

HUELLAS

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES



PRESENTACIÓN

Texto de coordinación editorial



EN EL FOCO

El fantasma del colonialismo y sus voces

- Del atardecer en el Támesis a la espesura de la selva. “Salvajismo” y “civilización” como categorías de dominio en *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Lucía Martí Mengual
- La narrativa hispanofilipina gótica y sobrenatural de Adelina Gurrea Monasterio: Espíritus, naturalezas vivas y tensiones postcoloniales desde la nostalgia. Jorge González del Pozo
- “*Is It Licit to Eat Human Flesh?*”: Vitoria and the Politics of Disgust in the Making of the Colonial Order. Ever E. Osorio
- “El Arbolito”, el parque de la resistencia. Discusión abierta sobre memorias y patrimonio. Fernando Guerrero Maruri
- Hajota, una novelista polaca en Fernando Poo. Iñaki Tofiño Quesada
- Representación de la esclavitud y la libertad en Haití a través de la resistencia: Análisis de la escultura *Freedom!* Evelyn Susana Amarillas Amaya
- Pasen y vean. La intertextualidad literaria afroespañola en *No es país para negras* (2016) de Sílvia Albert Sopale. Alfonso Bartolomé



TRAZAS

Afro-Latin Americans Living in Spain and Social Death: Moving from the Empirical to the Ontological. Ethan Johnson, Joy González-Güeto and Vanessa Cadena



NUEVAS LETRAS

- Gonzalo Fernández Parrilla. *Al sur de Tánger: Un viaje a las culturas de Marruecos*. María José González
- Jerome C. Branche (ed.). *Trajectories of Empire: Transhispanic Reflections on the African Diaspora*. Alain Lawo-Sukam
- Kimberlé Williams Crenshaw, Luke Charles Harris, Daniel Martínez HoSang y George Lipsitz (eds.). *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines*. Nicolás Pastor Berdún
- Xavier Andreu Miralles. *El imperio en casa: género, raza y nación en la España contemporánea*. Nayra Ramírez
- Clémentine Deliss. *El museo metabólico*. Vicent Yusà Pelechà

Edita:

Grupo de estudios visuales sobre memoria de la esclavitud, el colonialismo y sus legados (GEVMECYL)

Universidad de Valencia. Valencia

<https://ojs.uv.es/index.php/huellas/index>

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

DIRECCIÓN

Hasan G. López Sanz (Universidad de Valencia), **Benita Sampedro Vizcaya** (Universidad de Hofstra)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Diana Arbaiza (Universidad de Amberes)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Fernández Vázquez (Universidad Autónoma de Madrid), **Danae Gallo González** (Universidad de Giessen), **Karo Moret-Miranda** (Universidad Nacional de Australia), **Celeste Muñoz Martínez** (UNED), **Patricia Picazo Sanz** (Universidad de Valencia), **Nicolás Sánchez Durá** (Universidad de Valencia), **Sara Santamaría Colmenero** (Universidad de Valencia), **Alba Valenciano Mañé** (Universidad Autónoma de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Odette Casamayor Cisneros (Universidad de Pennsylvania), **José F. Siale Djangany** (Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española), **Jerome C. Branche** (Universidad de Pittsburgh), **Alfredo González Ruibal** (Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, CSIC), **Agnés Lugo-Ortiz** (Universidad de Chicago), **José Antonio Piqueras Arenas** (Universidad Jaume I), **Françoise Verges** (Universidad de Londres) **Carmen Fracchia** (Universidad de Londres), **Luis Ángel Sánchez Gómez** (Universidad Complutense de Madrid), **Yolanda Aixelà Cabré** (Institución Milá y Fontanals de investigación en Humanidades, CSIC), **Lisa Surwillo** (Universidad de Stanford), **Sarah Albiez-Wieck** (Universidad de Münster), **Alicia Campos Serrano** (Universidad Autónoma de Madrid) **Adolfo Campoy-Cubillo** (Universidad de Oakland), **André Delpuech** (Centro Alexandre-Koiré, EHESS), **Anacleto Ferrer Mas** (Universidad de Valencia), **Baltasar Fra-Molinero** (Universidad de Bates), **Alberto López Bargados** (Universidad de Barcelona), **Susan Martin-Márquez** (Universidad de Rutgers), **Josep Lluís Mateo Diesde** (Universidad Autónoma de Barcelona), **Gustau Nerín** (Universidad de Barcelona), **Enzo Traverso** (Universidad de Cornell), **Akiko Tsuchiya** (Universidad de Washington en St. Louis)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Patricia Picazo Sanz (Universidad de Valencia)

EDITA

Grupo de estudios visuales sobre memoria de la esclavitud, el colonialismo y sus legados (GEVMECYL). Universidad de Valencia. Valencia.

COLABORA

Departamento de Filosofía. Universidad de Valencia.

Instituto Universitario de Creatividad e Innovaciones Educativas (IUCIE). Universidad de Valencia.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

PRESENTACIÓN

Texto de coordinación editorial 5

EN EL FOCO: El fantasma del colonialismo y sus voces

Del atardecer en el Támesis a la espesura de la selva. “Salvajismo” y “civilización” como categorías de dominio en *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Lucía Martí Mengual 7

La narrativa hispanofilipina gótica y sobrenatural de Adelina Gurrea Monasterio: Espíritus, naturalezas vivas y tensiones postcoloniales desde la nostalgia. Jorge González del Pozo 27

“*Is It Licit to Eat Human Flesh?*”: Vitoria and the Politics of Disgust in the Making of the Colonial Order. Ever E. Osorio 42

“El Arbolito”, el parque de la resistencia. Discusión abierta sobre memorias y patrimonio. Fernando Guerrero Maruri 57

Hajota, una novelista polaca en Fernando Poo. Iñaki Tofiño Quesada 73

Representación de la esclavitud y la libertad en Haití a través de la resistencia: Análisis de la escultura *Freedom!* Evelyn Susana Amarillas Amaya 96

Pasen y vean. La intertextualidad literaria afroespañola en *No es país para negras* (2016) de Silvia Albert Sopale. Alfonso Bartolomé 109

TRAZAS

Afro-Latin Americans Living in Spain and Social Death: Moving from the Empirical to the Ontological. Ethan Johnson, Joy González-Güeto y Vanessa Cadena 123

NUEVAS LETRAS

Gonzalo Fernández Parrilla. *Al sur de Tánger: Un viaje a las culturas de Marruecos*. Madrid: La Línea del Horizonte Ediciones, 2022. 176 páginas. ISBN: 978-84-17594-93-0. María José González 139

Jerome C. Branche (ed.). *Trajectories of Empire: Transhispanic Reflections on the African Diaspora*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2022. 310 pages. ISBN: 9780826504593. Alain Lawo-Sukam 142

Kimberlé Williams Crenshaw, Luke Charles Harris, Daniel Martínez HoSang y George Lipsitz (eds.). *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines*. Berkeley: The University of California Press, 2019. 432 pages. ISBN: 9780520300996. Nicolás Pastor Berdún 145

Xavier Andreu Miralles. *El imperio en casa: género, raza y nación en la España contemporánea*. Madrid: Sílex Universidad, 2023. 270 páginas. ISBN: 978-84-19077769. Nayra Ramírez 149

Clémentine Deliss. *El museo metabólico*. Bilbao: Caniche Editorial, 2023. 168 páginas. ISBN: 978-84-125833-5-9. Vicent Yusà Pelechà 152



PRESENTACIÓN

HUELLAS

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Marx y Engels arrancaron aquel breve texto que conmovió el mundo, El Manifiesto Comunista, con la evocación de un fantasma que recorría Europa. Hoy otro fantasma recorre no ya Europa sino el mundo entero. Es notable cómo, también en este caso, lo reprimido retorna: no deja de ser significativo que tantas décadas después de la abolición de la esclavitud y de las emancipaciones coloniales, se dé un urgente análisis crítico en numerosas disciplinas que se ocupan de estos dos hechos históricos cruciales, de cómo configuraron nuestro mundo, de la variedad de resistencias que suscitaron, y de sus legados en el presente. Quizá en nuestro ámbito -amparada por la Universidad de Valencia, si bien con voluntad de trascender sus límites- la revista que inauguramos, Huellas: Spanish Journal on Slavery, Colonialism, Resistances and Legacies, sea también un síntoma de ese fantasma que recorre como culpa nuestra conciencia histórica pública. Por ello, este primer número está dedicado a explorar diversas perspectivas y acercamientos que confluyen en ese malestar moral y político, sí bien es cierto que con cierta primacía de los análisis literarios. Sea como fuere, la óptica de la revista tiene voluntad multidisciplinar y pretende en los números sucesivos que este inaugura contribuir a una cartografía teórica y crítica que coadyuve a trazar nuevas rutas en el estudio de la esclavitud, el colonialismo, las resistencias que suscitaron y los legados de todo ello, que configuran el mundo que habitamos. La Historia, la Antropología, la Filología, la Sociología y la Teoría Política, sin olvidar la Filosofía, habida cuenta de las distintas ramas y especificaciones que hoy las vertebran, constituirán nuestra caja de herramientas. Desde esta perspectiva, en la medida de sus posibilidades, esta revista también tiene la voluntad de convocar una variada pertenencia internacional y académica de sus colaboradores que esperamos ir ampliando.



EN EL FOCO

El fantasma del colonialismo y sus voces

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

“El Arbolito”, el parque de la resistencia. Discusión abierta sobre memorias y patrimonio.

Fernando Guerrero Maruri. DOI: 10.7203/huellas.1.27116

Los pueblos también son responsables por aquello que deciden ignorar.

-Milan Kundera

En este trabajo se presentan un conjunto de reflexiones críticas en cuanto a los límites de las categorías de “memoria” y “patrimonio”, que por su origen y esencia Occidental no permiten albergar las memorias de resistencia que se originan desde la década de los noventa en el parque El Arbolito de la ciudad de Quito en Ecuador. La colonialidad del poder (Quijano, 2005) y el colonialismo interno (González-Casanova, 1963), han formado un sistema estructurante de la sociedad que intenta someter a las resistencias de los pueblos indígenas. Los nombres, lugares y eventos que suelen ser evocados en Occidente a través de monumentos o la patrimonialización no poseen la intersubjetividad que demanda la conexión natural de la cosmovisión indígena. En el centro norte de la ciudad de Quito se encuentra El Arbolito, parque insigne de las luchas sociales que ha librado el movimiento indígena ecuatoriano. La dirigente Blanca Chancosa declara “ese es nuestro espacio de resistencia, de protección humana” (2021: 39). El parque El Arbolito pasó de ser un estadio a espacio de concentración popular. En 1932 se construye el estadio El Arbolito, demolido en 1966 consecuencia del descuido posterior a la construcción del estadio olímpico Atahualpa en 1951. A partir de la década de los noventa, las manifestaciones indígenas lo tendrán como epicentro:

El parque El Arbolito es uno de los íconos de la concentración popular y política, desde el gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996). Ubicado entre las avenidas 6 de Diciembre y Tarqui (aledaño al parque El Ejido), en el centro de la ciudad, ha sido el escenario de masivas concentraciones políticas, culturales y sociales. Además, es estratégico para la movilización hacia la Asamblea Nacional y el Palacio de Carondelet. Para el analista político, Farith Simon, desde El Arbolito se facilita el desplazamiento hacia los poderes del Estado (*El Comercio*, 22/03/2012).

El simbolismo se construyó en estas últimas tres décadas por albergar de forma masiva a comunidades indígenas, antes y durante manifestaciones de reivindicación social. Por parte de indígenas, al valor simbólico que adquiere producto del abrigo brindado a las resistencias, se contraponen la postura de blanco mestizos o indio mestizos en una contra inestable, sostenida en la diferencia jerárquica entre ciudadanos quiteños y el otro invasor, indeseado o aplaudido según afectaciones o intereses producto de las políticas neoliberales a las que los pueblos indígenas se oponen.

Ocurre como si, aterrados por esa realidad (aún cuando en nuestra existencia cotidiana rechazamos las situaciones de dominio), huyéramos del mundo de la cultura política e histórica que, evitándola, nos habita, que huyéndola nos asedia y que, en las crisis, nos interroga como el Otro que se manifiesta en el lapsus urbano, ese vacío que es el parque del Arbolito (Guerrero 2001: 95).

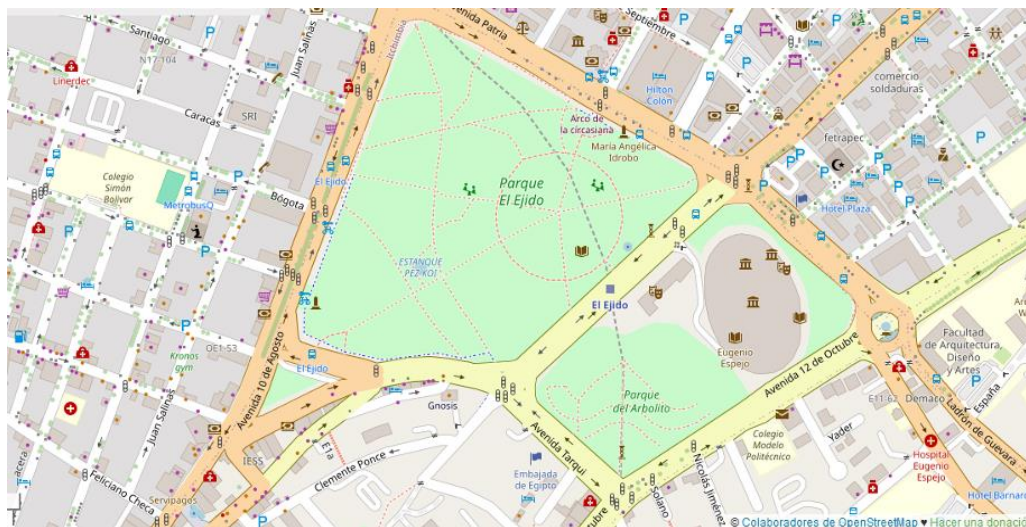


Figura 1. Plano de la ciudad de Quito en el sector del Parque El Arbolito y alrededores <<https://www.openstreetmap.org/#map=17/-0.20953/-78.49740>>

El parque El Arbolito conecta memorias de resistencias de los pueblos indígenas, referente que bajo la categoría Occidental de patrimonio no puede ser reconocido e inscrito debido a la ausencia de categorías patrimoniales que reivindiquen el simbolismo y significación de las luchas contra la “falacia desarrollista” (Bottinelli 2008: 43)¹ que se construye de forma sostenida en América Latina. La discusión se estructura en tres partes: se considera como concepto base la memoria social, en sus fortalezas y limitaciones, se recurre al concepto de memoria colectiva y metamemoria en un recorrido por la evolución conceptual de la memoria. En la segunda parte, se aborda una discusión sobre la patrimonialización del parque y referencias a los contramonumentos; en la parte final, se analizan las memorias y relaciones que los sujetos construyen en espacios concretos a partir de sus prácticas cotidianas intergeneracionales, para debatir la patrimonialización a partir de lo que las personas perciben y representan en torno a memorias e identidades de resistencia.

Los estudios de la memoria, ausencia de la resistencia indígena

Las corrientes de estudios de la memoria se han centrado en el hito de Auschwitz, la Shoá, en el caso europeo, o bien, en las dictaduras latinoamericanas que se quebraron con el cambio de régimen, mientras que los estudios memoriales de los pueblos indígenas se delimitan geográfica y temporalmente a eventos o actores específicos. Elizabeth Jelin reconoce que los temas de la memoria son abiertos y tienen muchos puntos de fuga, que involucran recuerdos, olvidos, narrativas y silencios (2020: 419). Si bien existen momentos de activación, las memorias del parque El Arbolito se construyen en

¹ “Desarrollista” remite aquí estrictamente a este sentido expresado por Dussel en la idea de “ideología desarrollista eurocentrada”. En ningún caso estamos usando el término en la acepción que fuese popularizada en Latinoamérica a partir de las formulaciones de la CEPAL, desde la segunda mitad del siglo XX.

la resistencia desde los años noventa y a medida que pasa el tiempo los silencios y olvidos se superponen. Para la construcción de memorias de resistencia, la necesidad de contar otra historia es una obligación paralela. Vilar afirma que tanto en el caso de los grupos como en el de las personas, la memoria no registra sino que construye (1980: 29). Las memorias han constituido durante largo tiempo el fondo del saber histórico.

Se considera aquí la memoria social como un artificio en construcción que permite dialogar con distintos saberes y generar una identidad propia desde la multiplicidad en la experiencia acumulada. Para Pierre Nora la memoria social es lo que hacen con el pasado nuestras sociedades condenadas al olvido (1984); Joël Candau (2011), en diálogo con James Young (1992) y Étienne François, definió a la memoria social como el conjunto de recuerdos reconocidos por un determinado grupo y a la memoria colectiva como el conjunto de recuerdos comunes a un grupo (31); existen aquí varias contradicciones por la primacía en el abordaje teórico descuidando el flanco del aspecto social. Las memorias se construyen desde la realidad individual que, en colectivos relegados y acceso reducido a la distribución de recursos, están atravesados de forma particular.

Por encima del dualismo individual/colectivo, está la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, eje que torna ineludible la colonialidad del poder (Quijano 2005); no se cohesiona un colectivo, en tanto que las diferencias están construidas en las relaciones de dominación. Si la raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (2005: 202), la memoria subordinada a la historia dominante replica una construcción sobre la empresa capitalista, en que los roles están predeterminados sobre la raza, y poseen memoria digna de rememorar aquellos nombres y sucesos que honran valores occidentales.

La intersubjetividad colectiva está condicionada por la categoría raza, y el individuo no existe por fuera de ese relacionamiento colonizador que, así como redujo esa presencia a espacios desvalorizados, produjo con el tiempo un efecto cohesionador en la resistencia. Iván Izquierdo (2013) desde un abordaje biologicista sostiene que existen dos tipos de memoria en el individuo; por un lado, las declarativas referidas a los eventos, hechos y conocimientos, por otro, las memorias de procedimientos o hábitos, que nos permiten andar en bicicleta de forma automática una vez que se adquiere esa pericia. Izquierdo muy poco relaciona con el colectivo y deja al individuo a expensas de lo que ha vivido. Candau (2011) propuso el término protomemoria para esas memorias más resistentes creadas a partir de la memoria repetitiva, muchas de las veces adquiridas en la infancia, aquellas que nos permiten actuar sin preguntar el cómo, objeto de diversas denominaciones, muestra el interés primigenio por este tipo de memorias para su estudio. A pesar de que Candau (2011: 23) expone su carácter individual, en aquello que denomina metamemoria, que es la representación que cada individuo hace de su memoria, la dota de una facultad propia, le entrega vida, por tanto, genera necesidades metamemoriales, que muchas de las veces generan individualismos que sobrepasan la posibilidad de construir memorias con un sentido, para instaurar una memoria carente de sentido. El individualismo vuelve más difícil establecer lazos colectivos y pautas de transmisión culturales más estables y duraderas (Dussel 2007: 22).

En el colectivo, Maurice Halbwachs aborda la noción de la memoria grupal a partir de los recuerdos, los cuales pueden vincularse a eventos y experiencias (1990: 45). No obstante, se observa un vacío en su enfoque al desconsiderar aquellos individuos que han fallecido. Reconoce que el individuo construye su propia memoria basándose en sus recuerdos, ya que estos eventos y experiencias condicionan la formación de su realidad social. En contraposición, los pueblos indígenas dialogan con los muertos, los honran y en las luchas sociales su número va en aumento por cuenta de la represión: “La muerte es apenas otra

forma de vivir” (Pacari 2009: 35). Los estudios clásicos de la memoria colonizan las formas de recordar y conmemorar. Las luchas por los sentidos acerca de ellas, las marcas de clase para recordar la experiencia histórica de la violencia conducen a una reflexión tripartita que conjuga historia, memoria y política (Lorenz 2023: 9), que en tiempo y espacialidad se ven afectadas por fuerzas centrífugas y centrípedas, complejidad situacional a la que el concepto de interculturalidad engloba y resignifica.

La interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social otro y de una sociedad otra (Walsh, 2006: 47). Alteridad que posibilita apenas la autorización de existencia de ese otro, la equiparación es solo posible si existe una cosmovisión otra que no solo tolera la diversidad sino que convive con la diferencia descolonizando la construcción de nuevas memorias. Sirve para avanzar de la confrontación a lo desconocido, a la inquietud por el otro y por uno mismo. Halbwachs propuso el término “intuición sensible”, pensando en la base de todo recuerdo en que existe un estado de conciencia individual, para distinguir de las percepciones, donde también entran elementos del pensamiento social (1990: 37). Las carencias y opresiones que pueden ser un factor cohesivo siempre fueron invisibilizadas, Halbwachs se sorprende del carácter de unidad irreductible en que los recuerdos personales tan diversos permiten reflexionar para convertirse en una multiplicidad (1990: 51), sin percibir que en la diversidad radica la fuerza para la construcción de una memoria social a partir de la resistencia. Un espacio de los estudios de la memoria que caracterizan las identidades de América Latina. La resistencia no es solo la capacidad de defenderse del control y la clasificación de la vida, es la lucha contra las subjetivaciones del neoliberalismo (Calveiro 2020: 156).

Para que existan las memorias de la resistencia desde Abya Yala, el nombre que los pueblos originarios dan a Latinoamérica, el tiempo y el territorio deben comprenderse de una forma diferente, en el tiempo de los pueblos indígenas el pasado está delante, es lo único que se puede ver, el futuro está atrás y no puede ser visto; como el tiempo es cíclico el pasado guiado por los ancestros permite construir el futuro (Millán 2022). El territorio (*allpa-mama* en quichua) está compuesto por elementos que tienen vida; la tierra, el agua, los ríos, el páramo, las piedras, animales, montañas, no son una propiedad como en occidente se entiende, no están para ser explotados, se convive con todos esos elementos que poseen vida. La tierra es parte del ser humano y viceversa (Pacari 2009: 35). Por esa cosmovisión de constante armonía con todos los elementos, las memorias están en las personas presentes y ausentes físicamente, y en la naturaleza, no en monumentos o edificios patrimonializables. La madre tierra o *allpa-mama* y toda su composición adquiere vida. En occidente, la vida es exclusiva de ciertos humanos, en todos los tipos de colonialismo las razas consideradas inferiores fueron silenciadas y las memorias y patrimonios se construyeron sobre una ilusión; Quijano dirá que por esto, “seguimos siendo lo que no somos” (2005: 226).

Se habla con la *allpa-mama*, se aprende a entenderla a partir de los conocimientos que transmiten los mayores, contenidos en la primigenia memoria de resistencia. Luchas y memoria que a occidente no interesa más allá de la exotización, resistencia de los pueblos indígenas, idiomas, espiritualidades que pueden extinguirse sin que el Estado-nación pierda nada. Es la *Pachamama* (naturaleza) la que con su sabiduría y bondad de entregar los alimentos y brindar abrigo permitió resistir. Potosí ejemplifica esto en una poesía para la madre Tierra (*Arawi Pachamama*):

Te has preguntado ¿cómo transita la vida de una planta de maíz?, ¿con quién pasa conversando mientras crece?, te has preguntado ¿cómo es el amor de la lluvia?, has escuchado ¿cómo es la risa de las hojas del maíz?,

¿cómo es su canto, cómo es la risa de la mariposa mientras resbala?, has escuchado ¿cómo es la ceremonia de crecimiento del maíz? Crece y crece el maíz entre conversaciones de luna, sol y lluvia, cuando la luna sale le enreda en brazos de color plateado, ella le susurra. (Potosí 2018)

Las respuestas las tiene cada individuo que conversa con la *Pachamama* para ratificar aquello que los ancestros le contaron, todas las vidas están entramadas a través del territorio y las memorias de resistencia se deben estructurar en consonancia con las necesidades de las diversidades. Al construir otras memorias se validan todas las historias, que son posibles en otras narrativas, aún desprovistas de reconocimiento hegemónico; se requiere de una interhistoricidad que no se limita a la identificación geográfica del sujeto o en coincidencia de constructos excluyentes de género, clase o raza. El diálogo es atemporal y descentrado. Fanon dice que la resistencia de los bosques y pantanos a la penetración extranjera es la aliada natural del colonizado (1968: 254).

La memoria de resistencia de los pueblos indígenas no está construida sobre el resentimiento; a medida que el tiempo pasa la lucha se resignifica, se puede pasar de la resistencia al tono combativo, no con el tono combativo del revolucionario mestizo o del blanco. La cosmovisión indígena pretende restaurar la armonía, la paz por la vía de la reconciliación, la relacionalidad en que todos los seres de la naturaleza son complementarios (Pacari 2009: 33). Para Nora, la memoria es afectiva y mágica (1984); Izquierdo (2013), al referirse a la persistencia de las memorias declarativas que declina después de los cuarenta años de edad y solemos recordar menos las cosas más recientes (14), de forma inter generacional, de forma pausada, las memorias se van apagando, así resulta imposible pensar en memorias ancestrales de resistencia. Por otro lado, para Halbwachs (1990) basta que los miembros de una familia dejen de vivir en una ciudad para no tener la misma facilidad de recordar, anulando los pensamientos colectivos convergentes (46). No dimensiona que algunos recuerdos se pueden fortalecer más con la ausencia y que los pueblos fortalecen la identidad de alguien a partir de las luchas que sus antepasados libraron, se transmite en la oralidad y anula esa barrera impuesta por los años según Izquierdo.

Las condiciones que se viven en la opresión, en la resistencia o cualquier manifestación en exigencia de derechos hacen que estos procesos posean características de cohesión. Halbwachs mantenía que cada grupo social se empeña en mantener juntos a sus miembros a partir de un parecido proceso de persuasión, a medida que cedemos a una sugerencia exterior se cree que se piensa y siente libremente (47), dejando así a los procesos de memoria bajo un mismo patrón de creación. La reconstrucción de un acontecimiento del pasado requiere de nociones comunes (Halbwachs 1990). El propio Halbwachs encuentra en la memoria colectiva, en el conjunto de recuerdos comunes, la fuerza y duración para que las memorias individuales se apoyen unas a otras. Los recuerdos no son los mismos que aparecen con más intensidad en cada memoria individual (51). Por lo tanto, es porque los recuerdos son diferentes, que los estados individuales forman una serie continua donde todas las semejanzas introducen un elemento de discontinuidad, y es porque los recuerdos son diferentes, que se evocan unos a otros (97).

Halbwachs (2004: 175) entiende la familia del mismo modo que a cualquier otro conjunto colectivo, quizá esa generalidad limita posibilidades de profundizar a través del entendimiento de la memoria colectiva y su influencia en la individual; así mismo, denota que existe un sentimiento a la vez oscuro y preciso de lo que es el parentesco, que no puede nacer sino en la familia, y que no se explica sino por sí mismo (177). La hermandad entre los pueblos indígenas, y la "relación sagrada con la madre Tierra y todos los seres de la naturaleza"

(Muenala 2015) es inabarcable bajo esa lectura de cara a comprender resistencias de siglos de existencia, que desde lo sagrado cuidan la naturaleza; cuando enfrentan un paisaje cultural es inadmisibile entender el valor que tienen las cosas por sobre la naturaleza. La memoria social emerge como un punto focal de resistencia, un proceso intrínseco (Gondar 2016: 36) que, como señala Jô Gondar, “no existen memorias fuera de un contexto afectivo” (38) en una relación íntima entre el individuo y su comunidad. Este desafío nos devuelve al punto de partida, centrado en la relación individuo-colectivo, en que los estudios de la memoria desde la óptica occidental pretenden tomarse como una receta para entender las resistencias de los pueblos indígenas, que debe ser abordada desde dentro de su cosmovisión acorde a procesos históricos, sociales y políticos que impregnan las identidades.

Este ejercicio, no está exento de riesgos, no se pretende heroizar o victimizar, tampoco generar en y sobre El Arbolito “una conversación tan extraña que a menudo no ponga en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo” (Augé 2000). El parque conecta a las personas y sus identidades, que al caminar dialogan con el lugar, en constante disputa con y por el espacio. La cosmovisión indígena posee elementos reflexivos y teóricos para pensar las identidades de resistencia; por otra parte, se agota al querer comprender la noción de patrimonio, porque esta es una categoría occidental desde su origen. La memoria es más una reminiscencia que permite reinterpretar el pasado. No existe una eclosión de la memoria como ocurrió en el caso uruguayo y argentino a inicios de siglo con la llegada de gobiernos progresistas (Sapriza 2009: 66). Ecuador requiere construir la memoria sobre una invocación que posibilite reinterpretar el pasado.

El patrimonio, categoría Occidental

El concepto de patrimonio está arraigado al mundo Occidental. Según Dominique Poulot, se caracteriza simultáneamente por la existencia física de sus objetos, su valor estético, el reconocimiento sentimental conferido por el conocimiento común. Además, el patrimonio adquiere un estatuto específico, ya sea legal o administrativo, que depende tanto de la reflexión erudita como de la disposición política (2009: 13). Es así un agente estatal de influencia supranacional que regula la inscripción de la materialidad o inmaterialidad según las pretensiones actuales del mercado. Existen posturas, como las de Laurajane Smith, que intentan mostrar el patrimonio de forma más plural:

El patrimonio no es una “cosa”, no es un “sitio”, edificio u otro objeto material. Si bien estas cosas suelen ser importantes, no son patrimonio en sí mismas. Más bien, el patrimonio es lo que sucede en estos sitios, y si bien esto no significa que la sensación de lugar físico no sea importante para estas actividades o desempeñe algún papel en ella, el lugar físico o “sitio” no es la historia completa de lo que puede ser el patrimonio. (2006: 44)

Sin embargo, la discusión tiende a centrarse en eventos con características particulares de los mismos actores históricos, mientras los subalternos generalmente se representan como nobles, sacrificados y resilientes. La resistencia y las luchas que se llevan a cabo, independientemente de la ubicación, a menudo se excluyen junto con su capacidad política, estratégica y diplomática previo al enfrentamiento. Se patrimonializa lo que ocurre en un lugar siempre y cuando la relación de poder esté respaldada por una élite específica, o en casos en los que se folclorizan las identidades. El motivo político que subyace en el patrimonio históricamente tiene al territorio como protagonista, mientras que, en el caso del patrimonio inmaterial, este se centra en la comunidad. Según Jean-Louis Tornatore (2020: 10), el patrimonio se convierte en un instrumento

de gobernabilidad. Aunque las poblaciones pueden intervenir de manera variable en el proceso de patrimonialización, el Estado-nación, a través de su aparato institucional, determina qué elementos se patrimonializarán y con qué intención. En este proceso, el Estado legitima las formas culturales que respaldan su autoridad y, en ocasiones, permite la participación de minorías, hasta el punto en que no se corra el riesgo de deslegitimarlo. Dentro de la dinámica del marketing nacional, el patrimonio sostiene e impulsa la inscripción patrimonial que, una vez registrada, debe generar recursos como agente territorial descentralizado. Es precisamente el patrimonio intangible el que podría actuar como “instrumento de cambio o incluso una herramienta de emancipación” (10), sino fuese por la normativa que lo circunda para preservar el flujo del mercado.

El patrimonio histórico y cultural confiere un valor atemporal a la resistencia; allí donde Occidente patrimonializa algo, surge una historia-memoria de resistencia. Eugenio Raúl Zaffaroni aborda desde otra perspectiva este fenómeno, denominándolo “patrimonio cultural criminal de la humanidad” (2022: 21), en referencia a los crímenes perpetrados a gran escala por agentes estatales contra pueblos de otras naciones, que pueden estar al interior de un mismo Estado. Este enfoque critica, desde la historia reciente, la construcción de monumentos y colosales edificaciones erigidas a expensas de la explotación y perjuicio de comunidades indígenas. La resistencia se manifiesta como un remedio tardío ante una enfermedad incontrolable, convocando a proponer un nuevo ejercicio de poder sobre el territorio que reconcilie la perspectiva de vivir mejor juntos, con la “tradición aún vibrante de resistencia y lucha contra la dominación” (Tornatore 2020: 13). Esta resistencia se sostiene sobre el principio fundamental de relacionalidad, según lo propuesto por Pacari (2009).

Para la cosmovisión indígena, la relacionalidad, está investida por el *samai*, que es la energía de los seres de la naturaleza. El monumento que proviene de la piedra no tiene la capacidad de dialogar con la *Pachamama*, la energía que posee le fue entregada por el ser humano, como ente político. El monumento es un intermediario entre la *Pachamama* y su existencia individual ajena del *samai*; renunciando al principio de relacionalidad, su relación de época es para socorrer la estructura social dominante, para que se preserven aquellos que tienen derecho adquirido a la memoria. La ampliación del concepto de patrimonio evidencia que la categoría “paisaje cultural” se aproxima a un nuevo entendimiento, partiendo de que tiene por esencia el reconocimiento de la relación íntima e indisoluble de los modos de hacer, crear y vivir del ser humano con el ambiente natural (Weissheimer y Martins 2023: 14); a pesar de ello, se agota de frente a la conexión sagrada que guarda la naturaleza en la cosmovisión indígena, en la armonía con las comunidades. Al final es un nuevo ejercicio de poder sobre el territorio.

La inclusión de bienes en una lista es el fin por el consabido beneficio de la promoción, las formas se renuevan, el principio occidental del estado regulador, de la posesión jurídica administrativa, desconsidera la vida de la naturaleza (*Pachamama*), el sentido relacional que se guarda con el territorio (*Allpa mama*) y la energía (*Samai*) que se transmite en las memorias de resistencia indígena que cada vez se focaliza más en los centros urbanos. El patrimonio es una creación política elitista que se legitima con la inscripción y permite la legitimidad de narrativas en torno a su existencia.

Las memorias de resistencia presentes en el parque *El Arbolito* en Quito

En principio, se podría plantear la iniciativa de patrimonializar el parque El Arbolito debido a las historias y memorias que se despliegan en ese espacio. Sin embargo, esta propuesta estaría en sintonía con un nuevo proceso de

ocultamiento defendido por teóricos del área, revelando una desconexión con la realidad latinoamericana. Luego de examinar algunas discusiones sobre memoria y patrimonio, surge un debate en torno al parque El Arbolito de Quito y su historicidad en relación con lo patrimonializable de sus memorias de resistencia. El primer punto a considerar son algunos aportes teóricos sobre la memoria, seguido de aspectos teóricos del patrimonio. Para luego, presentar las memorias de resistencia del parque El Arbolito y finalizar con algunas reflexiones sobre las carencias del concepto de patrimonio traído de Occidente que no permiten enfrentar teórica y críticamente las memorias de resistencia que se siguen construyendo en América Latina. Y pensar la posibilidad de forma subrepticia de un método alterno a la patrimonialización a partir de los debates vigentes de la memoria y la cosmovisión indígena decolonial.

Los estudios sobre memorias indígenas y su patrimonialización como paisaje cultural no cuenta con categorías para incrustar las realidades latinoamericanas en los debates de patrimonialización vigentes. Quito recibe la declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1978, por “poseer el centro histórico mejor conservado y menos alterado de toda América Latina”, así lo reconoce la Unesco. Sus iglesias, construidas con el talento y la sangre indígena excluidos en la declaratoria, son la razón principal de esa inscripción patrimonial. Las iglesias mencionadas en portales turísticos son La Basílica, La Compañía, San Francisco; en total 24 iglesias, y ligadas a ellas, conventos, museos, monasterios y plazas. El falso sincretismo de la iconografía indígena y católica están presentes en todas, falso porque como afirma Bottinelli (2008) fue una relación de dominación cuyos sujetos partícipes se encuentran, por la naturaleza de dicha relación, vinculados a partir de una lógica asimétrica de distribución de poder simbólico y material (53). La construcción patrimonial en Quito fue pensada de forma unívoca en y desde su centro histórico, silenciando la participación y resistencia indígena en la construcción de los predios inscritos.

Las políticas públicas acompañaron discursos de preservación patrimonial que se limitaron a esos lugares de los cuales se despliega aquello que Parry (2018) llama en sus estudios diaspóricos la “turistificación”, en alusión a la creación de imágenes que se convierten en una herramienta crucial de marketing para la atracción de turistas. El parque El Arbolito se encuentra a pocos kilómetros de esa zona turística patrimonial y con tesón ha resistido el pasar del tiempo, al igual que quienes se identifican con su abrigo a las luchas sociales. Por tanto, El Arbolito, no cumple los requisitos de poder de mercado para motivar la turistificación, factor que no reduce su valor y simbolismo.

A principios del siglo XX, la zona urbana de Quito carecía de una delimitación clara. El último plano levantado con fines catastrales databa de 1888 y no proporcionaba una demarcación definida de parroquias, calles y viviendas. Apenas se lograban distinguir límites, marcados por los ejidos que separaban la ciudad del campo. En esa época, las tierras ejidales estaban inmersas en una constante disputa entre indígenas, la municipalidad y particulares (Kingman, 2006). El Arbolito desde antes de su nombre y delimitación posee memorias olvidadas y silenciadas de resistencia.



Figura 2. Ambiente en el parque el Arbolito el día 12 del paro nacional en junio de 2022. https://x.com/CONAIE_Ecuador/status/1540440831122890752?t=iMmHqAX_bR0SKYRSmHVN8w&s=08

En los últimos 25 años, de forma creciente, activistas, nacionalidades indígenas, grupos y colectivos sociales se han movilizado para exigir el reconocimiento de sus identidades, intereses y problemas colectivos (Bernal 2000), las reivindicaciones obtenidas no se limitan a la población indígena. Las manifestaciones han tenido como escenario las calles de Quito, el vecino parque del Arbolito, predios universitarios en las proximidades y un centro histórico “patrimonializado” que sin tránsito vehicular es de fácil acceso para manifestantes que parten desde El Arbolito. El parque es el escenario, trinchera, albergue de manifestaciones que materializan la resistencia producto de la estrategia política de los pueblos indígenas. El parque El Arbolito, con un reducido número de árboles y áreas verdes, ha emergido como un aliado crucial para la acción colectiva en la resistencia contra la intervención de las fuerzas represoras. Este espacio no solo proporciona refugio, sino también apoyo en la preservación de vidas. Acciones que datan de la década de los noventa han elevado a este entorno urbano a la categoría de símbolo estratégico. Sus logros en la lucha contra las medidas neoliberales, que impactan no solo a los pueblos indígenas, han perturbado las metanarrativas nacionales homogeneizantes.

América Latina en el siglo XIX se autoconstruye como un nuevo espacio cultural que comenzaba a estructurarse como entidad independiente. Después de haber surgido para Occidente como territorio colonial, se autoconsidera espacio, que en el imaginario de occidente es subalterno a la categoría hegemónica de lugar. Marc Augé (2000) entiende el espacio como aquellas instituciones estereotipadas del ocio, los viajes; el lugar, es aquel que permite recorrerlo, construir discursos con un lenguaje que lo caracterice (87). El Arbolito es espacio de resistencia, su subalternidad complejiza su significación y desplaza dualismos reduccionistas.

Los estudios de la memoria tienen su propia interpretación sobre los lugares. Nora (1984) produjo el concepto “lugares de memoria” en alusión a monumentos, sitios memoriales o lugares de recordación. Estos se erigen, en

parte, por la ausencia de una memoria espontánea sobre los mismos, que debe ser inducida, ya que es imposible desvincular el concepto de lugares de la memoria del poder. Nora cree que los lugares de memoria se apropian del espacio público y nacen con la debilidad de conexión con el cambio de régimen; si es así, pueden desvanecerse y las posibilidades o hechos fácticos para preservarlos en la alternancia crecen de forma exponencial, sin voluntad política, las memorias no hegemónicas siguen escondidas, son solo lugares “en” la memoria.

Para Manuel Castells (2018) las identidades de resistencia son creadas por actores que se encuentran en posiciones desvalorizadas o estigmatizadas por la lógica de dominación. Estas identidades se encuentran en el parque construyendo trincheras de resistencia y de sobrevivencia con base en principios diferentes de los que permean las instituciones de la sociedad. Por su parte, James C. Scott (2000) reconoce dos tipos de resistencia, unas más abiertas, declaradas, que atraen más la atención, y la resistencia disfrazada, discreta, implícita, que comprende el ámbito de la infrapolítica. El Arbolito en pasado, presente y futuro alberga estos dos tipos de resistencia; los episodios historizados y la organización de las manifestaciones, hacen del parque un lugar de continuas resistencias en este ejercicio de memorialización. En Quito, existen tantas posibilidades de recuerdos del parque El Arbolito como personas que en alguna ocasión estuvieron allí o escucharon hablar de ese espacio físico lleno de imaginarios. En ese caso, está latente la posibilidad de valorizar una identidad de un grupo mayoritario de personas que se resisten a su exclusión y al que se pueden sumar cada vez más memorias a través de su resignificación.

En un determinado momento el mercado o regímenes neoliberales pueden querer apagar esas memorias. Si bien el caso es distante de la realidad que se vivió en ese espacio, las dinámicas políticas pueden repetirse en desmedro de la comunidad. Existen continuos intentos de intervención en parques que han enfrentado sendas protestas efectuadas por las comunidades. El conflicto surge de las interpretaciones que se dan de los espacios. Por lo general, las autoridades argumentan inseguridad y promueven intervenciones que disfrazan intereses comerciales que conlleva la tala de árboles y posterior gentrificación; eso ya aconteció el 13 de mayo de 2013 en el parque Gezi en Estambul y el 19 de enero de 2019 en el parque Japón en Bogotá, si bien existieron protestas que alcanzaron grandes proporciones. Cuando esto no acontece, las autoridades suelen reducir la asignación de recursos para su mantenimiento y justificar la intervención, en una maniobra política que minimiza las voces de manifestantes y entrega la victoria sin resistencia al olvido.

Aquellos que desconocen o deliberadamente ignoran la importancia de la memoria a menudo lo hacen debido a una aproximación unilateral a la historia oficial, donde los relatos hegemónicos oscurecen su panorama. Nora (1984), cree que la historia no destaca lo que realmente sucedió, sino que lo anula al punto de convertirse en un ejercicio regulado de la memoria. La práctica individual, en constante contraste con los silenciamientos fomentados por las instituciones, busca fomentar en la sociedad una conciencia crítica sobre las diversas posibilidades de construir esas memorias en abierto debate de patrimonialización, dispersas y silenciadas durante mucho tiempo, con el fin de preservar la memoria y asegurar su trascendencia.

Los contra-monumentos o memoriales en la improbable patrimonialización de El Arbolito

La noción de que la patrimonialización del parque o la construcción de un monumento en él cumple con todas las responsabilidades de la memoria es errónea. La memoria no se establece sin un proceso doloroso y autorreflexivo que, en muchas ocasiones, puede resultar en una evasión de la memoria.

Siguiendo la perspectiva de Young (1992), se argumenta que el compromiso más auténtico con la memoria radica en una permanente irresolución. Ante las condiciones siempre cambiantes, ya sea políticas o sociales, el acto de patrimonializar o instaurar una figura fija, podría ser un silenciamiento más que se sume a tantos que posee la historia oficial, o contribuir para la actualización de discursos hegemónicos en que el objeto de las represiones y olvidos termina siendo el culpable de los males coyunturales que se pretenden dispersar. Si bien El Arbolito preserva esas características, en un determinado momento inducido por la política, pueden existir intenciones financieras de convertirlo en un espacio de distracción vana para domesticar a los ciudadanos y silenciar su esencia de lugar, en donde se impongan las convenciones y lo conveniente, impedimento continuo de las relaciones que se reconstituyen en una “invención de lo cotidiano” (Certeau 1998). Se debe apuntar que desde el siglo XVI hasta la llegada de Simón Bolívar a Quito, los ejidos tuvieron varios intentos de ser convertidos en estancias (Jijón y Caamaño 1941), el equivalente a los hoteles de la actualidad, que Augé los define como “no lugares” (2000).

Andreas Huyssen (2000) señala a la década de 1960 como el origen de la descolonización de los discursos de memoria y el surgimiento de nuevos movimientos sociales, y si bien se espera que los movimientos de memorialización surjan o afiancen en una época de posguerra o postdictadura, la experiencia ecuatoriana muestra que son incipientes en cuanto a prácticas de conmemoración y resistencia al olvido, sin que esto proponga un proceso de obsesiva automusealización que puede acabar con el dinamismo y vértigo de construcción de memorias en el a veces sosegado, a veces conflictivo, escenario del Arbolito. En 1937, Lewis Mumford declaró la “muerte de los monumentos” (1959); después de cálidos debates se entendería la necesidad de una nueva personalidad de estas construcciones arquitectónicas, muchas de ellas que sobreviven desde la Grecia Antigua hasta donde podría extenderse, sin problema alguno, las discusiones sobre la memoria. Las contrastantes y cada vez más fragmentadas memorias políticas de grupos sociales y étnicos específicos permiten preguntarse si todavía es posible en los días de hoy, la existencia de formas de memoria consensual colectiva, y sin ella cómo se garantiza la cohesión social y cultural (Huyssen 2000: 19). Los debates mudaron de foco y se mantuvo la certeza del deber de recordar y el escepticismo de los supuestos planteados en la estética, en los que se basan las formas conmemorativas tradicionales.

Por su parte, Young (1992) propone los “contramonumentos”, entendidos como espacios conmemorativos descarados y dolorosamente autoconscientes, pensados para desafiar las propias premisas de su existencia, al punto de convertir al público en la escultura a partir de examinarse a sí mismo, en oposición a la pretendida eternidad de los monumentos tradicionales, “invitan a su propia violación y profanación” (277). Los contramonumentos buscan provocar, exigen interacción, no quieren ser ignorados. Se encuentran varios ejemplos de contramonumentos en diversos países. Entre los artistas y escultores que han plasmado su obra desde esa perspectiva están Jean Tinguely, Jochen Gerz, Sol LeWitt o Horst Hoheisel. Entre sus argumentos está que desde su nacimiento los monumentos producto de su creación dialogan con las múltiples resistencias que enfrentan, tornándose una crítica real a los lugares de memoria. Ajenos y distantes de la realidad latinoamericana.

Nora (1984) revoca diciendo que para que un lugar de memoria sea considerado como tal, a más del aspecto material y funcional, debe poseer un aura simbólica. Hasta un minuto de silencio cuenta solo si llama al recuerdo a través de su significación simbólica, por lo que otra opción es un memorial en El Arbolito. Alineado a la propuesta presentada adquiere sentido si logra transmitir en su mínima expresión todas las resistencias que se han materializado a lo largo de la historia en ese icónico lugar. El debate se complejiza por la identidad de los

agentes. Los pueblos indígenas poseen experiencia ancestral para identificarse con la *Pachamama* y valorar todo cuanto ella brinda; en la ciudad esa capacidad de vivir bien se diluye.

Luis Macas afirma que muchas veces las propuestas indígenas son propuestas no acabadas, propuestas que van en dirección de mejorar, reflexión en torno a la vida en plenitud. El *Sumak Kawsay*, surge de la cosmovisión andina, en el 2008 incluida en la Constitución ecuatoriana. *Sumak*, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, superior, *Kawsay* es la vida, es ser estando (2010: 15). El *Sumak Kawsay* subsistió en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina como un sentido de vida; es preciso tener presente para no caer en el absurdo de pensarlo como una noción más bien cuantitativa, donde se amontonan, como si de una caja vacía se tratase, derechos, políticas, pautas morales y todo lo que se nos ocurra poner para mostrarnos amplios y originales (Simbaña 2011). Interiorizar el *Sumak Kawsay* es un sendero natural para proponer propuestas no definitivas, como postula Macas, que permita poner en juego “visiones distintas de propuestas que permitan enfrentar el modelo capitalista y construir un proceso revolucionario” (Simbaña 2011). El solo discurso patrimonial comienza a tornarse anacrónico e imposibilitado de enfrentar las nuevas condiciones sociales y políticas. Para caminar debe considerar categorías como *Sumak Kawsay* en que la patrimonialización, que es una invención de occidente, debe repensarse y expandirse o limitarse a contemplar su constante deterioro.

El patrimonio nace como un gran deseo de inventariar para preservar y hacer del país entero un inmenso museo (Candau 2011: 158), una fiebre patrimonial por todo lo que tiene función de reliquia (159). Esa interpretación de la patrimonialización como rescate del pasado y la importancia que se le entrega en el presente difiere de una visión que, de forma crítica desde el hoy, reconoce que el pasado fue apagado y que la identidad sigue en construcción gracias a él. La complejidad del tema no se puede resumir en este apartado, la inviable y por fuera de la concepción de mercado insuficiente patrimonialización encuentra la necesidad de políticas de preservación y rescate que no abarcan los criterios diferenciados, y muchas veces unifican la complejidad por ser herederas de una visión eurocentrada. No obstante, se ejerce aquí una propuesta de práctica patrimonial alternativa para el Sur. Costa (2018) lo define como “patrimonio-territorial”; es la expresión cultural espacial de los subalternizados, en ejercicio de resistencia.

El Arbolito junta materialidad e inmaterialidad, memorias afectivas e identidades de resistencia, y posiblemente no ingrese en un catálogo de sitios patrimonializados, pero todas las historias que se juntan en el transcurrir del tiempo se entienden en el presente conflictivo que mira cómo se van disolviendo muchas de las memorias que guarda. Se pueden proponer e imponer varias vías que se desentienden de todo el simbolismo y significación. Esa aparente exclusión es la que dota de poder de fusión en la sociedad quiteña, que como tantas otras, está en la búsqueda incesante de memorias que no tienen su valor, y sus puntos de conexión son vistos desde la atemporalidad, sin advertir que los modos de resistencia los une más allá del tiempo en que se suscitaron, incluso en la esencia biologicista, “todas las memorias son asociativas” (Izquierdo 2013: 12). Ahora que las metanarrativas nacionales van quedando atrás, se debe ir costurando aquello que las nuevas generaciones tienen el derecho de conocer, conscientes de que la memoria es una reconstrucción a partir del presente que no se sostiene de forma unívoca en el texto escrito.

Conclusiones en abierto

En este texto se propone la recuperación de las memorias de resistencia de los pueblos indígenas desde el territorio, necesario debate en el espacio urbano

quiteño bajo la necesidad de rememorar y conmemorar a través de la idea viva de *Sumak Kawsay* que envuelve y encierra una alternativa a la patrimonialización. El patrimonio se ha convertido en un listado de inscripciones que buscan un mayor espacio en el mercado; con ello, la visión occidental sale a relucir y desgasta su potencial de reivindicación. Habría que preguntarse qué sucedió con todo aquello que fue patrimonializado después de la inclusión en un listado. La evidencia recurrente muestra que hemos dejado el trabajo fuerte de rememoración para los monumentos, liberándonos así de toda culpa. Esta revisión construida a manera de provocación nos permite reflexionar sobre los tipos de memorialización que (no) se efectúan en Quito, y se encuentra que las metanarrativas siguen imponiéndose y, con el pasar del tiempo, esto contribuye a nuevos silenciamientos y exclusiones que se diluyen en la memoria individual. Son los riesgos de actuar en una modernidad en que todo es demasiado líquido (Bauman 2002).

Los debates implican decisiones, la importancia del ¿qué memorializar? es contrapuesta al ¿por qué hacerlo?, y las preguntas y respuestas que surgen llevan consigo la necesidad de entender la memoria y desde qué óptica se interpretan esas lecturas está más que nunca vigente; una guerra de memorias entre oficialismo(s) y resistencia(s). Las memorias que se patrimonializan siguen siendo aquellas que cuentan con una mayor prevalencia social, producto de los aparatos construidos en torno a su subsistencia e instituciones que por su caducidad luchan para no ceder en su hegemonía. Los lugares son importantes por los significados y los valores que representan. El simbolismo de los lugares trae consigo lecturas incómodas, necesarias a la hora del debate memorial. El objetivo es provocar, a partir del conocimiento y entendimiento de las relaciones memoriales que construye y las medidas de preservación que instiga, desde el reconocimiento de identidades de resistencia en las más diversas lecturas.

Al limitar el análisis exclusivamente a tiempos pasados, se corre el riesgo de perder la capacidad de percibir las percepciones humanas que se generan desde el presente y que incluso pueden interconectarse con cambios históricos. Aquello que se pretende clasificar como regulado abre la puerta a nuevas interpretaciones que dialogan con el contexto actual, y facilita una comprensión del espacio-tiempo en el que existen continuidades a lo largo del tiempo en el espacio vivido. Ahora podemos existir de tal forma en que los cuerpos cambian de posición a lo largo del tiempo con el relacionamiento de acontecimientos que remiten a lugares que la memoria colectiva no imponga, autoidentifique y reconozca; esa entropía de la que habla Huyssen (2000) y que nos conecta con el futuro, no a partir de sentimientos generalizados de culpa o de instaurar visiones y discursos homogeneizantes.

En los discursos memoriales está en juego la posibilidad de presentar opciones de culturas de la memoria y surge el compromiso de garantizar el futuro de la memoria, el tiempo no es apenas pasado, es también su preservación y transmisión. Queda latente la deuda de generar el vínculo pasado-presente y el riesgo de perder identidad para que las generaciones futuras hagan su parte. De ningún modo es la intención pasarla incólume a los que vienen en una responsabilidad de vida; es una consigna y deuda con uno mismo, la garantía de la preservación de la memoria que en el presente entiende que es con las identidades de resistencia. Dejando de lado la posibilidad de ser un generador de identidad, en parte, por los extremos que genera, para unos puede serlo más que para otros, pero como resultados de procesos culturales, el patrimonio cultural ofrece a miembros de la sociedad un medio de construir una personalidad con un impacto indirecto en la sociedad.

Existe una necesidad de materialidad de la inmaterialidad y viceversa; esta búsqueda partió de donde hay afectos, reconoció algunos de los silenciamientos y omisiones que de forma ágil superponen capas narrativas que ocultan la

diversidad de voces que se construyen en un lugar de significación múltiple. En la mayoría de los casos coincide en la identificación de historias de subalternizados, repelidos, estigmatizados y algunas veces victoriosos, siempre no reconocidos. Los procesos de elitización seguirán interviniendo y remodelando espacios públicos abiertos sin mención alguna a las memorias de resistencia que se dispersan allí. Se promueve así un nuevo tópico en esta línea de investigación que ha descuidado la pregunta de qué es el patrimonio para los pueblos indígenas. En la discusión de un lugar y su patrimonialización siempre existirán reticentes a dar un paso, cosa que no debe sorprender. El objetivo primigenio es entender que para construir identidades no se necesita solamente de un lugar o un marco, no se pretende construir un marco social de memoria (Halbwachs, 2004); se tiene claro, y en concordancia con Candau (2011) en que un grupo puede tener los mismos marcos memoriales sin que por eso comparta las mismas representaciones de pasado (35), que interesa una representación reivindicativa de un pasado negado y proyectar al futuro aquello que hoy no es reconocido. Abocados por que siga en construcción la defensa de memorias de resistencia, su conceptualización como categoría de estudio y a partir de fortalecer la identidad a ese efecto, proponemos que el parque El Arbolito de Quito sea escuchado, sentido, pues como el *Sumak Kawsay*, invita a vivir, en el buen vivir.

Bibliografía

- Augé, M. [1993] 2000. *Los "no lugares" espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa Editorial.
- Bauman, Z. [2000] 2003. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. [1939] 1999. *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Martins Fontes.
- Bernal, A. 2000. "De la exclusión étnica a los derechos colectivos: Un análisis político del Ecuador". Pp. 35-56, en A. Bernal (comp.): *De la exclusión a la participación. Pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Abya-Tala.
- Bottinelli, A. 2008. *Tesis de Maestría: Benjamín Vicuña Mackenna, construir un sujeto, ensayar una nación. Racismo, élites e imaginario nacional en el Chile del XIX*. Universidad de Chile. Obtenido de <https://bitly.ws/34sxc>
- Calveiro, P. 2020. "La lucha por la vida: biopoder y biopolítica. Una reflexión sobre experiencias comunitarias en México". *TeoLiterária*, vol. 10 núm 21: 136-167. doi:10.23925/2236-9937.2020v21p136-167
- Candau, J. 2011. *Memória e identidade*. (M. L. Ferreira, Trad.) Editora Contexto.
- Castells, M. [2010] 2018. *O poder da identidade*. Paz & Terra.
- Certeau, M. [1990] 1998. *A invenção do cotidiano*. Editora Vozes.
- Chancosa, B. 2021. "A quince años se evidencia un recrudescimiento del racismo en el Ecuador. Entrevista a Blanca Chancosa". Pp. 35-39, en F. Hidalgo (comp.): *Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007-2022*. SIPAE.
- Costa, E. 2018. "Riesgos y potenciales de preservación patrimonial en América Latina y el Caribe". *Investigaciones Geográficas UNAM No. 96*. doi:<https://doi.org/10.14350/ig.59593>
- Dussel, I. (2007). "La transmisión cultural asediada: Los avatares de la cultura común en la escuela". *Propuesta educativa*, vol. 2, núm 28: 19-27. Fanon, F. [1961] 1968. *Os condenados da terra*. Editora Civilização Brasileira.
- Foucault, M. [1981] 2000. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- Gondar, J. 2016. "Cinco proposições sobre memória social". *Morpheus: revista de estudos interdisciplinares em memória social*, vol. 9, núm 15: 19-40.

- González-Casanova, P. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo en América Latina". *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm 3: 15-32.
- Guerrero, A. 2001. "La frontera étnica en el espacio de la crítica". *Íconos-Flacso*: 94-99.
- Halbwachs, M. [1950] 1990. *A memória coletiva*. Edições Vértice.
- Halbwachs, M. [1994] 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial.
- Huysen, A. 2000. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Aeroplano.
- Izquierdo, I. 2013. "Memórias e amnésia". *Revista USP*, vol. 98: 9-16.
- Jelin, E. 2020. *Antología esencial Elizabeth Jelin. Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
- Jijón y Caamaño, J. 1941. *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Kingman, E. 2006. *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: Flacso Ecuador.
- Lorenz, F. 2023. *¿De quién es el 24 de marzo?* Sb Editorial.
- Macas, L. 2010. "Sumak Kawsay: La vida en plenitud". *América Latina en movimiento*: 14-16.
- Massey, D. 2008. *Pelo espaço. Uma nova política de espacialidade*. Bertrand Brasil.
- Merleau-Ponty, M. [1945] 2011. *Fenomenologia da percepção*. (C. A. Moura, Trad.) WMF Martins Fontes.
- Michalski, S. 1994. "Sharing Responsibility for Conservation Decisions". Pp. 241-258, en W. Krumbein, P. Brimblecombe, D. Cosgrove, & S. Staniforth (eds.), *Durability and Change: The Science, Responsibility, and Cost of Sustaining Cultural Heritage*. Chichester: Wiley.
- Millán. 2022. *Conversación abierta con Moira Millán, Museo Casa de Ricardo Rojas, 2022*. Buenos Aires: Museo Casa de Ricardo Rojas.
- Muenala. 2015. *Allpa Mama*.
- Müller. 1998. "Cultural Heritage Protection: Legitimacy, Property and Functionalism". *International Journal of Cultural Property*, núm 7: 395-409.
- Mumford, L. 1959. *La cultura de las ciudades*. Editora Emecé.
- Nora, P. 1984. *Les Lieux de mémoire*. Gallimard.
- Pacari. 2009. "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas". Pp. 31-38, en A. Acosta, & E. Martínez (comps.). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Ediciones Abya-Yala.
- Parry. 2018. "What is Africa to me' now?: African-American heritage tourism in Senegambia". *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 36, núm 2: 245-263.
- Potosí, G. 2018. *Arawi Pachamama. Poeta Kichwa Gladys Potosí, Ecuador*. Otavalo.
- Poulot, D. [2005] 2009. *Uma história do patrimônio no Ocidente*. Estação Liberdade.
- Quijano, A. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". Pp. 227-278 en E. Lander (comp.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO.
- Ricoeur, P. 2004. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Sapriza, G. 2009. "Memorias de mujeres en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985). Violencia/cárcel/exilio". *Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*: 64-80.
- Scott, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.

Simbaña, Floresmilo. 2011. "El Sumak Kawsay como proyecto político". *La Línea de fuego. Revista digital*, <https://lalineadefuego.info/el-sumak-kawsay-como-proyecto-politico/>.

Smith, L. 2006. *Uses of Heritage*. Routledge.

Tornatore, J. 2020. "Patrimoine et territoire : limites et impasses d'une "parenté conceptuelle"". Pp. 9-20, en M. d. Monde, *Patrimoine et territoire une parenté conceptuelle en question. Les Cahiers du CFPCI*. Maison des Cultures du Monde. Obtenido de <https://bitly.ws/34HKU>

Vilar, P. 1980. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Grijalbo.

Walsh, C. 2006. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial". Pp. 47-62, en W. M. Alvaro García (comp.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo.

Weissheimer, M., y Martins, M. 2023. "Chancela da Paisagem Cultural: avanços e retrocessos em contextos institucionais mutantes". *Cadernos Naui*, vol. 12, núm 22: 13-30.

Young, J. 1992. "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today". *Critical Inquiry*, Winter, 1992, vol. 18, núm 2: 267-296.

Zaffaroni, E. 2022. *Colonialismo y Derechos Humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo*. Taurus.



Edita:

**Grupo de estudios visuales sobre memoria de la esclavitud, el colonialismo y sus legados
(GEVMECYL). Universidad de Valencia**
<https://ojs.uv.es/index.php/huellas/index>