
COLECCIÓN
SABERES

2022

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Rector

Dr. Marcelo Aba

Secretaría Académica

Prof. Mabel Pacheco

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

Jofré, Carina
Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica /
Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco ; editado por Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco. - 1a
ed. - Tandil : Editorial UNICEN, 2022.
332 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-4901-40-8

1. Antropología. 2. Política Latinoamericana. 3. Patrimonio Histórico. I. Gnecco,
Cristóbal. II. Título.
CDD 306.098

© 2022 – UNCPBA
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Secretaría Académica. Editorial UNICEN
Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires
Tel./Fax: 0249 4422000
e-mail: c-editor@rec.unicen.edu.ar
www.editorial.unicen.edu.ar

1ª edición: junio de 2022

Responsable editorial
Lic. Gerardo Tassara

Corrección
Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación
Camila Colombo Viña
Camila D'Angelo

Foto de tapa
Conquista, 2020
Curtoni, Rafael
Acrílico sobre tela (70 x 50)

Impreso por Docuprint
Heandel L3, Garin, Buenos Aires
Tirada: 100 ejemplares
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
ISBN: 978-987-4901-40-8

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: SOBRE PATRIMONIO, DESPOJO Y VIOLENCIA	
Carina Jofré, Cristóbal Gnecco	9
SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS DEVUELTOYS POLÍTICAS MULTICULTURALES	21
LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS. RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO EN SAN PEDRO DE ATACAMA	
Patricia Ayala Rocabado	23
CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO. DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS	
Carolina Crespo	45
CUERPOS, MEMORIAS Y RELACIONALIDADES: REENTIERRO DE ANCESTROS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA)	
Rafael Curtoni, Kuyen Painé, Nazareno Serraino	63
LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA	
Mariela Eva Rodríguez	75
RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA	93
EN LOS PLIEGUES DEL PATRIMONIO MUNDIAL: RELACIONES E INTERESES IMPLICADOS EN LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN	
Marcela Emilia Díaz	95
RUINAS COMO PATRIMONIO	
Cristóbal Gnecco	113
DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO	
Wilhelm Londoño	127
UNA CRÍTICA DESENCANTADA DE LOS PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN Y EXTRACTIVISMO EN ARGENTINA: EL CASO DE LOS PUEBLOS CON ENCANTO	
Javier Pastrana, Carina Jofré, Marcela Emilia Díaz, Maai Ortiz	147

LA ÚLTIMA FRONTERA: COLONIALISMOS, EXTRACTIVISMOS Y PATRIMONIO CULTURAL EN LA AMAZONIA PERUANA Carito Tavera, Henry Tantaleán	171
LOS CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA Y NARRATIVAS DEL DESPOJO EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS DEL QHAPAC ÑAN Carina Jofré	193
PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS	235
EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO Sébastien Jallade	237
MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL Loredana Ribeiro, Sarah Schimidt	255
UN FANTASMA EN EL MUSEO: PATRIMONIO, HISTORIA, SILENCIO Mario Rufer	277
EPÍLOGO	295
ENTRAMADOS TERRITORIALES Y ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA Alejandro Haber, José Luis Grossó	297

AUTORES Y AUTORAS

AYALA ROCABADO, PATRICIA. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
CRESPO, CAROLINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

CURTONI, RAFAEL. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

DÍAZ, MARCELA EMILIA. Centro de Investigaciones y Transferencia de Catamarca, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

GNECCO, CRISTÓBAL. Universidad del Cauca (Colombia).

GROSSO, JOSÉ LUIS. Universidad Nacional de Catamarca. Argentina.

HABER, ALEJANDRO. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

JALLADE, SÉBASTIEN. Instituto Francés de Estudios Andinos (Perú).

JOFRÉ, CARINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de La Rioja, Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología. Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum (Argentina).

LONDOÑO, WILHEM. Universidad del Magdalena (Colombia).

ORTIZ SÁNCHEZ, MAAI. Doctorado en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

PAINÉ, KUYEN, también conocida como Ana María Domínguez. Pueblo Nación Ranquel. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa. (Argentina).

PATRANA, JAVIER. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. (Argentina)

RIBEIRO, LOREDANA. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

RODRIGUEZ, MARIELA EVA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

RUFER, MARIO. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

SCHIMIDT, SARAH. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

SERRAINO, NAZARENO. Pueblo Nación Ranquel. Comunidad Rosa Mariqueo. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa (Argentina).

TANTALEÁN, HENRY. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

TAVERA, ANA CARITO. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS

EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO¹⁶²

SÉBASTIEN JALLADE

¿Cómo hacer referencia a los miles de kilómetros de la red de caminos incas que atraviesan seis países andinos, o la singular geografía que alberga al denominado ‘Qhapaq Ñan’¹⁶³, sin perderse en una letanía de adjetivos que puedan narrarnos? Empecemos por un hecho concreto: los caminos incas se encuentran en una situación general de abandono. Se cuenta con profundas quebradas sin puentes, sectores en vías de destrucción por el avance de zonas pantanosas o amenazadas por la presencia de empresas mineras (figura 1). Por curioso que parezca, es precisamente en este contexto que se redescubre su valor simbólico. Entre todas las grandes rutas míticas, la red caminera inca pone de manifiesto su apreciable monumentalidad. Los sitios arqueológicos son innumerables: imponentes *ushnus* coexisten con apartados tambos o con sectores empedrados que conservan aún los vestigios de antiguos puentes. Sin embargo, para la inmensa mayoría de peruanos, la idea de que las antiguas vías siguen articulando la cordillera andina en un sentido norte-sur es más un mito que una realidad tangible. Los ferrocarriles, la construcción de carreteras de penetración y, de forma subyacente, el avance de la economía de mercado en el siglo XX, restaron relevancia a la red de caminos rurales y a los modos de intercambio andinos interlocales basados en antiguos sistemas de trueque y reciprocidad.¹⁶⁴

Detengámonos un momento en la ciudad de Huamachuco, en los Andes del norte del Perú. El camino inca se va eclipsando en una vía rural, luego en una pista que se convierte en una calle pavimentada que penetra en los primeros suburbios y termina en la plaza de armas, la plaza central donde los españoles erigieron una iglesia. Por algunos instantes, el camino parece ofrecer la ilusión de una posible reconciliación entre patrimonio y naturaleza, entre historia y geografía, atravesando territorios y épocas.

162 Versión traducida y aumentada de Jallade (2018). Quisiera agradecer a Mirko Solari y a Katherine Valenzuela por sus sugerencias críticas y bibliográficas para esta versión.

163 Nombre inicialmente dado por los actores de la patrimonialización al eje troncal andino del camino inca que unía el sur de Colombia con Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Por extensión, designa ahora a toda la red caminera inca.

164 La función territorial articuladora de la red caminera inca a escala provincial, regional o nacional está en vía de desaparición. Es recorrida sobre todo por campesinos para ir a sus chacras, para intercambiar productos o de acuerdo a los usos de las últimas familias de llameritos del país. Sobre la historicidad de los caminos, véanse Glave (1988, 1989), Aldana (1999) y Jallade (2020); sobre las carreteras en el siglo XX Meza (1999); y sobre la transformación de las dinámicas de intercambio en los Andes rurales del siglo XX y XXI, Mayer (1971) y Valdivia (2012).

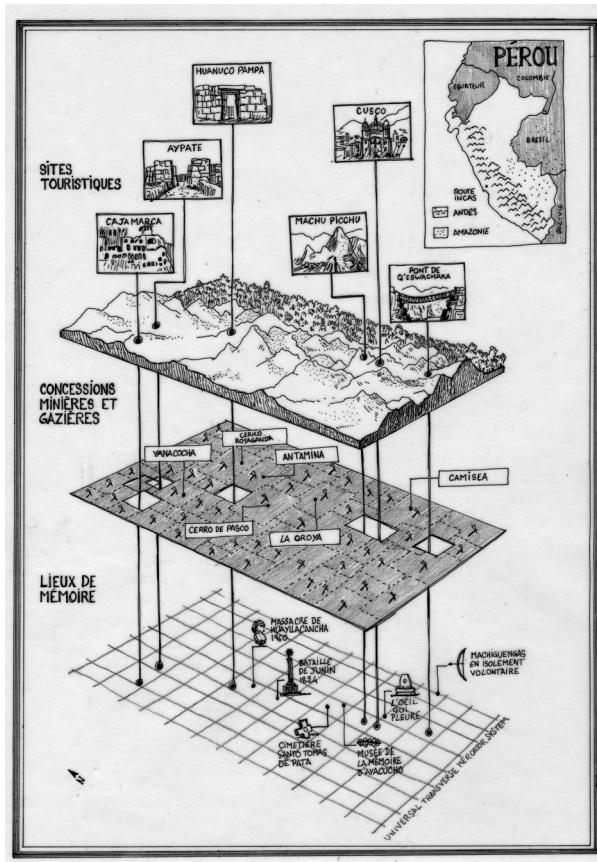


Foto 1: Cartografías del Qhapaq Ñan (Perú). Con la gentileza de Laurent Maffre. Traducción: Sitios turísticos. Concesiones mineras y gasíferas.

Lugares de memoria (Masacre de Huayllacancha, 1960. Batalla de Junín. Cementerio de Santo Tomás de Pata. Museo de la memoria de Ayacucho. El Ojo Que Llora (Apurímac). Matsiguengas en aislamiento voluntario).

Un día, ingresé a la ciudad en plena Semana Santa. La plaza de toros se había convertido en una suerte de Coliseo Romano. En cada estación, policías disfrazados de guardias golpeaban a un Jesús con látigos tan realistas que la sangre saltaba entre la muchedumbre. Una sentenciosa voz rememoraba, por altoparlante y de manera enfática, la Pasión de Cristo.

La ciudad entera se había convertido para la fecha en un gran escenario de película antigua.¹⁶⁵

Lo que llamaba particularmente la atención era el carácter profundamente democrático del público, ya que toda la población estaba presente: jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, comerciantes, funcionarios, campesinos y autoridades. La Pasión del Cristo de Huamachuco dejaba traslucir todos los componentes de un verdadero fenómeno memorial.

En particular, podía ser consciente del contraste entre dos formas de celebración de la memoria, dos maneras de invocar el pasado con recursos radicalmente diferentes: por un lado, la procesión religiosa, la reliquia sagrada, un ritual eminentemente plural y popular. Por otra parte, la procesión del patrimonio, la reliquia profana que cobraba la forma de caminos incas por los cuales transité durante varias semanas.

Ahora bien, los caminos estaban a menudo deteriorados o incluso eran ya inexistentes. Los campesinos aprovechaban para hacer pasar por ellos tractores, motos o para tomar de sus bases piedras que sostengan sus andenes de cultivo. En las zonas rurales, los antiguos caminos sólo en ciertas ocasiones servían como estrategias espontáneas de representación o como espacios plurales de construcción de subjetividades y ello de la mano de políticas públicas impulsadas por ciertas autoridades, ya fueran locales o nacionales.

Este desequilibrio entre imaginario y uso hacia ya del Qhapaq Ñan el recurso de una ficción etérea: una ruta espiritual sin peregrinos, una vía comercial sin comerciantes, un camino

165 Ver el cortometraje *Pasión Huamachuco* (Jallade 2015).

mítico sin turistas, cuyos únicos puntos de articulación con el presente son el turismo y el imaginario. Revelaban un desfase de percepción entre una visión secularizada de la memoria promovida a través del patrimonio y la realidad de muchas dinámicas locales, involucrando símbolos del pasado marcados por lo religioso y lo sagrado a través de rituales de todo tipo, incluso católicos y evangélicos.

El reto, fascinante, está precisamente ahí. Desde hace diecisiete años, la historia es evocada por una innumerable cantidad de actores –Estado, arqueólogos, medios de comunicación, movimientos indianistas, organizaciones internacionales– con el fin de redefinir el territorio andino a través del registro de una narrativa. Los caminos incas se han convertido en un proyecto político, a la vez contradictorio y ambiguo, que revela los desencuentros existentes entre quienes lo celebran y quienes viven a sus alrededores.

LOS PUENTES DE LA MEMORIA

Pachachaca, que significa “puente sobre el mundo”¹⁶⁶ en quechua, se alberga en una depresión profunda, de 1.800 metros, cercana a la ciudad de Abancay. Situado en el antiguo camino inca entre Ayacucho y Cusco, se trata de una edificación monumental de la época colonial. En la actualidad, el puente no tiene utilidad alguna. Desde hace algunos años, la ruta asfaltada pasa río arriba y el Pachachaca es un monumento clasificado como patrimonio cultural de la nación.

Es difícil describir el registro de la experiencia que hoy en día se define a través de la puesta en valor de una cierta estética del paisaje. Los viernes por la noche, las parejas de enamorados pasean durante algún tiempo por sus alrededores. Además del sofocante calor que abraza durante el día, el cuerpo no logra conectar con el sentido de los antiguos caminos.

Quizá pocos nos remitamos a la otra memoria, en este caso literaria: hace medio siglo, José María Arguedas, el célebre escritor y antropólogo peruano, consagraría al Pachachaca un capítulo de su novela *Los ríos profundos* (Arguedas 1958), donde evoca la infancia de Ernesto, que sigue a su padre, abogado itinerante entre Andahuaylas y Cusco. Estudiante en Abancay, Ernesto bajaba al puente para así escapar del arrogante mundo de aquella ciudad en la que se sentía un completo extraño.

El Pachachaca arguediano es la puerta que separa dos maneras de vivir el espacio andino. En los Andes rurales, el quechua, el mundo de los antiguos caminos, un imaginario de movilidad difusa en el territorio, donde los propios itinerantes habían permitido a las poblaciones circular masivamente hasta mediados del siglo XX. En las ciudades, el internado en castellano, el mundo de las haciendas, una modernidad sedentaria que daba la espalda al territorio andino. Arguedas ubica aquí la ruptura histórica, social, culturalmente riesgosa, entre memoria y territorio. Se trata de una época en la cual, en el mismo corazón de los Andes, los imaginarios se separan para no rearticularse jamás.

Hace algunos años, volví al puente Pachachaca para la filmación de una película en torno a la temática de la memoria ligada al conflicto armado interno que, tres décadas atrás, enfrentó al Estado peruano con Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, provocando cerca de sesenta y nueve mil víctimas. Para quienes se desplazaron a causa de esta violencia, el Pachachaca fue el único puente que no acabó destruido. A pesar de los intentos

166 Traducción generalmente aceptada. También se suele traducirlo por “puente sobre la tierra” o “puente de tierra”.

de algunas asociaciones de desplazados ubicados en Abancay, pocos se interesan en este otro espacio simbólico del puente.

He ahí que surgió otra memoria a través de la considerable fuerza de ciertos testimonios. Lo traumático de la huida se vio reforzado por una circunstancia agravante. La mayor parte de quienes son llamados hoy en día los “desplazados forzados” huyeron de la violencia sin documentos ni condición civil formal, por lo que su ciudadanía se encontraba recortada, sin derechos y reconocimiento por la nación. Todavía hoy en día, en Abancay, muchos de ellos manifiestan el sentimiento de discriminación del que son objeto.

Lejos del invasivo discurso acerca del “patrimonio de la nación”, el Pachachaca, hito de la arquitectura y monumental huella del pasado, se evidencia como instrumento capaz de promover un espacio original y plural. Alberga memorias históricas y literarias que son reflejo de la inextricable diversidad de la memoria del Perú de hoy. Visto así, permitiría reconciliar un símbolo patrimonial con las exigencias de ciudadanía del presente, aquella ligada al necesario e indispensable trabajo de memoria del conflicto armado.

No obstante, lo más inquietante es que los actores que promueven la patrimonialización en el país no hayan recogido esta pluralidad de memorias. El puente de Pachachaca no parece haber sido tampoco conveniente para los promotores del Qhapaq Ñan. Sólo en raras ocasiones ha sido citado como símbolo válido debido a su asociación territorial con los antiguos caminos incas, como si el componente colonial invalidara su incorporación a ese otro imaginario de nación. Queda olvidado, entonces, el puente arguediano, soporte simbólico de otras violencias y altos sentimientos literarios.¹⁶⁷

El proyecto Qhapaq Ñan¹⁶⁸ y los actores de la patrimonialización¹⁶⁹ prefieren más bien el puente suspendido de Q'eswachaka. En tan sólo pocos años, éste se ha convertido en un emblema patrimonial y mediático engalanado con el sobrenombrado de “último puente inca”, como lo testimonian documentos pedagógicos o lúdicos destinados a niños, su clasificación como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la UNESCO, exposiciones, videos, libros y reportajes. Asimismo, desde el 2013, la entidad bancaria BanBif apadrina este puente, el cual es trenzado cada año desde la época prehispánica. En las agencias de San Isidro o Miraflores, en Lima, se pueden observar afiches que anuncian que el banco preserva “500 años de vigencia cultural”. El banco es internacional, sus accionarios son extranjeros y sus clientes se encuentran en Cusco o Trujillo. Pero no importa: nuestros tiempos tienen como particularidad generar alianzas inéditas, producto de la concordancia de intereses entre actores diversos y a gran distancia¹⁷⁰.

Pachacaca y Q'eswachaka revelan, pues, dos imaginarios diametralmente opuestos acerca del territorio. Dos maneras de concebir el espacio andino, dos símbolos dotados de idéntica

167 Remarcamos que el autor sitúa la fractura territorial, en su novela, no en el carácter colonial del puente, sino en el abandono de las antiguas vías de comunicación en el siglo XX. El puente Pachachaca, como muchos vestigios de la época colonial, se mantuvo como continuo vial territorial hasta una época reciente.

168 Fundado en 2001, tiene como misión la conservación y puesta en valor de los caminos incas.

169 Para más información sobre los pasos iniciales de patrimonialización de los caminos incas en Perú y los actores involucrados, véanse Martorell (2008), Merveille (2010), Jallade (2011), Gnecco (2017) y Rendón (2017). Por su influencia en las tramas oficiales del patrimonio en este país véase Lumbreras (2004).

170 Sobre estas alianzas de poder a diversas escalas donde participan actores financieros nacionales e internacionales que definen también las nuevas formas de patrimonialización, ver Jofré (2017).

funcionalidad, dos puentes, ambos, situados en el eje central de antiguos caminos incas en el Perú, pero que poseen destinos memoriales radicalmente opuestos.

No se trata aquí de negarle al puente de Q'eswachaka su rol social, sino más bien de analizar su instrumentalización simbólica: en qué medida la celebración a ultranza de una identidad nacional fundada en el pasado prehispánico de un imaginario nostálgico de movilidad territorial en la época inca con comunidades orgullosas de su carácter autóctono, herederas de los *chasquis*, responde, muy imperfectamente, a los desafíos de inclusión que se instalan en la sociedad peruana de hoy en día.

Volviendo al Pachachaca, durante mucho tiempo me asombró la ausencia de Arguedas en el imaginario del Qhapaq Ñan, tal como es promovido en la actualidad. He aquí el escritor más emblemático del Perú, quechua-hablante, que sitúa las acciones de su novela más célebre al pie de los antiguos caminos. Él diseña, sin duda, un paisaje nostálgico, pero también un panorama sobrecogedor de lo que podría ser el territorio andino de inicios del siglo XX. El destino de dos puentes subraya en qué medida los caminos incas se inscriben en un imaginario profundamente heteróclito de representación del territorio andino, reflejo de grietas ideológicas que atraviesan la sociedad civil del país hasta la actualidad.

LOS CAMINOS DE LA MODERNIDAD

Javier Protzel (2013) reveló cuánto las migraciones masivas, la construcción de caminos y vías férreas habían modificado profundamente, a lo largo del siglo XX, la relación con el territorio andino. Ello dio lugar a una transformación de la percepción del tiempo y del espacio, facilitada por la aparición de nuevas formas de desplazamiento en el corazón de los Andes. Este movimiento se reflejó, literariamente, en el surgimiento de relatos de viaje, cual “discursos de la modernidad” y de la “lejanía”, como señala el autor. Ellos harían del tema de la movilidad el reflejo de imaginarios territoriales fundamentalmente divergentes, eminentemente racializados.¹⁷¹

Paisajes peruanos de José de la Riva-Agüero y Osma, publicado en 1955, es un ejemplo de ello. Proveniente de la aristocracia, en 1912 se embarcó en un viaje original, al contrario de las élites intelectuales de la época: fue de Cusco a Huancayo a lomo de bestia. Para ello tomó los antiguos caminos de la cordillera de los Andes, particularmente el tramo central del Qhapaq Ñan. Riva-Agüero y Osma no hace aún de los caminos incas el soporte central de su narración. Sin embargo, ya aparecen algunos hitos narrativos: el cara a cara con la naturaleza es grandioso. Las emociones son sublimadas por las huellas del pasado, donde todos los grandes momentos de la historia del Perú –prehispánico, colonial, republicano– son idealmente representados. Cada etapa de su viaje celebra un territorio andino sublimado. Así, cuando se llega al precipicio de un cañón del río Apurímac, exclama: “eje de toda nuestra historia, inviolado por la invasión chilena, es la voz gigante de la Patria” (Vich 2002, p. 129). Más tarde, en el transcurso de su camino, escribió:

Así sigue este camino, llano y sinuoso y cinta, estirándose entre el valle profundo a la derecha y las montañas escarpadas que miran el sur. Todas son una huella indígena reconocible, triunfante y admirable, la franja de la antigua vía imperial que discurre inflexible dominando los precipicios (Riva-Agüero y Osma 1995, capítulo XIV).

171 Sobre la racialización de la geografía, leer Cecilia Méndez (2011).

Riva-Agüero y Osma formuló un relato ambiguo: diseñó un fresco donde el paisaje social está básicamente ausente y se lo sustituye por un itinerario en el que predominan los lugares de memoria de la patria que él reivindica, un viaje marcado por una “temporalidad conmemorativa, ajena al presente”, como escribe Protzel (2013, p. 168). Aunque posee reales cualidades literarias, su texto está profundamente marcado por el contexto ideológico de la época. Vich (2002) habló de la construcción de un relato de poder que buscaba integrar al “indio” al proyecto nacional.¹⁷²

En un registro opuesto, Ernesto Bonilla del Valle utilizó los caminos incas como soporte simbólico de su narrativa. Nacido en 1906 en la ciudad andina de Jauja, partió a los doce años a Lima. No volvió a ver a su madre, quien falleció poco después. A partir de esta experiencia, conservó una profunda nostalgia por el valle del Mantaro, su tierra natal. En su libro *Jauja: estampas del folklore* (Bonilla 1946), los antiguos caminos incas sirven de base para este sentimiento. Aparecen regularmente bajo el término “camino real”, subrayando asimismo el olvido en el que irremediablemente están inmersos. En el poema *Mi pueblo de montaña y la casa del abuelo* escribió:

Mientras duelo de lo que se ha ido, un camión Ford pasa atropellando el silencio de mi nostalgia y una vez más me vence la tristeza y cierro los ojos para mirar la antigua plaza de mi pueblo.

Por la Calle Real, por la misma calle que pasa debajo del arco de la casa de Don Lucas, viene lento y cansino, como repasando sus pasos, el brujo Bernardo... y me duelo de que nadie me diga: “Buenas noches niño Ernesto, cómo estás, cómo te ha ido” (1946, p. 32).

En los relatos de Bonilla, la modernidad agrede, arranca a los hombres su memoria. Al retornar, constata su condición de extranjero en su propia tierra. Desarraigado, el poeta no encuentra más en Jauja su tierra natal y el “camino real” se convierte entonces en sinónimo de refugio, de otra relación con el tiempo y el espacio.¹⁷³ Bonilla describió un imaginario de movilidad en las antípodas del de Riva-Agüero y Osma. Su literatura está profundamente marcada por el tema de la migración, el mismo que se volverá a encontrar en Arguedas. Nacido también en los Andes, en los alrededores de los caminos, en sus novelas, se expresa más bien en español. Ambos autores describen una visión carnal y emocional del territorio andino dividido entre dos culturas, historias y visiones del territorio demasiado complejas para hacerlos entrar al imaginario contemporáneo del Qhapaq Ñan.

Con Antonello Gerbi se establece el imaginario de los caminos incas, tal como se los conoce hoy en día, por lo que se convierte en el más emblemático autor en el tema. En 1940, en la misma época que Bonilla, pero en un registro muy diferente, publicó *Caminos del Perú, Historia y actualidad de las comunicaciones viales*. Desde las primeras páginas de su obra, Gerbi invocó la poesía de Walt Whitman *Canto de camino abierto*, donde el poeta y humanista norteamericano asocia la metafísica del paisaje al lirismo del viaje: “Aspiro grandes bocanadas de espacio: el este y el oeste son míos y el norte y el sur míos son... el universo es un camino... caminos para almas trashumantes” (Gerbi 1940, p. 7).

Gerbi reivindica el lirismo de Whitman: el territorio es una vagabunda fuente de inspiración para quienes lo atraviesan. El mundo es una puerta abierta al entusiasmo de los viajeros.

¹⁷² Cecilia Méndez (1993) también reveló las contradicciones de la recuperación del pasado prehispánico por el nacionalismo criollo.

¹⁷³ Este imaginario nostálgico y de desarraigo de la migración también puede ser matizado. Se recomienda revisar Cornejo Polar (1996) y Beverley (2002).

La poética de la geografía sirve al imaginario. Es un apasionado paréntesis que sirve a la imaginación. El historiador italiano escribió lo que hasta hoy en día es la más bella oda literaria acerca de los antiguos caminos, a la vez que una gigantesca síntesis:

El Perú es un camino. Otros países pueden resumirse en un símbolo geográfico. Egipto es un valle, el Brasil una selva, la Argentina una pampa, Siberia una estepa, Inglaterra una isla, Panamá un istmo cortado y Suiza un puñado de montañas consteladas de hoteles. El Perú es un camino (1940, p. 9).

Sin embargo, rápidamente el lirismo cede espacio a un acercamiento histórico acerca del devenir de los caminos ayer y hoy. Gerbi los vuelve a ubicar en su contexto prehispánico, colonial y republicano. El balance es minucioso. Esboza un implacable panorama que da cuenta de la ignorancia de los Andes peruanos por parte de las élites limeñas del siglo XIX. Fuera de ello, los reinstala en su dimensión territorial. Gerbi comprende bien que potencialmente sirven a un proyecto político y es éste, evidentemente, el sentido que subyace a la sentenciosa frase: “El Perú es un camino”. Para ello, establece una filiación directa con las rutas modernas. Los caminos incas, incluso destruidos, venidos a menos, negados, serían testigos de la búsqueda histórica de integración del territorio andino. Las rutas actuales serían sus herederas, hijas unidas por el mismo destino: el de la reconquista inacabada del territorio.

Desde ya se puede observar cómo los imaginarios cultivan la imagen de un país y los estereotipos que la sostienen. Los Andes son percibidos como un obstáculo, un espacio fragmentado por montañas y distancias infranqueables, llenos de soledad y aislamiento o, como diría Gerbi, un “archipiélago” marcado por la distancia y el vacío, una especie de mar que alberga islotes de civilización.

En respuesta a esa situación, Gerbi posicionó los caminos. La geografía debe ser domada; la naturaleza humanizada. Si bien elogia la saga de la red férrea, glorifica también los ineluctables méritos de las carreteras. Los caminos serían, desde el inicio de los tiempos, el eslabón, el punto en común entre pasado y presente, es decir, la base misma de la construcción de la identidad nacional. Es a través de ellos que llegará el progreso. No obstante, el desafío impuesto por la naturaleza, la unión de los caminos, la humanización del territorio que ello propicia, harían surgir la patria conquistadora.

De esta manera, en el transcurso de la lectura, se va diseñando la metáfora de Gerbi: antiguas y nuevas rutas se convierten en las venas que irrigan el cuerpo de la nación hasta la actualidad. La filiación funcional existente entre ambas hace del filósofo italiano, a los ojos de muchos, el principal precursor del mito del Qhapaq Ñan.

El legado de Gerbi es, pues, contradictorio. Es uno de los primeros en vincular el tema de los antiguos caminos a la utopía modernizadora de las rutas de comunicación. Asistimos, entonces, a la emergencia de la producción social de un espacio ampliamente imaginado y representado, donde los caminos incas y los caminos de herradura se convierten en un nuevo objeto de atracción.

No obstante, si bien es cierto que el diagnóstico de Gerbi tiende a ser lúcido en nombre del ideal patriótico de los caminos, éste se inscribe también en una tradición de subordinación de los Andes peruanos en provecho de una imagen lírica del territorio. Así, las rutas serían portadoras de valores como los de “solidaridad social”, “unión nacional”, “valor turístico”, “función político-estratégica”. Gerbi hace de ellas un “instrumento de equidad y fin de los monopolios”, atacando indirectamente el régimen de haciendas que dominaba el país.

Prolonga también una idea que prevalece a lo largo del siglo XX: concebir los Andes como un obstáculo para el progreso del Perú como nación (el Perú “estaba en peligro”).¹⁷⁴ Promueve las modernas rutas en nombre de la utopía del automóvil, del desarrollo del “mercado interno” y de la necesidad de “abaratizar los precios”. En este punto, el filósofo subestimaba la gran funcionalidad de los intercambios que aún ligaban los antiguos caminos al siglo XX, los cuales se fundaban en el trueque y los sistemas de reciprocidad.¹⁷⁵

En definitiva, su libro se inscribe también en la tradición de las élites del país, que promovían una utopía modernizante que no tomaba en cuenta las dinámicas territoriales de los Andes peruanos. Las carreteras modernas destinadas a la exportación de materias primas provocaron el declive masivo del uso de los caminos, así como el inicio de las migraciones. Fueron construidas por medio de trabajos forzados procedentes de la mano de obra masculina de los Andes rurales. En efecto, el establecimiento de las primeras rutas modernas en el Perú, lejos de constituir un nexo, ante todorefleja las relaciones de dominación y poder de la sociedad racializada de la época.

En los años 20, el gobierno del presidente Augusto B. Leguía dispuso un gran programa de construcción de “rutas de penetración” a través de un servicio laboral obligatorio, con la Ley de “conscripción vial” que fue aprobada en 1921. En un discurso de 1928, Leguía la calificó como

...la gran cruzada por el gran Perú del mañana”. “Quién no lo recuerda traiciona el esplendoroso porvenir de la patria. Prestar el contingente de sangre es una obligación ineludible, pero prestar contingente vial equivale evitar que nuestra sangre corra en los campos de batalla (Meza 1999, p. 60).

Con el inicio del siglo XX, se instauró entonces una relación directa entre la retórica del progreso, las vías de comunicación en los Andes y una utopía colectiva, que sepreciaba de ser inclusiva, pero cuyas bases eran eminentemente autoritarias.

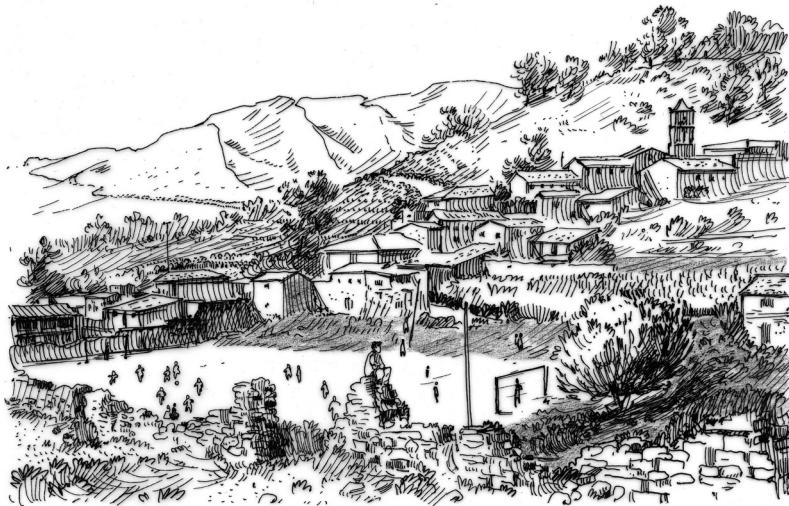


Figura 2:
Tarmatambo
(Junín, Perú). Con
la gentileza de Lau-
rent Maffre.

174 Para ir más allá sobre el tema véase Mesclier (2001).

175 Los Sanmarcos andinos son un buen ejemplo. María Eugenia Ulfe (2011) señala la relación estrecha entre este bien cultural, el trueque y las antiguas vías de comunicación. El declive de los Sanmarcos corresponde al declive del uso de los caminos rurales (incas o no), del papel de los arrieros y del auge de la economía de mercado en los Andes.

Las rutas se convirtieron en el sustrato de un proyecto político modernista impregnado de contradicciones, el cual contrasta con las primeras medidas indigenistas en favor de la “raza india”, presentes en la Constitución de 1921. Esto conduciría a muchos historiadores a recordarnos en qué medida los imaginarios del territorio andino manejados por las élites políticas de la época proceden de una mezcla que va desde la utopía modernizadora hasta una forma de autoritarismo liberal (Meza 1999) (figura 2).

LA COMUNIDAD DE CULTO

La ruta, con Gerbi, se convirtió entonces en el soporte de un imaginario del territorio andino, así como de un proyecto a futuro. Sienta las bases de una cierta noción de desarrollo de los Andes peruanos al servicio de la nación: una utopía memorial por alcanzar, la cual llegaría a materializarse enteramente cincuenta años más tarde.

Así, los antiguos caminos incas se convierten en objeto de un culto, cuyo nombre no es aún señalado, pero cuyos rasgos son claramente cercanos a los observados por Casalino (2016), quien calificó como “comunidad de culto” a aquellos grupos que glorifican el recuerdo de una figura heroica destinada a integrar el panteón patriótico de la memoria colectiva del país. Inscribiendo su investigación en la línea de antropólogos como Hobsbawm y Ranger (2002) en torno a la invención de la tradición,¹⁷⁶ Casalino decodifica el culto memorial de los héroes fundadores de la independencia peruana, desde el siglo XIX hasta el XX.

La comunidad de culto reviste varios aspectos: los grupos que la componen provienen de la sociedad civil. Con sus acciones, mantienen “vivo el recuerdo de las hazañas, actos, valores y principios” (2016, p. 104) de una figura destinada a llegar a ser héroe de la Patria. El vínculo con la sociedad es, entonces, esencial: una comunidad de culto es el “núcleo” de una base social que promueve una figura heroica. Mientras más numerosa, más pertinente es el héroe en un tiempo dado. Tal comunidad se convierte así en uno de los vínculos entre esta figura simbólica y la sociedad a la cual pertenece, lo cual ciertamente permite “construir la nación desde una perspectiva genealógica” (2016, p. 103).

La historiadora distingue tres momentos en este movimiento. En primer lugar, la “comunidad de culto espontánea”, que promueve un proceso de reactualización de un símbolo del pasado en el presente. La segunda etapa implica el establecimiento de recursos más complejos: la comunidad de culto se organiza, sobre la base de la sociedad civil, alrededor de grupos o de círculos que buscan una encarnación con la nación. Ello supone una estrategia que permita crear una relación entre esta figura y la sociedad, en la cual ella promoverá los “elementos emocionales y simbólicos que establezcan una relación empática entre ella y el héroe” (2016, p. 107).

Sin embargo, para perdurar en el tiempo, la comunidad de culto debe obtener paralelamente un reconocimiento oficial, por medio del Estado nacional, y una legitimación por parte del resto de la sociedad. Se trata entonces de la tercera etapa, la de la “comunidad de culto ofi-

176 En su libro, los autores enfatizan la producción de nuevas tradiciones, que Ranger califica de “neotradiciones” (2002), en sociedades tocadas por la industrialización, la urbanización y la secularización. Lo usamos aquí para explorar las jerarquías que se tejen entre los actores involucrados en reactualizar los símbolos del pasado, no para denunciar una supuesta artificialidad histórica que deslegitimaría las acciones emprendidas en torno a la reafirmación de lo indígena.

cializada”, que llega a ser una “entidad que sirve de referencia para promover nuevos valores y principios a favor de la República” (Casalino 2016, p. 108).

Es interesante releer los discursos y documentos producidos desde los comienzos del proyecto Qhapaq Ñan.¹⁷⁷ Quienes habían recorrido las rutas incas eran una especie de precursores o exploradores de una nueva frontera por descubrir, donde el camino aparece como una ego-historia mitificada por un redescubrimiento, por la creación de una narrativa apologética en la que todos, incluido el Ministerio de Cultura, eran héroes dentro de una gran historia.

A través de ello, se redescubre a los autores que han preparado el camino del imaginario de las rutas incas, en el siglo XX, antes que el Estado se hiciera cargo de él en el umbral del siglo XXI. Entre ellos, destacan arqueólogos, aventureros, ingenieros. Es imposible citar a todos y se requeriría de un apasionante trabajo de archivo.¹⁷⁸

Estos autores corresponderían a una comunidad de culto espontánea relacionada a ciertos sectores de la sociedad civil, que actúa de forma difusa y heteróclita, sin necesariamente tener vínculos entre ellos, alrededor de esa nueva figura heroica.¹⁷⁹ Además de Gerbi, cabe mencionar a Regal (1936), Von Hagen (1958) y Espinosa (2006); en un registro cercano al de los movimientos indianistas véase Lajo (2003).

El arqueólogo John Hyslop, cuyos trabajos fueron publicados en 1984, se convirtió en la garantía académica de aquel culto en construcción. Sus mapas a gran escala son entonces difundidos masivamente a partir de 2001, mucho después de su fallecimiento. Este proceso culminó con la publicación de una gran edición financiada por PetroPerú en 2017 y su presentación mediática en la Feria Internacional del Libro de Lima (FIL). Esta difusión masiva participa en un proceso de reescritura del imaginario cartográfico del espacio andino donde los antiguos caminos “unirán” el territorio, dentro de la magia reconciliadora de la geografía y la historia.

Queda aún mucho por investigar sobre este extenso tema. La invocación de los caminos incas a lo largo del siglo XX no es sólo una construcción literaria ni exclusivamente peruana: a nivel político, podemos citar los grandes programas de infraestructura de Fernando Belaúnde Terry, promotor de la carretera marginal de la selva. La referencia a la red de caminos del “Incario” era recurrente para apelar a una nueva unidad territorial del país, a través de la implementación de infraestructuras viales modernas. En su libro *La conquista del Perú por los peruanos*, publicado en 1959, Belaúnde hace de las vías de comunicación antiguas y modernas que atraviesan los Andes una “tradición vial”, inscribiéndose en los pasos de Gerbi.

En la década de 1970, la empresa Correos del Perú difundía filatelia de personajes incas y chasquis. Con poder, fiereza o simplemente corriendo, estas representaciones refieren a héroes de una época mitificada que recorren el territorio andino en toda su extensión, constituyendo el gran imaginario del nuevo mito patrimonial en construcción, a diferencia de las

¹⁷⁷ Puedo citar la primera “Semana Qhapaq Ñan” organizada en la sede del Ministerio de Cultura en 2012 y la página Facebook del mismo proyecto Qhapaq Ñan (<https://es-la.facebook.com/QhapaqNanPeru/>) (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020). Frecuentemente los arqueólogos o viajeros del pasado se convierten en los precursores de un trabajo que el Ministerio tiene como misión continuar.

¹⁷⁸ Sólo trato aquí del siglo XX. Habría que mencionar también los viajeros extranjeros del siglo XIX: Raimondi, Squier, Wiener o el naturalista suizo Von Tschudi, entre otros.

¹⁷⁹ En el entendido de que una comunidad de culto puede reunir también grupos alrededor de una figura heroica patrimonial, como los caminos incas, debido a la reivindicación del vínculo singular que establecen con esa figura, y que se refleja en relatos de viaje, estudios académicos, etc.

pocas representaciones de campesinos y arrieros, actores físicamente presentes en los caminos de esa época.

Finalmente, la segunda mitad del siglo XX corresponde a un auge internacional de relatos mitificados del pasado inca a través de símbolos de carácter patrimonial, como las *chullpas* y una Fiesta del Sol en la puesta en escena del pasado prehispánico hecha por Hergé en *El Templo del sol* (1948), o los caminos incas en la mundialmente exitosa serie francojaponesa de dibujos animados *Las misteriosas ciudades de oro* (Chalopin *et al.* 1982), adaptada de la novela *The king's fifth (La ruta del oro)*, del escritor estadounidense Scott O'Dell. Estas propuestas contribuyeron a incluir los caminos incas en el panteón de las figuras populares patrimoniales globalizadas que nutren el imaginario del territorio andino contemporáneo.

Sin embargo, durante toda la segunda mitad del siglo XX, el tema de los antiguos caminos, si bien presente, no fue objeto de instalación en la memoria colectiva a través de políticas públicas de memoria. El hecho que desencadenaría una extraordinaria transformación sería el conflicto armado interno.

LA OLA DE LA MEMORIA EN EL PERÚ DE LA POSTGUERRA Y EL SURGIMIENTO DEL QHAPAQ ÑAN

El llamado Perú del “postconflicto” hace del pasado el eje de las luchas simbólicas del país. En ese sentido, la cuestión territorial se convierte en un elemento crucial de los temas de memoria; y son efectivamente los Andes rurales los que, en su gran mayoría, fueron marcados, a sangre y fuego, por los años de la violencia. Se establece así también un desafío para la nación, el de una gran mutación territorial que es redescubierta tras dos décadas de conflicto.

Este movimiento no podía sino irrigar el campo de la cultura. Desde fines del siglo XX, viajeros e investigadores apasionados utilizan el Qhapaq Ñan como una vía de acceso para recorrer nuevamente el espacio andino, que pronto serán seguidos por arqueólogos, geógrafos, caminantes de influencia indianista, funcionarios o tecnócratas. De manera espontánea, los antiguos caminos incas, un marcador del pasado, se convierten en un eje de penetración a partir del cual se van a “redescubrir” los Andes peruanos y por ello mismo se buscará comprenderlos.

Sin embargo, muy rápidamente, otros actores van mucho más allá. El Qhapaq Ñan se convirtió en un instrumento de medición del territorio andino, el estetoscopio de un cuerpo enfermo. Su patrimonialización surge el mismo año que la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Nacional (CVR), en el 2001. En nombre del desarrollo y de su puesta en valor, numerosas publicaciones han sido editadas, articulando la intensidad del uso de los caminos a datos socioeconómicos de toda naturaleza: infraestructuras viales, educación o salud, tasas de analfabetismo, acceso al agua o a la electricidad, factores de género, etc.,¹⁸⁰ convirtiendo los caminos incas en el eje central a partir del cual se pretende establecer un diagnóstico territorial a gran escala.

En otro libro (Pugliesi, ed. 2011), el Ministerio de Cultura levantó un inventario sistemático de las especificidades culturales relevantes del norte del Perú. Cuentos, leyendas, costumbres e incluso particularidades culinarias del más pequeño poblado se encuentran unidos metafóricamente por los antiguos caminos incas, desde las plantas medicinales de Cachicadán hasta el jamón ahumado de Ayabaca. El Qhapaq Ñan, y a través de él el territorio andino,

180 Instituto Nacional de Cultura (2005, 2006, 2008).

se convierte en el vector de todo aquello que, vinculado al pasado, pueda ser percibido como “tradicional”.

Cabe subrayar cuánto el Estado y la sociedad civil redescubren los antiguos caminos incas en el contexto del discurso victimario surgido del conflicto armado. Este punto es esencial. Valérie Robin y Delacroix (2017) remarcaron recientemente cuánto la democratización del país, profundamente ligada al tema de la justicia transicional, consigna el retorno de la “*problemática indígena en relación con la violencia política*” (2017, p. 2) y la coloca en el corazón mismo del debate político peruano del siglo XXI. Este movimiento tiende a favorecer la construcción de un proceso de “etnización de la categoría de víctima”,¹⁸¹ la cual “no solo es una víctima indígena, sino una víctima indígena e inocente” (2017, p. 6). Desde entonces, no solamente la reparación se convierte en un “elemento central e imprescindible del proceso más amplio de reconciliación nacional” (2017, p. 8), sino también en un cierto anclaje de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Nacional, contexto en el que actores de todo tipo reproducen una visión con frecuencia estereotipada, e incluso exótica, de la condición de víctima, que le quita “agencia al campesino andino”, e incluso recrean una forma de estigmatización.

Ahora bien, este movimiento se inscribe en el interior de un territorio andino profundamente marcado por el estigma de la violencia. Es efectivamente el tema de la reparación, del “territorio-victima”, el que moldea de forma espontánea el establecimiento de lógicas de desarrollo y la recalificación de un símbolo prehispánico como los antiguos caminos incas.

Uno de los momentos más emblemáticos de ese proceso fue el discurso de Eliane Karp en el 2001, el día de la entronización de Alejandro Toledo como presidente de la República, en Machu Picchu, para quien el Qhapaq Ñan debía proyectar “hacia el futuro la integración de los pueblos y la modernidad democrática” del país (Galinier y Molinié 2006, p. 220). Se invierte el valor atribuido a los antiguos caminos incas: negados durante muchas décadas del siglo XX, se convirtieron entonces en herramientas y argumentos políticos para emprender un proyecto de “reconciliación” nacional a través del patrimonio. El Perú de la postguerra favorece así la articulación entre el imaginario de los “caminos de la modernidad” y la reivindicación del pasado prehispánico, operación ya presente desde antaño en el imaginario nacional, al servicio de la construcción de la Patria.¹⁸²

El Qhapaq Ñan es tan vasto que se ha convertido, en tan solo algunos años, en el embudo simbólico del imaginario territorial sin precedentes de los Andes peruanos: las efigies de *chaskis* se entremezclan con la bandera del arcoíris (*la wiphala*), con la *chakana* (comúnmente conocida como “cruz andina”) o incluso con el *pututu*, caracol marino, instrumento musical utilizado en la época prehispánica. En la actualidad, ya no es extraño ver a ciertas corrientes indianistas utilizarlo, a pesar del paso de los siglos. Hacen su ingreso en cada poblado tocando algunas notas que hacen resonar su poder tanto simbólico como reivindicativo.¹⁸³

181 Neologismo escogido por las autoras para referirse a la simplificación (e idealización) de ciertos discursos y prácticas del postconflicto peruano, equiparándolos, consciente o inconscientemente, a una categoría étnica.

182 La “Marcha por la Paz y la Solidaridad” es otro ejemplo llamativo de ello. Este evento, promovido por ciertos actores de la sociedad civil, y que tuvo un gran éxito en su momento, operó con una fusión entre el territorio andino y el proceso de categorización étnica en relación con las víctimas, el cual hace de estas últimas los descendientes de un pasado inca mitificado que el antiguo camino real permitiría articular. Véanse Jallade (2011), Delacroix (2016) y Robin y Delacroix (2017).

183 En el siglo XIX, el *pututu* se encarna literariamente como “consciente de su fuerza colectiva y que nada

Se encuentran también múltiples sitios arqueológicos, convertidos en lugares de rituales de toda naturaleza. Conmemoraciones indianistas se han ido desarrollando en las márgenes de los antiguos caminos, en todo el Perú, en apenas veinte años: en las ruinas de Tarmatambo (Junín), en el *ushnu* de Pampu (Junín) o últimamente en las *escaleras* incas cercanas a Huamachuco (La Libertad). Algunas de ellas, como en *Aypate* (Ayabaca), son organizadas con la participación directa del Ministerio de Cultura. Un trabajador del proyecto Qhapaq Ñan oficiaba en los actos, en 2016, como adjunto del chamán, con motivo de la ceremonia principal del ritual. La corriente indianista contemporánea experimenta así un crecimiento sin precedentes, a través de la unificación simbólica de los antiguos caminos.¹⁸⁴

El Qhapaq Ñan mismo posee sus propias procesiones. Todos los años, la marcha *Wakyantu* propone una caminata de “integración” binacional que integra al Perú con Ecuador. Asimismo, una marcha *Qhapaq Raymi* congrega a unos caminantes que unen, cada año, el antiguo *ushnu* de Hatun Xauxa (Jauja) con el sitio arqueológico de Pachacamac, ubicado al sur de Lima.

De hecho, a través de este caminar, los participantes inscriben sus pasos por un verdadero mimetismo procesional, pero en un registro diferente al de todas las fiestas patronales de los pueblos andinos, festividades tan cotidianas en las zonas rurales. Reformulan la procesión religiosa y asumen una forma contemporánea de movilidad, pero reactualizada y ritualizada en el marco de un nuevo símbolo, eminentemente profano.

Algunos hacen una pausa en las partes altas de los caminos incas, como en el caso de las *apachetas*. Ofrecen y reivindican ofrendas mediadoras y fraternas a la Pachamama, en memoria del pasado inca, convertido así en un territorio enteramente metafórico.

Todos estos símbolos, lugares, están potencialmente articulados por los antiguos caminos: miles de kilómetros materializados por huellas que los siglos no han logrado enteramente borrar. En el Perú, todas las grandes ciudades, las cordilleras, la mayor parte de los grandes ecosistemas, hipotéticos espejos de modos de vida diferentes, mal que bien podría estar asociados a este fenómeno. Esta monumentalidad hace del Qhapaq Ñan un “monumento-paisaje”, un lugar de memoria que se orienta a la representación de la nación y a su origen mitificado. Los caminos incas se han convertido en una metáfora de la naturaleza, de todo un territorio, el de los Andes peruanos.

LA EVASIVA DEMOCRACIA DE LA MEMORIA

Poco a poco, se ve cómo ciertos sectores de la sociedad peruana convocan todo un arsenal jurídico y simbólico en provecho de la reconciliación y de la unidad del país. De ser una herramienta de diagnóstico, los caminos incas se han convertido en un posible remedio: el símbolo

puede parar... Anuncia la guerra, la venganza, profetiza el rechazo violento y radical del orden social hecho de desigualdad y explotación” (Borras 2001, p. 533).

184 Este trabajo toca de manera general estos movimientos, que en el Perú son diversos y fragmentados, y generalmente son producto de una visión urbana de los Andes y que promueven reivindicaciones de carácter étnico, frecuentemente basadas en una visión apologética del pasado inca. Si bien la mayoría de las manifestaciones públicas de los movimientos indianistas son festivas y abiertas, se dan también algunas otras que tienen una base retórica más esencialista e identitaria. En ciertos casos, pueden revelar supuestos evolucionistas, incluso raciales. Para profundizar en este tema, véanse Kristal (1991), Galinier y Molinié (2006), Favre (2009) y Solari (2015).

común de todos los peruanos que trascendería las diferencias y proporcionaría la garantía de una unidad reencontrada por medio de una renovada democracia de la memoria traída desde el pasado, cuyo uso social proveería el legado y la promoción de una política pública a gran escala. Este movimiento encuentra respuesta en ciertos sectores del Estado ligados a la cultura y al patrimonio, grupos indianistas, algunos sectores académicos y de los derechos humanos.

Después del conflicto armado interno, la invocación de los caminos incas y su traducción en una política pública se ha llevado a cabo en un lapso de tiempo muy corto: la proximidad entre el mundo político y la arqueología peruana, el turismo de masas y, de manera general, el movimiento internacional en favor del patrimonio encarnado por la UNESCO han favorecido el paso de la comunidad de culto a un reconocimiento oficial del Estado peruano, a través el Ministerio de Cultura.

La “comunidad de culto oficializada” se ha convertido en el reflejo de divisiones sociales y territoriales que atraviesan la sociedad peruana, que hacen del Estado el predominante promotor de estrategias de empatía evocadas por Casalino (2016); un instrumento con un número reducido de actores, que buscan obtener la legitimación colectiva del resto de la sociedad: inventar, mediante el patrimonio, una nueva figura heroica de la patria, encarnada en el propio territorio.

El proyecto Qhapaq Ñan se ha convertido en el motor de una política que busca la masiva adhesión de comunidades rurales de la Cordillera en nombre de la tradición y del desarrollo, luego, de la participación, y últimamente, de la inclusión y los derechos culturales asumiendo el discurso de los Derechos Humanos. Éstos legitiman el establecimiento de grandes narrativas patrimoniales y prácticas asociadas que reflejan espacios de mediación eminentemente ambiguos y contradictorios, que se reflejan en la política de comunicaciones del proyecto, y cuyo análisis a profundidad merece otro artículo.

No se trata tampoco de crear una dicotomía ficticia entre Estado y actores locales, ni de idealizar a las comunidades, sino de analizar los discursos y las prácticas de los actores de la patrimonialización: en qué medida siguen sirviendo para validar los intereses de los que los impulsan (Ascensio 2018) o en qué medida también esta estrategia promueve espacios a favor de la legitimidad y la articulación de demandas de las comunidades, para posicionarse como actores de la sociedad peruana del postconflicto.

Como lo reflejan los ejemplos citados al inicio de este artículo –Huamachuco, Pachachaca y Q’eswachaca–, la lógica de patrimonialización actual sigue dogmas (intangibilidad, tradición), consumos, usos y reacciones de los actores externos y legitimados (turistas, arqueólogos, comunidades de culto), que terminan dando poco lugar a las dinámicas y los sentidos que las comunidades andinas del país tienen alrededor de sus procesos de memoria, territorios y bienes comunes. Eso implica también cuestionar las problemáticas y roles de los actores individuales y colectivos que viven alrededor de los caminos rurales, así como analizar profundamente los diagnósticos y las estrategias del sector Cultura del Estado peruano como la “puesta en valor” y la centralidad simbólica de los monumentos arqueológicos como recurso privilegiado, casi exclusivo, en la producción de dinámicas y sentidos a nivel local.

Este fenómeno crea, a veces, tensiones con sectores del movimiento indianista, debido a las rivalidades en el dominio de las manifestaciones públicas de los caminos incas. Finalmente, todos terminan formando parte de un movimiento que promueve un discurso étnico construido a partir de un pasado inca mitificado, al servicio de la construcción de la nación. La comunidad de culto perpetúa así, de manera renovada y en un contexto contemporáneo, las jerarquías instauradas en la producción de imaginarios territoriales desde el siglo XIX. Visto

así, este fenómeno refiere efectivamente a la nación y sus símbolos. Como señaló Anne-Marie Thiesse (1999, p. 14):

Pertenecer a la nación es ser heredero de ese patrimonio común e indivisible, conocerlo y reverenciarlo... La nación nace de un postulado y de una invención. Sin embargo, ésta no existe sin la adhesión colectiva a dicha ficción. Las tentativas abortadas son numerosísimas. Los éxitos son fruto de un proselitismo sostenido.

En una sociedad eminentemente fragmentada como la peruana, hacer de un bien monumental un marcador del pasado, asegurarle una función simbólica indistinta –reconciliadora, patriótica– revela grietas en torno a temas claves como la relación con el tiempo, la naturaleza o la percepción de lo religioso. Cuando éstas se inscriben en la esfera pública a través de espacios poco regulados, marcados por las lógicas de la economía de mercado (turismo) y de políticas públicas ideologizadas, es inevitable que repercutan jerarquías de todo tipo y lógicas de poder. Este tipo de reconciliación y desarrollo resulta entonces del surgimiento de una hegemonía adicional y en desmedro de una democracia de la memoria difusa, o por lo menos imposible de decretar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldana, Susana
 1999 *Poderes de una región de frontera. Comercio y familia en el norte (Piura, 1700-1830)*. Panaca, Lima.
- Arguedas, José María
 1958 *Los ríos profundos*. Losada, Buenos Aires.
- Ascensiøn, Raúl
 2018 *Señores del pasado. Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Belaúnde
 1959 *La conquista del Perú por los peruanos*, Eds. Tawantinsuyu, Lima.
- Beverley, John
 2002 Prólogo. En *Indigenismo y nación: los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*, editado por Ulises Zevallos, pp 11-19. Institut Français d’Études Andines, Lima.
- Bonilla del Valle, Ernesto
 1946 *Jauja: estampas del folklore*. López, Buenos Aires.
- Borras, Gérard
 2001 Entre kenas et pututus: la représentation de “l’autre” dans la littérature des pays andins. *Caravelle* 76(1):527-536.
- Casalino Sen, Carlota
 2016 Comunidad de culto y construcción del héroe: la rebelión de Tacna y Francisco de Zela (1811-1911). En *La Independencia como representación. Historiografía, conmemoración y escultura pública*, editado por Alex Loayza, pp 103-134. IEP, Lima.
- Chalopin, Jean, Mitsuru Kaneko, Mitsuru Majima y Sōji Yoshikawa
 1982 *Las misteriosas ciudades de oro*. NHK-Antenne 2-Pierrot. Tokio.

- Cornejo, Antonio
 1996 Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana* LXII:176-177.
- Delacroix, Dorothée
 2016 *De pierres et de larmes. Mémorialisation et discours victimaire dans le Pérou d'après-guerre*. Institut Universitaire Varenne, París.
- Espinosa, Ricardo
 2006 *La gran ruta inca. El Qapaq Ñan*. PetroPerú, Lima.
- Favre, Henri
 2009 *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. L'Harmattan, París.
- Galinier, Jacques y Antoinette Molinié
 2006 *Les néo-indiens: une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob, París.
- Gerbi, Antonello
 1940 *Caminos del Perú. Historia y actualidad de las comunicaciones viales*. Banco del Crédito del Perú, Lima.
- Glave, Luis Miguel
 1988 Tambos y caminos andinos en la formación del mercado interno colonial. *Anuario de Estudios Americanos* XLV:83-138.
- 1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI / XVII*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Gnecco, Cristóbal
 2017 Obsesión por las ruinas...y la ruina del Qhapaq Ñan. *El Malpensante* 182:54-59.
- Hergé
 1948 *El templo del Sol*, Las aventuras de Tintín, París, Casterman.
- Hyslop, John
 1992 *Qhapaq Ñan. El sistema vial inkaico*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos-Petróleos del Perú, Lima.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
 2002 *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona. 1983.
- Instituto Nacional de Cultura
 2005 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Acostambo y Huanucopampa*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- 2006 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: el Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Huanucopampa y Conchucos*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- 2006 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Piás y Chachapoyas*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- 2008 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Vilcashuamán y Chinca Alta*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- Jallade, Sébastien
 2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et Cultures* 62(2):119-137.

- 2015 *Pasión Huamachuco*. Autoproducido, 14'. Lima. Recuperado de <https://vimeo/149937086> el 13/05/2020.
- 2018 Qhapaq Ñan. Les chemins incas et le choc des mémoires. En *7 routes mythiques. Quand l'Histoire se mêle à la légende*, editado por Alain Musset, pp 75-95. A. Colin, París.
- 2020 Los caminos andinos en el Perú: contradicciones y desafíos para una política pública intercultural. En *Cristóbal Gnecco, El sueño patrimonial. Pensamientos post-archeológicos en el camino de los incas*, Diálogos en Patrimonio Cultural, vol. 2, pp 105-121. Maestría en Patrimonio Cultural UPTC, Tunja.
- Jofré, Carina
- 2017 Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto Mega-Minero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-175. JAS Arqueología, Madrid.
- Kristal, Efraín
- 1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Lajo, Javier
- 2003 Qhapaq Ñan. *La ruta Inka de sabiduría*. Abya-Yala, Quito.
- Lumbreras, Luis Guillermo
- 2004 Presentación. Proyecto Qhapaq Ñan, Informe de Campaña 2002-2003. Instituto Nacional de Cultura, 5-17.
- Martorell, Alberto
- 2008 *Itinerarios culturales y patrimonio mundial. El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural*. Universidad San Martín de Porres, Lima.
- Mayer, Enrique
- 1971 Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chqupiwaranga. *Revista del Museo Nacional* 37(26):184-196.
- Méndez, Cecilia
- 1993 *Incas sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. IEP, Lima.
- 2011 De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica* 35(1):53-102.
- Merveille, Nicolas
- 2010 Logique procédurale et dispositifs de mesure, Ethnographie d'une ONG de conservation et développement au Pérou. Tesis doctoral, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- Mesclier, Evelyne
- 2001 De la complementariedad a la voluntad de “aplanar los Andes”: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico en el Perú del siglo XX. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30(3):541-562.
- Meza Bazán, Mario Miguel
- 1999 Caminos al Progreso. Mano de Obra y Política de Vialidad en el Perú : la Ley de Conscripción Vial, 1920-1930. Tesis de licenciatura, UNMSM, Lima.

- Ministerio de cultura, Proyecto Qhapaq Ñan
- 2012 *El puente Q'eswachaka. Ingeniería y tradición andina* (DVD). Ministerio de cultura, Lima.
- Protzel, Javier
- 2013 *Espacio-tiempo y movilidad. Narrativas del viaje y de la lejanía*. Universidad de Lima, Lima.
- Pugliesi, Renzo (Editor)
- 2011 *Las voces de los pueblos a la vera del Qhapaq Ñan, Vol. 1. Piura, Cajamarca, Amazonas y La Libertad*. Ministerio de Cultura, Lima.
- Regal, Alberto
- 1936 *Los caminos del Inca en el antiguo Perú*. Editorial Sanmartí, Lima.
- Rendón, María Luisa
- 2017 Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú. Tesis de doctorado, FLACSO, Quito.
- Riva-Agüero y Osma, José de la
- 1995 *Paisajes peruanos*. PUCP, Lima.
- Robin, Valérie y Dorothée Delacroix
- 2017 Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*. Recuperado de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71688> el 13/05/2020 (Consultado por última vez el 01 de junio 2020).
- Solari, Mirko
- 2015 Les chemins de l'ethnicité: parcours identitaires des descendants des mitmas cañaris dans la région andine (XVIIe–XXIe siècle). Tesis de doctorado, EHESS, París.
- Thiesse, Anne-Marie
- 1999 *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècles*. Seuil, París.
- Ulfe, María Eugenia
- 2011 *Los cajones de la memoria: la historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*. PUCP, Lima.
- Valdivia, Gustavo
- 2012 (Re)tejiendo el espacio en los Andes. Las sociedades agropastoriles del sur andino Perúano frente al proyecto geográfico del neoliberalismo. En *Viejos problemas, nuevas alternativas. Estrategias de lucha contra la pobreza gestadas desde el sur*, editado por Ana María Pérez y Nelson Antequera, pp 253-276. CLACSO, Buenos Aires.
- Vich, Víctor
- 2002 Vicisitudes trágicas: territorio, identidad y nación en los *Paisajes Peruanos* de José de la Riva-Agüero y Osma. *Revista Andina* 34: 123-134.
- Von Hagen, Victor
- 1958 *os caminos del sol*. Editorial Hermes, Buenos Aires.