradicionales de la Fiesta antes y después de su Declaratoria como patrimonio, recurriendo al levantamiento de información sobre la tradición oral relacionada, investigación en archivos y entrevista a actores sociales, para recabar información sobre la estructura de la Fiesta, personajes, símbolos y rituales que se despliegan en seis días de celebración. En este proceso identifiqué tres niveles de comprensión, que Guber (2001) plantea teóricamente:

El nivel primario o 'reporte' que es lo que informa qué ha ocurrido (el 'qué'); la 'explicación' o comprensión secundaria alude a sus causas (el 'porqué'); y la 'descripción' o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió para sus agentes (el 'cómo es' para ellos). (p. 11)

Así mismo, el acercamiento etnográfico me permitió comprender la manera en cómo los diversos actores sociales participan en la Fiesta, en el que se incluyen los líderes comunitarios, protagonistas de la organización y su desarrollo, pertenecientes a la comunidad, y funcionarios de instituciones. Me permitió también realizar un análisis



de la Fiesta, pasando del evento a los efectos, cambios económicos y culturales, a nivel social e institucional, observables en ámbitos de la vida cotidiana.

Al participar en actividades ordinarias y extraordinarias relacionadas con la Fiesta pude observar el proceso completo de preparación: reuniones previas donde progresivamente los “repasos” conducen a los participantes de la muestra a consolidar los grupos y la representación; puesta en escena, y fase posterior del evento.

El proceso se llevó dentro de un marco ético, con responsabilidad y compromiso de confidencialidad, ajustando la ejecución de entrevistas al consentimiento informado que, en el presente texto, se respeta rigurosamente, recurriendo al anonimato o uso de seudónimos en casos que requirieron protección de identidad.

1.2. Aproximación histórica a Píllaro

Píllaro es considerado dentro de la tradición mítica e histórica como la “cuna de Rumiñahui”, héroe de la resistencia indígena contra la invasión española (Reino, 2001). Los primeros pobladores de Píllaro fueron los Caras, los Yatchil y los Quitus, que ocuparon los sectores de Guapante y Tilituza (Píllaro, 2013). Desde el Oriente llegaron los Jíbaros, luego los Incas, contra quienes opusieron resistencia los para entonces nativos. Se dice que Pilla-guazu fue el fundador de Píllaro, defensor del Reino de Quito en contra de la conquista Inca (Cruz, 2017). El nombre “Píllaro” proviene del término cayapa “pillalla” que significa “relámpago” y “ru”: “hueco” u “hondón”, por lo que se podría decir que “Píllaro” significa “cuenca del relámpago” (Romero, 2017), en alusión a las fuertes precipitaciones en la zona.

La historia de Píllaro gira alrededor de Rumiñahui (“rostro de piedra”), máximo defensor de la soberanía territorial frente a los españoles y símbolo de rebeldía y bravura. Nacido en Huaynacurí hacia 1482, hijo de Huayna-Cápac y Nari Ati, por su línea materna fue descendiente de Pillahuaso Ati, cacique de Píllaro, y de la reina Choasanguil. Fue general del ejército de Huayna-Cápac y, junto con Calicuchima y Quisquiz, mantuvo la lucha contra los españoles en la ciudad Inca de Quito por un año y cinco meses, tras la ejecución de Atahualpa el 29 de agosto de 1533. Luego de la derrota de Guamote a causa de la erupción del Tungurahua, se replegó en Quito y arrasó con todo lo que hubiera servido a los conquistadores, sobre todo el tesoro de Atahualpa. Fue capturado en Sigchos y torturado para que confiese la ubicación de ese



tesoro y, sin hacerlo, fue ejecutado en 1535 (Robalino, 1929). Según las leyendas de los Llanganates, en sus lagunas se encuentran las ambicionadas riquezas

En 1570, el pueblo de Píllaro fue fundado por el español Don Antonio de Clavijo, por comisión especial de la Audiencia de Quito. Hay referencias a importantes levantamientos indígenas y mestizos de Píllaro durante la Colonia, a causa del abuso de los españoles al disponer de terrenos comunales que afectaban a los nativos, reclutar y tratar con crueldad a los indios para conducirlos a las minas, el cobro exagerado de impuestos y alcabalas y el establecimiento de los estancos (Robalino, 1929), narrativa que alimenta la autoatribución de los pillareños, de un espíritu guerrero, rebelde, en lucha por la justicia y la libertad.

En la independencia, la participación de Píllaro fue relevante. Muchos jóvenes se enrolaron en el ejército libertador y el apoyo del pueblo fue valioso. Se destacaron mujeres como Nicolasa Jurado, Gertrudis Esparza e Inés Jiménez, quienes, para combatir en la batalla de Babahoyo el 21 de agosto de 1821, y en la de Pichincha el 24 de mayo de 1822, tomaron los seudónimos de Manuel Jurado, Manuel Esparza y Manuel Jiménez. Su participación y la de otras mujeres patriotas, fue reconocida públicamente en su momento por Simón Bolívar.

En el período republicano, el 25 de julio de 1851, por Decreto Supremo firmado en Latacunga, se crea oficialmente el cantón Píllaro, perteneciente a la provincia de Cotopaxi, denominado luego “León”. Siendo Jefe Supremo, el General José María Urbina, ratificó esta creación. Píllaro fue parte activa en el establecimiento de éste período, como lo corrobora su participación militar en su ejército, García Moreno y Eloy Alfaro (Robalino, 1929). Desde 1861, una vez creada la provincia de Tungurahua, comienza un entusiasta período de progreso en el cantón.

La cantonización de Píllaro se dio el 29 de Julio de 1851, durante la presidencia de Diego Noboa, por influencia del General Urbina, con parroquias como Patate y Baños. Junto con el cantón Ambato, perteneció a la provincia de León (Avilés, 1994). La segunda cantonización se hizo el 3 de julio de 1860, cuando la provincia de Tungurahua fue creada con los cantones Ambato, Píllaro y Pelileo (Robalino, 1929). El cantón, a causa del terremoto de 1949 sufrió considerablemente, reconstruyéndose en el sector denominado Píllaro Nuevo. Este cambio no surtió efecto y la población continuó creciendo en el antiguo emplazamiento.

En la actualidad es uno de los nueve cantones de la provincia de Tungurahua. Se encuentra a 2.800 m.s.n.m., sobre una meseta andina, en la estribación occidental de



la Cordillera Central de los Andes, a $1^{\circ}10'$ de latitud sur y $78^{\circ} 32'$ de longitud oeste. Ocupa los flancos y la cordillera de los Llanganates, cubriendo diversos pisos altitudinales, desde los 2.100 hasta los 4.000 m.s.n.m. Se encuentra ubicado al norte de la provincia de Tungurahua y tiene una superficie aproximada de 443.10 km². Su clima es templado, con un promedio de 14° C y una precipitación anual de 700 mm (Ministerio de Turismo, 2011), contando con un hermoso paisaje los 365 días del año. Limita al norte con la provincia de Cotopaxi, al sur con los cantones de Patate y Pelileo, al este con la provincia de Napo, y al Oeste con el cantón Ambato. Está conformado por las parroquias urbanas de: La Matriz y Ciudad Nueva, además de las parroquias rurales Baquerizo Moreno, San José de Poaló, Emilio María Terán, San Miguelito, San Andrés, Marcos Espinel y Presidente Urbina.

De clima subhúmedo, especialmente en partes en las cuales se originan las lluvias de los Altos Andes, de una rica biodiversidad, paisajes, aves y animales sobre todo de paramo. El cantón se extiende en una región cubierta de fecundos prados, en sus laderas y montañas existen minas de oro y plata, no explotadas debidamente (Romero, 2017). En Píllaro, se dedican a la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca las que representan el 48.9% de la actividad económica. En cuanto a su participación en la actividad económica, la población aporta con el comercio al por mayor y menor, el ingreso por ventas es de 36.8%, personas ocupadas 34.2%, y cantidad de establecimientos 52.3% (INEC, 2014). Cantón que por su dinámica económica, paisajes y la gentileza de su gente, le han convertido en un atractivo para el turismo, complementada éstas por la amabilidad y laboriosidad de su gente, la riqueza en su patrimonio gastronómico, cultural y natural. En este sentido se han desarrollado importantes proyectos de turismo comunitario que contribuyen como un generador de fuentes de trabajo.

Según el censo del 2010, Píllaro tiene una población de 38.357 habitantes: 18.091 hombres y 20.266 mujeres. La población urbana representa el 19.4% y la rural el 80.6%, concentrada principalmente en edades jóvenes de alrededor de 31 años. La mayor parte de la población se considera mestiza. El analfabetismo afecta al 11,2% de la población: entre las mujeres es del 15% mientras que entre los hombres es del 6,7% (INEC, 2014).

1.3. Marco teórico: reflexiones alrededor de patrimonio y patrimonialización

Para cumplir con los objetivos planteados en la tesis, es importante reflexionar teóricamente en el ámbito científico de la antropología y otras disciplinas relacionadas



con la construcción social del patrimonio, el giro al ámbito patrimonial del concepto antropológico de cultura, el reciente apogeo del concepto del patrimonio inmaterial y las posiciones teóricas al respecto, desde el estudio de caso de la Fiesta de la Diablada Pillareña.

Llevar el análisis y la reflexión hacia la Fiesta como elemento de construcción de identidad y problematizar las posibles intervenciones, en su organización, ritualidad y simbolismos a partir de su patrimonialización considerando que sigue siendo un elemento de identidad, es necesario explicar por qué su estructura y organización, sigue manteniéndose en el tiempo, considerando que, como toda manifestación viva, se ha venido adaptando al momento histórico en que se produce, y a los cambios sociales, culturales y políticos.

Antes de visualizar alguna respuesta al problema, es importante situar conceptualmente nociones de *patrimonio*, *cultura*, *patrimonio cultural*, *patrimonialización*, *políticas culturales*, *poder*, *identidad* y *ritualidad* que permitan reflexionar sobre la problemática planteada, desde una mirada antropológica.

Por todo ello y partiendo de los supuestos y objetivos expuestos, el contexto teórico en el que se inscribe esta investigación se articula en los siguientes ejes:

- la construcción social del patrimonio,
- la patrimonialización y los enfoques en torno al patrimonio cultural inmaterial y la tendencia a transformarlo en un elemento de consumo,
- la construcción de la identidad en el patrimonio cultural inmaterial: fiesta, ritualidad, significados, simbolismos y relaciones de poder.

1.3.1. La construcción social del patrimonio

Cuando se habla de patrimonio cultural se piensa en un concepto de cultura que, aunque tiene todas las características de un “patrimonio cultural”, se aleja bastante de lo que, en un sentido estricto, es propiamente la cultura como patrimonio (García, 2017). El patrimonio es una construcción de carácter sociopolítico al que, en cualquier caso, se le atribuye valores materiales e inmateriales (Velasco, 2009), que sirven a la consolidación de un determinado “nosotros colectivo”, desde un escenario de la memoria con toda su complejidad.

Durante los siglos XVII y XVIII nace la primera acepción de “patrimonio histórico artístico” que, perdurando hasta los años 50 del siglo XX, inicia la construcción social de este concepto cambiante y dinámico. Actores sociales, desde posiciones y lógicas



dominantes, activaron los primeros procesos de patrimonialización en contextos de fuertes transformaciones, destacando los valores estéticos, materiales, expresivos o identitarios de tipo homogeneizador y asimilacionista, relativos a ciertas producciones objetuales, muebles e inmuebles, de las élites sociales occidentales (Díaz, 2015). Así, el patrimonio cultural, como concepto y bien colectivo y de dominio público, no existe aún. Al respecto, García Canclini (1993) manifiesta que el patrimonio, es un recurso que sirve para reproducir las diferencias entre la sociedad y la hegemonía de quienes consiguen un acceso preferente a la producción y la distribución de los bienes.

Este aspecto se pone en evidencia en el caso de la Fiesta de la Diablada Pillareña, cuando el GAD Municipal de Píllaro distribuye dinero para subsidiar económicamente a los barrios que “cumplan” con lo establecido en la Ordenanza y su Reglamento, sosteniendo que son los que mantienen la tradición, beneficiándoles de manera privilegiada con la concesión de permisos para el uso del espacio público.

Acercándonos conceptualmente al tema, hacemos referencia a un proceso de selección que se ejecuta en base a valores específicos del “bien”, tales como belleza, antigüedad, excepcionalidad, etc., sosteniendo que más bien dichos valores expresan, más que solidaridad, complicidad entre quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifican. Estos elementos culturales se transformarán en los llamados “tesoros nacionales”, que sirven al Estado para exaltar sus intereses nacionalistas, reflejar el poder de sus élites, o ampliar la idea de un pueblo culturalmente homogéneo.

Desde estos conceptos, y bajo un enfoque de carácter semiótico, es necesario abordar el problema de la cultura. A finales del siglo XIX y durante el siglo XX se apuntaba ya a la visión holística, colectiva y no jerárquica de la cultura, englobando elementos culturales, hábitos y conductas que se adquieren mediante el aprendizaje y tienen un carácter social (Díaz, 2015, p. 46). Por otro lado, Geertz (1987) define la cultura como:

[...] un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólicas por medio de los cuales los [seres humanos] comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento frente a la vida [...] (p. 88).

Las conceptualizaciones de cultura están situadas, como indica Trouillot (2003), a partir de su difusión académica, que ha generado nuevos agrupamientos institucionales: estudios culturales y multiculturales; y, fuera de la academia, la cultura ha ingresado al vocablo de publicistas, políticos, negociantes y planificadores



económicos. Dice Troulliot: “ahora la cultura explica todo” (p. 175). En el primer caso, el concepto cultura aparece como un anticoncepto, “una jugada política en la teoría”, siendo dos las proposiciones sustantivas: 1. el comportamiento humano tiene patrones que son aprendidos, 2. la raza y el racismo son centrales en este contexto. En el segundo caso, el concepto cultura aparece como “una jugada teórica de la política”, esto es, una práctica teórica que silencia sus condiciones de posibilidad y se encuentra ligada a una tercera proposición, epistemológica y metodológica, que impulsa el uso de la palabra cultura y sus afines.

Así, podemos decir que una de las facetas más interesantes de la cultura es su capacidad de apropiación del entorno al tiempo material y simbólico (Díaz, 2015), creando la posibilidad de adivinar aquella conexión entre la apropiación material y no material. Desde esta perspectiva, analizo conceptualmente el PCI, enfocándome en la Fiesta de la Diablada Pillareña, que muestra precisamente esa capacidad de apropiación simbólica y material de la Fiesta, por parte de la comunidad detentora.

El patrimonio cultural, como construcción social, se vincula a la “antropología cultural”, pues, desde diversos ámbitos académicos relacionados con ésta, se ha enriquecido y cambiado los conceptos de cultura y patrimonio cultural, convirtiéndolos en herramientas de reivindicación y descolonización de grupos silenciados en las prácticas patrimonialistas.

La construcción del patrimonio cultural se da a través de los bienes culturales de un grupo social, que el investigador recrea en sus praxis de descripción–interpretación y los reviste de cientificidad –de ahí su eficacia política– (Acevedo, 2011), e interviene en una nueva construcción de aquellas “edificaciones” que desembocan en una patrimonialización legitimada socialmente, basada en el prestigio social de la ciencia y lo científico, más que en el rigor epistemológico, teórico o metodológico

De lo expuesto, se desprende que las modificaciones sustanciales del concepto de PCI, se dan como consecuencia de la combinación de tres dinámicas producidas por diferentes actores que interactúan y se retroalimentan entre sí: “movimientos sociales, políticas culturales y desarrollo de la antropología social” (Díaz, 2015, p. 50), que actúan simultáneamente, arrojando como resultado transformaciones en el campo del patrimonio cultural. Finalmente, el término “patrimonio cultural”, no es un concepto restringido ni equivalente al término “cultura”; no se relaciona con valores artísticos, de antigüedad o valor excepcional, ni siquiera en su acepción más explícitamente relacionada con el concepto amplio de cultura.



Una vez analizado el concepto restrictivo y socialmente discriminatorio de patrimonio cultural, problematizo la consideración de lo que debe ser calificado patrimonio o no, (Ortíz, 2002). Según este nuevo concepto, se debería incluir los bienes no materiales como la música, la danza, las fiestas, la medicina ancestral y la gastronomía, por citar algunos ejemplos.

La introducción de lo inmaterial dentro del patrimonio cultural, es un proceso en debate, que tiene un recorrido relativamente reciente. En la revista “Oralidad”, la Unesco pone en la agenda de reflexiones culturales el tema del rescate y salvaguarda de las manifestaciones orales (Cabrera, 2011). En la Convención de México, de 1984, culminan estos giros epistemológicos con la creación de la categoría de *patrimonio inmaterial o intangible* que, en teoría, saca a la luz el papel de los agentes sociales como productores de cultura (Terán, 2014). Así, el concepto de PCI, como definición, nace a partir de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, dada en París, en 2003. Esta nueva categoría, introducida por la Unesco (2003), constituye un hito histórico y da la idea de lo “inmaterial”, definido en esta instancia como:

[...] usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad, y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana [...] (p. 2).

Sin embargo, a mi criterio, esta definición revela instrumentalización, porque se aleja del concepto humanístico tanto de *cultura* como de *patrimonio*, el patrimonio se vuelve relativo, lo que desconcierta hoy en día al ámbito del patrimonio, históricamente fundado sobre un “régimen de objeto” (Bortolotto, 2014). Las instituciones patrimoniales se esfuerzan en concebir la dimensión inmaterial y en integrarla en su organización, mientras la Unesco, tachada de “universalista”, patrocina la conversión de los procesos culturales en objetos de museo, fomentando la invención de tradiciones y la visión de la cultura llamada “tradicional” (Bortolotto, 2014) como un espectáculo, mediante prácticas que favorecen la protección de la diversidad cultural mediante una herramienta global y globalizante.

Se vuelve necesaria la construcción de un discurso para el PCI, una selección y legitimación de elementos de la diversidad cultural y conocimientos tradicionales, que



para la Fiesta de la Diablada, estos elementos se producen de manera discriminatoria por cuanto unos podrian estar dentro y otros fuera de lo que se denomina el patrimonio cultural.

Los rasgos de una cultura determinada se activan según la finalidad o intención económica, social o política, como resultado de un proceso que activa determinados bienes o elementos de una cultura. En su caracterización, el PCI abarcaría las manifestaciones vitales de una comunidad susceptibles de rastreo histórico en el pasado. (Cabrera, 2011, p. 114)

Sin embargo, la Unesco clasifica y segmenta, lejos de destacar el carácter activo del PCI, en los siguientes ámbitos:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimiento y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales.

En resumen, se ha tratado de considerar una forma específica de conceptualización de lo cultural desde la institución, al respecto Bartolotto (2014) refiere, que no solo atañe a la patrimonialización de las expresiones correspondientes a la definición antropológica de *cultura*, sino que, cuestiona la problemática de instituir el PCI, como consecuencia de la aplicación de un instrumento normativo internacional negociado por la Unesco en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. El problema reside, en que estos cinco ámbitos de la lista no podrían ser considerados PCI, salvo que:

- sean reconocidos como parte del patrimonio cultural de las comunidades, grupos y, en algunos casos individuos;
- se transmitan de generación en generación;
- sean recreados constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia;
- les infundan un sentimiento de identidad y de continuidad;
- sean compatibles con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Recalcando el papel de los agentes sociales (comunidades, grupos e individuos) en el reconocimiento del patrimonio, que no solo es histórico sino también evolutivo y



cambiante, y en su función identitaria para los agentes sociales, a quienes el PCI otorga un sentimiento de identidad.

Por otro lado, los lineamientos legales que se dan en el país para la conservación, salvaguardia y gestión del PCI, tienen como directrices la Constitución Política de la República del Ecuador, el Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, la Agenda del Consejo Sectorial de Política de Patrimonio 2009-2010 (Patrimonio, 2010), y la Ley Orgánica de Cultura aprobada en el 2016, que, en términos generales, es el cuerpo legal que norma y reestructura las áreas de cultura y patrimonio en el país, así como la gestión de organismos involucrados. Siendo el INPC el ente rector y el que aplica la normativa, indica que el patrimonio intangible o inmaterial:

Art. 52. Son todos los valores, conocimientos, saberes, tecnologías, formas de hacer, pensar y percibir el mundo, y en general las manifestaciones que identifican culturalmente a las personas, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades que conforman el Estado intercultural, plurinacional y multiétnico ecuatoriano. (Registro Oficial, 2016)

En tal sentido, los principios y esfuerzos que se plantean en nuestro país, incumben principalmente a las instituciones estatales que gestionan el PCI para activar los recursos patrimoniales como factor clave de desarrollo humano sustentable, ligado a los territorios.

En el Ecuador, los procesos de declaratorias se generaron como política de Estado desde 1978, con la creación del INPC, organismo responsable de la conservación, restauración y difusión del patrimonio cultural en nuestro país. En la Constitución Nacional de 1998, se reconoce al Ecuador como multicultural y pluriétnico, a partir de la cual se implanta un marco jurídico mediante la creación de leyes y reglamentos para la salvaguardia y respeto del patrimonio tangible e intangible, estableciendo así la categoría de *patrimonio inmaterial*. Siendo un tema nuevo, se ha dado cumplimiento a las convenciones, acuerdos internacionales y nacionales, muestra de esto, desde el 2001 se han ejecutado 14 declaratorias, revelando que la patrimonialización de las expresiones inmateriales desde la institución ha cobrado protagonismo.

En este contexto, considerando sus características únicas de expresión, simbolismos y ritualidad, se produce la Declaratoria de la Fiesta de la Diablada Pillareña como PCI del Estado, tomando el recurso del patrimonio como instrumento institucional, a través de procedimientos formulados desde el INPC para toda manifestación que ostente una Declaratoria como mecanismo para ratificar los mandatos institucionales estatales que pretenden normar y cosificar desde la patrimonialización las manifestaciones culturales, en función de la defensa del poder



en sus diferentes formas y expresiones, y convirtiendo a la Fiesta en una inmensa producción de espectáculo. A partir de estas puntualizaciones es necesario desmenuzar el sistema que norma el PCI dentro de los procesos de patrimonialización enmarcados en políticas públicas, para comprender los retos de un nuevo paradigma de patrimonio.

1.3.2. La patrimonialización, enfoques en torno al PCI y la tendencia a transformarlo en elemento de consumo

En la gestión del patrimonio y sus prácticas habituales, la presencia de una visión integradora y holística de la antropología ha sido muy escasa. La visión integradora que a nivel teórico ha aportado la antropología relativista y plural, que se evidencia en la Convención, sigue teniendo una relación muy cercana con la gestión del patrimonio cultural, lo cual tiene implicaciones negativas para las manifestaciones culturales que se patrimonializan. Esto se produce fundamentalmente en varios sentidos: según el enfoque esencialista, el término “inmaterial” no hace referencia a la ausencia de materia, sino a la parte procesual de la cultura, al hecho de saber producir o expresar algo, heredarlo o transmitirlo de forma colectiva, siendo esto lo que identifica al grupo social o comunidad detentora. Según una visión materialista y objetual del PCI, las prácticas de recopilación han producido la fijación y archivo de la cultura tradicional en soportes físicos, inventarios, grabaciones, etc., convirtiéndola en pieza de museos “vivos”, transformando a los sujetos que protagonizan una fiesta, una danza, etc. (Díaz, 2015). Siendo necesario prestar mucha atención a la cosificación e instrumentalización por parte de diversos agentes, así como, al tratamiento del PCI desde una visión reduccionista instrumental-economicista.

Ahora bien, ya se ha mencionado que, el patrimonio es una construcción social, en un marco cultural concreto; entonces, se puede hablar de procesos de patrimonialización como resultado de una conjunción de atribuciones, realizada en ese marco cultural por actores sociales heterogéneos que, en el contexto de las dinámicas globales y locales, seleccionan, valoran y actúan sobre determinados elementos culturales (Ramírez, 2003). En este sentido, la idea de identidad y pertenencia está ligada al sentido de patrimonio que genera un espacio de conflicto, pues las legitimaciones sociales de los discursos patrimoniales no representan a todos los actores sociales por igual. Al respecto, Fontal (2004) manifiesta:

Todo puede ser patrimonio, pero únicamente lo es aquel que ha pasado por lo que denominamos procesos de patrimonialización. Esto significa que, para que esa parte de la cultura, de la naturaleza o del medio ambiente se convierta



en patrimonio, debe haber experimentado un proceso –largo y complejo- de adhesión por parte de determinados individuos o grupos. De este modo, el concepto de “patrimonio” afecta a la relación entre esa selección de la cultura, de la naturaleza y del medio ambiente, de una parte, de la otra, el ser humano. Por lo tanto, no podemos hablar de patrimonio sin que exista una protección del ser humano sobre esa selección, de manera que la conozca, la comprenda, la respete, la valore, la disfrute y la transite. (p. 17)

El proceso de patrimonialización, en el caso de la Diablada, según lo indicara Italo Espín ex funcionario del GAD Municipal de Píllaro, duró alrededor de cuatro años (comunicación personal, 20 enero del 2017), tiempo que se tomó el INPC para armar el expediente que justificaría la patrimonialización de la Fiesta que, desde la mirada de los “expertos”, contendría los elementos que justifiquen su mérito, lo que indica que la puesta en valor y activación de los referentes patrimoniales no corresponde a la población sino a los poderes locales (Prats, 2005), que se ven forzados a reflejar las sensibilidades mayoritarias de la población, con la posibilidad de perder apoyos políticos, ya sea electorales o clientelares, o de una y otra condición a la vez.

Los procesos de patrimonialización se convierten así, en lenguaje que expresa los problemas implícitos en la reproducción social, incluso en las tensiones políticas. El interés de este análisis en el trabajo de tesis, es evidenciar cómo la intervención de las instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales están produciendo cambios observados desde la comunidad detentora, tales como la utilización de la Fiesta con fines políticos partidistas, en las relaciones dentro de los procesos organizativos, en su forma de llevar las interrelaciones sociales, económicas y de poder que se dan entre los vecinos, amigos y familiares en la comunidad.

La intervención institucional, materializada, por ejemplo, a través del GAD Municipal de Píllaro, mediante la creación de la Ordenanza que “Declara como Patrimonio Local a la Fiesta de la Diablada Pillareña”, y su Reglamento para la “Conformación del Comité de Apoyo a la Fiesta de la Diablada Pillareña, Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado” instrumentos legales con los que se pretende normar la Fiesta.

En este punto, es necesario plantear interrogantes que van más allá, explorando las motivaciones e intereses que existen detrás de estos procesos estatales. ¿Quiénes están en condiciones de dar cuenta del conjunto de valores que proporcionan sentido a la vida de personas de una comunidad? ¿A quiénes les corresponde establecer qué bienes culturales están en condiciones de ser patrimonio cultural y otorgarles una declaratoria? ¿Cuál es el experto/os que clasifica/n y determina estos valores? ¿Cuáles



son los impactos de una declaratoria patrimonial en las formas y contenidos de la propia Fiesta?

En este sentido, se podría decir que el patrimonio local está compuesto por todos aquellos objetos, lugares y manifestaciones locales que, en cada caso, guardan una relación metonímica con la externalidad cultural (Prats, 2005). Sin embargo, en los procesos de patrimonialización indica Prats, a nivel local, los significados adquieren valor relevante: determinados objetos, lugares y manifestaciones, patrimoniales o no, se relacionan intensamente con la biografía de los individuos y con sus interacciones, los mismos que cobran relevancia con el *reconocimiento social* por parte de sujetos y comunidades que sienten el derecho de poseer su propia historia.

Así, la construcción social en Píllaro, comunidad alojada en los Andes, se va dando a partir de una serie de manifestaciones culturales propias de la Sierra ecuatoriana donde; las leyendas de la caja ronca, los tesoros enterrados en los Llanganates, los juegos de la fiesta de la Niña María, en San Miguelito; la elaboración del pato al lodo, en la gastronomía; la confección de guitarras, pirotecnia, canastas de carrizo como procesos artesanales, son elementos que construyen símbolos de su identidad. Alrededor del Diablo y la Diablada, se ha tejido cuentos, leyendas y, una economía a partir de la elaboración de caretas y disfraces de los personajes de la Fiesta, generando una línea de producción artesanal. Alrededor de la Fiesta se tejen relaciones de poder al interior de la comunidad y entre ésta y las instituciones. Se construye un imaginario social, a partir de la imagen de pueblo luchador, insurgente, contestatario, donde el patrimonio edificado da cuenta de la historia de un pueblo ancestral que fue colonizado, y sus continuas luchas de reivindicación social, constituyendo la Fiesta en la punta de lanza de esta expresión.

En tal sentido, la visión del Estado frente a la gestión del patrimonio cultural está transmitida como una acción clave para el desarrollo humano sostenible, y resulta necesario “optar por un trabajo que articule estratégicamente a los diferentes actores vinculados con la conservación y *puesta en valor del patrimonio*, a fin de que la gestión apoye las fuerzas sociales del territorio” (Patrimonio, 2010, p. 13). El Estado conmina a la institucionalización de la gestión del patrimonio, para lo cual necesita una base estable de desarrollo con recursos humanos especializados –los expertos– y la incorporación de la dimensión patrimonial, en la planificación cantonal (Patrimonio, 2010), con lo cual se podría gestionar mayores recursos económicos, afianzar el marco



jurídico local, propiciar mayores espacios de participación y sensibilización ciudadana.

La realidad local, sobre el manejo y salvaguardia del patrimonio cultural, está transferida a los GAD, quienes al parecer no están claros sobre sus competencias y la forma de gestionar recursos ante el Estado para actuar ante esta responsabilidad. Los recursos económicos que vienen con esta transferencia en la mayor parte de los municipios se pierden porque ignoran los criterios técnicos y las realidades sociales, por tanto, no hay decisión política para actuar y desarrollar procesos de gestión de su patrimonio cultural, al respecto el Ministerio de Cultura y Patrimonio, y la Asociación de Municipalidades del Ecuador (AME), han ejecutado convenios de cooperación para que esto funcione, como una estrategia frente a los desafíos del desarrollo local.

La normativa creada con relación al PCI, intentan regular éste para su protección y comercialización. En este sentido, nuevos conceptos creados o generados en torno a la mercantilización de la cultura en su acepción humanística: industria cultural, turismo cultural, industrias creativas, economía de la cultura (Díaz, 2015, p. 61), así como, producciones relacionadas con el cine, la danza, la música y otras expresiones, están afectando a las creaciones culturales colectivas adaptadas y transmitidas oralmente de generación en generación. El avance de la globalización mercantilista y la conversión de la cultura y el patrimonio cultural en recurso económico, es cada vez más importante en las ofertas turísticas (Cohen, 2001), convirtiéndose en uno de los fenómenos actuales que más está afectando a la cultura y al patrimonio cultural.

Turismo e identidad, en general manifiestan discursos dispares, pero muy específicamente los confrontan en el ámbito del patrimonio. El turismo, tal vez uno de los bastiones mejor cuidados y significativos de la globalización y, en todo caso, el más numeroso movimiento de personas de todos los tiempos, no viaja precisamente ligero de equipaje. Como ya advirtieron hace tiempo autores como MacCannell (2003), el turismo promueve e impulsa escenarios prefigurados, casi para confirmar la correspondencia entre la realidad y el imaginario, capaz de certificar la presencia, el “estar allí”, a sus usuarios clientes turistas. Las poblaciones con suficiente excedente económico y tiempo para la recreación, son el objetivo de las campañas de marketing. El planeta en su conjunto es visto como destino potencial para unos u otros tipos de práctica turística (Santana, 2011). Es importante recalcar que, a partir de la Declaratoria de la Fiesta de la Diablada Pillareña como Patrimonio Inmaterial del



Estado, al parecer ha causado el fenómeno de turistificación de la Diablada a través de las instituciones, por cuanto promocionan y difunden la Fiesta como un suvenir.

1.3.3. La construcción de la identidad en el patrimonio cultural inmaterial

Fiesta y ritualidad

Las fiestas, con todos los actos y ritos que contienen, ocupan un lugar muy importante en la vida del ser humano. En la edad media, como describe Bajtín (2009), las fiestas religiosas poseían un aspecto cómico popular y público, consagrado también por la tradición. Estas formas rituales y de diversión organizadas, tenían como fundamento el desahogo, que desde la lógica de Goffman, se desarrolla en un escenario donde actores y espectadores producen la dramaturgia de la fiesta, ofreciendo una visión de las penurias de las personas y sus relaciones humanas desiguales (Caballero, 1998). La Fiesta de la Diablada de Píllaro, como toda festividad, se entretienen rituales y un sinnúmero de relaciones e interacciones simbólicas, creando un momento liminal donde se produce un alivio de tensiones.

El lenguaje ritual, que en la Fiesta de la Diablada se presenta, es idóneo para dar sentido al tiempo cíclico, al igual que el discurso científico está hecho a la medida del tiempo lineal, del imparable progreso.

Rituales y las fiestas no solo marcan con el signo de lo extraordinario los momentos cruciales del hombre, sino que, además, permiten crear un tiempo significativo, hacerlo visible y vivible, de tal manera que tal o cual fecha se elimina del monótono y amorfo discurrir temporal, para quedar identificado como momento digno de ser celebrado, por lo tanto, recordado y esperado. (del Campo, 2006, p. 22)

Las festividades, cualquiera que sea su tipo, siempre tienen una relación profunda con el tiempo (Bajtín, 2009), en su base hay una concepción determinada y concreta del tiempo natural (cósmico), biológico e histórico. Además, las fiestas, en todas sus fases históricas, ha estado ligadas a períodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del ser humano; la muerte y la resurrección, las sucesión y la renovación, constituyen los aspectos esenciales de la fiesta. En suma, durante la fiesta, es la vida misma la que interpreta, y, durante cierto tiempo el juego se transforma en vida real, está es su naturaleza, su modo particular de existencia.

La fiesta sigue permitiéndonos revivir el ayer, soñar el mañana, un mañana nostálgico, como el de los románticos, quizá por ello el ritual y la fiesta



conserven su arcaico atractivo. Frente al tiempo histórico que vivimos, el de la fiesta es en gran parte atemporal. (del Campo, 2006, p. 28)

La efervescencia colectiva que puede tener lugar en un ritual, provoca una respuesta emocional intensa que consiste en la identificación de uno con una realidad mayor, la de la comunidad que toma parte en el ritual, que enlaza a los individuos y los convoca en una comunidad, no a través de un acto consciente de filiación grupal sino fundamentalmente debido a la fuerza performativa de la representación grupal.

Al respecto, Barthes (1980) manifiesta que, la fiesta es una suma de espectáculos, ninguno de los cuales está en función del otro: cada momento impone el conocimiento total de una pasión que surge directa y sola, sin extenderse nunca hacia el coronamiento de un resultado. Se trata, pues, de “una verdadera comedia humana, donde los matices más sociales de la pasión (fatuidad, derecho, crueldad refinada, sentido del desquite) encuentran siempre, felizmente, el signo más claro que pueda encarnarlos, expresarlos y llevarlos triunfalmente hasta los confines de la fiesta” (Barthes, 1980, p. 10).

La fiesta nace como un espacio de múltiples aristas que se enlazan en una compleja trama policromática: lo lúdico con lo sagrado, lo poético con lo comercial, lo religioso con lo mítico, lo profano con cosmovisiones pretéritas (Portal, 2005). Esto provoca que la fiesta sea un todo con lo ritual, el juego, la danza, lo teatral, la feria, la comida, la ceremonia, la diversidad, la economía, las relaciones de poder y el trabajo.

Simbolismo

Estas interacciones simbólicas generadas a través de procesos, forjan las identidades, que Goffman (2006) interpreta desde una perspectiva instrumental, como estrategia de una sociedad que intenta pensarse a sí misma. Su base conceptual la desarrolla a partir del estigma, tomando como una clase especial de relación entre atributo y estereotipo el estigma entendido como rasgo, una marca que hace a uno diferente del otro, en un contexto social.

Desde estos conceptos operativos, Goffman desmenuza y va hacia el yo individual generador de identidades, que contiene el modelo dramático de la sociedad. “La vida, dice, es como el teatro en cuanto que consiste en actuaciones, performances” (Caballero, 1998, p. 127), generando un constructo de identidad colectiva a partir de lo individual, que se crea y recrea, que, siendo una manifestación local, como es la Diablada, puede reflejar el conjunto de la sociedad, porque en la Fiesta se recrea



relaciones de poder reticulares entre individuos, instituciones, familias, grupos sociales, económicos, que mueven la Fiesta. Refleja en esta manifestación el modo como une y convoca la Fiesta, pero al mismo tiempo el modo de discutir y expresar lo que la comunidad es.

Identidad

Las identidades, es un discurso sospechoso, peligroso y problemente fundamentalista: ya sea religioso, nacional o étnico (Castells, 2005). Coincidiendo con Giddens (1995) en cuanto que las identidades son fuente de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización. Entonces, las personas son construcciones sociales, en la medida que dependen de la interpretación que de sus rasgos característicos hagan otras personas con quienes interactúan significativamente. Lo que las personas son, es una cuestión de interpretación y no simplemente algo que se descubre, “depende del contexto social, las prácticas, de los recursos conceptuales y de las interpretaciones de acuerdo a las cuales se ven a sí mismas y son vistas por otros como personas” (Olivé, 1999, p. 186). Al respecto, Hernández (2012) refiere que:

El proceso de construcción de la identidad es más complicado de lo que parece; no basta que los sujetos se adscriban a un grupo para que se identifiquen con él, ni es suficiente que conozcan el complejo simbólico cultural que define al grupo. Es necesario que lo aprehendan, que lo asuman, es decir, que lo internalicen, y esa acción guarda una relación directa con el contexto social que constituye el entorno de la diversidad grupal, pues el sustento de la identidad, en las sociedades modernas, pasa de ser una imposición a convertirse en una opción para los sujetos sociales. (p. 248)

La construcción de la identidad en este sistema complejo, se da como proceso de categorización que tiene dos vértices. Primero, si bien la Diablada está formada por miembros de la comunidad de Píllaro, no todos los pillareños son diablos y no todos los diablos son pillareños, lo que determina ser un Diablo de Píllaro es participar en la Fiesta, ser parte de las partidas y los personajes, vivirla desde adentro, desde ese conjunto de personas que toman la Fiesta como parte de su vida, esto es, desde la comunidad, donde se aprende el baile, la gestualidad y los significados. Segundo, tomando los rasgos que el resto de la comunidad considera relevantes, se da una apropiación de este sistema simbólico cultural, que establece los requisitos para formar parte del grupo, los criterios para reconocerse y ser reconocidos como miembros, lo



que requiere tiempo (Paris, 1996, p. 81). No basta saber replicar símbolos, practicar costumbres y tradiciones; es necesario implementar mecanismos que permitan a los sujetos atribuir sentido a los listados culturales que consideren referentes identitarios, no porque "oficialmente" lo sean, sino porque realmente tengan significado en sus vidas; es decir, que les sirvan para definirse a sí mismos, para explicar la realidad y guiar sus acciones.

A pesar de su ambigüedad intrínseca, los símbolos siempre actúan para imponer una forma a lo informe. Tanto en la cultura como en la mente personal, los símbolos sugieren una sensación de orden perceptible en aquello que de otro modo sería incipiente desorden inmanejable, inestable, imprevisible. Esta sensación de orden, implica construir un sistema simbólico de clasificación: la denominación de las partes y la clasificación de lo aceptable y lo inaceptable (Plummer, 1991). Este proceso de construcción y, por tanto, de selecciones simbólicas, parece necesario para la vida humana.

Para dimensionar los simbolismos que representan al Diablo y la Fiesta, me dejé guiar por Turner (1999), quien, al reflexionar sobre el papel del antropólogo en el análisis simbólico, dice:

Entiendo por ritual a una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. (...) Un «símbolo» es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual. (p. 21)

Desde esta perspectiva, el autor propone analizar los símbolos rituales atendiendo a tres clases de datos: 1. la forma y características observables, 2. la interpretación que dan nativos y expertos, y 3. los contextos, que dotan de distintos significados a los símbolos que están al alcance de la observación y análisis del antropólogo. Sugiero que, a causa de que los principios de organización que gobiernan la estructura secular son contradictorios y producen conflictos perennes entre personas y grupos, los rituales son constantemente representados por asociaciones unitarias, aunque transitorias, y que estos rituales enfatizan los valores comunes, por encima del desacuerdo entre secciones. Al respecto de manifiesta Turner (1999):

El símbolo ritual tiene [...] la característica [...] de ser una formación del compromiso entre la necesidad de control social y ciertos impulsos humanos innatos y universales de cuya completa gratificación se seguiría la ruptura de



ese control. Los símbolos rituales se refieren a lo que es normativo, general y característico de individuos únicos. Así, por ejemplo, los símbolos ndembu se refieren, entre otras cosas, a las necesidades básicas de existencia social (caza, agricultura, fertilidad de las mujeres, condiciones climáticas favorables, etc.) y a los valores compartidos de que depende la vida comunitaria (generosidad, camaradería, respeto a los mayores, importancia del parentesco, hospitalidad, etc.). (p. 41)

Finalmente, esta sugerente perspectiva teórica, me permitire en el proceso de mi trabajo de tesis, entender etnográficamente, cómo opera la institución y la institucionalidad en el PCI dentro de la categoría de manifestación festiva, talvés esté dada desde políticas públicas y, cómo la fiesta, pese a todos estos factores externos, cumple su función social. A partir de este marco teórico, puedo analizar los efectos de la patrimonialización de las Fiesta, los identifico y comprendo cómo están incidiendo en la comunidad detentora de la manifestacion; cómo los rituales, cargados de simbolismos, se presentan recurrente y periódicamente para reconducir a los individuos hacia los principios estructurales y valores que rigen el funcionamiento y la organización de la sociedad.



CAPÍTULO II

La Fiesta de la Diablada Pillareña

2.1. Orígenes

Para Bajtín (2009), las fiestas, con todos los actos y ritos que contienen, ocupan un lugar muy importante en la vida del ser humano. Esto se confirma en la Diablada Pillareña, Fiesta que atraviesa el quehacer cotidiano de los pillareños, pues, la representación que se despliega anualmente en seis días a comienzos de enero, implica una actividad que liga a la comunidad año corrido y de manera cíclica, a través de simbolismos y ritualidades, manifiestos no solo en el ámbito cultural, sino también económico y social.

Al explorar la fiesta y sus orígenes se puede conocer tanto un riquísimo contenido simbólico como su historicidad, ya que, en ella, existiendo una estructura relativamente estable, se da una variación en que se reflejan cambios de la sociedad, y en gran medida podría explicarse por el carácter liminal de la manifestación festiva.

Conviene recordar que, las sociedades arcaicas, profundamente religiosas y marcadas por lo sagrado, estaban oprimidas por inseguridades y temores, encontrando en la fiesta la ocasión de transgredir lúdicamente, gracias a lo cual era posible restituir el orden vital tras éstas experiencias. En las fiestas, lo ritual adquiría importancia clave para conectarse con mitos y divinidades, y consolidar la unidad de elementos recurrentes en el comportamiento lúdico, gracias a ésta era posible volver al orden en la vida cotidiana (González, 2013), manteniendo en el ritual la unidad de elementos que coincidían en éste comportamiento.

La edad Media fue un período denso y creativo en la preparación de fiestas, sobre todo en sus primeros siglos, cuando la iglesia perfeccionó su calendario de celebraciones y lo combinó con los ritmos estacionales y diversos elementos procedentes de culturas pre cristianas (Garavaglia, 2000), lo que dió como resultado fusiones que perviven en cultos hasta nuestros días. “La religión católica optó por la fusión y el sincretismo religioso y no por la confrontación e imposición de un calendario festivo de modo excluyente” (González, 2013, p. 38), estrategia que en América Latina fue el bastión de los procesos colonizadores.

La fiesta tenía un lugar destacado en la sociedad urbana y rural en el período colonial, las grandes fiestas religiosas (Semana Santa, Corpus, las fiestas patronales,



la de las Cruces, Navidad, Carnaval, etc.) algunas profanas, pero no totalmente aisladas de la religión, además de la diversión, cumplían diversas funciones en la vida de la ciudad o comunidad (Garavaglia, 2000), siendo relevante la de aliviar las tensiones sociales por medio de la mofa y el escarnio, lo que se verifica hoy en la Diablada Pillareña, como lo atestigua Ítalo Espín, cuando dice que, para luego de los momentos de disfrute y turbulencia , “[...] uno se programa [...] un año nuevo... Hay que trabajar, hay que hacer o continuar los proyectos, hacer algunas cosas con familia... voy a viajar [...]” (Espín, 2017) es un punto donde termina un ciclo y comienza otro, algo nuevo que tiene que ver con el término de un año y el inicio de otro.

La fiesta popular de la Diablada Pillareña, conocida como “Fiesta de los Inocentes” hasta antes de su Declaratoria como patrimonio, según Espín (comunicación personal, 20 de enero de 2017) y Gilberto Campaña (comunicación personal, 30 de agosto del 2016), tiene sus raíces en el festejo católico de los Santos Inocentes, los primeros días de enero, en conmemoración de la matanza de niños menores de dos años nacidos en Belén de Judea, ordenado por el Rey Herodes I, El Grande, con el fin de asegurarse que el anunciado Mesías, futuro rey de Israel fuera asesinado, desde entonces, ese día de duelo se mantuvo entre los creyentes cristianos. La Edad Media se encargó de combinar este rito con otro, pagano, conocido como la “Fiesta de los locos” celebrado en los días comprendidos entre Navidad y Año Nuevo. Se dice que estas fiestas eran escandalosas, que la iglesia, en su afán por calmar las excentricidades de sus participantes, decretó que se celebrara el día de los Santos Inocentes (Brown, 1982), y la convertida con el tiempo en fiesta tradicional, se trasladó a América Latina, conjuntamente con todas las manifestaciones festivas de la Iglesia Católica, durante la colonia española.

Por otro lado, es importante mencionar que la fiesta popular andina, se encuentra dentro de un determinado espacio territorial y social, donde se realizan actos especiales que salen de la cotidianidad. “Hoy debemos considerar la fiesta como un espacio cargado de hechos y personajes simbólicos, mediante los cuales cada pueblo en particular reactualiza la visión que tiene de sí mismo y del mundo que le rodea” (Pereira Valarezo, 2009, p. 24). La importancia de las fiestas populares, incurre en el hecho de ser sucesos especiales que confirman la organización misma de su sociedad, siendo un hecho además de reafirmación particular, que ocurre desde un momento festivo. La Diablada nos recuerda esta efervescencia colectiva y esa afirmación



particular cuando, dejando atrás desacuerdos, presiones institucionales, etc., se entrega al baile y al exceso, experimenta un nuevo orden: un estado liminal que libera.

En Píllaro el ritual pagano toma una dimensión particular, apelando a la magia del disfraz y la careta del Diablo, los pillareños se daban la oportunidad de ser violentos, exhibir destrezas para el baile y tener encuentros amorosos permitidos o clandestinos. Al respecto, Don Aurelio Guanín, del Barrio “Marcos Espinel” cuenta: “[...] bailando de Diablos se armaba las broncas en la esquina del finado Luis Villacrés. Ahí era el tope, por ganarse el puesto para ir adelante, por mal llevados [...]” (comunicación personal, 29 septiembre de 2016). Don José Castañeda, de 90 años, comenta que la Diablada fue creada para la pelea.

[...] porque había dos grupos que formaron: uno de Marcos Espinel y otro de Tunguipamba. Había como ley entre ellos, que a las 12 del día querían entrar cada uno a bailar en la esquina, entonces esperaban, uno en la loma y los otros en el otro lado. Cuando daban las 12 corrían hacia la esquina para bailar. Cuando no avanzaban se daban de a golpes [...]. (comunicación personal, 11 de septiembre de 2013)

En Ecuador, entre el 28 diciembre y 6 de enero se celebra en muchas ciudades, con máscaras y sátiras, la Fiesta de los Inocentes, días en que la ciudad se deja llevar por el humor y la alegría y los habitantes se apoderan de plazas y calles, sucumbiendo ante el encanto de los disfrazados, los bailes, la música, la comida y el humor (Checa, 2015). En la actualidad esta fiesta se ha transformado en una forma estética de transmisión de mensajes y una celebración vital de la sociedad, al igual que la Diablada de Píllaro, donde los disfraces de grupos sociales medios y populares como payasos, chuchumecas (guarichas en la Diablada) y yumbos, evocan el proceso de mestizaje.

2.1.1. Reseña histórica de la figura del diablo

En Oriente, el diablo ponía rostro personal a las mil fuerzas oscuras que adivinaban el “dónde” de los males del ser humano. Los babilónicos tenían una demonología compleja y practicaban innumerables exorcismos mágicos para librar a las personas, las cosas o lugares de los hechizos diabólicos o enfermedades que se atribuía al maleficio de algún espíritu maligno. Desde los persas, el antiguo Egipto, los semitas primitivos, hasta la inquisición y la época de la Reforma subsistió una idea vaporosa y flotante de esos seres elementales del mal, y la gente caía permanentemente en la tentación de ganarse su indulgencia mediante cultos y sacrificios, como lo hacían con sus dioses (Maza, 1999). La fe en el dios trascendente y abstracto del judaísmo, a partir



del siglo V antes de Cristo, favoreció el surgimiento de una multitud de ángeles y demonios, figuras intermedias entre los seres humanos y Dios, que se había vuelto remoto para el mundo (Bosseut, 1926), que forman parte del imaginario religioso católico.

El origen de la figura del diablo es incierto, curiosamente no se tiene certeza, no obstante, es uno de los personajes más recurrentes en la historia de la humanidad, siendo desde la historia, la literatura, la filosofía, la teología y la antropología que se le sigue el paso a este personaje, “el diablo es una mixtura de pensamiento metafísico religioso y literatura fantástica, con énfasis en esta última” (Ortíz, 2002, p. 36). Para explicar su origen se parte del mito, la ficción y el discurso que lo sustenta, así como de sucesos reales o inventados en que se narra algo acerca de él.

Para difundir las representaciones terroríficas del mal, la Iglesia eligió representar al diablo, vinculándolo con ciertas fechas que, según la concepción cíclica del año, pertenecían al reino de la oscuridad y la muerte. El diablo aparecería especialmente en aquellos momentos de tránsito (solsticios y equinoccios, principios y fines de año, cambios de estación, etc.), y muy particularmente en aquellos días en que las tinieblas debían ser derrotadas para dar paso a un tiempo nuevo de luz y esperanza. Así, en los últimos y primeros días del año pugnaría por prevalecer la oscuridad de los días cortos, la muerte, el mal, el diablo, frente a la luz solsticial, la vida, el bien y el nacimiento del Salvador (del Campo, 2016). Este pensamiento alentó comparsas que representaban la lucha de contrarios.

En América Latina, en la gran mayoría de expresiones culturales podemos encontrar al diablo formando parte de sus festividades, danzas, mitos, leyendas, cánticos y todo lo que engloba la cultura popular, lo que denota que este personaje forma parte de la vida misma de nuestras culturas, como una expresión viva del sometimiento impuesto por la cultura europea (Quezada, 2016). En fiestas como el Corpus Cristi, los Diablos Danzantes, son indicios de la integración histórica que siempre ha existido en América Latina a través de las configuraciones culturales, pues, en ellas, los grupos contribuyen a la constitución de un nexos nuclear entre la tradición popular y el imaginario histórico.

Es común en la vida cotidiana de pueblos y culturas latinoamericanas, y en principios religiosos cristianos, encontrar el bien y el mal conviviendo, dando equilibrio a sus vidas, siendo, por otro lado, parte de un sistema dualista de desigualdad y dominación masculina patriarcal, históricamente dada desde los comienzos de la



sociedad (Fischer, 2003). Asumiendo su raíz religiosa católica, al pisar tierras del imperio inca, el diablo asume un nuevo rol, se transforma, sufre el impacto del mestizaje, recreándose desde la lógica andina y el principio filosófico intercultural de la chakana, símbolo andino de la relacionalidad en la representación de la oposición relacional correspondencia-complementariedad (Morón, 2009), espacio de transición, pero sobre todo elemento de conexión. En este punto, el enfoque del nuevo diablo cambia, convirtiéndose en un personaje con actitud de compromiso, tal como el caso del Diablo de Píllaro: insurgente, contestatario ante los colonizadores de turno y el sistema que oprime, siendo esta posibilidad la que permite a la comunidad pillareña esconderse tras el personaje Diablo para rebelarse en forma anónima ante el orden establecido. “No se pretende sustituir las filosofías contextuales o inculturadas con una filosofía supra-cultural, sino articularlas de una manera no reduccionista, ni hegemónica” (Morón, 2009, p. 5), modular el pensamiento para comprender distintas manifestaciones culturales, reconocer en este “inter” los invariantes humanos, sin los cuales, una convivencia pacífica entre las culturas sería imposible.

2.1.2. Diablo, diabladas y tradición oral

La diablada, en general, es un complejo de acciones y signos que, en busca de una definición o intento de explicación, puede ser entendida como un espectro de danzas, música y argumentos, conjunto en ocasiones denominado “danza de los diablos”, con expresiones locales en diferentes partes de América. Por ejemplo, en la Diablada Puneña, en Perú, los diablos vestidos de rojo, con cuernos y cola, bailan “como Dios manda” sobre una pequeña tabla de madera, produciendo un sonido rítmico al que le acompaña el cajón africano, tocado con maestría, para el encanto de los espectadores (Torres, 2002). La diablada de Oruro, en Bolivia, que se realiza en honor a la Virgen del Socavón, según la tradición oral, tiene su origen en el enfrentamiento del Arcángel San Gabriel contra los diablos para defenderla de su poder destructor; esta diablada forma parte del gran Carnaval de Oruro, declarado en 2001 por la Unesco “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”²² (Kulemeyer, 2013). Que constituye símbolo de identidad de todo el pueblo boliviano.

²²Luego de la declaratoria como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad al Carnaval de Oruro por parte de la Unesco, lo que ha significado una serie de acciones de difusión, presupuestos extra., etc. Perú reclama que su Diablada es la auténtica, argumento que ha provocado una “pugna” entre los dos países proclamando la propiedad patrimonial.



En Panamá, la danza del “Gran Diablo” de la Chorrera, es el resultado del sincretismo entre las culturas española e indígena; simboliza la lucha entre el bien y el mal, representados por el Ángel San Miguel y el Diablo (América, 2018) . En México el diablo está presente en festividades como la del Municipio Montañoso de Chichihualco; en Oaxaca, Estado de Guerrero; en la región de María Chicometepec, en los altos de Jalisco y en Zapopan. En Chile, la Diablada de los Siervos de María, conocida como la Diablada del Goyo, proviene de la Diablada de Oruro, cuando fue invitada en 1952 a la Fiesta de Nuestra Señora del Carmen. En las pampas de Argentina, los diablos salen a esperar a los payadores en noches de luna llena para retarlos al canto y al baile de chacareras; son los diablos trovadores del camino que embriagados de luna y abrazados a los payadores han cantado a Argentina.

“Pero si hay un diablo que expresa el sincretismo cultural por excelencia, es el Diablo del Carnaval de Riosucio, en el Departamento de Caldas” (Torres, 2002, p. 3), en Colombia que representa los enfrentamientos entre los dueños de las minas y los indígenas que habitaban las tierras en disputa.

Recurriendo a la conceptualización de Bajtín (2009), la fiesta en Ecuador puede ser caracterizada como hecho que rige el tiempo cotidiano y extraordinario de una comunidad, pero también como un evento y fenómeno social. Siendo extraordinaria la cantidad de festejos de todo orden que alimentan el año calendario, apegados a la herencia española, no hay pueblo que no tenga santo, patrono y diablos dispuestos a celebrar. En el calendario festivo ecuatoriano, como no puede ser de otra manera, están presentes los diablos y sus diabladas.

En el Yaruquí de Riobamba, están presentes desde la Navidad hasta los primeros días de enero. La característica de este diablo es su careta de hojalata, fabricada de forma artesanal con latas y remaches, de ahí la otra denominación de la Fiesta:” (Hora, 2017). Es una fiesta religiosa mestiza “Diablos de Hojalata que celebra el nacimiento de Jesús, con la interacción entre personajes religiosos católicos y andinos que dan lugar a una colorida manifestación sincrética.

Los Diablos de Juján, en la Provincia del Guayas, celebran cada agosto la fiesta de su patrono, San Agustín, con el desfile de los mojigos, comparsa encabezada por el Diablo. Esta fiesta está asociada a la tradición oral, según la cual todas las noches, a las 00:00, el diablo sale de su escondite, monta su caballo y se pasea por las calles (Telégrafo, 2017). Este diablo es el único que no está vinculado con una fiesta religiosa sino con una creencia popular



En las ceremonias de Semana Santa, en Alangasí, valle ubicado a una hora de Quito. Una cuadrilla de diablos entra a la Iglesia y literalmente secuestran la imagen del Señor Caído, que luego es recuperado en combate singular por los ángeles, en el atrio de la Iglesia y devuelta a su lugar. También en Alangasí, entre julio y agosto, en la celebración andina del Inti-Raimi, aparecen los diablos “Uma”, que ejercen el rol de caporales de mando, ordenando y vigilando el baile de cientos de bailarines oferentes que bailan sin descanso, desde el amanecer hasta el anochecer, en la plaza principal del pueblo (Torres, 2002, p. 3), es un diablo diferente al judeo-cristiano.

Los Diablos de Cantuña, en Quito, hacen referencia a una leyenda, según la cual, en tiempos de la colonia, un indio llamado Cantuña se comprometió a construir el atrio de la iglesia de San Francisco. Una noche, antes del plazo estipulado, al no poder terminar la obra a tiempo, en su desesperación pactó con el diablo para que él la culmine antes del amanecer, ofreciéndole a cambio su alma (Diario El Comercio, 2011). Se dice, que ni el trabajo de miles de estos diablitos fue suficiente para terminar la obra que quedó inconclusa, quedando pendiente una última piedra, detalle por el cual el alma de Cantuña se salvó.

En resumen, el Diablo, siendo un personaje creado desde el mito y la leyenda, trashuma por diversas culturas, épocas y sociedades. En América Latina, transformado por el sincretismo religioso y cultural, llega a ser un personaje que, en el imaginario de los ecuatorianos, es parte de la cotidianidad y de fiestas en distintos rincones del país, portando todavía su carga simbólica colonial: el Diablo y sus diabladas aparecen entre los indios, entre la gente desposeída, como un mecanismo de insurrección, mestizaje y canal sensible para comunicarse y existir de “otra manera” (Torres, 2002): junto con ángeles, arcángeles y vírgenes, el Diablo es un ser intermedio que protagoniza celebraciones que por eso han tomado el nombre de “diabladas”. La religión y su herencia siguen presentes, mestizadas, sincretizadas en la memoria y expresiones culturales inmateriales que se convierten en constructos de identidad de los pueblos en América Latina y, cómo no, en nuestro Ecuador.

2.2. Narrativa de los orígenes de la Diablada Pillareña

Los orígenes de la Diablada de Píllaro son inciertos, como lo son también del diablo católico, pues nacen del mito, que no se opone a la historicidad de esta manifestación festiva, sino que, más bien, se conjuga con ella y la enriquece. La Fiesta se ha



mantenido gracias a la narrativa oral producida en la comunidad de generación en generación.

Existe una fragilidad, dice Kingman en la relación historiadores-memoria, siendo necesario desarrollar una historia crítica, desde otro tipo de relación con el archivo (2004). Este capítulo no se orienta a buscar la autenticidad de los hechos de la Fiesta de la Diablada de Píllaro, “sino a descubrir indicios, momentos estelares, a realizar genealogías” (Kingman, 2004, p. 187), a partir en la recolección de fragmentos, imágenes, momentos sueltos, para luego juntarlos con otro contexto, produciendo nuevos significados de la Fiesta.

Desde esta perspectiva, lo que hemos encontrado en el análisis de archivos y documentos es la construcción de una historia anticuaria, ligada a la idea de “patrimonio” y a la institucionalidad relacionada con el poder, relación que, en perspectiva micro política, se manifiesta en el quehacer humano. Sin duda, como sostuvo Foucault (1980), “la búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido” (p. 9). Desde esta mirada aspiro a deconstruir la Fiesta de la Diablada, analizando sus significados y simbolismos, tratando de hurgar en un origen que actúa hasta ahora, porque la relación de la Fiesta es con el presente.

Se cuenta que los Diablos de Píllaro, nacieron como cosas de enamorados que practicaban batallas campales en territorios opuestos, en supuesta disputa por “fémimas”. Otros cuentan que el Diablo apareció allí por sus encuentros en una quebrada con una viuda de prestancia social, quien realizaba “negocios” con él, de ahí su fortuna ilimitada.

Según Pedro Reino, cronista oficial y vitalicio de San Juan de Ambato, y catedrático universitario, la Diablada se origina cuando, en una Octava de Corpus Cristi, los indios fueron convocados a disfrazarse de diablos para arremeter contra cobradores de tributos, censos y capellanías. Se cuenta que los caciques de Píllaro y Pelileo se pusieron de acuerdo para enfrentarse a los maestros de las Órdenes de Santiago de Calatrava, del Santo Sepulcro (época de Carlos III; 1716-1788), que estuvieron en Tungurahua vestidos con capas y espadas, montados a caballo, buscando herejes en las poblaciones indígenas de aquellos años, para garantizar la entrada al paraíso³.

³ Pedro Reino realiza un ensayo “Cosas de la Diablada Píllaro”, documento inédito que fue disertado durante una exposición sobre la Diablada realizada en Ambato, el 6 de noviembre del 2014, en el cual hace una descripción interesante de cómo funcionaban las Órdenes religiosas en la colonia.



Como una expresión insurgente en contra del orden político y religioso establecido, surge lo que, siguiendo a Castell (2003), podría caracterizarse como *identidad de resistencia*, que se da, según este autor, entre actores de la sociedad que se encuentran en condiciones inferiores y son estigmatizados por la lógica de la dominación.

Esta expresión de insurgencia se ha mantenido pese a que el catolicismo trabajó arduamente “para depurar las costumbres más licenciosas del pueblo, especialmente desde el Concilio de Trento” (del Campo, 2006, p. 15), a partir del cual se desplegó un gran esfuerzo por “blanquear” las fiestas, sobre todo en América Latina.

Gilberto Campaña, actor social partícipe de la Fiesta, comenta y reafirma lo manifestado por Reino:

[...] según contaban los mayores, los Diablos nacen en defensa de la esclavitud [sic]⁴. eso contaba un señor tío de mi madre, Julio Enrique Constante, él había sido uno de los que organizaba las luchas en contra de los españoles, él conversaba que bailaban en contra de la policía y el comisario, había bronca con las respectivas autoridades, él decía nosotros bailamos en contra de esto y ustedes no nos van a reprimir, y ahí se daban garrote, así pasa la Fiesta un centenar de años, en mi caso, paso unos cincuenta años participando como personaje de línea, de Diablo unos pocos años, desde los ocho años bailaba como payasito. Hay amigos que bailan ya unos 70 años [...]. (comunicación personal, 30 de agosto del 2016)

Otras versiones suenan a leyendas, y en ellas se hace referencia a orígenes más familiares, más cercanos a su comunidad o barrio. Néstor Bonilla, joven líder de la comunidad y estudiante de antropología, tiene la siguiente:

Una de las personas que le escuché mucho es a Don Daniel Medina y Narciso Villalba, de este último su abuelo hacía la Fiesta ya hace cien años en Tunguipamba. Ahí aprendí que la fiesta nace del mito. Se hablaba de Pucahuaico, quebrada cercana a Tunguipamba, lugar ancestral respetado por la comunidad por ser un asentamiento de la cultura Panzaleo y después Inca. Con el paso del tiempo las costumbres y tradiciones españolas y andinas se fusionaron, así los sitios que eran considerados sagrados para el pueblo andino, para los españoles eran cosas de Dios o del Diablo. Decían que para cruzar el monte tenían que hacerlo con un boyero bendito⁵, para que cuando aparezca el diablo sea ahuyentado con éste, para pelear con el diablo porque él también llevaba boyero. (2013)

Miriam Calero, de 56 años, perteneciente a la comunidad de Marcos Espinel tiene una versión distinta:

⁴ Gilberto Campaña, sostiene que la Diablada nace como una expresión en contra de la esclavitud y en defensa de los esclavizados por los españoles, en tiempos de la colonia. Esto se puede inferir en base a lo que dice en su testimonio a continuación de su expresión “en defensa de la esclavitud”.

⁵ Boyero, es un látigo que usualmente llevan los que conducen bueyes. El boyero los lleva las personas que viven en el campo para arrear a los caballos o bueyes. Llevarlo, también significa poder y jerarquía, los “amos” en tiempo de la esclavitud, los llevaban para castigar a sus esclavos. Boyero bendito, significa que el látigo fue bendecido por un sacerdote o con agua bendita para usarlo y que le sirva de protección.



La señora Hermelinda Álvarez se va al Pucahuaico y se baña y juega con el diablo, según decían. Nosotros decíamos entonces que vámonos a ese lugar para tener las riquezas como doña Hermelinda. Nosotros decíamos a los señores Campaña que vayan al Pucahuaico para que dejen de ser pobres. Ellos decían que el diablo no es para nosotros, el diablo somos nosotros en vivo y en directo. (comunicación personal, 11 septiembre del 2016)

Dentro de la cultura andina, montañas, cerros, ríos, etc., eran considerados divinidades vivas. Lo que se decía que acontecía en esta quebrada era asignado por la comunidad de un gran significado simbólico. Las historias que se crean alrededor toman una fuerza de verdades inexorables, que escenifican concepciones morales y religiosas. Siendo esencial la idea del mal, el diablo como su encarnación actúa sublevándose y sus acciones siempre serán “bajas”, las del “canalla”. Por esto, a él la comunidad le entrega el poder de hacer y decir lo que socialmente está prohibido.

La Diablada se toma tanto el espacio local: urbano y rural. Si bien los inicios de la Fiesta, como cuentan los pobladores, se dieron en las comunidades rurales de Tunguipamba y Marcos Espinel, éstas bajaban al centro urbano de Píllaro y se tomaban la ciudad, mientras sus habitantes se convertían en espectadores. Con el paso del tiempo, fue cambiando ya que los barrios urbanos se unieron para participar en la organización de la Fiesta. La toma del centro en el lugar denominado “de las cuatro esquinas” por parte de los sectores rurales y barrios urbanos, que más adelante explico, representa icónicamente el encuentro de estos dos sectores. Píllaro es el lugar de transformación y apropiación de la Fiesta, objeto de intervenciones y sujeto incesantemente enriquecido con nuevos atributos, como podría decir Certeau (2000). Píllaro como toda ciudad es un campo de operaciones programadas y controladas desde la institución, pero, en días de Fiesta, la comunidad urbana y rural se apropia del espacio y la convierte en campo de una gran explosión de expresiones extraordinarias, difíciles de manejar.

Al no responder a un grupo de poder la Diablada, como sí sucede con fiestas religiosas como las del Señor el Gran Poder, de San Antonio, de Finados, o la del Niño. Cuando llega la Diablada en enero y su espectáculo excesivo, Píllaro y sus habitantes dejan de ser lo que son en la cotidianidad, para transformarse en lo que el Diablo, la Fiesta y el tiempo deciden que sean. El personaje va siendo asimilado no con intención de agraviar o desafiar a la religión sino como una forma de insurgencia comunitaria contra cualquier forma de poder dominante. Así, los pillareños cada año cambian el



poncho y sus sombreros por trajes rojos y máscaras con cuernos de venado, toro o borrego, para entregarse a sus seis días de liberación.

2.3. La Fiesta antes de la Declaratoria

El tema de mi tesis se restringe a abordar la patrimonialización de la Diablada de Píllaro, y por ello exige caracterizar los elementos y significados tradicionales de la Fiesta a partir de su Declaratoria y avanzar hacia el análisis de sus efectos. Atendiendo a esta exigencia, en este capítulo procuro reconstruir la narración de cómo era la Fiesta antes de su Declaratoria como Patrimonio Inmaterial del Estado, tomando como hito temporal el año 2008, en que se ejecutó la Declaratoria.

2.3.1. Escenarios y organización

Antes de la Declaratoria, la organización de la Fiesta era asumida por la comunidad detentora de esta manifestación. En esta instancia se planificaba, sin un programa establecido, siguiendo los rituales transmitidos de generación en generación, en las comunidades rurales de Tunguipamba, Marcos Espinel y Guanguibana. La organización comenzaba con la invitación realizada por el cabecilla. Don Gilberto Campaña, ex cabecilla del barrio de Tunguipamba, cuenta que los amigos y vecinos le preguntan si va a organizar la Fiesta porque, en su familia, cuatro generaciones: sus abuelos, tíos, él, y su hija, que está tomando la posta (Campaña, 2016), han participado activamente en esta tarea, por lo que se han ganado el reconocimiento y estima. Casos similares se dan en otras comunidades de familias que mantienen esta tradición.

El cabecilla, debía ser una persona con capacidad de liderazgo en la comunidad, para poder organizar la Fiesta, lo que evidentemente conllevaba un prestigio social derivado de ser un buen anfitrión, ganar nuevos amigos, y alcanzar poder y autoridad ante la comunidad, en la toma de decisiones respecto a quiénes participarían, y quiénes serían sus colaboradores, normalmente familiares, para hacerse cargo de actividades, especialmente de índole económico, como la elaboración y venta de comida y licor en los días de la Fiesta.

Luego de confirmar su participación, se encargaba de hacer la invitación de manera directa o por alto parlante a los amigos y miembros de la comunidad para que participen, siendo los varones quienes podían sumarse, porque para que las mujeres sean parte, se debía hacer una visita especial a la casa de sus padres con algún “agrado”



(un regalo) para obtener su permiso. “Antes era más estricto, más formal, porque los papacitos decían [que] ahí consiguen enamorado”, dice Miriam Calero (2016), ya que debían salir algunas noches para que repasen el baile para los días de Fiesta, estas salidas los padres y la comunidad las consideraban “peligrosas” para las jóvenes porque ahí “se hacían de novio”, siendo la noche cómplice para un desliz romántico que, en el mejor de los casos, terminaba en un matrimonio no convenido entre los parientes, como era lo “correcto” en la comunidad.

Una vez salvados estos procesos protocolarios, contando con la debida autorización y el compromiso formal del cabecilla de cuidar de las mujeres participantes, se convocaba a **los repasos**: reuniones convenidas en el proceso de la organización unos dos meses antes para aprender los pasos de baile de los diferentes personajes que actuarían en la que, antes de ser la “Fiesta de la Diablada” (a partir de su Declaratoria como Patrimonio), fue por muchos años la “Fiesta de los Inocentes”.

Al mismo tiempo, los repasos eran los espacios de transmisión del conocimiento de la tradición a través de la oralidad, donde, según comenta Ítalo, además nace el sentido comunitario, “[...] se comparte, conversa y transmite experiencias, el contar las leyendas [...] lo que se comparte con los mayores, lo que ellos a su vez comparten con los jóvenes, los niños, cuando enseñan o le enseñan, cuando uno comenta o le comentan [...]” (Espín, 2017). Es donde la comunidad se reconocía auténtica, *sin careta*, y se confabulaba para realizar la toma simbólica del Centro de Píllaro que reafirmaría un año más el poder y liderazgo de la comunidad que lo lograría.

Por otro lado, para ser parte de la Fiesta y asistir a los repasos o ensayos, cada participante debía pagar unos cinco reales en ese entonces, en la década de los años 50 o 60 más o menos, según lo manifiesta Gilberto Campaña (2016). Este dinero servía para cubrir una parte de los gastos de organización de la Fiesta, el resto de gastos era cubierto por el propio organizador. Así lo manifiesta Alberto Álvarez, ex cabecilla del barrio de Guanguibana:

[...] si todo salía de mi bolsillo, una colita, un cigarrillo, todo salía de mi bolsillo, eso será desde que yo tenía 20 años más o menos que participaba en la Fiesta, es decir hace 60 años en 1957 más o menos, en esa época era como sacerdote, ponía todo y no cobraba, la chicha, la comida, todo, yo les daba gratis una comidita, unas colitas [...]. (comunicación personal, 5 de enero del 2017)

Los repasos, es el ritual, donde de modo alternativo se expresa y se transmite (del Campo, 2006), más allá del conocimiento de la Fiesta, la comunidad se comunica a sí mismo cierta información que resuelven enigmas y proporcionan interpretaciones del mundo desde ese lenguaje alternativo.

2.3.2. La Fiesta convoca a la comunidad

La Fiesta, siendo un constructo de identidad cultural, aglutina a la sociedad en su conjunto, a través de la música, la comida, la danza, las relaciones sociales, comerciales e institucionales, y a través de la cocina y la comida, elementos propiamente cohesionante de la manifestación festiva. De manera muy particular en la Fiesta, las relaciones comunitarias implican principios de solidaridad, reciprocidad, compromiso, y donde la convivialidad y la comensalidad, que el compartir en la mesa, no solo los alimentos sino la conversación, el diálogo, son parte de la piel de la comunidad.

Los artesanos confeccionaban **las caretas**, que eran simples. En palabras de Don Ángel Velasco:

Las caretas antiguas eran de forma más humana, se utilizaban dos o tres cachos, eran de papel y alambre, los cuernos de venado, antes había la caza de este animal, salían de la imaginación de la gente, los modelos más antiguos como los de Chacata El Carmen tienen rasgos generales, la nariz aguileña, los colmillos cruzados, los cachetes con pómulos, predominaba el color rojo y negro. (comunicación personal, 30 de julio de 2017)

Los rasgos tradicionales, estaban basados en las facciones del rostro humano, con cornamenta también enramada que era con material similar al de la careta. El método de elaboración de la careta del Diablo de Píllaro en su génesis, sin duda, recreaba una técnica heredada de los europeos y que localmente se la denominaba papel engomado, que en su esencia es producto de la fusión de dos procesos: cartapesta y papel maché (Espín, 2016). El diablo ha requerido ser representado, por lo tanto, de forma ambigua, a través de disfraces y máscaras estafalarias, tan terroríficas como burlescas.

Don Ángel empezó a hacer caretas por la afición de los Diablos, hizo alguna vez y salió a bailar, le preguntaban en donde compró, él decía:

[...] de un amigo porque creí que se iban a burlar y luego me piden que les vendiera, desde ahí comencé a confeccionar las caretas, eso hace unos 32 años. En las comunidades tradicionales de Tunguipamba y Marcos Espinel se confeccionaban inicialmente, donde se iniciaron los diablos [...]. (Velasco, 2017)

Antes no se daba a conocer el rostro de la persona que la llevaba, era un anónimo, por vergüenza algunos y otros porque les permitía hacer y decir lo que sin ella no hubiera podido.



Fig. 1. Careta de Diablo, años 50
Fuente: Carmen Landy, 2016



Fig. 2. Careta de Diablo, años 80
Fuente: Carmen Landy, 2016

En la década de los 80, los rasgos tradicionales de las caretas se mantienen en su esencia y se pueden observar solo variantes en la cromática, predominando el rojo y el negro, con detalles de colores vivos; para la década de los 90, las caretas siguen manteniendo los rasgos tradicionales, pero adquieren variantes evidentes en la expresión gestual de estados de ánimo del personaje (Espín, 2016), comienza a expresarse el autor como tal en sus obras, al dotarlas de un estilo particular, reconocible a primera vista.

Es importante señalar, que el origen de la máscara o la careta se pierde en la más remota antigüedad. Constituye el resultado visible de la constante dualidad entre lo espiritual y lo manifiesto, lo cognitivo y lo material, una realidad distorsionada y a la vez efímeramente deseada (Bonilla, 2016). Es un instrumento de desfiguramiento y transformación radical de la identidad más concreta, la física; inyecta un carácter móvil y enigmático en las relaciones que normalmente establecemos con el común de los mortales. De hecho, dice X Andrade (2016), el éxito de la máscara radica precisamente en desfigurar la parte clave del cuerpo social: el rostro.

La careta del Diablo en Píllaro, no sólo representa lo imaginario, sino que, a través de los individuos ejecutantes de la danza, permite evocar “verdades” esencializadas, de una forma irónica y sarcástica, una de ellas es la objetivización de la identidad mestiza indio-europea. Desde una perspectiva figurativa, representa al personaje religioso católico traído por los españoles en la colonia, que, mediante un sincretismo cultural-religioso, se ha convertido en un mecanismo de desahogo y liberación colectiva (Bonilla, 2016). Entonces, la otrora Fiesta de Inocentes se transforma en escenario de la insurgencia simbólica que propicia la careta del Diablo al garantizar

anonimato a los ejecutantes de la danza, que parten desde sus sitios rurales de origen hacia el centro poblado para apropiarse temporalmente de los espacios públicos, y así legitimar simbólicamente su presencia mediante una fuerza colectiva y comunitaria: la Fiesta de la Diablada.

Los artesanos que confeccionaban **la vestimenta** han heredado este trabajo de sus generaciones anteriores. Según cuenta Mario Velasteguí (2017) sastre de 60 años, desde tiempos de su madre, hace unos cincuenta años, su familia elaboraba los trajes para la Fiesta. En esas épocas el Diablo vestía camisa de mujer, pantalón de tela, pañuelo y usaba careta. Hace uno 25 años más o menos, paso de vestirse de un pantalón sencillo y blusa de mujer, a vestirse de satín rojo, blusa y pantalón, careta, pañuelo, y coronilla de papel de colores (elemento que se fue incorporando hacia los años 80), medias de mujer de color piel y zapatos de goma negros.



Fig. 3. Diablo con vestimenta clásica
Fuente: Noé Mayorga 2014

Los **músicos**, juegan un papel importante, con ellos se empezaba la organización de la Fiesta, un violinista y guitarrista estaban presentes en los repasos, acompañando a los personajes de la Diablada, quienes bailaban en noches de encuentros comunitarios al son de San Juanitos, Albazos y Pasacalles. En los días de Fiesta, las bandas de pueblo acompañaban a las partidas de los Diablos en su recorrido alrededor de la ciudad los días asignados, de los seis que dura la Fiesta. Las bandas eran baratas dice don Alberto Álvarez (2017), costaba “entre 100 hasta 200 sucres la más cara, se traía de Pelileo, [y] Quisapincha, eran precios moderados. Acompañaban a las partidas que les contrataban donde eran convocados desde el inicio del día”.



Fig. 4. Lizardo Moreno y Gonzalo Gamboa, músicos tradicionales
Fuente: Noé Mayorga, 2014

Las personas que elaboraban **la comida**, generalmente el grupo familiar del cabecilla, preparaban la fritada, platillo principal de chanco, comprado con anticipación o criado durante algunos meses para la Fiesta, es servido con mote; además, el caldo de gallina; los pasteles o empanadas de viento, hechas de harina de trigo, huevos, agua y queso fresco; los tamales, de masa dulce elaborada con harina de maíz y relleno de pollo, envueltos en hoja de achira y puestos a cocinar en las mismas pailas de bronce en que se ha hecho la fritada, para que salgan enriquecidas con este sabor.

Toda esta comida se preparaba tradicionalmente cada año de la misma manera, son platos sencillos de elaborar. Son la base de la alimentación de la zona andina por herencia del mestizaje colonial: el chanco, el pollo y el maíz, están en la cocina y en la mesa de los serranos, son elementos fundamentales e invariantes de la Fiesta de la Diablada (comunicación personal a Ítalo Espín, 15 de noviembre de 2016). La cocina y la comida, como elementos *per se* cohesionante, en las fiestas comunitarias locales favorecen la convivialidad y la comensalidad al propiciar la práctica de la solidaridad, reciprocidad y comunalidad (Pollan, 2017), enriquece este criterio (Rozin, 1995), al sostener que:

[...] las cocinas encarnan parte de la sabiduría sobre la comida que una cultura ha acumulado, convirtiéndose en la memoria familiar, social pasando a ser este cumulo de aprendizajes, recetas, aromas y sabores el verdadero patrimonio sobre el cual se construyen las culturas en todos los tiempos [...].
(p. 106)

En la Diablada, la cocina se organiza y la comida se comparte en tres momentos claves: 1. al inicio, en la comunidad, cuando los participantes empezaban a reunirse en la casa del cabecilla; 2. en el descanso, y 3. cuando la partida regresaba a su comunidad. En



estos momentos y lugares es donde el cabecilla invertía su dinero, para la comercialización de estos alimentos, con el afán de obtener algún rédito económico.

Para **los comerciantes** la economía se dinamizaba de manera local, especialmente en el centro de la ciudad, considerando que la Fiesta se realizaba desde y para la comunidad. Esto se visibilizaba en la compra de accesorios, telas y otros materiales, así como de ingredientes con los que elaboraban la comida y bebida destinados a satisfacer la demanda de los visitantes: parientes, amigos y gente de los barrios y sectores rurales que acudían por curiosidad a la Fiesta de los Santos Inocentes.

De este modo se producía una *economía moral*, Thompson (1971) plantea como el “el conjunto de creencias, usos y formas asociadas a la comercialización de alimentos en tiempos de [fiesta], así como las emociones profundas estimuladas por éstas [...]” (pág. 188). En el contexto de la Fiesta, la oferta y demanda suponen un consenso popular tácito respecto a la liberación de precios, en pro del éxito del evento; para ello, la economía familiar, comunitaria e institucional considera en su presupuesto un rubro específico destinado a estos gastos.

El GAD Municipal de Píllaro, actor institucional de carácter público, interviene tardíamente, poco antes de la Declaratoria, en la Administración del Alcalde Edwin Cortés, asignando un fondo económico a los cabecillas que iban a participar en la Fiesta, para ese entonces conocida como la “Fiesta de los Inocentes”, o “Fiesta de la Diablada”.

Esto nace por una iniciativa del doctor Cortes (Ex Alcalde de Píllaro) cuando él con una visión de apoyo a la Fiesta y a la iniciativa de los Diablos, empieza a entregarles licor para que se ayuden, cuando salía Timoteo Chasi del barrio Rocafuerte, ubicado junto a la casa parroquial, esto es antes de la Declaratoria como Patrimonio Cultural, estamos hablando de hace 23 años. Luego y desde hace unos 18 años ya en su administración como alcalde que duro tres períodos (1997-2009), el doctor Cortés después de haber apoyado de manera personal durante algunos años, pide apoyo a los concejales para dar a las *partidas de Diablos* un incentivo, y hacen un fondo para repartir, ese dinero sale también del bolsillo de los concejales, todo era aporte personal, pasa el tiempo y acuerdan que ese incentivo salga del Municipio. (Espín, 2017)

Estamos desde mi punto de vista, ante una primera acción de patrimonialización realizada por el Alcalde, que más tarde genera un marco legal institucional, con el *Reglamento para la Pervivencia de la Festividad Diablada Pillareña del Cantón Píllaro*, creado como mecanismo para la salvaguardia de su patrimonio, posibilitando más adelante la instrumentalización de la institución para generar procesos de desarrollo socio-económico.

2.3.4. Estructura y personajes de la Diablada

Antes de la Declaratoria, la Fiesta tenía una ritualidad expresiva que recreaba una escenografía. Desde la lógica de Goffman (2006) se desarrolla en un escenario donde actores y espectadores producen una dramaturgia que se acciona a través de los personajes, siendo protagonistas los diablos, las parejas de línea, las guarichas y los capariches, Desde este repertorio de personajes, tradiciones y actores sociales se creaba la Fiesta, como un hecho social único, propio de la localidad, a partir del cual se define y construye roles, desempeñados en el contexto de la Fiesta.

Antiguamente había un solo **Diablo** en todas las comparsas; uno solo, según lo contó Don José Castañeda, que entonces tenía 90 años, siendo uno de los entrevistados más longevos con el que me había encontrado un “patriarca” de la comunidad, hoy fallecido, relató:

[...] Joaquín León, ese era el único que se ponía con cachitos, con lengua y una careta. Esto era más o menos en los años de 1932 o 1933. Yo sabía de esto porque les iba a ver dónde se disfrazaban en una casa. Como eran amigos, entraba a ver. Ahí le vi a ese hombre que se disfrazaba de diablo y salía para cuidar el orden en la época de los disfrazados [...]. Los Diablos fueron creados para la pelea, contó Don Joaquín: “Se crearon dos grupos que se formaron en Marcos Espinel y Tunguipamba. Había como ley que a las doce del día querían entrar cada uno a bailar en la esquina, entonces esperaban uno en la loma y los otros en el otro lado, cuando daban las 12 corrían al sitio hacia la ‘esquina’ para bailar, cuando no avanzaban se daban de golpes”. Esto convocó a más gente y cada año hubo más diablos, tanto del uno como del otro lado. (2013)

Con el paso de los años, el número de Diablos de la Fiesta fue aumentando y en los días de fiesta cumplían la función de resguardar su **partida**, que es el equivalente a la comparsa de los disfrazados en tiempos de la Fiesta de Inocentes. Las partidas se organizaban desde la invitación del cabecilla y las comunidades rurales, cada invitado se hacía anotar para actuar como personaje al cual representaría. Había un número determinado de diablos, guarichas, personajes de línea; debía existir un equilibrio numérico en la composición de personajes.

El **Diablo** siempre fue un hombre, un tanto violento para poder intimidar al momento de resguardar su partida (GAD de Píllaro, 2012). Mujeres y niños antes no participaban como diablos porque estos corrían riesgo, algunos Diablos salían sangrando de su participación debido a la brusquedad con la que interactuaban. A los jóvenes se le permitía salir de mochileros de los taitas (papás), iban detrás de ellos en el desfile. El Diablo fue cambiando y construyéndose con el pasar de los años.



Fig. 5. Diablo con vestimenta tradicional
Fuente: Carmen Landy 2017

Las **parejas de línea**, eran entre ocho a diez, formadas por un hombre y una mujer, siendo los personajes más importantes en la conformación de la partida. El hombre vestía traje formal, pantalón oscuro, camisa blanca, pañuelo de satén en los hombros, careta de malla de plástico y sombrero de paño; las mujeres se ataviaban con vestido colorido, careta de malla de plástico similar a la de los hombres, pañuelo de satén en la cabeza, medias nylon y zapatos a su gusto, en las manos un pañuelo que agitan a lo largo del recorrido.



Fig. 6. Parejas de Línea
Fuente: Noé Mayorga, 2013

Eran los personajes más respetados en primera instancia, sobre todo las mujeres, recibían un trato especial por parte del cabecilla. Éste, en los sitios de descanso, asignaba a las parejas un cuartito especial y les ofrecía “cualquier cosita” de beber y

comer. Al constituir la columna vertebral del baile, los Diablos les resguardaban y abrían camino en el trayecto.

La **guaricha**, “mujer de soldado”⁶, solía acompañarlo en campaña, con matrimonio o sin él. En la Diablada Pillareña, es objeto de mofa, reflejo un tanto barroco de cómo valoraban los hombres a una mujer que, además de “liviana” y “hombruna”, era “mujer de militar”. La guaricha se vestía con combinación y repartía colaciones para los niños. Si un adulto se agachaba intentaba recogerlas, los Diablos “le caían con el fuate”, en palabras de Néstor Bonilla (2013). La guaricha, parodia de una mujer con actitudes y ademanes masculinos, rompiendo el rol social tradicional de la mujer, se alzaba el vestido, bebía y daba de beber a la gente.



Fig. 6. Guaricha
Fuente: Carmen Landy, 2017



Fig. 7. Capariche
Fuente: Noé Mayorga, 2014

El **capariche** es el barrendero. Este personaje proviene de la Fiesta de Inocentes o Disfrazados, en la que intervenían los diablos, en igualdad de importancia que todos los demás personajes, pues en esta fiesta no había jerarquía ni protagonismo entre ellos. El capariche es el remedo del barrendero municipal de origen campesino e indígena. La función del Diablo, la guaricha y el capariche, es la misma: asegurar una franja de separación entre los espectadores y la partida. Si el Diablo intimidaba con el ají, la guaricha lo hacía con el fuate y el capariche con la escoba. Como en ese entonces las mujeres sólo usaban vestido, los capariches ponían espinas en las escobas y con ellas pinchaban a mujeres que estando como espectadoras, franqueaban el límite y obstaculizaban el camino de la partida.

⁶ Consultado en: <http://www.forosecuador.ec/forum/aficiones/humor/5518-palabras-ecuatorianas-y-su-significado>, en enero 2017.

Los **boxeadores**, tenían máscara y guantes e iban boxeando y peleando por la mitad de los diablos para abrir camino a la Partida. Dejó de representarse hace muchos años, debido a un grave incidente ocurrido en el Centro del Cantón: para proteger a un espectador que iba a ser golpeado por el fuste del Diablo, un boxeador le retiró de manera brusca, el hombre cayó contra el filo de la vereda, ocurriendo así un accidente casi mortal.



Fig. 8. Los Boxeadores, personaje desaparecido

Fuente: Geovanny Verdesoto, Archivo del Ministerio de Cultura Tungurahua, 2015.

Los ositos asustaban a las mamás, intentando “robarles” a sus niños en el desfile, los devolvían después que ellas les perseguían, a manera de un juego. El chorizo, que era el payaso, no tenía careta, llevaba la cara pintada. Se le conocía también como *el macito*. Los buitres han desaparecido, según testimonio de Miriam Calero (2013), porque sus chistes eran fuertes y ya no gustaban a la gente.

Una vez cumplido el ritual de la organización, que implicaba la convocatoria a participar por parte del cabecilla, la selección de actores que participarían como personajes en las partidas, la búsqueda de los músicos que intervendrían en los repasos y la Fiesta, la conformación de la comisión que se ocuparía de la preparación y venta de comida y bebida, la fiesta estaba aparentemente en su punto. Es importante anotar que, en los días previos a la Fiesta, los cabecillas se organizaban para establecer verbalmente un calendario de salidas de las partidas para los seis días, acuerdo que se respetaba estrictamente en la ejecución del evento.

Néstor Bonilla, recuerda que, para cuando eran los primeros tiempos en que se hacía la Fiesta, su abuela decía “Vamos a ver a los disfrazados al pueblo”, refiriéndose a Píllaro, conocido como “el centro” por la gente de los sectores rurales. “Éramos los que bajábamos acompañando a las partidas, porque antes la participación en la Fiesta era de los sectores rurales (2013). Así, la Fiesta empezaba en época de los Disfrazados,



desde el 28 de diciembre hasta el 6 de enero, y en los preparativos del Año Viejo, los disfrazados salían a las calles, aunque oficialmente esta fiesta anual era entre el 1 y 6 de enero.

La gente se organizaba en la casa del cabecilla, en los días acordados. Él esperaba a su gente muy por la mañana, con la banda de pueblo que animaba no sólo a los participantes que poco a poco iban llegando, sino también a la comunidad. Por otro lado, la comisión encargada de alimentos y bebidas, ya los tenían listos para la Fiesta.

Y llegaba el momento de **las salidas**, cuando la comunidad, a la hora señalada, partía de la casa del cabecilla hacia “el centro”. Las partidas bajaban bailando y bebiendo hasta llegar al sitio denominado “las cuatro esquinas”. La cita era a las doce del día, pero llegaban con anticipación para ocupar una esquina sin conflictos ni peleas.

[...] Hubo una vez una partida en Tunguipamba que había hecho don Julio Álvarez. Ahí en ese entonces se pagaba para repasar las parejas. Él había hecho una partida y don Narciso López hizo otra, del mismo lugar salieron dos partidas. En la quebrada, rumbo a Píllaro, se habían encontrado y se dan una paliza porque Don Julio Álvarez era racista, descendiente de hacendados [...] era gente un poco más blanca. En cambio, Don Narciso López era más abierto. Ahí bailaban los Tixes, Guamaní, gente indígena. De ahí le califican a esta partida de “naturales” y la otra partida de “blancos”, reflejando ese trauma histórico con este suceso. (Bonilla, 2016)

La toma simbólica de las cuatro esquinas, se puede interpretar como una acción política, en un contexto en que la diferencia de clases sociales aún muy marcadas y la pugna que existía entre ellas se representaba materialmente en las peleas.

Las partidas llegaban desde tres puntos, tomando como referencia la plaza 24 de mayo. En el sureste bajaban por San Bartolomé las comunidades Marcos Espinel y Chacata el Carmen, por el lado este, el barrio Rocafuerte, por el noreste los de Tunguipamba y Guanguibana la Paz. La concentración era en las cuatro esquinas “del Villacrés”, sitio ubicado entre las calles Atipillahuaso y Rocafuerte, inicio del recorrido, luego se bajaba por la calle Rocafuerte hasta la calle Montalvo, se giraba hacia la izquierda una cuadra y se subía la calle Urbina hasta la Bolívar, girando hacia la derecha, y se volvía a la Rocafuerte subiendo nuevamente a las cuatro esquinas “del Villacrés”.

A lo largo de este recorrido, se descansaba en algunas ocasiones en el teatro de la ciudad. La comisión de la comida y bebida, una vez que las partidas salían de la casa del cabecilla, desmontaban sus cocinas provisionales y se trasladaban a este lugar, ahí esperaban que lleguen horas después. Este era un espacio y momento de máxima convivencia: después de bailar alrededor de cuatro horas, se reunían las familias y



amigos del cabecilla y los participantes presentes, en un instante de felicitaciones por su presentación, momento íntimo en que todos se identificaban con todos, a propósito de la Diablada, manifestación festiva en que la ritualidad y sus simbolismos toman forma, se expresan y se afianzan a través de los actos de comensalidad.

Luego de compartir la comida con familiares y amigos, la partida continuaba su recorrido hasta terminar en el mismo sitio que empezó, regresando posteriormente a su comunidad, donde la Fiesta se vuelve más familiar. Entonces, por tercera vez se vuelve a montar la cocina, la banda de música anima el baile y se baila hasta el amanecer.

Así, la Fiesta se ha construido sobre la base de la etnografía y la narración de los protagonistas, recogiendo testimonios que han permitido construir los hechos, descubriendo los personajes que participan, sus actores sociales, y la ritualidad que encierra los escenarios que se producen desde la convocatoria, organización, momentos estelares como los repasos, los días de Fiesta, los descansos, así como la preparación de la comida, la convivialidad y comensalidad que encierra este proceso.

A partir de esta mirada histórica, se pretende en el siguiente capítulo describir la Fiesta como es hoy, luego de la Declaratoria, para, más adelante tratar de deconstruir la Diablada, “su ritualidad, como dispositivos simbólicos de la cultura, su composición social y ética, sus relaciones cotidianas con el poder, sus conflictos culturales, sociales y de género” (Kingman, 2004, p. 185). Para más adelante, analizar las motivaciones que el Estado encontró para su Declaratoria como Patrimonio Cultural.



CAPITULO III

La Diablada y su Patrimonialización

En esta parte de la tesis, trataré de encontrar esa idea de identidad y pertenencia que está ligado al sentido de patrimonio que genera un espacio de conflicto, pues las legitimaciones sociales de los discursos patrimoniales no representan a todos los actores sociales por igual. Siendo importante describir su ritualidad, como dispositivos simbólicos de la cultura, su composición social, sus relaciones cotidianas con el poder, sus conflictos culturales, sociales y de género (Kingman, 2004, p. 185). Para llegar a este análisis, es necesario describir la Fiesta post Declaratoria, acudiendo a la retórica como herramienta para encontrar los elementos y significados que motivaron llevar a esta manifestación a un proceso de patrimonialización a partir del trabajo etnográfico.

3.1. Etnografía de la Fiesta post Declaratoria como Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado

3.1.1. Escenarios y organización

La Fiesta si bien continúa convocando a la comunidad, ahora se realiza mediante hojas volantes y propaganda que es ubicada en el Centro de Píllaro y perifoneo, invita a la comunidad a participar dos días, que son los asignados a su barrio por la municipalidad. Previamente reuniones organizadas por el Departamento de Cultura del GAD del Municipio de Píllaro, en conjunto con las otras partidas participantes, se seleccionan 13 partidas de los sectores rurales y urbanos, para ser beneficiarios del apoyo económico, que será destinado para el pago de la banda, este año es de 1250 dólares, afirma el “zapatilla”, se firma un convenio de compromiso entre la institución y los cabecillas, los que se comprometen, por un lado, a cumplir con los parámetros establecidos hacia la “salvaguardia” de la Fiesta como Patrimonio, y por otro, a la entrega del apoyo económico. (Zapatilla, comunicación personal, 2 de septiembre de 2017)

El **cabecilla** cuenta con el apoyo de su familia, hoy más allá de ser un líder de la comunidad, es una persona que está dispuesta a cubrir los gastos de la Fiesta, alrededor de unos 2200 dólares, dinero que es financiado por él, hasta que el municipio reembolse el apoyo ofrecido y financie algunos gastos. La dinámica de participación



y convocatoria por parte de algunos cabecillas es a través del pago especialmente a las parejas de línea, hasta 30 dólares diarios para que formen parte de su partida, existiendo informalidad en su compromiso, se comprometen, pero llegado el día no van. Por otro lado, a otros personajes el cabecilla cobra, para cubrir gastos dice:

[...] para recuperar lo que cuesta la banda, pero se les cobra solo a las guarichas, diablo, no se cobra al capariche, ni a los de línea, a ellos se les da de comer, para que nos acompañen, según eso, según como se les porte, ellos vienen a bailar, por eso este año tuve 14 parejas el primer día y 12 parejas el segundo, así mismo tuve 4 capariches en los 2 días, es porque uno se les “agrada”, es dar un regalo, llevándoles, pan, unas colas, para rogar que participen, de igual manera después de la Fiesta se les da unas medallas. (Zapatilla, 2017)

Los **repasos**, se desarrollan como es la tradición; sin embargo, ahora los días que se ejecutan deben ser notificados al municipio, para que funcionarios estén presentes y verifiquen su cumplimiento, esto constará en el informe como uno de los compromisos cumplidos para la entrega del apoyo económico. Porque ahora la organización y la responsabilidad de llevar a cabo la Fiesta, es compartida entre la comunidad y el GAD de Píllaro.

3.1.2. La Fiesta ahora invita a la comunidad

Los artesanos que confeccionan las **caretas** han ido en aumento, existen alrededor de 16 artesanos, ellos trabajan sobre los rasgos tradicionales en los cuales ha cambiado ciertos materiales, se usan cachos sintéticos, de toro o de chivo. Por otro lado, con la aparición de jóvenes artistas, estudiosos del tema y la conformación de grupos culturales creados alrededor de la Diablada, se plantean nuevas formas plásticas que enriquecen la configuración de las caretas, sin dejar los rasgos tradicionales, la careta va adquiriendo expresiones zoomorfas, hoy la careta de la Diabla se podría decir que viene con firma del autor.



Fig. 9. Careta zoomorfa
Fuente: Ítalo Espín, 2017



Fig. 10. Careta con cuernos de toro y venado
Fuente: Ítalo Espín, 2017

De la misma manera, se ha personalizado la careta, el artista o artesano, realiza de acuerdo al gusto o al traje que vaya usar el cliente (Diablo), cada año se hacen uno diferente, van coleccionando las caretas por cada año que participan. El costo de una careta está de acuerdo al trabajo y su complejidad, desde 80 dólares los más simples hasta 200 dólares más complejos (GAD del Municipio de Píllaro, 2012).

Los artesanos que confeccionan los **trajes**, comentan que ha cambiado de manera notoria el traje del Diablo, son más suntuosos: de randa, con flecos, modelos diversos, incluso con chaquetas; ahora bailan con coronillas, peluca, casi similar a la Diablada de Oruro, me comenta Don Mario Velasteguí:

Un personaje quiere verse mejor que el otro, quieren sobresalir, por eso se empeñan en mandarse hacer cada año un terno, [...] cambian de careta también, nosotros hacemos caretas, mis hijos hacen, Galo y Mario hacen, tiene 37 y 34 años. [...] En cuestión de materiales es lo que va cambiando, ahora hacen de gamuza, bodesua, hay un material que es de punto y tiene brillos, una tela stretch, de todo se trabaja, porque yo tengo maquinaria completa para trabajar en cualquier material. El cliente baja su modelo del internet, y pide que lo confeccione, con adornos, grecas, inclusive la chaqueta manda hacer con forro, como si fueran a utilizar siempre. (comunicación personal, 20 de agosto de 2017)



Figs. 11 y 12. Diablos con trajes exclusivos
Fuente: Noé Mayorga, 2014

Por otro lado, las guarichas, en vez de camisón usan vestidos, con cintas, más elaborado, un pañuelo en los hombros, se ha visto algunos como careta utilizar una máscara de oxígeno, esto de manera esporádica.



Fig. 13. Guaricha post Declaratoria
Fuente: Carmen Landy, 2018

Las parejas de línea, se mantienen en su esencia, su traje es un tanto más elegante, los hombres se colocan en sus pantalones unas cintas de colores y los vestidos de las mujeres son más llamativos. Los artesanos que confeccionan los trajes y caretas, lo hacen bajo pedido, sobre modelos que bajan del internet, están resignificando las tradiciones y readaptándose silenciosamente (Muratorio, 2014) seguramente a las nuevas tendencias y modas.

Los **músicos**, (violín y guitarra) participan en las comunidades tradicionales rurales, esta categoría de músicos en la actualidad está desapareciendo. En los barrios del centro de Píllaro, prefieren contratar bandas orquestas, muy cotizadas y costosas,



la banda de “La Niña María” con la “Docencia” son las más populares, cuestan alrededor de 1800 dólares, están asumiendo un rol importante en la Fiesta, ponen el ritmo no solo musical, sino del paso de las partidas, algunos contrarían las disposiciones del cabecilla, ellos imponen ritmos nuevos, se escucha hasta la Macarena, dejando de lado los tradicionales, como los San Juanitos y Pasacalles (Diana Masías comunicación personal, 2 de septiembre de 2017). Se da un duelo de bandas, quieren unos sobresalir más que el otro, lo que provoca retraso en el desarrollo de la Fiesta.

Son los **comerciantes**, ubicados en el centro urbano de Píllaro, los que afirman su derecho al espacio simbólico (Muratorio, 2014) como legítima compensación al pago de sus impuestos, por el sostenimiento de la economía local durante el resto del año, para ellos la economía tiene otra dinámica, el comercio ya no es solo local, los comerciantes vienen de otras ciudades del país. Sectores y calles aledañas al recorrido de la Fiesta se convierte en una feria, donde productos de todo tipo se comercializa, artesanías, ropa, juguetes, zapatos, comida de diferentes partes del país, están a la disposición de la gente local y turista que visitan. Una fuente importante de ingreso para el comercio local, es la venta y el alquiler de los trajes de los personajes, especialmente de Diablos y guarichas.

Según Paulina, propietaria de un local en el Centro de Píllaro, la economía se ha reactivado, pero no para ellos, más bien para los comerciantes de fuera que, sin pagar impuestos sino solo el espacio público, se benefician en los días de Fiesta (comunicación personal a Paulina López, 5 de enero de 2017). En su reclamo se percibe una protesta socioterritorial, apoyada en el derecho colectivo a seguir utilizando su espacio que les provee de su sustento de vida y, continuar cumpliendo la función social de brindar su servicio a su comunidad. Son los comerciantes informales los que no respetan orden alguno, interrumpen con sus ventas dentro de las calles donde se baila, produciendo caos y desorden en el desarrollo de la Fiesta.

Todas estas actividades productivas, tienen alguna relación con las formas rituales y formas de expresión de la creatividad colectiva más importantes de la Fiesta: música, trajes, usos de los objetos que llevan los personajes, comida, etc.

3.1.3. Los personajes que hoy actúan en la Fiesta

Los protagonistas continúan siendo, los diablos, guarichas y capariches, dando un nuevo orden y sentido de identidad a la comunidad detentora de la Fiesta. Sin embargo, estos personajes han sufrido cambios importantes. El Diablo, siendo el personaje estrella de la Fiesta es el que más cambios a sufrido, se ha ido construyendo al ritmo de la dinámica social, sus interés e inquietudes. Esos cambios, se ven reflejados en su vestimenta y caretas, están hechos parecería para el espectáculo, si bien el color rojo predomina, hay negros con alas, blanco, color de su equipo local favorito, la Liga de Quito, amarillos del Barcelona de Guayaquil, o llevan la bandera de su equipo favorito, personajes de los comics, diablitas unas con vestido, otras vestidas con el traje tradicional. Ahora ser Diablo o guaricha, de cierta manera comenta Andrés Núñez, joven pillareño “es una moda, porque viene mucha gente de muchos lados, alquilan la ropa y bailan” (comunicación personal, 6 de septiembre de 2017).



Figs. 14, 15 y 16. Diablada 2017
Fuente: Carmen Landy, 2017

Los cambios del Diablo de Píllaro son evidentes, Néstor Bonilla lo mira de este modo:

“...viene lo de la Declaratoria de Patrimonio de la Diablada, y todo el mundo quiere bailar de diablo, ya no quiere bailar de capariche, de línea, porque dicen los Diablos llaman la atención, fruto de ello se va dando cambios drásticos en especial en la indumentaria, [...] me van a tomar bastantes fotos, entonces me voy hacer una coronilla grande, o un traje de luces que llame la atención. (2013)

En días de Fiesta, la gente de fuera se acerca al cabecilla, previo el alquiler del traje, pagan y salen en las partidas. Diana Masías, Jefe del Departamento de Cultura del Municipio, manifiesta que la Diablada se está convirtiéndose en un carnaval. Las

parejas de línea y los capariches, no han cambiado sustancialmente, se mantiene dentro de la tradición.

No así la guaricha, que se ha convertido en el personaje que hoy compite en presencia con el Diablo, su relación de poder con el Diablo y la sociedad es trascendente. Cada año su participación va en aumento, preocupación que se ha visto reflejada en casi todas las entrevistas realizadas a diversos actores sociales, hombres o mujeres, esta inquietud está ligada a que el personaje no esté representado como ha sido tradicionalmente, sino que sean mujeres disfrazadas de guarichas. Tras esta preocupación parecería que hay un discurso patriarcal, están rompiendo las reglas, este esquema es tarea de hombres, así sea romper los esquemas de las mujeres “la feminidad y la masculinidad son dos fuentes de adoctrinamiento masivo” (Ziga, 2009, pág. 37) de la cual la Diablada sabe mucho. Son mujeres, que viven en Píllaro, otras son de Píllaro que viven fuera y que vienen para la Fiesta, este grupo es grande, y mujeres de otras localidades, nacionales y extranjeras.



Fig. 17. Guarichas, Diablada 2014
Fuente: Noé Mayorga, 2014



Fig. 18. Guarichas, Diablada 2017
Fuente: Carmen Landy, 2017

La guaricha, siendo es un hombre vestido de mujer, que hace lo que “a ella no se le es permito”, hoy desde una posición biopolítica, rompe con los esquemas y se toma y crea su propio espacio en la Diablada, una presencia desde sus propias voces, aguantando las críticas y miradas que “pretenden resituarles como siervas del deseo masculino” (Ziga, 2009, p. 50), generando un juego o quizá un desafío de roles de género. Con mucho énfasis dice Diana Masías funcionaria del GAD ¡son las que beben más que los diablos! ¡la Diablada se va a convertir en guarichada! (2017). Andrés Núñez, ratifica lo manifestado y describe cómo actualmente este personaje participa:



Si, en un numero exagerado, solo toman, y sobre todo no representa lo que es, un hombre vestido de mujer, ahora salen las chicas de guarichas y que van haciendo, ¡tomando!, eso no es un buen espectáculo para el cantón, para la tradición. (entrevista personal, 6 de septiembre de 2017)

Pero las guarichas que eran hombres vestidos de mujer, ¿tomaban también?

Claro, pero iban bailando también, molestando a la gente, ahora las guarichas que salen van tomando en todo el trayecto y dando a todo mundo. Ahora se vio que vinieron de todo lado y que vienen solo a emborracharse no más y hacer relajo en el parque y eso no está bien visto creo. (2017)

Parecería que una mujer que no necesite de una figura masculina, para liberarse del patrón masculino, es algo todavía muy peligroso. ¡Nena, y tú de que vas disfrazada! (Ziga, 2009, p. 50).

3.1.3. Días de Fiesta, descripción, interacción simbólica y ritualidad

He tenido la oportunidad, como ya he indicado, de presenciar la Fiesta de la Diablada Pillareña en el 2013 cuando ejecutaba la consultoría para el GAD de Píllaro, en ese tiempo, tuve la oportunidad de asistir a Tunguipamba para vivir de cerca la Fiesta desde sus preparativos. Sin embargo, en los años 2016 y 2017, vivo y observo la Fiesta con otras sensaciones, emociones, preguntas e inquietudes.

Recuerdo que cuando nos dirigimos desde Ambato a Píllaro y desde ahí a Tunguipamba donde don Campaña, cabecilla del barrio, el 2 de enero del 2013, a las nueve más o menos llegamos, nos recibió un día frío, de ese frío serrano que cala los huesos, me preguntaba ¿cómo voy a soportar todo el día esto? Mas, al llegar a su casa, la temperatura térmica del cuerpo era una, más el calor humano que emanaba de ese lugar cambio todo. El ambiente de fiesta, los músicos en la entrada dan el recibimiento cálido al son de sanjuanitos, albazos y pasacalles, el aroma de leña y fritada que sale de los fogones, que de manera provisional los hacen de piedras y la leña, los que abrigan con sus llamas las ollas y las pailas de bronce de las cuales despide ese aroma delicioso de la fritada en cocción. Paisaje tan familiar para mí, que tuve el privilegio de sentir esos aromas y sabores en la niñez, en tiempos de nuestros padres.

La gente empieza a llegar, alegre, empoderados de su personaje, especialmente el Diablo, baila ufanándose de su ¡belleza diabólica!, se reúnen, conversan, ríen, la casa se llena con el trascurso de la mañana en un ambiente de convivialidad, los niños saltan, juegan, los jóvenes están reunidos, ultimando detalles de su traje, son los Diablos que ensayan los pasos, los gritos. Por los pasillos de la casa se ve gran movimiento, unos entran, otros salen. Don Campaña, está pendiente de los detalles,



tranquilo, pausado recorre toda su casa y el patio, conversando con todos, saluda al que llega, invitándoles a que saboreen la fritada que ya se puede servir, a bailar, a que se sientan cómodos, se nota que es un anfitrión con experiencia y sobre todo espontáneo, pareciera que todo estuviera bajo control.

Por otro lado, cuando asisto en enero del 2017 a Guanguibana, barrio tradicional que tiene como cabecilla Nelly Álvarez, quien ha heredada esta tradición según me comenta de su padre.

Mi hermana María Magdalena y yo somos las cabecillas, antes organizaba mi padre, pero él ya está cansado, entonces como a mí me gusta la música, soy alegre, la locura, aquí estoy en el corre, corre, decidí seguir los pasos de mi padre, llevo organizando unos 10 años...”. (comunicación personal, 5 de enero de 2017)

Siendo un barrio tradicional en la organización, el ambiente es diferente. Llegué a la casa de la cabecilla casi al medio día, con un sol radiante, los músicos, poca gente que asiste, el bullicio, la Fiesta se percibe de manera clara. Sin embargo, es otro ambiente el que se vive, observo la presencia de fotógrafos, cámaras de televisión, espectadores que quieren vivir la Fiesta desde la comunidad, se involucran, comparten. Algo que me llama la atención es la presencia de un grupo político de CREO con pancartas y banderas, haciendo proselitismo político en tiempos de elecciones, presencia que ha sido permitida con la anuencia de las cabecillas. Miro que el Diablo ya no baila para sí y su comunidad, ahora es él el espectáculo, es el exótico que vende su imagen, noto la presencia de una guaricha que está sentada en un rincón de la casa como espectadora, es un día muy caluroso, más el ambiente festivo un tanto frío, protocolario, cumpliendo lo que dice la tradición.

Es importante resaltar el hecho de que una mujer esté como cabecilla, algo inusual, nominación que en otra hora fue exclusiva de hombres. Nelly resalta su participación desde la igualdad de género dice, ahora somos iguales, podemos hacer y cumplir las actividades encomendadas igual que los hombres, además, acota que goza del respeto y respaldo de la gente de su comunidad ante su gestión. Al mismo tiempo, indica que:

[...]en esta casa que es de mis padres nos reunimos todos, mis hermanos que están en los Estados Unidos, Latacunga, es el momento donde la familia se reúne y esto pasa en todos los barrios que organiza la Fiesta, al menos aquí en el campo. (Álvarez, 2017)

Es cerca de la una, nos indican a todos los visitantes, que la banda con la partida va a salir, en el 2013 desde Tunguipamba bajan bailando, uno 3 kilómetros más o menos, la mayoría a pie, otros en carro. Aquí en Guanguibana, pregunto a un familiar de la

cabecilla ¿porque hay pocos participantes?, me indican que la gente espera abajo en el Centro, en la esquina del Villacrés.



Fig.19. Partida de Tunguipamba bajando al centro de Píllaro
Fuente: Carmen Landy, 2017

Las entradas de las partidas hoy se producen por seis puntos: los tradicionales, que entran por San Bartolomé, el barrio Rocafuerte, y Tunguipamba; y las nuevas entradas por la Av. Carlos Contreras, por la calle Bolívar y la calle Sucre, todos recorren el circuito formando un rectángulo entre las calles Rocafuerte, Montalvo, Urbina y Bolívar. Generando distancias más largas, aquí van apareciendo según el cronograma acordado con el Municipio a la hora señalada. Cada día de Fiesta, se reparten unas 4 o 5 partidas, “no se tiene la tranquilidad de bailar como antes, que se hacía con más gusto y tranquilidad, ahora se tiene que salir con el tiempo justo a saltos y brincos”, comenta Don Luis Saquina (2017) conocido en el barrio como el Zapatilla.

Con la pancarta de identificación del barrio o comunidad a la que pertenecen, las partidas van tomando cuerpo al tiempo que se reúnen los que acompañan desde la casa del cabecilla y los que se suman ese momento, son muchos, se toman su tiempo para organizarse, se ve un movimiento de gente que se prepara, ultiman detalles en su traje, practican el baile, se colocan el tiquete de identificación de su partida, hay un momento de convergencia entre personajes, organizadores, músicos. Ahora cuando las partidas salen, ya no se escucha la voz de la comunidad gritando ¡viva Tunguipamba!, Marcos Espinel o Guanguibana, a cambio está una amplificación con un locutor que dice, ¡viva el Alcalde y la organización de la Diablada! Comenta Ítalo Espín (2017). Frases que se han superpuestos unas a otras a partir de la intervención del GAD del Municipio.



Fig. 20. Partida del Barrio San Vicente
Fuente: Carmen Landy, 2017

Se da inicio al recorrido de la partida, acompañados la banda de música, empieza el baile, las primeras cuerdas del recorrido se ve un orden, las parejas de línea están conformadas por gente adulta, pude notar por sus movimientos pausados, y la fisonomía de sus brazos y cuerpos, van en el centro de la calle, bailan ordenados, se paran en las esquinas y dan una muestra de su destreza y elegancia.

Los Diablos de Píllaro, jóvenes, en su mayoría hombres, van a los costados, con sus trajes extraordinarios, monumentales algunos, bailan se abren paso, su baile es muy sexual, el látigo o axial como símbolo fálico, lo llevan erguido a la altura de su pelvis en señal de poder, ofreciendo el disfrute de la vida como una tentación, profano, su cuerpo se desliza al son de la música, golpeando la calzada con movimientos fuertes, parecería una marcha, al mismo tiempo desde sus bocas feroces, con colmillos emanan sonidos guturales como salidos desde el infierno: ¡atatay!, ¡araray! ¡achachay! que dan la sensación de alaridos infernales.

Es la oportunidad de disfrutar de los cuerpos, en un acto biopolítico, el Diablo deja en evidencia manifestaciones que deben ser privadas, lo sexual por ejemplo como otro acto de protesta. Cuando recreo esta escena, me salta una pregunta ¿por qué en palabras qichwa? Tal vez, porque dentro de la antinomia cultura y raza, mente-cuerpos, se fusionan, desde un determinismo biológico (Trouillot, 2003), e convierte en una metáfora politizada, donde el Diablo se expresa en el idioma del despojado, del cual desde tiempos de la conquista tomó su bandera, se comunica desde la vos del insurgente, como un acto de rebeldía.

Por si fuera poco, se les percibe pendientes de una cámara fotográfica o de video y paran sin reparo, posan, interrumpen el baile para una foto, “ahora, dicen, ya me están viendo, como el Alcalde, ahora es, chuticas si bailan mal o están borrachos, ahora es multa (Álvarez, 2017).

Porque ahora se miran, hombre y careta, son un todo corporal, que limita a la palabra, porque la expresión es eterna y sabiendo esto en el Diablo cobra vida el gesto de la careta, sus movimientos ponen de manifiesto los deseos intrínsecos del bailaror. A veces el diablo y el infierno son descritos como meros «espantapájaros» divertidos. Pero en el burlesco romántico el diablo encarna el espanto (Bajtín, 2009), la tragedia, lo prohibido, la risa infernal se vuelve sombría y maligna.



Fig. 21. Recorrido de la Partida por el centro de la ciudad
Fuente: Carmen Landy, 2017

A medida que avanza el desfile, la multitud de gente se aglomera y el ambiente festivo se desborda, el orden se hace inútil, tan inútil como pretender que no exista euforia. Al llegar a las calles del recorrido principal, se observa a los Diablos, guarichas, capariches; todos bailan, gritan saltan, momento liminal, donde todos son la Fiesta incluyendo turistas, visitantes y vendedores ambulantes.

Desde el enfoque dramático de Goffman, es la escena en la cual se representa el teatro de la vida (Caballero, 1998) el momento extraordinario, donde se produce la más importante representación de las interrelaciones entre las autorrealizaciones, por una parte, y el cumplimiento de las prescripciones de los roles sociales, por otra.

Una vez en la calle Bolívar, a un lado del Parque Central, se ubica un graderío, en la otra orilla esta la iglesia, a un costado en la misma vereda en la esquina, frente al Municipio se ha improvisado una tarima donde están altoparlantes y sillas ubicadas por la institución, designadas para las autoridades y sus familiares, desde ahí se escucha a un animador que anuncia la llegada de las partidas, pasa anuncios del GAD, saluda a nombre del Alcalde, un espacio eminentemente político institucional.

Ubicada en la tarima, tengo el panorama completo de lo que ocurre. Observo una masa multicolor de personajes, en la que sobresale los Diablos, por sus coronillas y

cornamenta, parecen que se mueven todos al mismo tiempo, siguiendo un ritmo, no el de la música, más bien el movimiento del éxtasis, viviendo por un instante corto ese momento liminal, liberador, del que tanto se ha hablado, un tiempo colectivo e individual, cada uno tiene su propio ritmo, poseídos por el diablo todos, danzan, gritan, se contornean, se ufanan de su personaje que en ese momento actúa a través de ellos.



Fig. 22. Pasada de la Partida frente a la Iglesia
Fuente: Carmen Landy, 2017

Percibo que la Fiesta se identifica con las juventudes, hombres de diablos, mujeres de guarichas, más hombres que mujeres que representan cierto personaje, en la realidad eso ya no interesa, lo que importan es participar, ¡estar ahí! ser insurgente, irreverente, tomaba sentido, ellos se apropian y lo hacen suya, tan colectiva y tan personal, los desacuerdo que pudieron darse en la organización desaparecen, todos convergen en un solo objetivo, razón, principio y fin de su accionar ¡vivir la Fiesta!

Así, d En esos instantes, la Fiesta libera diferencias entre clases sociales, edad, género, todos son La Diablada, donde se conjugan diablos multicolor, unos con el atuendo tradicional, otros espectaculares, monstruosos, entre la masa endiablada resaltan banderas, coronillas, botellas de todo tipo con licor, se mueven, se embriagan, se liberan. urante minutos interminables se apoderan de la calle, en un acto de profundo simbolismo, frente a la Iglesia institución que lo creó, realizan el momento más contestarío e irreverente, al son de la música, dan su mejor espectáculo.

La vos del animador de la tarima municipal al rato solicita que la partida continúe, para dar paso a otra que está esperando llegar a la calle Bolívar para continuar y al mismo tiempo empezar otro espectáculo que tendrá su propio sello que lo identifique, porque es un barrio tradicional, o el cabecilla que lo organiza, o la banda que acompaña, o como bailan los Diablos.



Después de esto, las partidas continúan el recorrido, bailando hasta llegar al descanso. Ítalo Espín refiere que el GAD debe:

Hacer contacto con la Dirección de Educación para que las escuelas aledañas al centro Cantón sirvan para los descansos de las Diabladas, hoy en día las partidas están alquilando espacios muy alejados del centro para el descanso, eso demora las salidas de la Diablada ya que existen hoy en día algunas partidas que salen de diferentes lugares, entonces se necesita organizar este espacio para que fluya de mejor manera el desfile. (2016)

El **descanso** en otra hora momento de convivencia familiar, se ha transformado en un espacio abierto, hacia toda la comunidad local, para los visitantes, convirtiéndose en un buen momento para el negocio de la comida y bebida. Antes, nos comenta el Zapatilla:

Las pailas regresaban a la comunidad con la mitad de fritada porque no se vendía, hoy falta, la venta es buena, porque como hay mucha gente se consume más y sobre todo en los descansos la comida es más barata que en el centro o los restaurantes, incluso que, en las ferias. (2017)

Una vez, descansada y alimentada la partida, continúa el recorrido y concluye su participación. Algunas partidas, especialmente de los sectores rurales, regresan a su comunidad a vivir la Fiesta como es la tradición, otras, como las de los barrios urbanos se juntan y se van a otras partidas, “se va perdiendo la costumbre de compartir, la solidaridad que había antes, la organización en si a cambiando” manifiesta Diana Masías (2017) con un aire de nostalgia.

El proceso oficial de un día de Fiesta termina, cada partida toma un rumbo, sea en su comunidad o como en los sectores urbanos en el que se han creado tarimas, contratado artistas y discomóvil en canchones, ahí las ventas ambulantes están presentes, todos pueden acudir a este espacio, indistintamente de las partidas, un sitio de encuentro para compartir experiencia, descansar del ajetreado día, bailar, compartir como un baile popular, esto se extiende hasta la noche. Las partidas que se presentan al día siguiente, se preparan, siguiendo el ritual sean comunidades o barrios urbanos, ultiman detalles, la comida, los tickets, la banda, los trajes, todo debe estar a punto para empezar un nuevo día de Fiesta de la Diablada Pillareña.

3.2. Identidad

El Diablo de Píllaro, desde una perspectiva literaria, permite comprender su función, como un personaje de ficción narrativa o de expresión lírica, que demanda de un marco teórico para entender categorías analíticas desde materias y esquemas conceptuales



diferentes, que pasan desde el discurso teológico y filosófico, recuentos históricos y miradas antropológicas que permiten construir este personaje a través de la Fiesta en la sociedad, como un mecanismo para buscar respuestas y problematizar conceptos como el mal, la magia, lo prohibido, lo moral, lo sexual, lo ilegal, etc.

Así, la Diablada, con todos sus actos, rituales y simbolismos que lo representa, como un operador de las relaciones de poder, irrumpen en la vida social y tienen como fundamento el desahogo, que se desarrolla en un escenario donde los personajes, actores sociales y visitantes-turistas, producen la dramaturgia de la Fiesta, donde se ofrece una visión de las penurias y riquezas de la comunidad (Goffman, 2006), así como de las personas y sus relaciones humanas desiguales (Caballero, 1998). Es más, la Diablada Pillareña, en este sentido, en su entramado de acciones y signos, va construyendo su identidad local, la misma que vincula y transforma a los diablos, guarichas y capariches hacia algo más grande: la comunidad, en su sentido profundo con un contenido esencial, que expresa la forma como conciben el mundo (Bajtín, 2009). Ese mundo performativo creado desde la ficción de sus personajes, que son los que construyen el hilo conductor de los discursos (Muratorio, 2014) de clase y las memorias de identidad.

Frente a esto, el diablo, siendo un personaje universal, en nuestra América mestiza toca tierra y se transforma, muta, se enriquece, ya no es el maligno de la iglesia católica, pasa a ser el acompañante y cómplice de los rebeldes colonizados, sus *maldades* se convierten en una voz de protesta, un acto político, de poder, legitimado por la comunidad.

De esta manera, la Diablada se crea y recrea como espacio referente de afirmación y proyección de identidad cultural. No solo hace que Pillaro ponga en escena sus emociones, sino que, al hacerlo, les permite a los lugareños apropiarse de su legado cultural para convertirlo también en un mecanismo de desarrollo social. Si, por un lado, los Diablos son el resultado encarnado de la reivindicación de la localidad que anualmente revierte la colonización de cuerpos y conciencias él por otro, (Bonilla, 2013) los pillareños dinamizan la institucionalidad de su Fiesta al compartir con los turistas y extenderles la mano con su tributo a la insurgencia de forma festiva.

Por ello, la identidad del pueblo de Pillaro, es una metáfora que busca un ordenamiento farmacológico, tratando de encontrar aquello que es permanente en uno y, por ende, les da seguridad (Provéndola, 2017). Así, el mito del Diablo, sirve para dar sentido a esa artificialidad territorial, que se traduce en el orgullo de ser detentores



de la Fiesta Patrimonio Cultural del Estado, así sea esta una nomenclatura. Pero al mismo tiempo y del otro lado, se tensa una deconstrucción de identidades que no solo afecta a la comunidad, se vuelve holística, afectando a todo su entorno y sus relaciones: sociales, culturales, económicas; cuerpo y mente nuevamente en conflicto, en diálogo, creando, construyendo de manera permanente la identidad, creo yo como saldo positivo del posmodernismo.

Es a través del Diablo y la Diablada, y en la construcción de la misma, que su comunidad encuentra *canales sensibles* para comunicarse y existir de otra “manera”. Esta “otra manera” se origina en un espacio -tiempo ocasionado por la “forma ritual” o estructura festiva que adopta la Fiesta-. Este hecho, hace que cada uno de los participantes en el evento se identifique con él, creándose un sentido de pertenencia mediante su ritualidad y simbolismos, vinculando a todos los actores sociales que intervienen, mediante una red de relaciones de poder.

3.3. Relaciones de poder en la comunidad

La Fiesta nace como un espacio donde múltiples personajes y actores se enlazan en una compleja trama policromática: lo lúdico con lo sagrado, lo poético con lo comercial, lo religioso con lo mítico, lo profano con cosmovisiones pretéritas (Portal, 2005). Esto ocasiona que La Fiesta sea un todo, con su ritualidad, significados metafóricos, lo dramático, la economía, lo liminal, el trabajo y las relaciones de poder. Así, el poder se desintegra en la Fiesta de un poder por otro, en el que ahora hay nuevos protagonistas y por tanto nuevas formas de interactuar y pensar (Ávila, 2007) donde además se traman nuevas implicaciones y mecanismos de poder que actúan en esta red de relaciones de poder.

Red formada a partir de la Fiesta que actúa como operador de poder: dentro de la comunidad, fuera de ella y, con las instituciones. En este acápite, se analizará las primeras relaciones. Dentro de la comunidad, los mecanismos de poder y sus relaciones se dan a partir del cabecilla, desde su liderazgo y/o capacidad de gestión, es la voz con autoridad que decide quiénes, cómo y cuándo se organiza la Fiesta, mediante un “consenso” y convocatoria, con los miembros de su comunidad. Siendo el que interactúa con las autoridades del GAD para gestionar los fondos que entrega, como representante en las reuniones con las instituciones para tratar sobre la logística y organización. Es a través de ellos que organizaciones e instituciones de otras provincias y ciudades les invitan a participar con “su” partida.



Sí, nos vamos como representantes del Cantón nos llevaron a Ibarra, habían conversado con el Alcalde y nos escogieron al barrio de Tunguipamba, gracias a Dios nos fue bien, comenzó el desfile a las 4 de la tarde, nosotros salimos a las 6 del punto de partida y llegamos a las 10 hasta el final del desfile, con un aguacero fuerte, cumpliendo, eternamente agradecidos quedaron, nos felicitaron y enviaron un oficio de la forma como tenemos organizado el grupo. Fuimos a Quito por dos ocasiones por el mes de la cultura, en otra ocasión nos llevó la Universidad Salesiana. (Campaña, 2016)

Las parejas de línea, son la representación de los chagras (campesinos de los andes dedicado a la tarea ganadera, generalmente como vaquero o arriero) en Píllaro son los hacendados, que ostentan el poder económico y social, El poder es fundador y es garantía del orden sistémico (Foucault, 1999) por eso en las partidas van elegantes, pulcros, ordenados, incólumes, ejerciendo el poder en todo el cuerpo social de la comunidad, es la estructura colonizadora que se ha perpetuado y funciona a través del imaginario en los procesos de construcción de su identidad.

El Diablo, el poder se posesiona en este personaje, en los cuerpos, gestos, movimientos, en las representaciones, desde un discurso biopolítico, trastoca irreverente, conceptos, credos y normas de manera irónica mediante los cuales operan sus poderes y significados (Foucault, 1999) que son el fundamento de un proceso de construcción de identidad, fundando una ética alternativa de la existencia.

La guaricha, personaje trazado desde el poder político, que ha permanecido custodiado desde el discurso patriarcal de la feminidad. Es en este marco restringido de la lógica dual, en el que se debate históricamente sobre cuestiones de género y sexualidad, y donde se puede encontrar explicaciones adicionales sobre los cambios y la resistencia al cambio dentro de las relaciones de masculinidad dominante (Fischer, 2003). La guaricha actualiza este discurso, haciéndole actual, que a su vez, toma un giro trascendental de significados sexopolítico, donde “se trata de revelar la verdad oculta de la naturaleza, porque es necesario explicitar los procesos culturales, políticos, [...]a través de los cuales el cuerpo como artefacto adquiere estatuto natural” (Preciado, 2008, p. 33), así, las mujeres se toman el personaje para desde sus propios cuerpos vivir y expresarse. De esta manera, son ellas las que se representan, dejando de ser una caricatura, son auténticas, ¡bebiendo más que los Diablos! (Masías, 2017) están más allá del bien y el mal.

Mientras que el capariche, el último eslabón de esta red, es el barrendero que, desde la lógica colonialista estigmatizada, está representado por un indígena, desde este personaje está funcionando el mito de la raza, que “es siempre el mito intolerante y excluyente de una raza particular que no soporta la existencia de ningún otro relato y



bajo cuyo paraguas no puede sobrevivir el individuo libre” (Heller, 1995, p. 117). En la Fiesta de la Diablada, continúa sometido al trabajo duro, menor, “limpiar” las calles, no así el Diablo, quien sin dios ni raza es libre y liberador, a la vez le han otorgado el poder de salvaguardar, proteger la estructura.

Por otro lado, están los comerciantes locales, que pugnan con los comerciantes foráneos, en defensa de su espacio de comercialización en tiempos de Fiesta, exacerbando sus emociones estimuladas por ésta, a lo que E.P. Thompson denomina “la economía moral de la multitud”, que se resume en la existencia de una conciencia popular respecto a lo que es legítimo (Boltvinik, 2018), porque en tiempos de Fiesta la economía moral es convocada a existir como resistencia a la economía del “libre mercado”: el alza de los precio puede equilibrar la oferta y la demanda (Boltvinik, 2018), obre lo que consumen tanto los turistas como la comunidad en tiempos extraordinarios. Economía que se ve amenazada por el otro, que también e igual luchan por su espacio informal en esta red de relaciones de poder económico.

Finalmente, dentro de esta red, se encuentra la comunidad, sus interrelaciones están cruzadas por las personas que sí participan de la Fiesta y las que no lo hacen. Las que, sí lo hace, como ya se ha manifestado, tienen sus propios intereses políticos, sociales, económicos, así como las que no lo hacen, estos han construido su discurso político, basado en la superioridad de clase, sienten que están por encima de estas manifestaciones licenciosas mundanas en otra hora de indios, hoy del pueblo, pero si bien no participan, lo ven, critican, lucran, viven la Fiesta de otra manera.

3.4. La patrimonialización de la Diablada de Pillaro

El Ministerio de Cultura, mediante Acuerdo Ministerial No. 147, del 29 de diciembre del 2008, declara como bien perteneciente al Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado, a la “Diablada Pillareña”, dentro de un marco de conceptos y principios internacionales emanados desde la Unesco y, un marco nacional desde la perspectiva de un Estado, que busca la aprobación internacional a través de acatar sus disposiciones y “coincidir con la tendencia mundial de su manejo y conceptos” (INPC, 2011, p. 7) sobre la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, bajo el discurso de la reivindicación de la gestión cultural en el país.

Para observar este proceso de Declaratoria, se analizará las formas de abordar, gestionar y salvaguardar el denominado PCI, partiendo del ámbito internacional, desde dónde se han generado reflexiones, acuerdos y los discursos legales para las prácticas



de su salvaguardia, misión realizada desde la institución, gestionando el patrimonio con las iniciativas sociales que se están dando en mayor o menor grado. Un análisis crítico de esta producción nos permitirá comprender las geopolíticas pretéritas y actuales de los procesos patrimoniales (Santamaría, 2013), así como, las motivaciones que movieron para la Declaratoria de la Fiesta de la Diablada Pillareña como Patrimonio Inmaterial del Estado.

3.4.1. Normativas y políticas internacionales para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial PCI

Como antecedente, la construcción de una legislación a nivel mundial para la conservación del patrimonio, se da en la “Convención para la protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado” en 1954, realizado en La Haya-Holanda, como consecuencia y efectos de la destrucción masiva del patrimonio cultural vividos en la Segunda Guerra Mundial, siendo este el primer *tratado internacional* con vocación mundial (UNESCO, 1954). Más tarde, en los años 80 y principio de los 90, por motivo de conflictos armados en los que se destruyeron bienes culturales, se plantea la necesidad de revisar nuevamente este tratado, el cual mostró vacíos sustanciales a la hora de llevar a la práctica. En 1991, se inicia un proceso de análisis de la Convención, el que se materializó en un Segundo Protocolo a la Convención de la Haya, en 1999.

A partir de esta histórica Convención, la Unesco a lo largo de décadas, se dedicó a debates y la generación de políticas culturales, dirigidos hacia el patrimonio cultural material monumental, adoptado en la Carta de Venecia en 1970. Desde una estrategia geopolítica en la “Conferencia mundial sobre las Políticas Culturales”, realizada en México en 1982, se plantea temas relacionados con la identidad cultural, la dimensión cultural del desarrollo, la creación artística e intelectual y de educación artística. A partir de éste hecho histórico para la institución, en la que la mirada eurocentrista toma otra dirección, esta cumbre se organiza en Río de Janeiro (1984) y Túnez (1989). Países que representan a otras regiones antes invisibilizado, que están pensando diferente, tomando entre sus manos sus propios paradigmas sobre su historicidad como constructo de identidad.

Así, la evolución de los discursos y políticas culturales mundiales, que posteriormente se vieron plasmadas en políticas estatales en torno al concepto de patrimonio inmaterial, como una forma de resistencia y resiliencia social y cultural ante los efectos de la globalización, es en la “Convención para la salvaguardia del



Patrimonio Cultural Inmaterial” realizada por la Unesco en 2003, proceso que se vino generando de manera lenta como enunciados, desde los orígenes de la institución, ésta se mantuvo en perfil bajo, por cuanto las políticas y recomendaciones de protección del *patrimonio cultural* estuvieron dirigidas hacia la supremacía del patrimonio material e inmueble, generando la “Lista del Patrimonio Mundial” (UNESCO, 1972), desde una visión eurocentrista, entrando en la dinámica del mundo global, donde el individuo según el determinismo cultural de Kroeber desaparece en la cultura “la persona o el individuo no tiene valor histórico, salvo como ilustración” (Marzal, 1997, p. 218) haciendo de este modo, hincapié de cómo se generaron las políticas culturales internacionales desde un relativismo cultural, negando la supremacía del ser humano, que en tiempos de la modernidad, en su manera hostil habitual hacia el cuerpo “... hizo el gran sacrificio, al menos de palabra, de volverse astigmático, [...] no estuvieron dispuestos a percibir los signos escritos en el Cuerpo que en otros tiempos habían dividido de una forma natural las razas” (Heller, 1995, p. 111) posición política estratégica sobre todo para los poderes colonizadores.

A partir de este contexto, Levi-Strauss, en el “Informe Mundial sobre la Cultura 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo”, manifiesta que el patrimonio mundial debería “reflejar la forma global, multidimensional y no simplificada de la historia de la humanidad y por tanto sus dimensiones intelectuales, estéticas y religiosas [...] incluyendo las culturas vivas” (2001, p. 159). Dando a partir de este concepto, un salto cualitativo y una entrada postmoderna a los principios de conservación y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

[...] donde todos los pueblos del mundo se aprestan a escribir una nueva página de la historia, una historia incluyente, donde la comunicación, los viajes y las redes han creado espacios inimaginables para experimentar e inventar nuevas formas de convivencia. El mundo asiste a una magnífica eclosión de posibilidades culturales (UNESCO, 2001).

Este discurso, proporcionado como respuesta a la problemática de la uniformización de la cultura como producto de la globalización económica y financiera, la homogeneización de los gustos y el consumo en masa a escala planetaria (Lézé, 2013), al mismo tiempo que logra en esta arremetida global, sobrevivir las expresiones culturales a este proceso mercantil, los organismos internacionales de manera lenta fueron produciendo un instrumento legal para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

La Unesco, aprueba la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, en Asamblea General, el 17 de octubre del 2003, la que entra en vigor en



abril de 2006, tras haber sido ratificada por 30 Estados. Actualmente, forman parte de esta Convención 177 Estados de todo el mundo, notándose que el proceso de ratificación de la Convención acelerado (UNESCO, 2003). En su elaboración, además se generó varios instrumentos normativos como la “Recomendación para la salvaguardia de la cultura tradicional popular” (1989), “La Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural” (2001), así como la “Declaración de Estambul” (2002).

En la Convención, se establece las normas, principios y valores del PCI, siendo relevante anotar la creación de un sistema de listas: “Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial” y la “Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia”. De la misma manera, se estableció un registro de “Buenas Prácticas de Salvaguardia y un instrumento de Asistencia Internacional”, convirtiéndose la Lista Representativa, el instrumento más usado por los Estados Parte.

La Lista, de esta manera, refleja una visión racionalista del patrimonio, transformándose en uno de los puntos débiles de la Convención para el debate antropológico, observando ésta, como una forma de simplificar la cultura y tecnocratizarle (Díaz, 2015). La formación de estas Listas, ha tenido efectos políticos, sociales y epistémicos, ya que esta abstracción de la realidad (bienes inscritos) una vez legitimada por algún tipo de poder, se torna en una forma posible de manipulación expuesta a diversos contextos políticos y sociales (Bortolotto, 2014) por la versatilidad de intereses de los posibles receptores de estas Listas.

Al respecto, comenta Bartolotto, que se establece en la Convención un nuevo termino el de *salvaguardia*, como medidas enfocadas a garantizar la viabilidad de patrimonio cultural inmaterial reemplazando al termino *protección*, que generalmente se utilizaba en los textos jurídicos pertenecientes al ámbito del patrimonio material (2014), permitiendo de esta manera, desde la gramática buscar y dar un enfoque diferente a las categorías del PCI en el término de salvaguardia, creando un discurso que permita interpretarse, como el proceso contextual y recrear los elementos que merecen una protección simbólica, basada en la investigación y la documentación, operaciones que serán llevadas desde la institución como proceso sociales y políticos, admitiendo a los grupos, reproducir sus prácticas desde y a partir de la salvaguardia de su patrimonio materializado en una Declaratoria.



Por otro lado, se crea en 2006 el “Centro Regional para la Salvaguardia del PCI de América Latina” (CRESPIAL), con el propósito de contribuir a la formulación de políticas públicas en la Región, promoviendo y apoyando acciones de salvaguardia y protección del vasto patrimonio cultural inmaterial de América Latina (INPC, 2011), propósitos y principios que están en concordancia con el espíritu de la Convención y cuenta con el auspicio de la Unesco.

3.4.2. Dinámicas institucionales y políticas locales

Siguiendo la dinámica internacional, cuando se producía transformaciones en las políticas culturales, en nuestro país se crea el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural INPC adscrita a la Casa de la Cultura Ecuatoriana, mediante Decreto Supremo 2600 del 9 de junio de 1978, momento histórico en el cual nuestro país salía de una dictadura militar (1972-1979) hacia un régimen democrático (INPC, 2011). Es la institución responsable de investigar, conservar, preservar, restaurar, exhibir y promocionar el patrimonio cultural del país (Registro Oficial, 2016), desde este enfoque, se convierte ésta institución en el instrumento del Estado, que produce efectos de cosificación del memoria, ya que la puesta en valor del patrimonio cultural se ejecuta desde repositorios: museos, archivos históricos, bibliotecas, así como en el espacio público en los monumentos, por citar algunos ejemplos.

En este sentido, el Banco Central jugó un papel importante, creando una red de museos nacionales (1970-1984), en especial de arqueología y arte religioso, así como el rescate de monumentos arqueológicos e históricos, este proceso se produjo en épocas en las cuales el Ecuador entro de lleno en la era petrolera, lo que permitió al Banco, invertir ingentes recursos económicos en tal propósito, evento que se repetiría al cabo de algunas décadas con el gobierno de la *revolución ciudadana* como lo veremos más adelante.

Para dar operatividad al INPC, se crea la Ley y el Reglamento del Patrimonio Cultural, expedido en junio de 1979, amparado en la Constitución Nacional de 1978, la Ley hasta la actualidad está vigente, se abrieron tres oficinas regionales para su funcionamiento. Han pasado doce reformas a la constitución desde el 1978 hasta 1997, en las que no se incluyeron modificaciones para el ámbito de la cultural y el patrimonio (INPC, 2011). Sin embargo, en la Constitución de 1998 se hace referencia explícita al patrimonio inmaterial:



Artículo 62.- La cultura es patrimonio del pueblo y constituye elemento esencial de su identidad. El Estado promoverá y estimulará la cultura, la creación, la formación artística y la investigación científica. Establecerá políticas permanentes para la conservación, restauración, protección y respeto del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza artística, histórica, lingüística y arqueológica de la nación, así como del conjunto de valores y manifestaciones diversas que configuran la identidad nacional, pluricultural y multiétnica. El Estado fomentará la interculturalidad, inspirará sus políticas e integrará sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas. (Asamblea Nacional, 1998)

Desde esta visión estatal, la cultura está vista como una estructura performativa, es decir, “como un campo negociado que se construye de acuerdo con la movilidad de los individuos, los intereses en juego y los modos hegemónicos vigentes” (Figuroa, 2012, p. 64). La categorización de interculturalidad dada desde una óptica paternalista y tradicionalista, enfatiza la dimensión política de creación de las diferencias, los exotiza construyendo al otro como otredad, creando diferencias excluyentes (Figuroa, 2012) , donde no permite que se dialogue sobre problemas que no son solo de ellos, más bien, provoca exasperar los procesos identitarios, entrando en conflicto los grupos denominados pluriculturales, identificar cuáles son los relevantes, cual es más importante sobre otro, es que, en los medios de comunicación, instituciones públicas y otros espacios, cuando se trata de referirse sobre la interculturalidad y pluriculturalidad, en primera instancia se relaciona con un grupo humano, los quichwa hablantes. En el Ecuador existen 14 idiomas y 18 grupos étnicos, esta clasificación desde los grupos originarios. Sin embargo, me pregunto ¿qué pasa con los grupos étnicos que se han formado en las ciudades? La ley así, se convierte en una política, desde la cual segmenta y discrimina.

Por otro lado, dentro de la ley de Cultura en nuestro país, determina un solo articulado sobre políticas culturales en el Capítulo 3:

Art. 8.- De la Política Cultural. Las entidades, organismos e instituciones del Sistema Nacional de Cultura ejecutarán políticas que promuevan la creación, la actividad artística y cultural, las expresiones de la cultura popular, la formación, la investigación, el fomento y el fortalecimiento de las expresiones culturales; el reconocimiento, mantenimiento, conservación y difusión del patrimonio cultural y la memoria social y la producción y desarrollo de industrias culturales y creativas. (eso es todo, no hay mas) sigue el sistema integrado de información cultural (Registro Oficial, 2016).

Cada institución deberá generar sus propias políticas, lo que deja ver que es inexistente una articulación entre las instituciones estatales sobre política pública que debería ir más allá de planificar eventos de expresión cultural. Instituciones regionales fueron creadas



como empresas públicas municipales, para la conservación de centros históricos consolidados, son los casos de Quito, Guayaquil y Cuenca, que durante algún tiempo han generado disciplinas relacionadas a la conservación y restauración y salvaguardia de su patrimonio local.

Una nueva etapa histórica se gesta, a raíz del robo en el Museo de las Madres Conceptas en Riobamba, en el 2007, en la que sustrajeron la custodia, objeto de arte religioso que tenía una carga simbólica muy importante para ésta comunidad, (Cabrera, 2011) por ser, no solo una representación del catolicismo, más bien un testimonio material de la fuerza y la lucha de este pueblo que ha sabido sobrellevar con altivos los avatares de la naturaleza. Este hecho que conmocionó al país y fue noticia mediática que aprovechó el Estado, trajo como resultado la “Declaratoria de Emergencia del Patrimonio Cultural de la Nación”, ejecutado mediante Decreto Ejecutivo No. 816 del 2007 (INPC, 2011).

En una acción sin precedentes, el gobierno nacional destinó una parte considerable de su presupuesto estatal a tareas de inventario, salvaguardia, intervención emergente, repatriación y seguridad de los bienes culturales patrimoniales [...] Si bien estas tareas se iniciaron como un conjunto de esfuerzos emergentes [...] los resultados del registro han provisto insumos para producir políticas relacionadas con la salvaguardia y promoción del patrimonio (Cabrera, 2011)

El Decreto de Emergencia, se materializó en acciones de política pública, con la creación del Ministerio Coordinador de Patrimonio, y siete regionales del INPC, a las cuales se incorporaron las áreas del patrimonio inmaterial, siendo estas más histórico-artística y menos antropológico, “perdiendo la oportunidad de convertirlo en un instrumento adaptado a su tiempo y a las nuevas construcciones sociales en torno al patrimonio cultural” (Díaz, 2015, p. 203). Diseñaron medidas de protección de varias acciones: la dotación de seguridad a los bienes culturales en riesgo; la creación de un Sistema Nacional de Gestión de Bienes Culturales; y campañas de concienciación ciudadana para valorar el patrimonio (INPC, 2011) medidas aunque aisladas, marcaron el inicio de una gestión del PCI, con resultados positivos pero cortos, a veces inconclusos e insuficientes, percibiendo que al cabo de pocos años, nuevamente a quedado rezagados los proceso de conservación del patrimonio cultural, en especial los de salvaguardia del PCI.

Por último, en la Constitución del 2008, se reconoce al PCI como objeto de salvaguardia del Estado y se identifica los



elementos que forman parte de este patrimonio. Se ejecutaron planes y proyectos, que respondieron a los objetivos institucionales, enmarcados en metas estratégicas, indicadores y acciones para el patrimonio inmaterial de la “Agenda del Consejo Sectorial de Política de Patrimonio 2009-2010” (INPC, 2011). Conformándose mesas de trabajo interinstitucionales para discutir y analizar el rol del Estado y la pertinencia de las declaratorias de PCI, reconsideradas como categorías y apostando a la creación de Listas Representativas, como se denomina en la Convención.

Entre el 2001 y el 2009 el INPC canalizó trece declaratorias nacionales de Patrimonio Inmaterial en base al art. 7 de la Ley de Patrimonio Cultural:

Las Fiestas de las Octavas de Corpus Chisti (2001); Las Marimbas y sus constituyentes (2002); El Carnaval de Guaranda (2002); La producción literaria del escritor José de la Cuadra (2003); La Mama Negra (2005); La Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo (2007); La Fiesta de los Inocentes y Fin de Año de Atuntaqui (2007); Pensamiento y Obra de Monseñor Leónidas Proaño (2008); Pase del Niño Viajero (2008); La Diablada de Píllaro (2008); El Himno Nacional del Ecuador (2008); Pensamiento y Obra de Eugenio Espejo (2009) y La Fiesta de las Flores y las Frutas(2009). (INPC, 2010, p. 1)

Declaratorias que constituyeron un trabajo institucional eficiente ante la demanda de las dinámicas globales en su articulación local, produciendo elementos en torno a la cultura, que aportan en la construcción de referentes, que más allá de ser identitarios, son producciones encaminadas a actividades relacionadas con el turismo, convirtiendo a las declaratorias en actores de sus propias manifestaciones.

3.4. La declaratoria como Patrimonio Inmaterial del Estado a la Diablada Pillareña

Dentro de la Legislación Nacional, en el Código Orgánico de Organizaciones Territoriales, Autonomía y Descentralización, establece las competencias exclusivas del gobierno autónomo descentralizado municipal (GAD), las cuales tendrán las competencias exclusivas de preservar, mantener y difundir el patrimonio arquitectónico, cultural y natural del cantón y construir los espacios públicos para esos fines. Para tal efecto, el patrimonio en referencia será considerado en todas sus expresiones tangibles e intangibles (Registro Oficial, 2010) La representación oficial de los GAD, está asignada a la Asociación de Municipalidades Ecuatorianas AME.

En mayo del 2016, para dar cumplimiento a la Ley de Patrimonio, desde el Estado hacia los GAD, se transfiere las competencias de conservar y salvaguardar el



patrimonio cultural, en momentos extraordinarios por los que pasaba el país. El gobierno se encontraba en decadencia política, los escándalos de corrupción a la orden del día, inestabilidad económica relacionada entre otras cosas por la caída del precio del petróleo, momento electoral, la salida de un gobierno controversial y la llegada de otro sin un viso alentador de cambio. Así, el Estado en acefalia, el INPC sin recursos, se realiza un proceso de transferencia de competencias hacia los GAD, las capacitaciones ejecutadas para dicha transferencia, se realizan a personal asignado al área de turismo, estableciendo la competencia, desde la perspectiva de turistificar su patrimonio cultural, con énfasis en sus fiestas tradicionales-religiosas, a las cuales todos pretenden patrimonializar.

3.4.1. Motivaciones

La Fiesta de la Diablada, se ha venido ejecutando a lo largo de décadas, como ya se ha expuesto, esto significa que, como una manifestación, ha tenido sus puntos de quiebre en su ejecución y permanencia. Durante los años que le antecede a la Declaratoria como Patrimonio (2008), la Fiesta se venía haciendo de manera desordenada, e iba disminuyendo la participación de la comunidad, comenta el arquitecto José Espín, ex alcalde de Píllaro, al tiempo que para el año 2001, en la Alcaldía de Edwin Cortés se crea el Departamento de Cultura, desde donde, en el 2005 nace la iniciativa para declarar la Fiesta como Patrimonio Cultural, con el fin de revitalizar las tradiciones culturales del Cantón y darle un empuje turístico. (comunicación personal, 5 marzo de 2018)

Planteada la inquietud, con el apoyo político de la primera autoridad, desde la Dirección de Cultura del GAD del municipio de Píllaro, se ejecutan las acciones administrativas para lograr el objetivo. El INPC es un actor clave en este proceso, son los técnicos de esta institución quienes determinan las directrices y el asesoramiento para conseguir esta anhelada distinción de la Fiesta, establecen los requisitos que debe cumplirse, para la formación de un expediente que justifique y evidencie la trascendencia e importancia de esta manifestación festiva, que justifique elevar a la manifestación a la categoría de patrimonio inmaterial del Estado. Expediente que deberá estar conformado por estudios de carácter histórico, antropológico, registro fotográfico y audiovisual, la creación de un marco legal que certifique la trascendencia local.



Los miembros del Concejo Cantonal, fueron actores político-administrativos clave en este proceso, aprobaron el presupuesto para los estudios y establecieron la normativa en, el “Reglamento para la Pervivencia de la Festividad Diablada Pillareña”, y la ordenanza que eleva a la categoría local como “Patrimonio Cultural Inmaterial del Catón Santiago de Píllaro la Fiesta de la Diablada”, (GAD del Municipio de Píllaro, 2008).

Los estudios fueron ejecutados por parte del INPC con presupuesto de la municipalidad por un valor de 7.000 dólares americanos, los cuales tuvieron una duración de un año. Todo el proceso desde el cabildeo con los Concejales del GAD para motivar al apoyo de este proyecto, la aprobación en Concejo de la normativa, la definición y puesta en presupuesto de los recursos para financiar los estudios (Espín, 2018), se considera que pasaron alrededor de cuatro años, tiempo en el cual el Alcalde Cortés de manera permanente asistía al INPC en Quito, para dar seguimiento al proceso

En esta Declaratoria, se produce un proceso de patrimonialización vertical-desintegrado (Díaz, 2015) en el cual no participa la comunidad, se da a partir de una decisión institucional por parte del GAD de Píllaro, desde arriba, quienes se erigen como representantes, posiblemente movidos por el INPC, que para esa época estaban motivados por las acciones y nuevas políticas públicas sobre el PCI que fueron socializadas a nivel nacional. Políticas y acciones estatales, que están centradas en el aprovechamiento de elementos culturales, convertidos en recursos económicos relacionados con procesos de turistificación bajo el discurso de mejorar la calidad de vida de sus habitantes.

Así, en el 2008, se aprueban las ordenanzas, se hace entrega de los estudios, los mismos que deben pasar por el escrutinio de una comisión para que abalice los estudios y justifique la Declaratoria, conformada por técnicos del INPC. Mediante Acuerdo Ministerial el 29 de diciembre de ese mismo año, se “Declara como Bien Perteneciente al Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado a la Diablada Pillareña” (Ministerio de Cultura, 2008). En la que indica que es *la comunidad* la responsable de la conservación y preservación de la Fiesta y, posee la obligación de promover su salvaguardia.

Finalmente, el 4 de enero del 2009, el Ministro de Cultura en acto público, hace la entrega de la Declaratoria, Ítalo comenta el hecho:

La Declaratoria es entregada al Municipio en representación de la comunidad, en acto público se da lectura. Como fue entregada a la institución, ellos interpretan que son los que tienen que organizar, pero no



es así, ellos tienen que velar [por] que se salvaguarde en su real expresión, eso dice textualmente la declaratoria [...] No se ha pretendido desde estas acciones políticas y legales, con las ordenanzas y la declaratoria intervenir o institucionalizar la organización real de la Fiesta. (Espín, 2017)

Desde esta lógica de la institución del Estado, marcada por su dedicación a legislar, regular y administrar (Cruces, 1998), la Fiesta se convierte en un eje fundamental que pone en juego esta dinámica de relaciones institucionales (INPC- GAD de Píllaro) ligadas a esa tendencia del Estado a conservar, mientras el mercado de bienes culturales moderniza, transforma y renueva (Canclini, 1993). Desde este punto de vista, las instituciones públicas pueden verse como tradicionalistas, siendo una de sus funciones, legitimar las manifestaciones culturales en un doble sentido: al asociarlas públicamente con representaciones de gran valor simbólico, y al ofrecer formas de participación social que exceden los mecanismos ordinarios de la delegación política.

Visualizados para el caso, en el exceso de participación se puede evidenciar de manera notable por parte del INPC, al parecer convirtiéndose en juez y parte. Esta interacción se basa, en el poder que se atribuye la capacidad de determinar qué manifestaciones culturales deben o pueden ser declaradas como patrimonio, entrando así en el campo de la política, que “no asegura el bienestar ni da sentido a las cosas: crea o rechaza las condiciones de posibilidad. La política prohíbe o permite, lo hace posible o imposible” (Certau, 2000, p. 174). En definitiva, debemos asumir que la declaración de bien patrimonial es una cuestión política, que el Estado desarrolla específicamente en políticas culturales. Por tanto, los argumentos y aspiraciones que justifican los procesos de patrimonialización son susceptibles de un análisis de corte crítico.

3.4.2. Análisis del expediente

Los estudios encargados, por parte del GAD del Municipio de Píllaro al INPC y ejecutada por técnicos de ésta institución, como parte del expediente que justifique la trascendencia de la Fiesta, fueron de historia, “La Ciudad de Píllaro. Acercamiento a su Historia” y de antropología, “Conceptualización del Diablo en América y la Festividad de la Diablada”. El análisis de estos documentos permitirá conocer la argumentación central para la Declaratoria.



Estudio Histórico

En el estudio, titulado “La Ciudad de Píllaro, Acercamiento a su Memoria Histórica”, referencia su ubicación espacial, hace un recorrido histórico desde los habitantes prehispánicos y sus asentamientos, pasa a la época colonial cuando se produjo la conquista española, así como su fundación y la advocación al apóstol Santiago. Más adelante detalla sobre la población durante el siglo XVIII, sus relaciones entre los cacicazgos de las dinastías aborígenes y los colonizadores, así como sus interrelaciones sociales y políticas, estrategias para mantener el poder por un lado y ganar por el otro, la creación de las mitas y obrajes, los abusos y sus consecuentes insurrecciones.

Por otro lado, describe las catástrofes naturales y el terremoto de 1949, el cual devastó a poblaciones como Pelileo, Píllaro, Baños y Ambato. El proceso de reconstrucción de la zona, hechos que marcaron a la población, convirtiéndose estos hechos en un referente para la construcción de la identidad pillareña. En la conformación del Estado, señala el período republicano y cómo, los acontecimientos producidos a nivel nacional, afectan la vida local de Píllaro, la participación e intervención de patriotas de Píllaro en las gestas libertadoras.

Uno de los últimos acontecimientos políticos de gran magnitud, resalta el estudio, fue el ocurrido en el marco de la celebración de los 500 años de *resistencia* en 1998, cuando las Constituyente se reúne y reconoce al Ecuador como un país multicultural y pluriétnico, en Píllaro se produjeron manifestaciones de gran magnitud en esos días, como la toma del municipio y la suspensión del comercio. Por último, hace una descripción de los símbolos cívicos de Píllaro y de sus bienes naturales: lagunas, lagos, cerros, los Llanganates (sistema montañoso ubicado en la cordillera oriental), las plantas medicinales y las manifestaciones culturales.

Si bien, es imprescindible hurgar en la memoria, el estudio realizado por el INPC lo hace desde una historia estructural, concebida como un proceso de acumulación de datos de una época, no donde la historia y la memoria interactúan desde una relación problemática y se convierte en el complemento de la subjetividad, se humanice y entregue una historia que se muestre de forma amplia en el ideal colectivo presente. (Labastie, 2012). Walter Benjamín vincula su idea de “rememoración” como una construcción del presente desde el pasado que no implica una restauración, sino una recreación presente con materiales del pasado. Un pasado vinculado a la memoria, pasado ausente de presente que se vuelve objeto del presente y de la memoria



(Labastie, 2012), el trabajo del historiador, desde la perspectiva de Benjamín, es encontrar lo muerto en las huellas de la vida.

Estudio Antropológico

El estudio antropológico, documento de 43 páginas, empieza referenciando la historia del demonio en las culturas occidentales, a partir de la conquista española y la reconceptualización del demonio europeo, así como del pensamiento del conquistador y de la iglesia y como percibían la cosmovisión y creencias indígenas juzgadas como producción del Diablo y como al llegar al territorio americano los evangelizadores católicos españoles, ignoraban completamente el significado de la vida y la cosmovisión indígena, desconociendo las estructuras de la lógica y del sistema de pensamiento indígena. El estudio, está basado ampliamente en referencias de historiadores como Cieza de León, José de Acosta, Fray Pedro Simón, entre otros, quienes en sus crónicas describen, cómo los indios supersticiosos en épocas de la colonia, conciben y describen la pertinencia del diablo como agente del mal, autor de costumbres y supersticiones que marcan la vida y la muerte de los pobladores de las Américas Indias, así como la influencia de la iglesia en los procesos colonizadores que marcaron los procesos rituales y festivos, además del aprovechamiento de la expresiones artísticas para divulgar su doctrina.

Durante los siglos posteriores a la llegada de los españoles, aún se encontraba vigente la tarea de extirpación de los comportamientos idolátricos: la poligamia, el canibalismo, las relaciones prematrimoniales, la adoración de sus múltiples dioses, siendo el trabajo de la iglesia, no solo exterminar estas prácticas, sino evangelizar a través del temor, al castigo y no solo divino. Al respecto en el estudio se hace un extenso levantamiento de testimonios de acusaciones de idolatría, hechicería de carácter diabólico, prácticas que no solo realizaban indígenas, los mismos que constan en expedientes históricos recopilados según indica la bibliografía por María Teresa Carranco, en el “Ensayo sobre ritos paganos de ayer y de hoy”, documento inédito. A continuación, de manera sucinta, referencia la diablada, como una expresión folclórica en Latinoamérica, como una manifestación interesante que se da a nivel continental. El desarrollo de estos temas ocupa el 80% del estudio.

Sobre la Diablada de Píllaro, le dedica siete párrafos, donde hace referencia a la raíz del origen del Diablo durante la conquista española, “donde las órdenes de



resistencia se daban en contra de los blancos, la predicación de los misioneros o contra los mismos indios” (INPC, 2008). Se le atribuye a la figura del diablo el significante de “resistencia”, coincidiendo en esto, con el resultado del trabajo etnográfico realizado para la tesis, es un término que permanentemente se repite en todos y cada uno a los cuales he entrevistado.

Cuando trata sobre el origen de la Festividad Pillareña, desarrolla el tema en 5 párrafos, dentro de los cuales afirma que:

[...] es una lástima que se haya perdido la memoria colectiva de esta festividad mestiza, que ahora se ve relegada a la temporada de Reyes. Además, esa recreación de la lucha entre el bien y el mal, representada por ángeles y demonios, que podemos encontrar en otras diabladas, no se llega a recrear en ésta. En nuestra fiesta el personaje central es el diablo que actualmente relegó a las parejas de línea. (INPC, 2008)

Al afirmar sobre la pérdida de la memoria colectiva de la Fiesta, se estaría negando el proceso de transmisión del conocimiento en momentos estelares, como son los repasos, por ejemplo, en donde la comunidad reactiva de manera permanente su memoria, entrega su interpretación y vivencia de la Fiesta

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo *tal y como propiamente ha sido*, significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como la que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro. (Benjamín, 1989, p. 307)

La memoria oral colectiva en la comunidad sobre la Fiesta está presente aquí y en otros espacios y momentos que se dan a lo largo de la organización y desarrollo de la Fiesta.

Más adelante, se pone de manifiesta dos relatos sobre el origen, explicaciones todas que no tienen un sustento histórico, según sus propias palabras, “...a pesar del gran esfuerzo realizado para intentar recuperar documentos históricos...” (INPC, 2008), concluye. Sin embargo, determina y define:

[...] *claramente* tres etapas cronológicas por las que ha pasado la festividad hasta llegar a ser lo que ahora es: Partidas de Disfraces (1910 hasta la década de 1970 aprox.); La Diablada (1980-1995) y La Diablada respaldada y organizada por el Municipio (1995-2008). (INPC, Conceptualización del Diablo en América y la Festividad de la Diablada, 2008)

¿Cómo llegan a esta conclusión? En el texto no desarrollan esta aseveración. Al analizar la primera etapa, y entender su contenido, he tenido que revisar los anexos, donde se encuentra los textos de los entrevistados, que coinciden con los datos y comentarios expuestos en mi trabajo. Proporcionan fechas aproximadas, comentan que desde que eran pequeños están en la Fiesta, toman de referencia a sus tíos y abuelos,



datos que dan una idea de su origen, como ya se ha manifestado en el desarrollo de la tesis, siendo desde mi punto de vista, un poco aventurado establecer etapas cronológicas, lo cual resulta forzado, por el afán de buscar un origen desde la historia estructural.

Sobre la segunda etapa, manifiesta que ésta, sufrió un proceso de transformación, unos personajes se fueron perdiendo, los Diablos fueron tomándose la Fiesta, no existe un hecho que determine una ruptura o corte temporal que permita concretar un período histórico.

Finalmente, la tercera etapa, la Diablada organizada por el municipio, tampoco coincide, Desde la información de Ítalo Espín, funcionario del GAD y actor clave que llevó el proceso de patrimonialización de la Fiesta, ésta interviene oficialmente a partir del *Reglamento de Pervivencia de la Fiesta*, en la que se determina la entrega de un aporte económico a los cabecillas de las partidas, este Reglamento está aprobado con fecha agosto del 2008, antes de esto el alcalde y luego los concejales de manera personal entregaba un apoyo, el mismo que no significaba una intervención institucional o compromisos, más aun que organice el Municipio en este período, que si lo hicieron, a partir de la aprobación del reglamento para la Conformación de un Comité de Apoyo, como veremos.

A continuación, el estudio expone sobre los *antecedentes del uso de disfraces en el Cantón Píllaro*, sobre el cual reza una ordenanza que regulaba el otorgamiento de licencias para el uso de fuegos pirotécnicos y de máscaras o disfraces, a los danzantes, zahumeriantes y yumbos, siendo los que más aportaban, no se menciona otros disfraces, razón por la cual desechan la idea que haya otros disfraces. Un enlace de este texto con relación a la Diablada no se muestra.

Partidas y disfraces, en esta parte del estudio, desarrollada en dos páginas, se describe a las parejas de línea y los Diablos, sus vestimentas, el cabecilla es nombrado como el personaje que dirige las partidas y el cobro que hacen por su participación. No se menciona a personajes como las guarichas o capariches.

Por último, el estudio describe la labor desempeñada por el *Municipio para asumir la organización de la fiesta de la Diablada*, subtema desarrollado en página y media, está explicado parecería para justificar la etapa respaldada y organizada por el Municipio. Se basan en el trabajo de archivo encontrado en oficios realizador por parte



del Alcalde Cortés, solicitando al cabecilla de algunas partidas, que mejoren su presentación, vayan bien vestidos, sin animales y que no susciten actos de violencia y robo. Otro hecho que se revela, es el apoyo del Alcalde y el artista Timoteo Chasi, organizador de los tradicionales disfraces, aclarando que el evento sirve para proceder al rescate y adelanto de la cultura Pillareña.

De la lectura realizada al documento, de manera intencional, he recalcado sobre el espacio en páginas, en el cual desarrolla cada tema, con el afán de visualizar la estructura y contenido del estudio. Se puede anotar que: los antecedentes registrados en el documento como son los orígenes e historia del diablo, lo desarrolla de manera extensa de un importante e ilustrada información, mas, los contenidos relacionados a, la Diablada, el Diablo de Píllaro, personajes y estructura, si bien estos datos coinciden con lo información levantada para la tesis, resulta una descripción e información demasiado escueta.

El estudio del INPC, permite de ésta manera, hacer un análisis comparativo de *datos* con el trabajo realizado para la tesis. Queda, desde mi punto vista, el producto entregado con deuda con la Fiesta, si bien el objetivo primario se cumplió, no es menos cierto que falta profundidad en el trabajo, son superficiales los datos entregados, que llama la atención, que, desde estos, se haya justificado la trascendencia e importancia de la Fiesta para que se declare *Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado a la Fiesta de la Diablada de Píllaro*. Por otro, en el estudio no se analiza sobre los simbolismos y ritualidades que dan significados a la Fiesta, así como sobre la construcción de la identidad, como puntos básicos.

En este punto, es necesario traer a colación, a cerca de interrogantes que van más allá y que pretenden profundizar en las motivaciones e intereses que existen detrás de estos procesos estatales y es ¿Quiénes están en condiciones de dar cuenta del conjunto de valores que proporciona sentido a la vida de personas de una comunidad? ¿Al INPC le corresponde establecer qué bienes culturales están en condiciones de ser patrimonio cultural y otorgarle una declaratoria?, ¿Son sus técnicos los expertos/os que clasifica/n y determina estos valores? ¿Cuáles son los impactos de una declaratoria patrimonial en las formas y los contenidos de la propia Fiesta?

Al respecto la Unesco, que es el ojo experto a nivel internacional, el cual delega esta experticia a los Estados, estos a sus instituciones creadas para el fin, son las que



han generado definiciones y la consecuente clasificación de PCI, a través de convenciones, acuerdos y leyes han provocado dos efectos según (Cabrera, 2011):

La patrimonialización exclusiva de algunas manifestaciones culturales inmateriales: aquellas que, si bien a lo largo del tiempo desplazan su horizonte de significado dentro de una colectividad –dejan de ser una cosa para convertirse en otra, con arreglo a modificaciones en sus usos, prácticas y formas de apropiación a lo largo del tiempo- pueden, sin embargo, inscribirse claramente en algunos de los cinco ámbitos, dejando por fuera aquellas expresiones que por su consistencia son, según los criterios de la Unesco, inclasificables. (UNESCO, 2003, p. 2)

En esta dirección y bajo estos preceptos de la Unesco, lo patrimonial estaría determinado por la mirada experta de quien señala qué manifestaciones merecen ser promovidas y cuáles no, “hecho que coloca al problema en el trazo de linderos entre la alta cultura –patrimonial- y la cultura popular –estas últimas que sería las manifestaciones culturales inmaterial” (Cabrera, 2011, p. 114) que no clasifica según el ojo experto para ser patrimonializadas.

La declaratoria de todas las formas de producción de *significado* de una colectividad, incluidas aquellas inscritas dentro de la vida cotidiana o que pueden encontrarse, con algunas variantes, en otros contextos culturales (mitos y leyendas, técnicas artesanales, canciones y poemas...) en la medida en que todas las formas de producción de sentido – material e inmaterial- pueden ser, simultáneamente y sin excluirse [...] es decir, incorporar todos los ámbitos a la vez. (UNESCO, 2003, p. 2)

Desde esta perspectiva, “si todo es patrimonio, se coloca el problema en el terreno de la banalización, puesto que si todo es patrimonio, entonces ya nada es” (Cabrera, 2011, p. 115) trasladando el enfoque del experto hacia la comunidad detentora de la manifestación cultural inmaterial, la cual decide de acuerdo a sus intereses lo que es patrimonial o no, esto sumado a que los procesos de patrimonialización están encaminados hacia un interés económico y la entrega de recursos para su promoción y preservación, lo que desemboca en un sinnúmero de propuestas y peticiones por parte de los gobiernos locales y comunidades, las de pertenecer, hoy denominada por parte del INPC, a lista representativa de manifestaciones inmateriales.

Existe entonces un sentido comercial y de poder actuando en estas prácticas de identidad colectiva –bajo la forma de producción de bienes culturales de valor patrimonial (Acevedo, 2011, p. 143) debiendo admitir lo que Le Goff (1991) manifiesta “la memoria no es sólo una conquista: es también un instrumento y una mirada de poder” (p.131). Hay que recalcar, que el deseo de salvaguardar las culturas y su patrimonio tangible e intangible, no debería generar un conservadurismo cultural capaz de dar origen a aquellas “nuevas tiranías” de las que habla Appiah (1996), sobre



todo, capaz de limitar la creatividad. Este autor señala que, en la mirada de este imperio de identidad, es importante recordar que somos diversos, siendo inadmisibles que nuestras identidades raciales nos sujeten a nuevas tiranías.

Hay que resaltar, que existieron acciones concretas que no fueron posibles ejecutarlas, en torno a festividades declaradas patrimonio cultural de la nación, en el período entre 2009-2012, pues internamente en el INPC, se decidió que el proceso de resoluciones ministeriales para acceder a declaratorias, no era el correcto, porque se visibilizó la manipulación de las instancias políticas a nivel nacional y local. Ante lo cual, se resolvió trabajar por primera vez la “Guía Metodológica de Gestión de Patrimonio Inmaterial”, instrumento para la investigación y salvaguardia patrimonial, la que además conjuntamente con la Resolución Ministerial 159, re-definía el camino para las declaratorias en el Ecuador, manifiesta Elizabeth Solano (2017), ex funcionaria del INPC Regional 3.

4.3. Problemas, efectos y mecanismos de la patrimonialización de la Diablada

La patrimonialización de la Fiesta trae como consecuencia, transformadas en problemas y/o efectos, que tanto la comunidad de Píllaro como sus autoridades están viviendo. Veremos como la intervención de las instituciones a partir de la Declaratoria transforma la Fiesta y las relaciones de poder político. El arribo de visitantes y turistas provocan cambios sustanciales en la manifestación.

Un fenómeno que interviene en las sociedades contemporáneas, es la articulación de los procesos característicos de la globalización política y económica en las sociedades locales y territoriales. Evitar la idea de deslocalización presente en los discursos tópicos acerca de la globalización y reorientar el debate hacia la reterritorialización (Beck, 1998) son dos enfoques que se analizará a partir de la Fiesta y su patrimonialización.

De otra manera, la Declaratoria entonada durante cuatro años desde la institución, no ha tenido en la comunidad efecto positivo, en las entrevistas realizadas a los diferentes actores de la sociedad, salvo los institucionales, manifiestan, que no conocen, no les interesa, tienen una idea distorsionada del tema, no saben que es patrimonio, ni que significa la Declaratoria, piensan que, con la Declaratoria, el Estado debía entregar los recursos para las obras que necesita el Cantón.



4.3.1. Institucionales

Con la Declaratoria de la Fiesta como Patrimonio, se legaliza el nombre de la *Diablada Pillareña*, se incrementa gradualmente la participación de los diablos, motivados desde el GAD, nombre que convoca, este llama la atención, comenta Ítalo, cuyos efectos primarios de la Declaratoria fueron:

En primera instancia era como un logro, que se le reconozca al cantón [...] a esta Fiesta, de este pueblo pequeño como algo patrimonial a nivel del Ecuador. Pero las repercusiones que [...] se sienten [...] por la promoción mediática que afloro con el tema de la Declaratoria, [...] se convirtió en tema de Estado, del Ministerio de Cultura, de Turismo, que empezaron a poner en sus programas para que se difunda a nivel nacional. La Diablada se empezó a mencionar y sonar a nivel nacional, los medios de comunicación empezaron a llegar, lo que ha provocado que hoy se tenga esta concurrencia masiva. (Espín, 2017)

Si bien se considera el aporte Estatal a esta Declaratoria, financiar las campañas publicitarias a nivel nacional, que construyen un imaginario de espectacularización de este patrimonio, ofrecido en todos los medios de comunicación, jugando un papel importante la tecnología, que plantea nuevos desafíos. El eco provocado por estas campañas, no midió consecuencias, turistas y comerciantes, que cada año se incrementan, para lo que las instituciones locales, ni la comunidad están preparadas para enfrentar. Es así, que encaramos un problema de masificación de las sociedades contemporáneas, que reubica a las manifestaciones culturales patrimoniales como un souvenir (Canclini, 1993), personas que apenas se enteraron de esta Fiesta Patrimonio del Estado cuyo nombre convoca e ínsita la curiosidad, asisten ávidos por consumir.

En los años venideros, el GAD asume de manera paulatina un mayor protagonismo, con el afán de organizar de la mejor manera la Fiesta, se crea una comisión interinstitucional. Esta intervención, se ve normado en el “Reglamento para la conformación del Comité de Apoyo a la Fiesta”, aprobado en noviembre del 2013, bajo las consideraciones constitucionales, de su *responsabilidad* de la pervivencia de la Fiesta, su promoción y difusión, así como, de coordinar y convocar a los actores sociales e institucionales para la ejecución de la misma.

Paralelo a estas acciones, los representantes de la comunidad para la Fiesta, que son los cabecillas, se reúnen con funcionarios del GAD y firman un “acta de compromiso para la presentación de la Diablada”, en la se comprometen a: realizar 2 ensayos, la formación de 6 parejas de línea, dos capariches, guarichas propias de la Diablada, identificar Diablos con la indumentaria acorde a la tradición, contratación de la banda



de músicos con un mínimo de 12 integrantes, el cabecilla deberá garantizar el ingreso de su partida al centro cantonal entre las 12h00 y 14h00 y su retorno a las 17h00, ingresar por los lugares tradicionales, controlar a los participantes que estén ebrios y las partidas deberán estar debidamente identificadas con una pancarta (Acta de compromiso 2014). El cumplimiento de estos requisitos, les hace acreedores del apoyo económico, siempre y cuando hayan cumplido con lo acordado.

Por una parte, es bueno [...] porque nos obligan a salir organizados, [...] pero como le dije a la señorita Diana, ustedes deben mandar una gente que vean la participación, no lo que diga el compadre. Algunas que no se organizan, les descuentan lo mismo que a nosotros que hemos tenido alguna fallita mínima, nos descuentan con el 30 o 40 por ciento [...] yo no di los nombres de las partidas que incumplieron, pero este año si, para que ellos tengan los nombres de los que incumplen para que ellos tengan precaución y vea. Ellos ofrecen 1250 pero con el descuento el año anterior cogí 710. Este año fue 1000 dólares y cogí 960. (Zapatilla, 2017)

La intervención del GAD, tiene dividida la opinión de la comunidad. Los que están de acuerdo por el apoyo económico, sometiendo su participación de su Fiesta, al escrutinio institucional, advirtiendo la presencia de esas nuevas tiranías creadas por el afán de salvaguardar desde una lógica reduccionista. “Nosotros no queremos afectar en la forma de organización que tiene la comunidad en relación a los repasos y preparativos, pero como institución también vendemos una imagen, apoyamos a la parte cultural, al turismo del Cantón” (Masías, 2017). Pero también, desde la tiranía de esta parte de la comunidad, que ve en la Fiesta, solo una oportunidad de bienestar económico.

La paradoja, en términos de Cruces (1998), reside en el hecho de que la intervención institucional, de ser el organismo mediador que gestiona, administra el patrimonio local, se abroga funciones y pasa hacer el detentor de la manifestación, se pierde en su cometido, dejando de lado a la comunidad y sus individuos, fijando un objetivo, convertir la Fiesta en elemento de consumo, como proyecto político.

Para potenciar este objetivo, el GAD ha visto la necesidad de contratar un técnico para que apoye al área de comunicación, “gracias a ese apoyo, estamos canalizando otras estrategias para la difusión en redes sociales, se está definiendo el formato, en el cual se va a difundir los personajes y también la información verás...” (Masías, 2017). Se podría decir, que los agentes institucionales, se han extraviado en la pretensión de salvaguardar la manifestación. En estas decisiones institucionales, sobre la Fiesta, son ejecutadas al margen de la comunidad.



A su vez, los que no están de acuerdo, ven en esta intervención, ya no solo institucional, sino del Alcalde, al utilizar la Fiesta con fines políticos partidistas y personales. Se manifiestan opositores a las acciones que están rompiendo las estructuras de la Fiesta, con la imposición de reglas, coartando su participación con acuerdos que deben ser firmados por los cabecillas, para la entrega de dadivas innecesarias, porque la Fiesta se ha organizado sin ella, considerada una manera de usurpación del espacio simbólico de la manifestación para propósitos políticos. La comunidad tiene, independientemente de cualquier mediación institucional, la facultad de tomarse como objeto, en la Fiesta y su ritual, en el discurso cotidiano, en la acción práctica (Cruces, 1998), en los medios de comunicación, en la acción política y las relaciones con la autoridad.

La suerte de la gestión del patrimonio cultural en nuestro país, en la actualidad nuevamente está en proceso reverso, a la cola del interés institucional, en un momento en que las políticas de Estados miran hacia la economía y las obras de infraestructura, un tema nada nuevo para quienes trabajamos en ésta área. Si un paso se dio para generar proyectos de salvaguardia del PCI, con errores y aciertos, no es menos ciertos que más de uno se están dando para atrás.

Los municipios medianos y pequeños, reciben una transferencia de competencias, sin conocimiento de la responsabilidad que acarrea la conservación y salvaguardia de su patrimonio cultural, sin personal capacitado y sin recursos. Sin embargo, el INPC, ejecuta gestiones de capacitación para los GAD para que puedan acceder a recursos que el Estado pudiera entregarles de fondos provenientes de la recuperación del IVA, dicho de lado, son fondos que les corresponde por ley. Para burocratizar el proceso, se realiza un convenio entre el Ministerio de Finanzas, la Asociación de Municipalidades del Ecuador AME y el Banco del Estado, bajo este convenio los municipios deben entregar los proyectos previa autorización del INPC al Banco del Estado, a esta entidad les corresponde transferir los fondos.

En la región centro del país, que corresponde las provincias de Chimborazo, Tungurahua y Cotopaxi, estos procesos son desconocidos por la mayoría de los GAD municipales, la otra parte que llega a saber, no está al corriente de cómo plantear proyectos en esta área, algunos no les interesa el tema, otros que han puesto interés, lo hacen con miras a ejecutar proyectos de investigación para las fiestas de sus patronos, todos tienen la idea, de que, se eleve a patrimonio su manifestación, o ven como una buena oportunidad para ganar votos en próximas elecciones seccionales.



4.3.2. De infraestructura

El análisis de los riesgos y valores, relacionados con la Fiesta, se vinculan con el aprovechamiento de recursos humanos y económicos, esto dependen de algunas dinámicas que posibilitan su continuidad, parte de estas posibilidades están relacionadas con los actores sociales, colectivos e instituciones, que alrededor de la Fiesta, activan diversas formas de patrimonialización. Sus limitantes están dadas desde las acciones e instrumentalizaciones políticas y económicas (Díaz, 2015) que se ejecutan alrededor a la manifestación festiva y a los territorios en los que se desarrolla.

En este contexto, la instrumentalización política y económica del GAD como actores institucionales, juega un papel importante, la conexión está dada, en el objetivo primordial de promover la Fiesta desde el turismo, en una Comisión interinstitucional que propicie y ejecute las acciones necesarias de logística e infraestructura para cumplir este objetivo. Son parte de esta Comisión los representantes: del Concejo Cantonal, Ministerio de Turismo Provincial y Cantonal, Ministerio Provincial de Cultura, INPC Regional 3, Dirección Provincial de Educación, Policía, Bomberos y dos representantes de la comunidad que participan en las partidas de Diablos (GAD Municipal de Píllaro, 2013). Las instituciones acuerdan sus compromisos relacionados a seguridad ciudadana, difusión y promoción, permisos y dotación de infraestructura, limpieza de la ciudad, logística para tratar de cubrir las necesidades con la llegada de los turistas, visitantes y comerciantes.

Así, las políticas generadas desde el GAD, se encaminan a esta instrumentalización del patrimonio desde las instituciones, que, a partir de la creación de la Comisión, se ha observado que cada año se permiten más atribuciones e intervenciones en la organización de la Fiesta, ya no sólo con relación a los temas de logística.

Los actores de la sociedad, también forman parte de este proceso, han visto una oportunidad de inversión para recibir a los turistas, visitantes y comerciantes, los que requieren de servicios de hospedaje, alimentación, transporte, arriendos de espacios temporales, etc. Para satisfacer estas necesidades, se han construido, por ejemplo, infraestructura hoteles y hosterías, restaurantes, las líneas de buses han incrementado.

Con relación con la instrumentalización del PCI, se ha podido comprobar este uso de manera más o menos explícita. Últimamente, los objetivos con respecto a la actividad cultural, están cada día más cercanos a los intereses del mercado y la



utilización del patrimonio como promoción turística. Tanto es así, que una vez publicado la promoción de la Fiesta, en los medios de comunicación y ahora en redes sociales, esta noticia se transforma en una estrategia de reclamo turístico para el año nuevo.

Finalmente, a partir de estas puntualizaciones, se ha hecho un análisis de la Fiesta desde las tensiones y relaciones de poder institucional vinculados a ella a partir de una mirada Foucaultiana, es decir, desde las distintas formas de dominación y a los retornos del saber, que son los que permiten que los contenidos históricos que normalmente son guardados, sepultados o enmarcados en los discursos, se develen en lo que él define como la *insurrección de los saberes sometidos* (Ávila, 2007) que en la Fiesta de la Diablada, son las que han motivado y movido a las instituciones desde su propio interés, generando políticas culturales como las *declaratorias*, para construir a partir de esta legislación, nuevos referentes culturales, en un contexto socio cultural en el que las narrativas nacionales y sus referentes, deben negociar sus posibilidades significativas con elementos frágiles y de consumo proveniente de los contextos globales y la sociedad de masa (Cabrera, 2011). Desde esta apreciación, en cuanto instrumento institucional enmarcada en políticas culturales, la Declaratoria de esta Fiesta como Patrimonio, ha producido efectos, positivos y/o negativos que pretendo escudriñar en el siguiente capítulo de mi trabajo.



CAPITULO IV

Impactos de la Declaratoria sobre la Fiesta como Patrimonio

La intervención del Estado en los procesos de patrimonialización, como ya se ha visto, tienden a normalizar las expresiones culturales, introduciéndoles en una nueva relación, ya no solo culturales, sino meta cultural que antaño se *daban por sentado* (Bortolotto, 2014). Esta cosificación e instrumentalización del patrimonio que acompaña a la incorporación de la cultura oficial, implica efectos que están relacionados con las dinámicas organizacionales, los nuevos significados y el sentido de la Fiesta, así como de los impactos en la economía y sus relaciones socio culturales e institucional.

4.1. Sobre lo económico

Las condiciones del capitalismo de producción, es decir las relaciones de producción basadas socialmente en la existencia de los trabajadores y sus interrelaciones, no se perpetúan únicamente gracias a las producciones del capital, sino también en todas las acciones de trabajo que se puedan vender. Para ello, no basta el poder del Estado y de sus aparatos para que estas relaciones sociales del capital se produzcan, es necesario el ejercicio de poderes que se ejercen por todo el cuerpo social a través de los canales, formas e instituciones más diversas.

Max Weber señaló acertadamente algo que Marx y los marxistas no parecían haber tenido suficientemente en consideración: que el capitalismo requiere capitalistas, es decir, sujetos movidos por un fundamentalismo ético que los impulsa a un permanente cálculo y a una tensión vital incesante con el objeto de obtener beneficios económicos. (Foucault, 1999, p. 16)

Al respecto Foucault (1999) manifiesta, que en nuestra existencia, el sistema capitalista invade mucho más. Este régimen, tal y como se instauró en el siglo XIX, ha creado un conjunto de técnicas políticas y de poder, por mediación de las cuales, el ser humano se encuentra ligado a una realidad como la del trabajo,

“...estas técnicas constituyen un conjunto que hace que los cuerpos y los tiempos de los [seres humanos] se conviertan en tiempos de trabajo y en fuerza de trabajo de tal forma que puedan ser efectivamente utilizados para ser transformados en su beneficio...”. (p. 17)



Los procesos de patrimonialización en torno al PCI, se producen con el objetivo de introducir nuevas mercancías en el mercado, terminando por turistizar, museificar, espectacularizar y mercantilizar las manifestaciones culturales que se pretendía salvaguardar, donde los sujetos pasan a ser objetos expuestos interpretándose a sí mismos (Pacheco, 2012). Quienes ven en el patrimonio una ocasión para valorizar económicamente el espacio social o un simple obstáculo al progreso económico que sustenta una concepción mercantista (Canclini, 1993, p. 23). Este rumbo mercantil, guiará los criterios empleados en las acciones que estén encaminadas a justificar los gastos que realicen, los mismos que se convierten de ganancia a mercado del comercio, turismo, alimentación, hospedaje entre otros.

El patrimonio cultural como producto turístico, esta sujeto a una valoración económica de este espacio social, sustentan así, una concepción mercantilista de los bienes culturales, los cuales pretenden que se conviertan en elementos de consumo. Este destino mercantil, es el que guía un importante aspecto de la Fiesta de la Diablada Pillareña, consecuencia desde su Declaratoria como Patrimonio Inmaterial. En este sentido, el impacto económico que se produce en Píllaro tiene un antes y un después de su Declaratoria.

La Fiesta siendo desde sus orígenes, una manifestación festiva de carácter local y comunitaria, donde las relaciones socio-económicas estaban dadas desde una perspectiva territorial, las dinámicas provocadas en torno a su Fiesta, se producían a partir de un conjunto de transacciones comerciales de alimentos y diversos productos en tiempo de fiesta, a partir de los principios de una economía moral, en que la reflexión epistemológica de consumo, decanta y explicita la oferta y la demanda bajo un conceso popular (Thompson, 1971).

“...que alude justamente a esos mecanismos específicos y a esas fuerzas profundas que regulan y determinan, en general, las acciones de protesta de las clases populares, en esos momentos de ruptura del equilibrio social que constituyen a las distintas formas y variantes de esa misma insubordinación abierta y activa de los subalternos. (Aguirre, 2010, p. 7)

Que en nuestra comunidades andinas ecuatorianas, están estratificadas por sectores que viven su economía moral desde la austeridad, sin embargo, en tiempos de Fiesta, a pesar o más allá de su forma de vida, rompen con lo cotidiano, como es la Fiesta misma, momento liminal que libera desde las formas de articular su economía.

Así, la economía en tiempos de Fiesta, se dinamizaba, desde lo local hacia su comunidad, donde los trajes de los personajes y caretas, eran confeccionados por artesanos y manos pillareñas, como negocios familiares, cuyos saberes han sido



transmitidos de generación a generación. La comida, preparada desde las manos de mujeres, con productos de la zona. Estos productos y alimentos eran consumidos en tiempos de Fiesta por la comunidad, que participaban en las partidas y los que llegaban al centro de Píllaro para vivir de otra manera.

Los cabecillas, como dinamizadores de la economía local, lo hacen, a través del cobro de la participación de los personajes en sus partidas, además son los que contrátan a los músicos, la comida y la bebida. La economía moral en tiempos de Fiesta, es convocada a existir como *resistencia* a la economía de libre mercado, donde los grupos de familia, amigos y colectivos están sujetos a la oferta y la demanda y al alza de los precios en tiempos extraordinarios.

La Fiesta post declaratoria, toma otro giro, al dejar de ser una manifestación comunitaria, para transformarse en una Fiesta, de local a nacional, de una celebración al espectáculo, de una economía moral a la de libre mercado, donde la instrumentalización de la manifestación se traduce a cuotas de mercado intercaladas y superpuestas con valoraciones –autenticidades- (Canclini, 1993), “estaríamos ante un patrimonio material más que inmaterial por volumen de negocio y gestión cultural” (Santamaría, 2013, p. 270), ya que los pretendidos límites entre el patrimonio material e inmaterial se diluye, llevándonos a interpelar ¿Puede ser la Diablada Pillareña, solo patrimonio inmaterial, en cuanto a su carga simbólica y ritualidad, elementos que son parte de un constructo de identidad y ser poseedor de materialidad en cuanto a los elementos que lo representan? La pregunta nos hace reflexionar sobre los criterios eurocentristas con que la Lista Representativa, que la Unesco determina y jerarquiza desde una cartografía político-cultural (Santamaría, 2013) valorizando ciertos instrumentos: religiosos cristianos, monumentales, occidentales e históricos.

Estas fallas conceptuales sobre el patrimonio inmaterial, se evidencian cuando del valor económico de la Fiesta se trata, en donde se estimulan mercados como el turismo, el comercio y el empresarial, generando infraestructura y beneficios económicos para Píllaro.

Para nosotros como pillareños es bueno, uno se ha promocionado por cuestión de la tradición, y otro que es beneficioso tanto para nosotros como confeccionistas y para los negocios como salones, hoteles, todo, genera mucho dinero, casi es más rentable que la Fiesta de Píllaro, para nosotros es más rentable [...]. Nosotros tenemos una partida de Diablos que se alquila y van a otras ciudades y cantones, a la costa al oriente. (Velasteguí, 2017)



No en vano, se ha desarrollado una muy importante campaña de difusión y promoción desde los Ministerios de Turismo y Cultura y el GAD del Municipio de Píllaro, a partir de su Declaratoria, para favorecer la llegada de turistas durante los seis días de Fiesta, una campaña que hoy ha sobrepasado la institución y son los colectivos culturales, empresas y negocios quienes difunden, especialmente en redes sociales.

A todo esto, se suma la nueva economía de mercado que se ejerce en la Fiesta, en el que las formas de comerciar, se transforman en espacios de lucha de poder geopolítico entre los comerciantes locales versus los informales. Las ventas se han transformado en transacciones online, especialmente de caretas, diseñadas y elaboradas por artistas y colectivos culturales, quienes promocionan su producto, para ser adquiridas con la debida anticipación, antes que se agoten, son en número limitado, con certificación IEPI (Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual), iniciativas que se han transformado en emprendimientos, que se convierten en la verdadera materia prima del proceso productivo actual, que dinamizando la capacidad de transformación y adaptación, así como la comprensión de las interrelaciones que se dan, entre las actividades económicas y la Fiesta, coexistiendo ésta adaptación tal vez un mecanismo para su salvaguardia.

De este modo, las complejas formas de producción capitalistas, en la actualidad se combinan en una producción de; información, símbolos y lenguaje, así como una producción de afectos (Preciado, 2008) que califican al trabajo como relaciones de comunicación e intercambio de saberes.

4.2. Impactos socio-culturales

A lo largo del trabajo, me he encontrado de manera permanente en las entrevistas y conversaciones con dos ideas que merecen ser comentadas. La primera, la vinculación entre la Fiesta como patrimonio etnográfico y cultura tradicional, segundo la interrelación de patrimonio etnográfico a una comunidad.

El concepto de *tradición o tradicional*, con él que se identifica a los rituales y los elementos simbólicos de la Fiesta, que “según la Unesco significa, no inscrito, sin firma [...], pudiendo ser objeto de usurpación por particulares o extraños” (García, 2017, p. 13), se mueve en el angosto camino que ha trazado una práctica de estudios populares que surgieron en un momento histórico, en el que los estudios de las tradiciones de los pueblos, que se han mantenido desde la transmisión oralidad del conocimiento, estaban motivadas por intereses políticos, por no estar documentada



dentro de los parámetros institucionales del saber científico. Por otro lado, la tendencia patrimonialista nacida desde la institución, que normaliza y cosifica las expresiones y manifestación de la cultura, que además de excluyentes pronto se utilizaría, en beneficio de ideas populistas (García, 2017), como conocimiento local, ha permanecido latente en el imaginario de la comunidad de Píllaro, que para conceptuar su Fiesta, lo hace desde la tradición, lo tradicional, cuando quieren expresar que es suyo, de la comunidad, que no debe cambiar, que debe ser así y no de otra manera.

Es desde estas definiciones, que la comunidad de Píllaro, declaran pertenecer a la Fiesta tradicional de la Diablada, la nomenclatura Fiesta Patrimonio Cultural no les identifica, en su imaginario y recreación de su manifestación, todavía hoy lo hacen desde la oralidad, los textos, estudios y expedientes, son ejercicios desde la institución y la academia, a los cuales no tienen acceso, lo que sí les ha alcanzado son los impactos, problemas y efectos de las decisiones tomadas por y desde las instituciones.

La cultura al igual que la economía es una manera de ver la sociedad, en la medida que la “cultura se volvió una cosa a semejanza de otras entidades cosificadas como el mercado, la economía, el Estado y la sociedad” (Trouillot, 2003, p. 184), cada una de estas tres palabras, han transformado sus relaciones y acciones culturales, así, la cultura en términos de Trouillot ha pasado de ser una herramienta conceptual descriptiva a un concepto explicativo.

Por otro lado, la cultura siempre es un discurso tanto como una acción, el uso de la cultura ha significado una herramienta para delinear unidades de análisis como la Diablada, que como estudio de caso y desde una mirada de la antropología contemporánea se ha configurado en un discurso fuertemente narrativo (Alvarado, 2001) permitiéndome desde la etnografía conocer y analizar la Fiesta y sus interrelaciones y dinámicas socio-culturales, así como sus simbolismos y ritualidades.

La Diablada y su patrimonialización como instrumento de estudio, ha dejado percibir sobre problemas e impactos que se han producido en la Fiesta luego de su Declaratoria, como el económico desde la materialidad, sin embargo, la narrativa de la Fiesta va más allá. Los impactos pueden ser evidenciados, si nos remitimos a la Fiesta antes y después de su Declaratoria, punto de quiebre sobre el cual se ha levantado la información etnográfica y de investigación, sobre la que se puede identificar uno de sus aspectos, el impacto socio-culturales. A partir de la comparación realizado en el gráfico No.1, se evidencia las relaciones de los actores de la sociedad antes y post Declaratoria.

Tabla 1

Actores de la Sociedad

Actores	Antes de la Declaratoria	Post Declaratoria
Artesanos que confeccionan las caretas	Caretas antropomórficas con cornamenta de venado, nariz aguilieña, colmillos cruzados, pómulos predominantes	Toma formas zoomorfas, espectaculares, monstruosas. Se hacen personalizadas, de acuerdo al cliente.
	Técnica papel engomado.	La técnica es la misma, los elementos van cambiando.
	Confección artesanal en un número limitado.	Han ido en aumento, hoy son artistas y colectivos culturales que los producen.
	Su comercialización es local.	Su comercialización se ha extendido online. Propiedad intelectual
músicos	Con ellos se empezaba en los repasos, el acompañamiento era un violín y una guitarra.	Se continúa con esta tradición.
	En los días de Fiesta, las partidas eran acompañadas por bandas de pueblo.	Las partidas son acompañadas por bandas de pueblo por las partidas rurales y orquestas por las urbanas.
Comunidad que prepara la comida	Fritada, caldo de gallina, empanadas, tamales.	Esta tradición culinaria continúa, sin embargo, la venta de los informales supera en número y cantidad. Diversifican la oferta.
	La preparación de la comida se lo hacía con elementos propios de la zona y de cierta manera específica, no ha cambiado tras hacerlo cada año.	El número de visitantes supera la producción tradicional. El consumo se diversifica.
	Se prepara con anticipación, desde la crianza de los animales y la cocha de sus propios productos.	Este proceso se da de manera mínima.
Los comerciantes	La economía se dinamiza de manera local.	Los comerciantes informales se toman la ciudad. La economía local se ha reactivado. Se generan conflictos por el espacio.
	Se produce la economía moral.	Se produce una economía de mercado.
El GAD del Municipio de Pillaro	Interviene cinco años antes, mediante la entrega de un aporte voluntario por parte del Alcalde y Concejales.	Es el ente, organizador, regulador, promotor y financiero.
	Generando normativas para la patrimonialización.	
	Incentivó a la comunidad para que su presentación sea mejor, toda vez que ellos están trabajando para que sea Patrimonio su Fiesta.	

Nota. Relaciones de los actores de la sociedad antes y post Declaratoria.

Sin duda, los impactos sobre la Fiesta a partir de la patrimonialización analizados desde los actores sociales, tanto positivos como negativos, evidencian importantes



cambios, desde una perspectiva comparada, en la producción de las caretas ejecutada desde lo artesanal que luego toma forma de arte, esto nos acerca a dos aspectos diferentes en medio de sus semejanzas. El de los artesanos que asumen la confección de las caretas de los Diablos, que lo usan cada Fiesta año tras año, fieles a técnicas tradicionales y los orígenes del poder pastoral.

Yo empecé a confeccionar las caretas donde don Cristino no se el apellido, en la Plaza San Juan desde el año 1965, él me decía que le ayude a hacer, tenía 5 moldes, cuando él ya se murió yo seguí trabajando en esto [...]. Tengo un molde de cera, de cascajo, de cemento un molde de 30 años y 40 años. (comunicación personal a Segundo Chicaiza, 15 de julio de 2017)

Resulta importante resaltar, cómo en medio de esta actividad artesanal se producen y recrean saberes, la transmisión de conocimiento de técnicas artesanales que se transmite de generación a generación, lo que permite apreciar mejor como se perciben el ser artesanos.

Los que optan por su creación libre utilizando sus recursos plásticos, desde donde expresan su propio discurso político y social, crean imágenes móviles desde su imaginario dando nuevas formas y conceptos a sus obras, transformando las caretas desde la individualidad y el inconsciente colectivo, los que en la búsqueda de nuevas formas, materiales, texturas y colores crean y recrean el imaginario colectivo, transitando de una aparente repetición de los legados para confeccionar caretas siempre iguales y siempre distintas, construcción permanente y viva como es la Fiesta.

Ahora, hay grupos de jóvenes que dictan talleres, que se ve en las redes sociales, un montón de gente, están con grupos, ahora lo hacen por *famosidad* que por cultura. Por ejemplo el monster⁷ tiene su grupo que se llama pucañahui⁸, hay otro grupo de por acá que se llama los piqueteros (Núñez, 2017).

Se trata de un mundo en transformación, donde en el curso de pocos años, bajo la salvaguardia de las políticas culturales, ellos desbordan las expectativas buscando legitimar sus obras, bajo el amparo de la *propiedad intelectual*, caso inédito en nuestro país donde se aplica esta medida como protección al patrimonio inmaterial.

La ritualidad en los repasos, la música y la comida relacionan a la comunidad alrededor de la Fiesta, de esta última podemos decir que su preparación y confección marcaron la percepción de la manifestación dentro de la comunidad de Píllaro, creando una cultura alimenticia propia, mecanismo complejo que confirma la identidad de la

⁷ Monster, es como se le conoce a Fabián Ramírez del Barrio San Antonio, joven muy popular en la comunidad.

⁸ Palabra quichwa que significa cara roja o colorada.



Fiesta y de Píllaro a través de la comida, sus formas y elementos. La cocina ha crea símbolos y rituales, la vinculación entre la Fiesta, el calendario festivo-productivo es importante en la medida, que gracias a este vínculo se garantiza su continuidad de esta manifestación simbólica y sociales que actualmente ha sido enmarcada dentro de lo que construye la identidad pillareña.

4.3. En la estructura y la dinámica organizacional

La Fiesta nace como un espacio de resistencia, a la vez de reencuentro, liminal, además de múltiples aristas que se entrecruzan en una compleja trama “policromática: lo lúdico con lo sagrado, lo poético con lo comercial, lo religioso con lo mítico, lo profano con cosmovisiones pretéritas” (Sevilla, 2005, p. 341) provocando que la Fiesta y su ritualidad sean un todo, la comida, los preparativos, el baile, los trajes, la economía, las relaciones de poder y el trabajo.

La Fiesta con su calendario festivo, es organizada anualmente en el que las familias, colectivos, comunidad e instituciones, coordinan y afinan detalles con el propósito de entregar a la comunidad y visitantes sus mejores esfuerzos, los mismos que a pesar de los acuerdos y desacuerdos salen adelante. La manifestación festiva, tiene su propia dinámica y estructura, desarrollada en un escenario desde la teatralidad, considerando el modo como lo individuos, en determinado escenario, se presentan a sí mismos y su actividad a los demás, las formas como se muestran y controlan, las impresiones que quieren dar (Caballero, 1998) y el tipo de cosas que hace o deja de hacer mientras realiza su representación delante del otro, en el escenario.

Para que esta forma de ver la realidad actúe en la Fiesta, crean su propio escenario y se organizan de determinada manera, los mismos que han sufrido cambio, mutaciones, significativas y significantes.

Tabla 2

Escenario y Organización de la Fiesta antes y post Declaratoria

Actividades	Ante de la Declaratoria	Post Declaratoria
Preparativos para la Fiesta	Fiesta de los Santos Inocentes o Fiesta de la Diablada	Fiesta de la Diablada de Pillaro
	Fiesta convocada y asumida por la comunidad.	Fiesta asumida por el GAD y la comunidad.
	Fiesta de origen rural que se toma el espacio urbano.	Fiesta urbana con participación del sector rural y abierta a todos los turistas y visitantes.
	Determinación del cabecilla, un líder de la comunidad, hombre que evidencia un prestigio social.	El cabecilla una persona de la comunidad hombre o mujer, dispuesta a asumir gastos y beneficios económicos que genera la Fiesta.
	Convocatoria del cabecilla a la comunidad mediante invitación directa para que participen.	Invitación del cabecilla a la comunidad y público mediante propaganda y perifoneo.
	Invitación a los personajes, miembros de la comunidad. Pagaban al cabecilla por su participación	Invitación abierta, para que representen a los personajes. Pagan al cabecilla por su participación.
	Invitación especial personal a participar a las parejas de línea. Su aceptación es un compromiso formal.	Invitación especial, algunas veces tienen que pagar para que participen. Se ha perdido la formalidad de este compromiso.
	Los repasos, reuniones convenidas en las que se transmite los conocimientos.	Proceso a cumplir para el informe del GAD, previa entrega de su apoyo económico.
	Contratación a los músicos y banda de pueblo en las que se entona música tradicional ecuatoriana	Contratación de músicos y orquestas, en la que se entona música nacional e internacional.
Los días de Fiesta	Preparación de alimentos y bebidas, para la comunidad y los participantes	La preparación de los alimentos para los participantes. Los comerciantes informales se toman el espacio de ventas a los visitantes y la comunidad.
	Concentración de todos los participantes en la casa del cabecilla.	Concentración de algunos participantes en la casa del cabecilla. Existe la presencia de medios de comunicación y turistas.
	Las salidas, espacio donde toda la comunidad que participa baja al centro, bailando y bebiendo, acompañados de la banda de músicos.	Las salidas, algunos de los participantes bajan al centro, en compañía de los medios de comunicación y visitantes
	Llegada al sitio cuatro esquinas, de todos los participantes, previo pago o acuerdos con el cabecilla.	Llegada al sitio cuatro esquinas donde recién se produce el pago al cabecilla por parte de algunas personas para su participación.
	Los descansos, momento de compartir con los amigos y familia	Los descansos, espacio donde se aprovecha la venta además a los visitantes y turistas.
	Retorno a la comunidad	En algunos casos ya no se da el retorno. Se quedan en los bailes populares.
	Fiesta en la comunidad con los participantes, esta reunión es más íntima y familiar.	Las Fiestas en la comunidad está desapareciendo.

Nota. Estructura y dinámica de la Fiesta antes y post declaratoria

La capacidad para producir expresiones, implica dos tipos de actividades absolutamente opuestas. La primera, sobre los símbolos verbales en el sentido tradicional y, la segunda, es una extensa sucesión de acciones (Caballero, 1998) ejecutadas por un grupo de personas y/o comunidad que transmiten intencionalmente



una información para dar determinado mensaje, así es como ha funcionado la organización de la Fiesta, tomando como teatro, la ciudad y sus actores la comunidad. Un tercer escenario se produce, el determinado por la Declaratoria de la Fiesta como Patrimonio Cultural, este último es el que en definitiva producen los cambios e impactos.

Desde el escenario de símbolos verbales, la Fiesta se mantiene, las reuniones para su organización, los oficios ejecutados por los cabecillas, los repasos en donde interactúa la comunidad entre sí, las salidas, los retornos, etc. Los cambios sustanciales se producen en las expresiones rituales, transformando y afectando el sentido comunitario de la Fiesta, a partir de las formas de relacionarse en las actividades que se ejecutan para su organización: los cabecillas, ya no son necesariamente líderes de la comunidad, los espacios de convivencia familiar y comunitaria se han reducido, dando paso a un proceso de libre mercado a los momentos de las salidas, los repasos, los descansos, el retorno de las partidas a sus comunidades.

Ahora la gente que no ha bailado nunca, están participando porque el Alcalde les dice, les vamos a dar el apoyo, entonces dicen los otros sectores, yo también voy hacer, así ahora salen gente que no sabe nada de la Fiesta, solo por el apoyo. (Álvarez, 2017)

De esta manera, se puede ver que la Diablada y su ritualidad festiva, como una fase específica de los procesos sociales, por lo que este grupo humano llega a ajustarse a sus cambios internos (Turner, 1999). La Fiesta se está abriendo de lo comunitario a lo global, a nuevas formas de interrelaciones sociales, institucionales, culturales, pasando así al discurso global de la diferencia (Santamaría, 2013) donde los cambios impactan en el seno de la comunidad, que son importantes porque la Fiesta “ya dejó de ser tema de los pillareños hacer la promoción, de compartir, de conversar sobre la Fiesta” (Entrevista a Ítalo Espín, enero del 2007).

El tercer escenario, la patrimonialización de la Fiesta, una nomenclatura como afirman algunos entrevistados, es el hecho que, como ya se lo ha demostrado ampliamente, el que ha impactado de una manera muy significativa a la Fiesta y a la comunidad detentora.

Si he escuchado, yo he querido entrar en eso, pero el señor del Municipio me dijo que ya era muy viejo, de la tercera edad, que debo heredar a un hijo, hija o nieto, nieta para que le respalden a usted, bueno yo tengo a miya le dije, entonces por eso ella está ahora al frente como cabecilla. (Álvarez, 2017)



Es la institución la que determina, quién, y cuando se debe transferir o heredar la Fiesta, se está siguiendo un camino trazado y normado desde la institución, desde sus intereses, se apropian de manera consiente algunos, inconsciente otros, los hacen suyo y transforman su ritualidad simbólica. La misma que se materializa, al convertirle a la ciudad un negocio y espectáculo, mediático, como un spot publicitario. En este sentido, el turismo cultural, no es otra cosa más que una colosal maquinaria de tematizar, que convierte la ciudad en una especie de parque de atracciones, en torno a ciertas manifestaciones culturales que se consideran potentes (Delgado, 2006), las que son visitadas y admiradas desde la mirada cosificadora que desde la institución se ha creado, a la cual le han despojado de su historicidad.

4.4. Sobre el sentido y los significados de la Fiesta

Toda realidad supone una construcción social por lo tanto simbólica, es decir toda manifestación está construida por un entramado de significados, que se superponen desde su historia y se recrean y renuevan de manera constante. La producción social de la Fiesta de la Diablada de Píllaro, desde el punto de vista foucaultiano, tiene tres formas, las *del saber*, que pertenecen a la ritualidad simbólica a través de las cuales se ha dado sentido y se construye la manifestación, las *del poder*, que están dadas sobre las relaciones sociales e institucionales y, de *subjetividad*, relativo a la interiorización de los personajes y actores sociales como dinamizadores de procesos culturales. A partir de esta última forma, la Diablada no muestra tanto lo que el Diablo quiere expresar, sino lo que los espectadores interpretan, el espectáculo, lo exótico, la fascinación, la curiosidad.

Sin embargo, no solo de ésta forma subjetiva externa está compuesta la manifestación, existen otros componentes que lo enriquecen, como es la *temporalidad*, marcada por un hecho histórico institucional trascendental, la patrimonialización, la que ha producido giros profundos en la organización, los escenarios, actores sociales y los personajes que participan, que dan forma y vida a la Fiesta.

Esta temporalidad, nos da la posibilidad de entender al patrimonio cultural dentro de otros modos de reflexividad cultural, que implica un diálogo también del otro, otras presencias, voces e identidades, donde los seres humanos tenemos independientemente de cualquier mediación institucional, la facultad de tomarnos a nosotros mismo como objetos en la Fiesta y su ritual (Cruces, 1998) y a la vez examinar y hurgar sobre los

impactos producidos desde los personajes que han transitado dentro de una historicidad local, fragmentada, sin un origen cierto, que sin embargo es un elemento de construcción de su identidad, fuerte como su personaje principal el Diablo.

Tabla 3

Los personajes de la Diablada

Personajes	Antes de la Declaratoria	Post Declaratoria
Diablo	Personaje representado por un miembro de la comunidad.	Personajes representados por miembros de la comunidad. En la actualidad puede también ser los visitantes y turistas.
	En sus orígenes, expresión insurgente en contra del orden político y religioso	Personaje insurgente, contra el sistema establecido.
	Su participación es un número reducido, luego aumenta su participación.	Su participación es masiva.
	Representado por hombres, las mujeres y los niños no intervenían.	Algunas mujeres participan, niños en poco.
	Hace unos cincuenta años, el Diablo vestía camisa de mujer, pantalón de tela, pañuelo y usaba careta. Hace uno 25 años empezaron a vestirse de rojo, con telas de satín, medias de mujer y zapatos de goma. Poco a poco se fueron uniformando	Su vestimenta es de randa, con flecos, modelos diversos, incluso con chaquetas; ahora bailan con coronillas, peluca, casi similar a la Diablada de Oruro. Se ha espectacularizado.
	Predomina el rojo y el negro.	El rojo y negro ya no es predominante, la utilización de otros colores según el personaje que caracterizan.
Pareja de línea	Formadas por un hombre y una mujer, eran en el número de ocho parejas	Personaje que no ha sufrido cambios importantes, su número según el GAD deber ser el mismo, ni más ni menos.
	Los hombres vestía traje formal, pantalón oscuro, camisa blanca, pañuelo de satín en los hombros, careta de malla de plástico y sombrero de paño.	
	Las mujeres se ataviaban con vestido colorido, careta de malla de plástico similar a la de los hombres, pañuelo de satín en la cabeza, medias nylon y zapatos a su gusto, en las manos un pañuelo que agitan a lo largo del recorrido.	
Guarichas	Un hombre vestido de mujer, representaba, además de "liviana" y "hombruna", era "mujer de militar"	Es el personaje que rompe con los esquemas, siendo mujeres disfrazadas de mujeres, asumen un discurso biopolítico.
	Bestia camisón, medias de color carne, zapatos de goma, careta de malla de plástico, llevaba en sus maños una botella de aguardiente o un bebe de juguete.	en vez de camisón usan vestidos, con cintas, más elaborado, un pañuelo en los hombros, se ha visto algunos como careta utilizar una máscara de oxígeno, esto de manera esporádica
Capariche	Remedo de un barrendero municipal.	Remedo de un barrendero municipal.
	Vestía, poncho indígena, sombrero, careta de malla de plástico, pantalón gris y alpargatas. Llevaba una escoba hecha de ramas de árbol.	

Nota. Cambios, e impactos que la Declaratoria ha producido en los personajes



Los actores sociales, son los que protagonizan la Fiesta a través de sus personajes, los cuales expresan sentimientos individuales y colectivos. En éstas manifestaciones colectivas, más allá de las formas subjetivas, ideológicas de insurgencia, se observan las funciones latentes de sus múltiples significados relacionados con las tensiones sociales, su identidad, la rivalidad entre partidas y desacuerdos entre comerciantes, así como la diversidad de género, de clases y territoriales.

La Fiesta de la Diablada, ha sido tratada desde algunas perspectivas, que van desde la teatralidad, la tradición, actores sociales, hasta la cosificación como elemento de consumo y objeto de atención del turismo cultural. Sin embargo, hay un eje transversal que cruza esa línea invisible, que son los significados que buscan las fronteras interiores singulares (Valcuende, 2009), esos múltiples sentimientos generados en un tránsito en el que la frontera como la realidad física concreta a como realidad simbólica de carácter abstracto aparece como telón de fondo.

La patrimonialización, punto de quiebre, como ya lo he manifestado, a partir de los personajes, el sentido y significados, siguen intactos, la voz insurgente principio de la Fiesta se mantiene, es actual, más allá de que si los Diablos están representados por miembros de la comunidad o no, las fronteras se abren ya no le definen. Su espacio territorializado se ha modificado, a partir de generar sus propios y renovados significados desde una realidad simbólica, que progresivamente va superando la noción de territorio como realidad física concreta (Valcuende, 2009). Si es rojo, blanco o amarillo, es intrascendente, los Diablos mutan, se adaptan al momento actual, se globalizan, sus sentidos están claramente influenciados por nociones políticas.

En el fenómeno que está ocurriendo con las guarichas, se encuentra un discurso de género que según Viteri “es una categoría de desigualdad que actúa simultáneamente con otras variables, como edad, raza, etnicidad nacionalidad, entre otras, para generar unas condiciones estructurales” (2017, p. 13), lo femenino se construye en desigualdad y representa vulnerabilidad. Las guarichas, hoy mujeres disfrazadas de mujeres, ya no necesitan de una figura masculina para que lo representen, lo que “parece algo más peligroso que la violencia en sí” (Ziga, 2009, p. 69), porque son los hombres (el Diablo) y el Estado, quienes ostentan el monopolio de la violencia legítima. La feminidad espectacular e insurgentes desde las guarichas, se ha convertido en una frontera identitaria donde se diluyen las alianzas biopolíticas del sistema patriarcal, una feminidad impostora que es otra forma de resistencia anticapitalista.



La imagen de la mujer vendida por este sistema, es la de la víctima, la madre abnegada, la mujer piadosa, construcción social occidental como la nuestra, en la que se crean grandes expectativas sobre los roles que han de desempeñar mujeres y hombres de todas las edades y condiciones sobre unos valores sociales, culturales y étnicos determinados (Platero, 2014), desde esta apreciación, las guarichas de la Diablada de Píllaro, son vistas como blancos de la crítica de toda la comunidad, especialmente de las mismas mujeres, “por eso se veta la exposición voluntaria de nuestros cuerpos y se nos manda callar, incluso cuando hablan de nosotras” (Ziga, 2009, p. 117), desde esta construcción social, dual patriarcal estigmatizan a su propio género, cosa que no sucede con los hombres, porque ellos siempre se alían entre ellos.

Esta relación de desigualdad y dominación masculina patriarcal, que históricamente esta dada desde los comienzos de la sociedad, a través de la diferenciación visible y biológica de los cuerpos (Fischer, 2003), donde la construcción de género viene dada desde la lógica dicotómica, binaria que sitúa a la mujer como seres pasivos (Ziga, 2009), un sistema patriarcal muy común en nuestro país. Ahora ser guaricha es una moda, no es ya una representación de cultura o por el gusto mismo. Es una moda, porque viene gente de muchos lados, alquilan la ropa y bailan. (Entrevista a Andrés Núñez, septiembre del 2017). A partir de esta lógica, se mueven todas las relaciones, inclusive las del Diablo de Píllaro, encarnado en un ser masculino, al que la religión y el sistema le permite ser el insurgente.

Las interacciones se han desarrollado desde la lógica binaria patriarcal, que ha sido vista como no problemática, donde la reflexión política en materia de construcción y equidad de género viene dada desde la lógica dicotómica, que sitúa a las mujeres como “seres pasivos y negativos, incluso en los ambientes menos normativos y en colectivos femeninos” (Ziga, 2009, p. 51) “donde se exalta los valores familiares y la maternidad doméstica” (Preciado, 2008, p. 27), sin cuestionar la raíz heterossexual, naturalizada en todos los ámbitos del quehacer social, cultural, político, entre otros. Es importante anotar que cuando se trata de hablar de género, se asume como un asunto de mujeres y de mujeres feministas, es decir de aquellas que tienen una posición y un discurso biopolítico.

La participación de las guarichas, hoy calificada de moda, subestima su posición biopolítica insurgente. Para Diana Masias, con esta forma de participar la Fiesta se distorsiona, puede llegar a ser una ¡guarichada! ya no los hombres diablos insurgentes, ahora mujeres vestidas de mujeres emborrachándose, más que los diablos, ¡qué horror!



Así, a las guarichas del siglo XXI, pertenecientes a este mundo global, al parecer nada les hace más felices, que estar conectadas con otros seres perversos, sacrificando con entusiasmo sus propios cuerpos, en días de Fiesta, “eso me parece tan subversivo” (Ziga, 2009, p. 90) que exhiban su felicidad, haciendo de sus cuerpos uno de los objetos pop de la sociedad de consumo (Preciado, 2008, p. 28). Esta última muestra, cómo nuevas y renovadas fuerzas simbólicas de este rito festivo y de sus componentes socialmente marginales, son una condición esencial para el acceso al nuevo estatus del patrimonio: la transformación de los detentores de Fiesta de la Diablada, que tenían reputación de *borrachos* y *peleadores*, corresponde a la normalización de los aspectos insurgentes de la comunidad.

4.5. Políticas de salvaguardia en el PCI

Si bien, el reconocimiento del INPC plasmado en la patrimonialización de la Fiesta, ha marcado *el paso definitivo de la celebración al espectáculo*, la metamorfosis metacultural (Bortolotto, 2014) de la Diablada, no es sólo una consecuencia del etiquetado del INPC, sino su presuposición. Los actores sociales e institucionales de la comunidad, han tomado las riendas de los acontecimientos que se han dado a partir de la Declaratoria, no han esperado de la intervención del INPC, para que les otorgue la conciencia patrimonial, es decir de una visión alejada y cosificante de sus expresiones culturales (Bortolotto, 2014), la Diablada, en ese sentido es un buen ejemplo de una patrimonialización cada vez más influenciada por la agencia social, que transforman las *tradiciones* en recurso de identidad, económico o turístico.

En el 2008 la Declaratoria de la Fiesta como Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado cambió los sentidos y significados de la Fiesta, al respecto, Elizabeth Solano, ex funcionaria del INPC Regional 3, quien participó en este proceso, comenta:

Ahora lo importante es saber, cómo esta Declaratoria ha sido gestionada en el tiempo, no sé si desde el GAD Municipal de Píllaro o desde el INPC se ha pensado o generado ya, un plan de acciones a favor de la Diablada de Píllaro, a manera de un plan de salvaguardia, instrumento metodológico que tendría como finalidad definir participativamente acciones concretas a favor de manifestaciones culturales, es decir, colaborar en que éstas, para y desde la gente, sigan vigentes, practicadas y pertinentes. (comunicación personal, 5 de septiembre del 2017)

En efecto, en el 2012, el GAD del Municipio de Píllaro, ejecuta los estudios “Para la Recuperación y Fortalecimiento de Patrimonio Material e Inmaterial de Píllaro”, en el cual se determina con relación a la Fiesta, dos productos: Uno, niveles de acción en



los que se determina la propuesta de salvaguardia de su patrimonio cultural, identificando espacios para la construcción y creación de un centro cultural, en el que funcione un museo temático de la Fiesta. Dos, el diseño de líneas de acción para la salvaguardia de la manifestación, a partir del impacto turístico y cómo potenciarlo económicamente, la institución cómo debe *actuar*, para custodiar y salvaguardar la manifestación y su deber con la difusión, promoción y capacitación a nivel educativo formal y no formal. La formación de un archivo, mingas de limpieza, creación de proyectos productivos, entre otras acciones (GAD del Municipio de Píllaro, 2012). De lo manifestado, se puede evidenciar que el documento está regido por los principios de la Unesco, institución que determinan que la salvaguardia puede definirse:

Como las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transformación básicamente a través de la enseñanza formal y no formal y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos (2003, art. 2, num. 3).

En el Ecuador, la salvaguardia del patrimonio inmaterial se basa en los mandatos constitucionales, que señalan como deber del Estado y como responsabilidad de los ecuatorianos la protección y conservación del patrimonio cultural natural del país, su responsabilidad radica en la importancia que éste reviste para el fortalecimiento de sentimiento de identidad de los colectivos y de sus propios portadores.

Sin embargo, esta parte de ecuatorianos en el planteamiento de políticas públicas, se ve restringido en el “deber” del Estado desde sus distintos niveles: estado central, gobiernos autónomos descentralizados provinciales, cantonales y parroquiales, que son a los que les corresponde crear los mecanismos idóneos para lograr la salvaguardia del PCI.

Aquí cabe preguntar ¿Es que las comunidades detentoras no están en la capacidad de hacerlo? ¿Cómo las manifestaciones culturales declaradas patrimonio han sobrevivido sin el amparo de las instituciones? ¿Dónde queda la comunidad al momento de generar políticas públicas para la salvaguardia del PCI? ¿Es que se ejecutan desde el escritorio de las instituciones, de la Unesco?

La reflexión en torno a construir una política pública para el patrimonio inmaterial, se base en el reconocimiento de la importancia del patrimonio inmaterial y en establecer claramente los roles del Estado frente a la salvaguardia, en base al mandato constitucional y legal vigente, sin dejar de apuntar hacia la efectiva participación de los grupos y comunidades involucradas desde la identificación de su patrimonio hasta



la definición de las acciones de salvaguardia. Estos elementos deberían formar parte de los “principios” que guíen las políticas públicas.

El proceso de transformación de ésta construcción social, la del patrimonio y su salvaguardia, se debería ver reflejada en la propia gestión y composición de los profesionales de las instituciones culturales, que se dedican al patrimonio, como es el caso del INPC, que, si bien ha sido fundamental su participación en estos procesos, no es menos cierto que desde esta institución y la visión de sus funcionarios se ha cosificado e instrumentalizado más que nunca, haciendo de su participación una fuente de reproducción de la historia estructural y de las instancias de poder.

Por otro lado, la Fiesta con su producción de significados y significantes, que se producen y reproducen a lo largo del tiempo, se transforman, pudiendo ser éste un mecanismo para su salvaguardia, mostrando su capacidad de adaptación y resiliencia al momento social e histórico que vive. Se han dado cambios e impactos como se ha demostrado, pero a la final del camino, nos damos cuenta que están en la dinámica del tiempo y la Fiesta, pero continúa siendo significativa para la comunidad de Píllaro que lo recrea periódicamente.

Así, la salvaguardia de la Fiesta, se debería basar en cuidar y activar estos procesos de transmisión entre las generaciones o lo grupos por parte de los detentores que lo producen, siempre que continúe siendo importante para ellos, siendo este colectivo el principal responsable de la salvaguardia. En este sentido, desde la institución, se debe tomar especial cuidado al momento de documentar o normar la manifestación y atender especialmente a las fórmulas de transmisión de estas actividades y saberes, así como de las continuidades y funcionalidad actual de la Fiesta, su viabilidad y las formas como superan los problemas que dan como resultado la continuidad.

Siendo importante desde esta dinámica tomar en consideración, la importancia de identificar los sistemas que garantizan la continuidad y transmisión de la Fiesta, aunque esto signifique aceptar que se transforma. Analizar las situaciones de vulnerabilidad en los procesos de transmisión de saberes, debido a causas exógenas a sus detentores o protagonistas y documentar la esencia y su ritualidad simbólica, que lo hacen único y de los cuales dependan la continuidad y la supervivencia de la Fiesta, no sólo en sus sentidos y significados, sino además en el impacto económicos que está a adquirido.

En definitiva, como ya he expresado, los artífices de la salvaguardia de la Diablada, son los actores sociales, que, de manera dinámica, mediante la celebración o el



espectáculo, producción y transmisión de manera permanente se activa. Pudiendo ser el ejercicio del presente trabajo de tesis, un buen ejemplo para generar una herramienta metodológica para crear procesos de salvaguardia, en las políticas públicas, relacionadas al PCI en sus diferentes ámbitos. Permitiendo identificar los actores sociales e individuales que intervienen y describir sus roles, los procesos organizativos y desarrollo de sus rituales y actos de convivencia; los procesos artesanales productivos de su oficio, saberes y comercialización; la descripción de las formas de actuar de los agentes sociales y los roles que desempeñan, atendiendo a variables socioeconómicas, de género y de edad; así como la identificación de dificultades que se ha detectado para la continuidad.

Conocimiento que permitiría tener una idea clara de la manifestación y su dinámica, permitiendo la comprensión de las interrelaciones existentes entre las actividades económicas, sociales y culturales que alrededor se crean, vitales para su salvaguardia. De modo que las políticas y acciones que se planteen alrededor del PCI en especial de las Fiestas, en sus formas de intervención administrativas, desde cualquier sector, debería ser consecuente con este carácter sistémico y holístico de la cultura (Díaz, 2015) y tener claro que si se afecta a una de las partes se afecta a todo el sistema de relaciones que lo sustenta.

Finalmente, es importante que las declaratorias generen proyectos integrales a favor de la conservación que:

Si bien son un reconocimiento legítimo, que nace en el interés de varios actores comunitarios e institucionales, éstas no deben ser el objetivo final, sino que deben ser el primer paso para generar procesos más sostenidos, a mediano y largo plazo, de intervención, de investigación, con la consolidación de proyectos comunitarios que coadyuven a generar mejor calidad de vida de la gente, como ejemplos de restitución cultural, respuestas o caminos alternativos que cuestionan discursos monumentalistas, sacralizadores y normalizadores que hacen ver al patrimonio cultural como algo intocable. (Solano, 2017)

Es decir, las políticas públicas, deben ir más allá de planificar la acción y eventos artísticos culturales, se debe asegurar que los componentes y los recursos culturales estén presentes en todos los espacios de la planificación y procesos de las políticas públicas. Si bien las iniciativas de las instituciones y GAD Municipales están encaminadas a políticas públicas de difusión en aras de un impacto social-económico a través del turismo, el reto de los detentores de las manifestaciones del PCI, es no ceder a la comercialización masiva de la identidad (Léon, 2003). Estar de manera permanente conectados con su historicidad, su origen, la cosmovisión y mantener la



memoria viva, permitirá que su reapropiación y transformación no se aleje del espíritu de los elementos identitarios.

La búsqueda de un espacio de diálogo y construcción con los actores sociales, en el diseño y realización de acciones de salvaguardia del PCI, es ineludible, siendo prioridad uno, que estas acciones se ejecuten, y que exista un órgano con la facultad de llevar adelante procesos de seguimiento, que permita medir, si los impactos de éstas acciones están realmente beneficiando a las comunidades y no solamente a los empresarios que ven en el PCI, una posibilidad de generar otros nichos de mercado. De este modo se construirían políticas públicas culturales que lleven beneficios reales a las comunidades y no sólo al sector turístico.

4.6. Conclusiones y Reflexiones Finales. Efectos de la Patrimonialización de la Fiesta de la Diablada de Píllaro

Han pasado unos largos siete años, desde que me involucre en la Fiesta de la Diablada de Píllaro, desde ese entonces he conocido gente y afectos de amistades que me han quedado con sabor a fiesta, he asistido a encuentros de la comunidad donde he visto de cerca esa convivialidad que se dan en los repasos, así como en las discusiones y los momentos tensos donde las relaciones de poder entre los actores sociales y funcionarios del GAD del Municipio de Píllaro pugnaban por ganar espacios políticos, de poder, pero intuía y con el paso del tiempo entendí, que entre esos discurso soslayados había algo importante por conocer: una comunidad que tiene su manera diferente y a la vez tan universal de entender la vida a partir de su Fiesta.

En un plano más pragmático, en medio de la Fiesta, he podido enriquecerme desde presupuestos conceptuales como patrimonio, cultura, patrimonialización, para entender que la dimensión festiva se teje y se tensa con la cotidianidad, las relaciones sociales y de poder, las que se ven reflejadas en manifestaciones culturales que ostentan múltiples aristas que se entrelazan en una compleja trama: “lo lúdico con lo sagrado, lo poético con lo comercial, lo religioso con lo mítico, lo profano con cosmovisiones pretéritas” (Sevilla, 2005, p. 341), provocando que en la Fiesta se diluya en un todo, la ritualidad, simbolismos, sentidos, identidad, creando un ambiente liminal, el tiempo de desahogo.

He intentado aclarar este panorama, llegando a la comprensión de que patrimonio cultural, en sentido estricto, es una invención que responde a fenómenos históricos, jurídicos y sociales de la modernidad y que informa más acerca de las representaciones



sobre cultura que de cuanto pretende enseñar. En este conocimiento, se asientan algunas dicotomías que separan a lo material de lo inmaterial, lo tradicional y lo moderno, lo local y lo global, es decir, establece una visión desintegrada de la cultura, que muchas veces hace una división disciplinar en patrimonios con competencias y lenguajes parcelados, entonces, siempre hay la posibilidad de deconstruir conceptos, visiones y gestión.

Así, la cultura como un lente legítimo de observación, vinculado a un dominio distinguible de la actividad humana, trata sobre la manera de ver las poblaciones, de la misma manera que la economía (Trouillot, 2003). Por lo tanto, el término *cultura* me ha permitido pensar en el carácter contruido y relativo de las reglas culturales; del rol de los individuos en su producción que nos permite relacionarnos con la realidad inmediata (naturaleza/sociedad), produciéndose una gran diversidad de respuestas culturales, pese a la influencia homegenizadora de la lógica global dominante sobre construcciones sociales como el patrimonio cultural.

En este sentido, si la cultura es la capacidad intrínseca al ser humano como ser social, que genera significados, organiza las prácticas sociales y se transmite entre una generación y otra, el patrimonio cultural es una construcción social producida en un determinado contexto cultural (Ariño, 2002), y desde este principio, cualquier elemento cultural es susceptible de patrimonialización, siempre que su reconocimiento sea institucional. Entonces, se puede hablar de procesos de patrimonialización, como resultado de una conjunción de atribuciones, realizada en este marco cultural, por actores sociales heterogéneos que, en el contexto de las dinámicas globales y locales, seleccionan, valoran y actúan sobre determinados elementos culturales (Ramírez, 2003), siendo los que actúan en manifestaciones culturales conocidas como PCI, que se expresan en diversas formas, de ritualidad, oralidad, saberes y manifestaciones festivas.

Mi planteamiento inicial partía desde el análisis de la Fiesta sobre las tensiones y relaciones de poder entre los distintos actores vinculados a ella, su patrimonialización y los efectos e impactos que ésta ha producido en la manifestación. En este sentido, el trabajo realizado a partir de la etnografía, las entrevistas, la investigación documental y bibliográfica, me ha permitido valorar los impactos y efectos que la Declaratoria ha dejado su huella, misma que ha sido analizado ampliamente en este capítulo. Sin embargo, no deja de sorprender, como la Fiesta y a partir de su patrimonialización, ha sido impactada por diversos cambio y efectos trastocando su ritualidad y simbolismo,



transformado y evidenciadas en las interacciones y relaciones sociales, económicas y culturales, que posiblemente trascendieron las expectativas institucionales. Pero más allá de todas las consideraciones, la Fiesta para la comunidad de Píllaro continúa siendo un referente de identidad, significados y una fuente de desarrollo económico.

La Diablada de Píllaro, bajo este complejo entramado, se convierte en un referente para el análisis de las fiestas no vinculadas a las prácticas religiosas, debiendo circunscribirla a la lista de los asuntos relevantes para la comprensión de la comunidad, sus particularidades, pudiendo proponer, que su estudio es una clave importante para entender las distintas lógicas y sus complejas relaciones que dan sentido a la vida de los pueblos.

Se convierte en una prioridad para las instituciones del Estado, pensar una patrimonialización alternativa, diferente, hacia el respeto a la comunidad, mayor participación en las decisiones y los procesos inherentes a su manifestación, generando sus propias dinámicas, que permitan medidas más comprometidas que impliquen la coordinación interseccional entre las instituciones públicas y sus políticas y la sociedad detentora, en las cuales las decisiones sean participativas, que impliquen modificaciones profundas en los formas de gestionar su patrimonio. Debiendo ser los actores sociales o los individuos, que a través de prácticas, celebraciones, producción y transmisión y que, de manera dinámica y legítima, sean los que conduzcan mediante dinámicas propias, consensuadas, la salvaguardia de sus manifestaciones, situando así la comunidad o individuo el centro del interés.

Finalmente, la reflexión sobre la continuidad del pasado, forma parte del discurso fundador de la antropología desde sus orígenes evolucionistas, sigue siendo el eje central, en el paso del estudio de las supervivencias al de los fenómenos de aculturación, hasta los trabajos antropológicos más recientes sobre la memoria o las neotradiciones. (Bortolotto, 2014). El interés, en que se instaure el PCI, extiende hoy en día ese camino del investigador. De esta manera, los actores sociales han hecho suya la reflexión sobre continuidad y utilizan desde un discurso sencillo y a la vez politizado, las categorías y los conceptos teóricos que desde la antropología se han forjaron para delimitar la permanencia del pasado.

La pervivencia de la Fiesta tradicional como es la Diablada, es una muestra más, de que la esfera de lo económico no puede entenderse al margen de los sistemas de valores y percepciones de los contextos sociales en los que nos ubicamos. No podemos



caer en el tradicionalismo sustancialista, juzgando la manifestación festiva únicamente por el alto valor que tiene en sí mismo, y desde ahí conciben su conservación independientemente del uso actual (Canclini, 1993). La continuidad de la manifestación festiva, y de cualquier otro saber capaz de convivir en el marco de la globalización mercantilista, no debe ser entendida como error, más bien su vigencia simbólica y práctica está más que demostrada, la idoneidad de sus continuidades es una garantía para el desarrollo social y territorial. En un mundo donde se imponen visiones hegemónicas y globalizadas basadas en una racionalidad político-económico omnipresente y unívoca, es necesario resaltar y reconocer las prácticas culturales y conocimientos locales que permiten demostrar que hay lógicas, marginales, pero practicables y posibles que se producen en el marco de aquellas.



Referencias

- GAD del Municipio de Píllaro. (2012). *Diseño de líneas de acción para la Salvaguardia de la Diablada de Píllaro como Patrimonio Inmaterial del Estado*. Píllaro.
- Acevedo, F. (2011). ¿Elitismo cultural, demagogia, populismo e tecnocracia aséptica? Sobre la legitimación de la determinación del patrimonio local. *Apuntes* 24(2), 138-151.
- Aguirre, C. (2010). *Economía Moral de la Multitud*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigación Social.
- Alvarado, M. (2001). Notas sobre el discurso antropológico contemporáneo como problema tipológico: el olvido de la epopeya y la apertura a la lírica. *Literatura y Lingüística*(13), 1-29.
- América, P. (02 de julio de 2018). Lista Danza del Gran Diablo. Obtenido de <https://www.panamaamerica.com.pa/nacion/lista-danza-del-gran-diablo-237931>
- Andrade, X. (Junio de 2016). Las Vidas de las Máscaras. *Catálogo de la exposición: Caretas la memoria insurgente del Diablo*. Cuenca, Azuay, Ecuador: GAD del Municipio de Cuenca.
- Appiah, A. (1996). Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. En A. G. Anthony Appiah, *Color Consciousness: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press.
- Ariño, A. (2002). La expansion del patrimonio cultural. *Revista de Occidente*. vol. 250, 129-150.
- Asamblea Nacional. (1998). *Constitución Política del Ecuador 1998*. Quito.
- Ávila, F. (2007). El concepto de poder en Michel Foucault. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 1-16.
- Ávila, F. (2007). El concepto de poder en Michel Foucault. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 1-16.
- Avilés, E. (diciembre de 1994). *Enciclopedia del Ecuador*. Obtenido de <http://www.encyclopediadelecuador.com/geografia-del-ecuador/pillaro/>
- Bajtín, M. (2009). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Barthes, R. (1980). *Mitologías*. Mexico, DF: siglo veintiuno editores s.a. de c.v.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós, colección Básica.
- Benjamín, W. (1989). Sobre el Concepto de Historia. En W. Benjamín, *OBRAS. libro I/vol.2* (A. Brotons, Trad., págs. 305-318). Madrid: Abada Editores.
- Boltvinik, J. (2 de marzo de 2018). Economía Moral. *La Jornada*. Obtenido de <http://www.jornada.unam.mx/2018/03/02/opinion/022o1eco>
- Bonilla, N. (mayo de 2016). *Mirada Histórica y Simbólica de las Caretas*. Cuenca, Cuenca: GAD del Municipio de Cuenca.



- Bortolotto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *CS Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1-22.
- Bortolotto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *CS Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1-22.
- Bortolotto, Chiara. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *CS Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1-22.
- Bosseut, J. B. (1926). *Sermón para la fiesta de los Santos Ángeles Custodios* (Vol. 3). Madrid: Oeuvre oratoires.
- Brown, R. (1982). *El nacimiento del Mesías*. (T. Larriba, Trad.) Madrid: Cristiandad.
- Caballero, J. J. (1998). La interacción social de Goffman. *Reis*, 121-149.
- Cabrera, S. (2011). Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. *Apuntes, Apuntes 24*, 106-123.
- Canclini, N. G. (1993). Los usos sociales del patrimonio. *Cuaderno de Etnología. Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa*.
- Cantero, P. (2016). Cultura y naturaleza/ mesa y cultura. *Cuerpo, alimentación y sociedad*, 1-46.
- Carrera, J. (2016). Los colores del maíz. En C. Pedro, *En Zara LLacta* (págs. 55-73). Quito.
- Castells, M. (2003). *El poder de la identidad* (2da ed.). (C. M. Lora, Trad.) Alianza Editorial.
- Castells, M. (2005). Globalización e identidad. *Cuadernos del Mediterráneo*, 11-20.
- Certau, M. d. (2000). *la invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios de Occidente.
- Certeau, M. d. (2000). *La invención de lo cotidiano*. Mexico D.F.: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios de Occidente.
- Checa, S. (2015). *Inocentes en Quito: Una fiesta para toda la ciudad*. Quito: RICIT. Universidad de Especialidades Turísticas.
- Coba, J. (1929). *Monografía General del Cantón Píllaro*. Quito.
- Cohen, E. (2001). Globalización y diversidad cultural. *Informe Mundial sobre la Cultura 2000-2001*, Madrid.
- Cruces, F. (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio. En F. Cruces. Madrid: Universidad de Salamanca.
- Cruz, N. (2017). Análisis documental de las leyendas de la Diablada de Píllaro y su cambio en la historia. Riobamba, Chimborazo: Escuela Politécnica de Chimborazo. Escuela de Diseño Gráfico.
- del Campo, A. (2006). De Fiesta en Fiesta. Fiesteros Románticos y turistas. En A. d. Pedro Cantero, *Del encantamiento festivo a la fiesta con encanto*. Huelva: Servicio de Publicaciones. Diputación de Huelva.



- del Campo, A. (2016). Auténtico ritual neoinca. La gestión de turismo espiritual en los Saraguros, indígenas del Ecuador. *Gazeta de Antropología*.
- Delgado, M. (2006). Sobre antropología, patrimonio y espacio público. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 58.
- Diario El Comercio. (24 de septiembre de 2011). La Leyenda de Cantuña se cuenta.
- Díaz, G. C. (2015). El Patrimonio como recurso para vivir. Sevilla, España: Universidad de Sevilla. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Antropología Social.
- Díaz, G. C. (2015). El Patrimonio como recurso para vivir (tesis doctoral). Sevilla, España: Universidad de Sevilla. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Antropología Social.
- Díaz, G. C. (2015). El Patrimonio como recurso para vivir (Tesis Doctoral). Sevilla, España: Universidad de Sevilla. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Antropología Social.
- Espín, I. (junio de 2016). Técnica y Estética de la Careta de Diablo de Píllaro. Cuenca, Azuay: GAD del Municipio de Cuenca.
- Extra, D. (6 de enero de 2018). Un muerto y tres mujeres violadas tras Diablada Pillareña. Obtenido de <http://www.extra.ec/actualidad/sucesos-violaciones-diablada-pillarena-tungurahua-BC1949164>
- Figueroa, J. A. (2012). Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad. En M. V. Eduardo Restrepo, *Antropologías transeúntes* (págs. 63-82). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Fischer, A. (2003). Sexualidades migrantes. Género y transgénero. En D. Maffia, *Devenir, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexualidad*. (pág. 9.30). Buenos Aires: Gráfica Integral.
- Fischer, A. (2003). Sexualidades migrantes. Género y transgénero. En D. Maffia, *Devenir, cuerpos sin órganos, lógica disusa e intersexualidad*. (pág. 9.30). Buenos Aires: Gráfica Integral.
- Fontal, O. (2004). El patrimonio: una realidad con muchas miradas. En R. C. (coords), *Comunicación educativa del patrimonio: referetes, modelos y ejemplos* (págs. 17-19). Gijón: Trea.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. (J. V. Alvarez-Uría, Trad.) Madrid: Las Ediciones.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder*. (F. A. Varela, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de Poder*. (J. V. Uría, Trad.) Barcelona: Paidós.
- GAD de Píllaro. (2012). *Diseño de Líneas de Acción para la Salvaguardia de la Diablada como Patrimonio Inmaterial del Estado*. Píllaro.
- GAD del Municipio de Píllaro. (2008). Ordenanza Reconocimiento a la Fiesta de la Diablada de Píllaro. Píllaro: Concejo Municipal del Cantón Píllaro.



- GAD Municipal de Pillaro. (2013). *Reglamento para la conformación del Comité de Apoyo a la Fiesta de la Diablada Pillareña Patrimonio Cultural Inmaterial de Estado*. Pillaro.
- Garavaglia, J. C. (2000). A la Nación por la Fiesta: Las Fiestas Mayas en el Origen de la Nación en El Plata. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*(22), 73-100.
- García, J. L. (2017). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Revistas Científicas Complutenses*, 9-12.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. (J. L. Aristu, Trad.) Barcelona: Península.
- Goff, J. L. (1991). *El orden de la memoria. Tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada* (Décima reimpresión ed.). (L. Guinsberg, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu editores.
- González, M. A. (2013). Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. *Revista Historia. Universidad de Valladolid*, 35-61.
- Guber, R. (2001). *Método, campo y reflexión*. Bogotá: Norma.
- Hanna, S. C. (2011). Reflexiones alrededor del inventario cultural inmaterial ecuatoriano. El registro del santuario del El Quinche. *Apuntes 24 (1)*, 106-123.
- Hanna, S. C. (2011). Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. *Apuntes*, 106-123.
- Heller, F. (1995). *Biopolítica, la modernidad y la liberación del cuerpo* (62 s/a ed.). (J. Álvarez, Trad.) Barcelona: Península.
- Hernández, A. M. (mayo de 2012). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 17(53), 229-251. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10513135010>
- Hora, D. I. (18 de diciembre de 2017). Los diablos de Riobamba.
- INEC. (25 de febrero de 2014). *Censo de Población y Vivienda 2011*. Obtenido de http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/1808_SANTIAGO%20DE%20PILLARO_TUNGURAHUA.pdf
- INPC. (2008). *Conceptualización del Diablo en América y la Festividad de la Diablada*. Quito.
- INPC. (22 de noviembre de 2010). Declaratorias de Patrimonio Inmaterial. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 1. Obtenido de <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/revista-inpc/revista-inpc-1/219-declaratorias-de-patrimonio-inmaterial>
- INPC. (2011). *Proceso e instrumentos para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del Ecuador*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Kingman, E. (2004). Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura. *Flacso-Ecuador*, 26-34.



- Kulemeyer, J. (2013). La Danza de los Diablos. Creencias, fiestas, devociones, historia, política, controversias y trasfondos. *Cuaderno C.I.N.A.*, 6.
- Labastie, A. (25 de diciembre de 2012). *Restaurando la lengua*. Recuperado el 02 de abril de 2017, de <https://restaurandolalengua.wordpress.com/2012/12/25/relacion-historiamemoria-en-walter-benjamin/>
- Léon, I. H. (2003). Gestión y políticas públicas del patrimonio cultural inmaterial. Alcances, perspectivas y responsabilidades. *Gestión Cultural y las Políticas Públicas* (págs. 1-17). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Lévi-Strauss, L. (2001). El impcto de los últimos desarrollos de la noción de patrimonio cultural del Convenio del Patrimonio Mundial. En UNESCO, *Informe Mundial sobre Cultura 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismos*. Madrid: UNESCO.
- Lézé, F. (2013). *La Protección Jurídica del Patrimonio Cultural Inmaterial*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigación Jurídica. Obtenido de <http://biblio.juridicas.unam.mx>
- MacCannell, D. (2003). *El turismo: una nueva teoría de la clase ociosa*. Santa Cruz de Tenerife, España: Melusina.
- MacCannell, D. (2003). *El turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. (E. Casals, Trad.) Barcelona: Melusina.
- Marzal, M. (1996). *Historia de la Antropología*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Marzal, M. (1997). Historia de la Antropología. En M. Marzal, & F. Editorial (Ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Maza, E. (1999). *El diablo. Orígenes de un mito*. México: Océano.
- Ministerio Coordinador del Patrimonio. (2010). Introduccion a la gestión del patrimonio cultural en ciudades del Ecuador. *Documento de Gestion en Ciudades Patrimoniales*, 1-26.
- Ministerio de Cultura. (2008). Acuerdo Ministerial. Quito, Ecuador.
- Ministerio de Cultura. (2008). Acuerdo Ministerial . 147. Quito: Gobierno del Ecuador.
- Ministerio de Turismo. (2011). Guía Turística. Píllaro. 1-43.
- Morón, E. (2009). Identidad latinoamericana como chakana enel marco de la filosofía intercultural desde José Estermann. *CUADRANTEPHI. Revista de Estudiantes de Filosofía*, 1-14.
- Muratorio, B. (2014). Vidas de la Calle Memorias Alternativas: las cajoneras de los portales. En B. M. Kingman, *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana* (págs. 113-145). Quito: Flacso.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- Ortíz, C. (2002). *Patrimonio Cultural y Antropolgía*. AREVACON.
- Ortíz, C. (2002). Patrimonio Cultural y Antropología. *AREVACON*, 1-9.



- Pacheco, C. H. (2012). Del Recurso Humano al humano con recursos: una propuesta en el estudio de encadenamientos socioproductivos para el Turismo de intereses especiales en el territorio Patagonia Verde Chile. (U. A. México, Ed.) *El Periplo Sustentable*(23), 1-20.
- Paris, M. D. (1996). *la identidad valenciana. La difícil construcción de la una identidad colectiva*. Madrid: Intitucio Valenciana D'estudios I Investigació.
- Píllaro, C. (25 de julio de 2013). *Cantón Píllaro*. Obtenido de <http://pillaroeveparedes.blogspot.com/2013/07/historia-del-canton-pillaro.html>
- Platero, R. (. (2014). *Trans* Sexualidades: Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra.
- Plummer, K. (1991). La diversidad sexual: una perspectiva sociológica. En M. Delgado, *La sexualidad en la sociedad contemporánea* (págs. 151-186). Madrid: Fundación Univerdidad Empresa.
- Pollan, M. (2017). *El dilema del omnivoro*. Barcelon: España.
- Portal, A. S. (2005). Las fiestas en el ámbito urbano. En N. G. Canclini, *La antropología urbana en México* (págs. 341-376). México, DF: Colec. Biblioteca Mexicana.
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuaderno de Antropología Social*(21), 17-35.
- Preciado, B. (2008). Tu muerte. En B. Preciado, *Testo Yonqui* (págs. 9-47). Madrid: Espasa Calpe, S.A.
- Provéndola, J. I. (1 de Octubre de 2017). *Cultura y espectáculo*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/66264-el-discurso-escolar-se-dirige-a-un-pibe-que-ya-no-existe-mas>
- Quezada, J. (2016). Las máscaras en el arte popular ecuatoriano: estudio de las mascararas de la Diablada de Píllaro, aplicado a la producción escultórica contemporánea. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.
- Ramírez, J. H. (2003). Patrimonio cultural y movimientos sociales urbanos. En J. H. Ramírez, *Sociabilidad, políticas y procesos de identificación colectiva. Actas del XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Barcelona.
- Registro Oficial. (19 de octubre de 2010). Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización. *Registro Oficial*, 303.
- Registro Oficial. (30 de diciembre de 2016). Ley Orgánica de Cultura. (Sexto Suplemento), 1-34.
- Registro Oficial. (2016). Ley Orgánica de Cultura. *Sexto suplemento*, págs. 1-34. Organo del Gobierno del Ecuador.
- Reino, P. (2001). *Memorias de Píllaro Colonial*. Ambato: Consejo Provincial de Tungurahua.
- Robalino, J. M. (1929). *Monografía General del Cantón Píllaro*.



- Romero, V. (29 de diciembre de 2017). *Píllaro*. Obtenido de <http://pillarofest2013.blogspot.com/p/blog-page.html>.
- Rozin, P. (1995). Preferencias y aversiones alimentarias. En C. J. Contreras, *Alimentación y cultura* (C. Salazar, Trad., págs. 85-111). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Santamaría, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre las distinciones y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico del patrimonio inamaterial. *Revista de Antropología Social*, 22, 263-286.
- Santana, A. (2011). Turismo, Patrimonio e identidad. Un intercambio narrativo. *Lugares, Tiempos, Memorias*, 1-12.
- Sevilla, M. P. (2005). Las fiestas en el ámbito urbano. En N. G. Canclini, *La Antropología Urbana en México* (págs. 341-381). México: Colec. Biblioteca Mexicana.
- Telégrafo, E. (9 de enero de 2018). Detenido presunto implicado en ataque a turistas que dejó un muerto y dos violaciones en Píllaro. Obtenido de <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/judicial/12/detenido-presunto-implicado-en-ataque-a-turistas-que-dejo-un-muerto-y-dos-violadas-en-pillaro>
- Telégrafo, D. E. (29 de enero de 2017). Una vez al año, el diablo reina en los poblados de Ecuador. Obtenido de <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/702/51/una-vez-al-año-el-diablo-reina-en-los-poblados-de-ecuador>
- Terán, R. (2014). Repensar el patrimonio: el caso del Centro Histórico de Quito. *INPC. Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 10-17.
- Thompson, E. (1971). La economía moral de las multitudes. *Past and Present*(50).
- Torres, M. (2002). Diblos y Carnavales en América. (CIDAP, Ed.) *Artesanías de América, Serie-Colección*, 5-22.
- Trouillot, M. (2003). Transformaciones globales: La Antropología y el Mundo. En M. Trouillot, *ADIEU Culturas: Surge un nuevo deber* (C. Gnecco, Trad., págs. 175-209). Bogotá: Universidad del Cauca, CESO, Universidad de los Andes.
- Turner, V. (1999). Símbolos en el ritual ndembu. En V. Turner, *La selva de los símbolos* (págs. 21-35). Madrid: Siglo XXI.
- UNESCO. (1954). Convención para la protección y promoción de los bienes culturales en caso de conflicto armado. La Haya: UNESCO.
- UNESCO. (1972). Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. París: UNESCO.
- UNESCO. (2001). *Informe Mundial sobre la Cultura 2000-2001. Diversidad, conflicto y pluralismo*. Madrid: UNESCO.
- UNESCO. (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París.
- UNESCO. (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: UNESCO.
- Valcuende, J. M. (2009). *Frontera en la piel*. Lisboa: X.E. Colibrí.



- Velasco, H. M. (2009). *El patrimonio cultural como sistema de prepresentacion y cono sistema de valor*. Madrid: COLEX.
- Viteri, M. A. (2017). *Cartografías: género y fronteras en América Latina*. (Flacso, Ed.)
- Ziga, I. (2009). *Devenir Perra*. Barcelona: Melusina.

ENTREVISTAS

- José Espín, 5 marzo del 2018
- Ítalo Espín, 20 enero de 2017
- Alberto Álvarez, 5 enero 2017
- Nelly Álvarez, 5 enero de 2017
- Luis Gonzalo Saquina Ortiz (popular zapatilla), 2 septiembre de 2017
- Andrés Núñez, 06 septiembre de 2017
- Paulina López, 5 enero de 2017
- Ángel Velasco, 20 de julio de 2017
- Mario Velasteguí, 20 agosto 2017
- Ángel Velasco, 20 de julio del 2017
- Segundo Chicaiza, 15 de Julio de 2017
- Elizabeth Solano, 5 septiembre de 2017
- Aurelio Guanín, 29 de septiembre de 2016
- Gilberto Campaña, 30 de agosto de 2016
- Miriam Calero, 11 de septiembre de 2016
- Alicia Arias, 30 de agosto del 2016
- Diana Masías, 2 de septiembre del 2017
- José Castañeda, 11 de septiembre de 2013
- Néstor Bonilla, 15 de septiembre de 2013



ANEXO 1

Anexo. Contactos Clave

Lugar: Barrio Tunguipamba Fecha: 20 enero 2017 - 2016 Hora: 10h00 <u>Participantes:</u> Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Ítalo Espín, Edad: 35. Gestor Cultural Independiente del grupo Minga. Ex funcionario del GAD de Píllaro. Líder de la comunidad y artista plástico	<u>Información de la entrevista</u> Entrega un análisis político de la Fiesta. Sobre los impactos económicos, la historia. Construcción de la Fiesta desde su estructura, personajes, Historia y desarrollo del proceso de patrimonialización de la Fiesta. Trabaja hasta la actualidad en talleres para niños en la transmisión del conocimiento en la confección de caretas.
---	---

Lugar: Restaurante Fecha: 15 de septiembre del 2013 Hora: 16h30 <u>Participantes:</u> Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Néstor Bonilla Edad: 23 años. Estudiante de Antropología de la U. Politécnica Salesiana	<u>Información de la entrevista</u> Análisis sobre la Fiesta desde su perspectiva de joven y participante como Diablo y pareja de línea. Entrega información desde la tradición, tiene una idea conservadora de su manifestación. Efectos e impactos de la Fiesta con la declaratoria.
--	---

Lugar: Barrio Tunguipamba Fecha: 30 de agosto del 2016 Hora: 10h00 <u>Participantes:</u> Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Gilberto Campaña, líder y cabecilla de la comunidad de Tunguipamba.	<u>Información de la entrevista</u> Recopilación de información sobre la tradición de la Fiesta. Los personajes, su historia, leyendas, cambios ocasionados con la declaratoria
--	--

Contactos: construcción de la memoria histórica

Lugar: Barrio Guanguibana Fecha: 5 enero 2017 Hora: 12h00 Edad: 80 años <u>Participantes:</u> Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Alberto Álvarez, ex cabecilla del barrio	<u>Información de la entrevista</u> Sobre la tradición de la Fiesta. Como se han creado desacuerdos entre las partidas a partir del apoyo económico institucional.
---	---

Lugar: Barrio Marcos Espinel Fecha: 29 de septiembre del 2016 Hora: 10h00 Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Aurelio Guanín Edad: 67 años	<u>Información de la entrevista</u> Como se bailaba y eran los Diablos en Marcos Espinel. Su participación desde la infancia.
--	--



Lugar: Centro de Píllaro Fecha: 11 de septiembre del 2013 Hora: 9h30 Participantes: Consultora: Carmen Landy Entrevistado: José Castañeda Edad: 90 años	<u>Información de la entrevista</u> Historia de la Diablada. Que es la declaratoria para él. Descripción de personajes.
---	--

Contactos: cambios de la Fiesta

Lugar: Barrio Guanguibana Fecha: 5 enero 2017 Hora: 12h30 Edad: 36 años <u>Participantes:</u> Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Nelly Álvarez, cabecilla	<u>Información de la entrevista</u> Su punto de vista sobre lo que la patrimonialización de la Fiesta. La Fiesta como elemento de convivialidad entre la comunidad y la familia. Sobre la intervención del GAD.
---	--

Lugar: Barrio San Vicente Fecha: 2 septiembre 2017 Hora: 16h00 Edad: 55 años Participantes: Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Luis Gonzalo Saquina Ortiz (popular zapatilla), cabecilla	<u>Información de la entrevista</u> Sobre 10 años de organización en su barrio de la Fiesta. Motivaciones para ser cabecilla. Sobre la patrimonialización de la Fiesta. Detalle de la organización, ritualidad y simbolismos. La Fiesta en los descansos y la comunidad. Efectos económicos.
--	---

Lugar: Barrio San Marcos Fecha: 06-sep-2017 Hora: 14h00 Participantes: Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Andrés Núñez Edad: 25 años	<u>Información de la entrevista</u> Describe cómo viven la Fiesta la juventud. Significados de la Fiesta. La participación de las guarichas. Su participación como Diabla. Descripción de la Fiesta en la actualidad. La declaratoria como elemento positivo para la comunidad.
--	--

Contactos: descripción de personajes

Lugar: Barrio Guanguibana Fecha: 5 enero 2017 Hora: 13h00 Edad: 28 años <u>Participantes:</u> Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Paulina López -Guaricha	<u>Información de la entrevista</u> Punto de vista sobre la dinámica económica. La intervención institucional. La fiesta desde la tradición y el gusto de hacerlo. La fiesta y sus cambios en la estructura y la organización. La intervención del GAD, como algo negativo y de los comerciantes de otros lugares.
--	---



Lugar: Barrio de Tunguipamba Fecha: 11 de septiembre del 2016 Hora: 9h30 Participantes: Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Miriam Calero Edad: 56 años	<u>Información de la entrevista</u> Que es la Diablada, como ha participado, cómo ve la Diablada hoy. Recuperación de la memoria histórica. Descripción de personajes, diablo. Significados de la fiesta. Descripción de su participación como personaje en la pareja de línea.
--	--

Contactos: confección de caretas

Lugar: Sector La Tranquilla Fecha: 20 de julio del 2017 Hora: 10h30 Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Ángel Velasco Edad: 57	<u>Información de la entrevista</u> Confecciona las caretas desde hace 32 años. Describe la técnica, historia de cómo se hacían las caretas, costo, significados, fuentes de inspiración para su elaboración.
--	--

Lugar: Barrio Marcos Espinel Fecha: 15 de Julio del 2017 Hora: 10h00 Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Segundo Chicaiza Edad: 55 años	<u>Información de la entrevista</u> Conoce como confeccionar las caretas. Historia de quienes usaban y como las caretas. Historia de personajes, el diablo. Su afición por bailar como diablo y sus significados. Técnicas de elaboración.
---	---

Contacto: confección de trajes

Lugar: Centro de Píllaro Fecha: 20 agosto 2017 Hora: 11h00 <u>Participantes:</u> Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Mario Velasteguí Edad: 60 años	<u>Información de la entrevista</u> Como y porque confecciona los trajes para la Diablada. Lo hace desde la tradición, sus hermanos, abuelos, primos, tía vienen realizando la confección. Evolución del traje de diablo desde la historia. Perspectiva de intervención del GAD como negativa. Impactos económicos de la Fiesta
--	--

Contacto: Preparación de alimentos

Lugar: Barrio Tunguipamba Fecha: 30 de agosto del 2016 Hora: 11h00 Participantes: Consultora: Carmen Landy Entrevistado: Alicia Arias	<u>Información de la entrevista</u> Información sobre la fiesta desde la historia. La elaboración de las empanadas. Significado de personajes.
--	---

Contacto: funcionarios



<p>Lugar: GAD del Municipio de Píllaro Fecha: 2 de septiembre del 2017 Hora: 12h00 <u>Participantes:</u> Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Diana Masías Edad: 26. Jefe de sección de Cultura del GAD del Municipio de Píllaro</p>	<p><u>Información de la entrevista</u> El GAD como interviene en la Fiesta, normativas, políticas, relaciones de poder. Intervención institucional desde la perspectiva turística. El patrimonio y la patrimonialización como protección de su identidad y la tradición. Impactos económicos. La difusión en redes sociales. Descripción de personajes. La intervención de las mujeres en el personaje de la guaricha.</p>
--	--

<p>Lugar: INPC Riobamba Fecha: septiembre del 2017 Hora: 10h00 <u>Participantes:</u> Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Elizabeth Solano Edad: 32. Ex funcionaria del INPC. Jefe de la Unidad de Patrimonio Inmaterial, estuvo en funciones cuando se realizó los estudios del Plan de Salvaguardia de la Diablada</p>	<p><u>Información de la entrevista</u> Descripción de la participación del INPC en el proceso de la Declaratoria. La puesta en valor de la Fiesta desde las políticas públicas. Actores institucionales que participan. Como y que gestión ha realizado las instituciones para la salvaguardia del PCI y la Fiesta.</p>
--	---

<p>Lugar: Mocha Fecha: 5 marzo del 2018 Hora: 10h00 <u>Participantes:</u> Entrevista: Carmen Landy Entrevistado: Arq. José Espín Edad: 58 años. Ex Alcalde y Director de Planificación del GAD de Píllaro</p>	<p><u>Información de la entrevista</u> Recuperación de la memoria histórica del proceso de patrimonialización de la Fiesta. Intereses políticos y partidistas. Intervención del GAD en la Fiesta como algo positivo y negativo. Cambios de la Fiesta desde la Declaratoria.</p>
---	---