

DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 2



El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas

Cristóbal Gnecco

Comentado por:

Rodrigo Ruiz Rubio

Ivana Carina Jofré

Giancarlo Marcone

Victoria Ayelen Sosa

Sébastien Jallade

Christian Vitry

Alejandra Korstanje



DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 2

El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas

Cristóbal Gnecco

Comentado por:

Rodrigo Ruiz Rubio

Ivana Carina Jofré

Giancarlo Marcone

Victoria Ayelen Sosa

Sébastien Jallade

Christian Vitry

Alejandra Korstanje





ISBN: 978-958-660-359-1

Maestría en Patrimonio Cultural
©Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia

Rector UPTC

Óscar Hernán Ramírez

Vicerrector Académico

Manuel Humberto Restrepo

**Decano Facultad de Ciencias
de la Educación**

Julio Aldemar Gómez

Coordinador de la Maestría

Andrés Felipe Ospina Enciso

Editor

Pedro María Argüello García

Diálogos en Patrimonio Cultural es una publicación que busca propiciar espacios dialógicos entre la comunidad académica con la divulgación de discusiones alrededor de una temática patrimonial específica. Logrando poner al alcance de las instituciones educativas textos académicos relevantes y de alta calidad relacionados con investigaciones en las áreas de las Ciencias Humanas y Sociales.



Se permite la copia, presentación pública y distribución de este documento bajo los términos de la Licencia Creative Commons Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas, la cual establece que en cualquier uso: 1) se de crédito a los autores del libro; 2) no se utilice con fines comerciales; y 3) se den a conocer estos términos de licenciamiento. Conozca la versión completa de esta licencia en la dirección web: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/co/>

Material libre para copia y distribución con fines pedagógicos y culturales.

Los conceptos expresados en los artículos que integran este volumen son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo tanto no comprometen la posición de la universidad, ni del comité editorial.

Contacto

Maestría en Patrimonio Cultural Universidad
Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Avenida Central del Norte 39-115
Tel.: (57+8) 7405626, Tunja, Colombia
maestria.patrimonio@uptc.edu.co

Preparación editorial

ÁREA DE PUBLICACIONES
Maestría en Patrimonio Cultural
maestria.patrimonio@uptc.edu.co
Tunja, 2019

Diseño gráfico y armada:

Diego Martínez Celis

Impresión:

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.-
Xpress Kimpres

Tiraje: 300 ejemplares

IMPRESO Y HECHO EN COLOMBIA

© UPTC

TUNJA, 2019

Contenido

Presentación

Pedro María Argüello García.....7

El señuelo patrimonial.

Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas

Cristóbal Gnecco.....13

La capitalización del patrimonio

y los confines ontológicos de su impugnación

Rodrigo Ruiz Rubio51

Conversaciones con Cristóbal Gnecco...

De cuando “el camino se corrió de lugar”

Ivana Carina Jofré69

Entonces, ¿el patrimonio existe? ¿Qué hacemos con él?

Giancarlo Marcone.....77

La lógica de la aporía. Comentarios sobre la patrimonialización del Qhapaq Ñan de un sujeto detrás del señuelo

Victoria Ayelen Sosa.....87

Los caminos andinos en el Perú: contradicciones y desafíos para una política pública intercultural

Sébastien Jallade.....105

Qhapaq ñan: del hecho al dicho.

Voces disonantes desde un rincón remoto de Argentina

Christian Vitry.....123

Vivimos un mundo confuso.

Comentario a El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el Camino de los incas, de Cristóbal Gnecco.

Alejandra Korstanje143

Glosas a los comentarios

Cristóbal Gnecco155

Bibliografía163

Patrimonio arqueológico: la pérdida de la inocencia

Pedro María Argüello García

Editor

He titulado esta breve presentación parafraseando el célebre texto de David Clark (1973): “Arqueología: la pérdida de la inocencia”, pues resulta cada vez más claro el tránsito de los estudios sobre el patrimonio cultural, que incluyen el patrimonio arqueológico, hacia una fase caracterizada por la autoconciencia crítica –critical self-consciousness–, como lo denominó el mencionado autor. El patrimonio cultural se ha venido constituyendo como un campo de estudio emergente a partir de un volumen importante de información acumulada, representada en diversos estudios, investigaciones y publicaciones. Así mismo, el nivel descriptivo del campo se ha desbordado, dando paso a un nivel analítico de mayor sofisticación, especialmente en lo referente a los bienes inmuebles. La pregunta por la estructuración del campo de estudio, la crítica hacia la categoría de patrimonio cultural y las reflexiones asociadas a lo anterior son más recientes y han permitido encuadrar discusiones en ámbitos de carácter mucho más teórico. Como consecuencia, el campo del patrimonio cultural ha sido situado en una perspectiva histórica interrogando la forma en que ha construido su objeto. En suma, este campo parece seguir, en líneas gruesas, el desarrollo propio de un área del conocimiento con algún grado de consolidación.

En la idea de pérdida de la inocencia hay una implicación que Clark no desarrolló del todo pero que resulta muy clara para el patrimonio cultural: el momento en que un campo de estudio comprende que se encuentra políticamente condicionado. Sobre las relaciones entre la ciencia, la construcción de conocimiento y sus motivantes y alcances políticos se ha escrito mucho en las últimas décadas y es gracias a Cristóbal Gnecco que dicha discusión ingresó y adquirió relevancia en la arqueología colombiana. Cuando éramos inocentes, los arqueólogos no imaginábamos que nuestra práctica pudiera estar ligada al ámbito político y por ende asumíamos que nuestras ideas del pasado poco o nada podrían influenciar o afectar la vida de los seres humanos en el presente. Hacíamos arqueología pensando que estábamos aportando a la comprensión del pasado sin sospechar que eso podría tener una estrecha relación con el presente.

Paralelamente a la discusión por los condicionantes e incidencias de la práctica arqueológica, se producía un giro de la noción de objeto arqueológico hacia la de objeto patrimonial. Esta nueva condición supuso toda suerte de reflexiones sobre el presente de los objetos arqueológicos y paulatinamente propició la discusión sobre la política del patrimonio arqueológico. Entre tanto, las viejas concepciones sobre el patrimonio cultural continuaban sumidas en la edad de la inocencia, pensando el patrimonio cultural y la patrimonialización como una tarea necesaria, aunque no siempre fuera claro el porqué de dicha necesidad. Aquí y allá se propendía por lograr la patrimonialización de bienes y prácticas como un mecanismo de salvaguarda de los objetos y tradiciones en riesgo de desaparecer y los patrimonializadores se veían como verdaderos héroes de la historia. Difícilmente la nominación e inscripción de bienes culturales a la Lista de Patrimonio Cultural de la Humanidad podría ser vista con sospecha y por ende el acto de inscripción solo podría derivar en festejos y en motivo de orgullo nacional.

Los magistrales análisis sobre la condición posmoderna realizados por autores tales como Alex Callinicos, Frederick Jameson, David Harvey y Perry Anderson, entre otros, derivaron en una profunda reflexión respecto a la idea del tiempo en la época contemporánea

y como consecuencia permitieron encuadrar la fascinación y relevancia por el patrimonio cultural dentro de lógica posmoderna. La advertencia respecto al papel que juega el patrimonio cultural dentro de la lógica posmoderna fue el primer llamado de atención respecto a que este podría tener un lado oscuro, o por lo menos la patrimonialización no ser tan inocente. Aquí y allá se comenzaron a alzar voces disidentes que reclamaban un análisis más profundo de las condiciones de la patrimonialización y los verdaderos móviles de dichas empresas. Como consecuencia, algunas voces se mostraron contrarias a la estruendosa irrupción de las industrias culturales, muchas de las cuales son la segunda fase de los procesos de patrimonialización. En fin, el patrimonio cultural perdió su inocencia y dejó de ser un asunto romántico referente a la conservación de tradiciones y cosas del pasado para pasar a estar bajo sospecha de ser un mecanismo más de la ampliación de la máquina capitalista.

Es lógico que un programa de posgrado dedicado a investigar el patrimonio cultural no puede estar ajeno a estas discusiones y como una de sus obligaciones académicas debe propiciar espacios de discusión sobre los asuntos más íntimos del patrimonio cultural. Es por esta razón que la Maestría en Patrimonio Cultural de la UPTC frecuentemente invita especialistas de diferentes áreas a compartir sus experiencias a través de simposios, conferencias y conversatorios. Una de tales conferencias fue justamente la de Cristóbal Gnecco quien a partir de su trabajo etnográfico en el Qhapaq Ñan¹ ha desarrollado una serie de cuestionamientos sobre la práctica de la patrimonialización. La fuerza provocadora de sus argumentos nos motivó a incluir su texto como el número dos de la serie Diálogos en Patrimonio, ya que los desafíos que él propone a la lógica de la patrimonialización son una excelente excusa para dar curso al espíritu que guía esta serie editorial, como es la discusión sobre temas álgidos y fundamentales a los estudios sobre el patrimonio cultural. Siguiendo la mecánica

1 Para los lectores no familiarizados: el Qhapaq Ñan, también conocido como camino del inca, es una red de caminos prehispánicos que cubre espacios desde el sur de Colombia hasta Argentina y que fue inscrito en 2014 en la lista de Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO. Mayor información en: <https://whc.unesco.org/en/list/1459>

de la serie, invitamos a siete especialistas, todos ellos relacionados de alguna u otra manera con la patrimonialización del Qhapaq Ñan, para que discutieran el texto de Gnecco, comentarios seguidos por una reflexión final por parte del autor. Como el lector podrá observar, algunos de los especialistas se sitúan del lado de los argumentos de nuestro invitado, mientras otros están en el extremo opuesto de ellos. En todos los casos, la discusión a propósito de los argumentos de Cristóbal Gnecco propició un interesante debate, puso sobre la mesa nuevas ideas, y seguramente abrió nuevas líneas de investigación. Como editor estoy altamente complacido por la calidad del debate y como parte del cuerpo docente que compone la Maestría en Patrimonio Cultural estoy honrado de entregar al público interesado en el patrimonio cultural una nueva pieza para enriquecer el nivel de discusión sobre tan apasionante tema.

PRESENTACIÓN



Red vial inca Qhapaq Ñan (Haylli, Wikipedia. Creative Commons).

El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas

Cristóbal Gnecco

Hace cinco años el Comité de Patrimonio Mundial de UNESCO se reunió en Doha, Qatar, para examinar la posible inscripción de 40 sitios nominados para ingresar a la Lista del Patrimonio Mundial. Uno de ellos, no un sitio sino muchos sitios, fue el Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino. (Qhapaq Ñan, en quechua, dicen, significa “camino principal” o “gran camino”). Como se esperaba, dado el involucramiento directo de UNESCO en la nominación y el hecho de que la postulación fue respaldada por seis países, el Qhapaq Ñan (en adelante QÑ) fue inscrito en la lista en la categoría de itinerario cultural. La nominación fue propuesta y liderada por Perú, pero participaron los otros cinco países donde hubo presencia incaica: Colombia, Ecuador, Bolivia, Argentina y Chile. El ingreso del QÑ a la Lista de Patrimonio Mundial en 2014 fue recibida con una oleada de fervor patriótico en los seis países que lo postularon. El análisis comparativo que hizo Pierre Losson (2017) de 90 artículos de prensa del momento encontró una inclinación a favor de las voces oficiales, “revelando una ausencia alarmante de distancia crítica y una falta de ímpetu investigativo”. El consenso alrededor de la celebración fue básicamente unánime en los medios, la academia y las instituciones estatales y giró alrededor de temas difusos como la identidad cultural

y más concretos como el desarrollo, sobre todo pensando en las promesas quiméricas del turismo. Ese consenso es funcional a la oleada de patrimonialización desatada en el mundo en las últimas décadas que supone que el patrimonio es “algo” que se define, se promueve y se enmarca, pero cuyo carácter construido (histórico) se esconde de manera deliberada; que supone que el patrimonio se celebra, pero jamás se cuestiona. Sin embargo, recientemente han surgido voces disonantes en Suramérica que cuestionan el proceso que elevó el QÑ a patrimonio mundial, yendo más allá de la superficie consensual de la celebración y haciendo preguntas, a veces incómodas. Mi trabajo, parte de esas voces disonantes, es una etnografía de la patrimonialización del camino, es decir, de las políticas y acciones que lo han convertido en un bien patrimonial y de las consecuencias producidas por esa declaratoria.

Algunas precisiones antes de comenzar: el camino de los incas no es un camino sino muchos, una red de caminos, y no es de los incas, o no sólo de los incas. El gigantesco “sistema vial” creado por los incas usó vías ya existentes, incluso milenarias. Llamar esa red “camino de los incas” parecería sólo una simplificación cómoda, pero esconde mucho más, como veremos, sobre todo en la manera como lo incaico aparece en el imaginario histórico de los países involucrados. Llamarla “sistema vial”, además, tiene el propósito de inscribirla en los sentidos categoriales modernos, en sus recortes y en su pensamiento teleológico. Tiene el propósito de eliminar del camino cualquier connotación que no sea la que define la red como un “sistema vial” que participa de uno de los referentes básicos de la modernidad: el progreso como desarrollo. En cualquier caso, y por motivos de brevedad y, sobre todo, de familiaridad, lo llamaré, simplemente, el camino.

Este texto es post-arqueológico, lo que no es una ocurrencia ingeniosa, sino una declaración de principios —o finales, pues—. Con una mirada arqueológica no hubiera podido ver lo que vi. Los arqueólogos están interesados en el patrimonio como algo naturalizado, algo que no se discute, sino que se regula. La regulación del trato con el patrimonio, legal tanto como disciplinaria, se vuelve un

asunto meramente técnico: define quién lo puede encontrar (el arqueólogo en la excavación; el historiador en el archivo); quién puede maquillarlo (el restaurador); quien puede exhibirlo (el museógrafo); quién lo vigila (la policía, algunos funcionarios de agencias estatales); quién debe proteger los derechos humanistas (los agentes transnacionales). Este reduccionismo técnico no es operativo, sino ideológico. Si hubiese visto el camino con una mirada arqueológica escribiría sobre qué es, dónde está, qué lo compone, por dónde pasa, cuáles son sus características, qué lo diferencia; me detendría en problemas empíricos, técnicos y legales. Acaso destacaría su función en las historias nacionales y proporcionaría argumentos para su promoción y protección. Pero a mi trabajo llevé una mirada post-arqueológica que ve narrativas, públicos e, incluso, escenificaciones; llevé una mirada que ve que las concepciones nacionales y post-nacionales del patrimonio sólo pueden imponerse con una alta dosis de violencia —simbólica y de otro tipo—. La mirada con la que veo el camino mira relaciones y significados entre seres, no entre cosas; ve los efectos de las actividades patrimoniales en las personas y la manera como éstas se relacionan con sus varios objetos discursivos; ve los lugares de interacción (sitios, museos, libros, videos, folletos) como espacios construidos donde se desenvuelve la materialidad de lo social y lo político.

La patrimonialización es un acto de gobierno que se ejerce sobre algo declarado patrimonio y, además, susceptible y deseable de ser patrimonializado. Los actos de patrimonialización son tan viejos como la conmemoración del pasado, pero adquirieron mayor visibilidad y centralidad cuando fueron tomados a su cargo por el Estado y, más recientemente, por la agenda transnacional (post)moderna que ve en las encarnaciones del pasado un lugar ideal para avanzar su frontera ontológica. Esta es la época de construcción de la (post)nación. La definición de un nosotros preciso (claro, redondo, autocontenido) fue la tarea deliberadamente inconclusa de los proyectos nacionales. Aunque inacabado, el nosotros nacional fue relativamente claro: una sociedad de creyentes compuesta por individuos unificados y homogéneos que compartían una historia y un futuro. El control de

un patrimonio preciso e identificable que debía ser compartido por los ciudadanos nacionales fue una parte importante de la gubernamentalidad del Estado-nación porque fue una acción determinada y determinante sobre la población, el objeto final y último del gobierno moderno. Pero la nación se hizo añicos hace tres décadas. Los tiempos actuales —(post)modernos, transmodernos, postindustriales— son ahora multiculturales. ¿Qué se puede esperar ahora en términos de patrimonio, cuando la nación ha sido abandonada como idea-meta, sólo para ser reemplazada por esa cosa amorfa, la sociedad multicultural? Si el nosotros nacional compartía un patrimonio porque sólo había uno para compartir, heredado de/por la sociedad nacional y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el nosotros multicultural? ¿Una especie de patrimonio-paraguas, reconocido y aceptado por todos (sin importar la diversidad) como un bien común y bajo el cual prosperan patrimonios más específicos, limitados y exclusivos? Si es así, ¿qué significa una pluralidad de patrimonios para una idea que debió su existencia a su exclusividad? ¿La explota, la agranda, la derrumba? En suma, ¿qué significa el patrimonio actual, ahora que parece más confuso que nunca? Las etnografías de los procesos patrimoniales, como esta, quizás ayuden a bosquejar respuestas porque pasan por entender el complejo y prolijo entramado de gobierno que se teje alrededor de eso que se ha escogido para ser patrimonializado. Ese entramado transnacional, nacional, regional y local está compuesto por agencias globales, estatales, ONGs, provinciales, municipales, asociaciones de vecinos. El acto de gobierno que se ejerce sobre aquello patrimonializado está ligado al mercado, sobre todo turístico, y a la soberanía de la (post)modernidad. El patrimonio multicultural ya no viste (o ya no sólo viste) el trajinado y abusado traje hecho en las fábricas de las políticas de la identidad.

Lo que vi en la patrimonialización del camino no es tan inocente como parece —y como se pregona—. Ver el camino más allá de su aparente inocencia: ese fue un propósito básico del trabajo. “Quiero aprender a maravillarme de una forma distinta, aprender a ver las formas viejas con ojos nuevos en lugar de mirar, como hasta ahora,

las formas nuevas con ojos viejos”, dicen que dijo Gustav Meyrink. Quería maravillarme con esta investigación del camino y lo hice dando un matiz al dictum de Meyrink: miré con ojos nuevos las formas nuevas porque los procesos de patrimonialización, masivos y claramente humanistas, mercantiles y gubernamentales, son un fenómeno reciente. ¿Qué espero de mi trabajo etnográfico, del que este texto es apenas una parte? Espero una recomposición de la red de la que participa el camino y, también, miles de personas —incluido yo, por supuesto—. Una recomposición en la que el proceso patrimonial pueda ser discutido, acaso impugnado. Este texto no es, apenas, el resultado casi epifenoménico (por no decir burocrático) de lo que investigué, la descripción última de la red. Este texto es parte principalísima de ella. Por eso en su sentido de recomposición no es un cierre definitivo, detenido, sino un movimiento que busca ayudar a recomponer. Espero que la recomposición a la que estas notas apuntan y contribuyen nos alcance como individuos y colectivos. Por eso estas notas post-arqueológicas no son, no podrían ser, epistemológicas. Esa tarea queda a los arqueólogos, que ya han regado el mundo con un buen arsenal de textos de ese tipo sobre el camino. Estas notas no forman un texto epistemológico más; son una descripción y reflexión sobre las relaciones de poder que se despliegan en el conocimiento sobre el camino y regulan su producción. Son notas sobre el proceso patrimonial como haz de relaciones y sobre sus efectos. No son notas sobre el bien patrimonial como objeto disciplinario —y disciplinado—. Mi tarea es otra y la resumo con Latour (2005:252):

Me parece que sería mucho más seguro decir que la acción sólo es posible en un territorio que ha sido abierto, aplanado y cortado en pedazos allí donde los formatos, las estructuras, la globalización y las totalidades circulan dentro de pequeños conductos y donde por cada una de sus aplicaciones deben apelar a masas de potencialidades escondidas. Si esto no es posible entonces no hay política. Jamás se ha ganado una batalla sin recurrir a nuevas combinaciones y eventos sorpresivos. Nuestras acciones “hacen la diferencia” sólo en un mundo hecho de diferencias... Por lo

menos son mejores las oportunidades de ganar —y más raras las ocasiones para alimentar el masoquismo—. Lo que debemos buscar es la proximidad crítica, no la distancia crítica.

Para hacerlo, para encontrar esa proximidad crítica, estoy cerca del camino, formando parte de su red, que ahora describo y que al describir constituyo. En un cuarto de un hostel en El Tambo, con la ropa mojada descansando en el respaldo de los asientos, la ropa que recibió el agua embrujada de Culebrillas, empiezo a tejer esta red al describirla. Seguiré haciéndolo en Pasto y en Ipiales, en Cuenca y en Quito, en Trujillo y Lima, en Cusco y Popayán. Esa otra red de la que mis notas ahora forman parte y que pretenden ayudar a reconstituir, recomponer, re-ensamblar. En mi red, en la red que describo, el principal protagonista es el camino, aunque haya otros protagonistas en apariencia más potentes y mucho más glamorosos, como UNESCO o sus funcionarios parisinos. En su ensayo sobre la rapidez Italo Calvino (1989:45-46) relató la historia de Carlomagno y su atracción por un anillo, que lo lleva a ser, en sucesión, “un viejo que se enamora de una joven, una obsesión necrófila, una tendencia homosexual y, al final, todo se aplaca en una contemplación melancólica”. Ante los acontecimientos y sus variados actores Calvino entendió que...

El verdadero protagonista del relato es, pues, el anillo mágico: porque son los movimientos del anillo los que determinan los movimientos de los personajes y porque el anillo es el que establece las relaciones entre ellos. En torno al objeto mágico se forma como un campo de fuerzas que es el campo narrativo.

El anillo mágico de mi relato es el camino y mi campo narrativo es la red que ayuda a tejer, la red que quiero describir, esa entidad viva que hace mover a las demás. Una red sobre redes, pues, el fino tejido del hilo de Ariadna, la red que teje este relato y que describió, para otro lugar y otro tiempo, el genio narrativo de Cees Nooteboom (2002:191,193):

En estas palabras, en estas páginas, cobran vida un paisaje, una mujer, un ambiente, un olor: todas esas cosas que otros hubieran olvidado. Esto último es lo más alucinante. De los viajes sueles retener en la memoria algunos incidentes, recuerdas el ambiente general, crees saber lo que viviste, y tal vez sea así. Sin embargo, la memoria no empieza a fluir de veras hasta que repasas tus notas... Nos envolvían cosas y fenómenos que sólo podíamos nombrar con el lenguaje: más allá del lenguaje no lográbamos llegar.

Ese hilo de Ariadna hecho de palabras que me permite pasar, sin muchos sobresaltos, de lo humano a lo no humano, de lo local a lo global, describiendo supuestos derechos de nacimiento (que colisionan en espacios asimétricos y jerárquicos) e imaginando direcciones de destino —aunque éstas no surjan tanto de ejercicios puros de la imaginación como de relatos ya conocidos—. Esa red de redes en la que juega un papel central la experiencia fenomenológica de caminar el camino.

Caminar entre ruinas

Estoy tratando de caminar el camino de los incas, de seguirlo. Empiezo en Achupallas y subo hacia Culebrillas. El camino que hicieron los incas, dicen, y antes de ellos quién sabe quién y después de ellos seguramente los españoles, y la gente de por allí, y la gente que todavía lo utiliza. Un gran palimpsesto, el camino. Pero quiero seguirlo, sentir qué se siente caminándolo. Subo, bajo, sudo. Riscos, despeñaderos, partes que se caminan sin dificultad, otras más difíciles. Aparece una laguna imponente. Culebrillas. Comienza a caer granizo. De pronto una música que nunca había oído: el hielo estrellándose contra el agua. El sublime sonido del paisaje. Un poco más allá un aposento medio caído. Paredones. Dicen que era un tambo del viejo camino incaico. Quizás. O no. Poco importa. Era un tambo del viejo camino incaico. La gente que caminaba por el camino hacía noche allí. También había comida, dizque provista por el inca. Vaya uno a saber. De aquí el camino baja a Ingapirca, por el lado que lleva al Cusco, el ombligo del mundo. Pero no voy a seguirlo hasta allá. No podría.

El viejo camino está cortado, una y mil veces, por otros caminos, carreteras, cultivos, pueblos, ciudades. El viejo camino, lo que dicen que era el viejo camino, es ahora un parche de pedacitos pegados por un propósito nuevo, el patrimonio, que une los pedacitos y pretende que formen una totalidad conceptual, algo que se consume en el mercado del turismo y en vaporosas políticas de la identidad. El patrimonio humanizado, universal, mercantil. Por eso no puedo seguir el camino. Porque ya no está, ya no conecta. Pero quizás sí pueda seguirlo. Quizás pueda recorrer las trazas de su existencia, ya no la del pasado sino la de hoy, la paradójica existencia que vive ahora.

Curioso ese camino serpenteante, que sube, baja, salva desfiladeros, pasa volando sobre los ríos, se levanta aquí, se acuesta más allá. Curiosa su forma de andar, tan parsimoniosa. Curiosa su resistencia que lo hace subir a páramos insondables y descender al calor del desierto. Que lo hace sobrevivir al tiempo. Camina el camino. Rinde su caminata. El camino va al encuentro del tiempo y de lugares con el encanto sonoro de nombres casi imposibles: Huamachuco, Cushuro, Huaylillas, Ollantaytambo, Pikillaqta. No sé lo que significan ni estoy muy seguro de lo que evocan, aparte de la atracción magnética que ejerce su reputada antigüedad y los mundos posibles de los que formaron parte, truncados por la ocupación moderna. Lo que sí sé, lo que todos saben, es que en esa antigüedad empaquetada y maquillada para el turismo acechan los incas. Bueno, sus ruinas, esos objetos preciados que la industria patrimonial puso a circular en el mercado del turismo global hace cuatro años, cuando decidí que el camino de los incas era patrimonio de la humanidad. Ruinas, entonces; eso es lo que voy a seguir y lo que voy a presentar a ustedes, describiéndolo.

Esa obsesión moderna por las ruinas. La palabra alemana *ruinenlust* la captura plenamente: las ruinas y la lujuria. “Ruin lust”, una exposición reciente en la galería Tate Britain, que juega con la palabra alemana, describió cómo en la ruina la experiencia melancólica de la pérdida se transforma en satisfacción; cómo existe una curiosa psicopatología que nos lleva, voluntariamente, a lo que más tememos: decadencia, caída, desaparición, incluso muerte. Las ruinas

(del latín *ruina*: caída, derrumbe, desplome, hundimiento) conectan pasado con presente: son la presencia de lo que fue, el contacto del cuerpo con la historia.

Las ruinas están situadas en un umbral ontológico: no son el pasado, pero lo representan; no son el presente, pero están en él. En la ruina el presente vivo sólo existe “como ausencia; es el presente imaginado de un pasado que ahora sólo puede ser atrapado en su caída”, dijo Andreas Huyssen (2006:12) en un lucidísimo ensayo sobre el sentido de las ruinas en la modernidad. El valor de las ruinas es su liminaridad, que no es sólo conceptual: las ruinas son de una materialidad indudable pero su valor está en otra parte, en lo que evocan, en lo que dicen haber sido. Su gran valor no tiene mucho de material, entonces. Lo único realmente tangible en el camino de los incas es el camino y la gente que camina por él y que nunca ha dejado de hacerlo —bueno, quizás hasta ahora, cuando los caminantes vernáculos serán reemplazados por mochileros que llegarán hasta acá en avión sólo para venir a caminar y para encontrar un no sé qué (verdad, paz, epifanía, lo que sea) que reconcilie la civilización con los mundos que ella misma destruyó, una experiencia que hace de lo otro (temporalizado), en este caso un camino que es muchos caminos, el lugar privilegiado de un redescubrimiento—. Me lo dijo un turista en Cusco, un ejecutivo de una empresa multinacional que caminó el camino desde Ollantaytambo a Machu Picchu y quedó liberado por una experiencia que catalogó como mística.

La liminaridad de la ruina es resbaladiza y problemática, pero se las arregla para no incomodar, para encajar en imaginarios ya contruidos. Las ruinas son medida del tiempo, pero, también, testigo del tiempo. La modernidad mide el pasado, lo rescata, lo valoriza, lo usa. Lo selecciona y lo representa. Lo dice y lo oculta. El turista que va a Machu Picchu llega a Aguascalientes con un pasaje que ha comprado por internet, en un tren deliberadamente decimonónico (por su velocidad y sentido retro) y sube a las ruinas centenarias en un bus a gasolina. Distintas épocas habitan ese momento que el turista ensambla, sin problema, en su experiencia de lo auténtico antiguo y lo inmediato, cuya mediación fenomenológica precisa del aquí y ahora

y que selecciona, premia o rechaza. La (post)modernidad juega con las temporalidades, las baraja, las organiza, las ofrece para el consumo.

Pesa el tiempo emblemático de estas ruinas, el tiempo como historia que ya no está pero que nos rodea, nos apabulla —como en casi todos los lugares construidos por los incas y sus antecesores—. Por eso me inquieta la presencia del pasado en el camino: porque el camino, como cualquier ruina, es decididamente contemporáneo. Es la patrimonialización la que hace la ruina, no la ruina la que convoca la patrimonialización. El camino no era ruina cuando fue presa de la acción patrimonial. Era camino. El pasado en el camino perturba su plena significación en el imaginario actual, pero, vaya curiosidad, es el origen de que signifique algo como valor patrimonial. El pasado de la ruina, sin embargo, es apenas evocación: hay una distancia, tranquilizadora para muchos, entre lo que el camino fue cuando no era ruina (cuando no era caída, digamos) y lo que es ahora, solamente ruina. Una distancia, pues, que contiene, limita, pone a raya el valor simbólico (que aquí sería político) del camino y del mundo del que fue parte. El valor político del camino está a distancia, congelado, ahora exhibido para los turistas como nostalgia.

La obsesión contemporánea por las ruinas oculta una nostalgia por una época anterior (la de los incas, con su poderosa resonancia de lo auténtico andino) que aún no ha perdido su poder utópico, aunque ya no exista o esté disminuido y haya sido sometido a la forma mercancía. Ese es el halo utópico que transpira el camino de los incas (y, bueno, su totalidad fantasmal): mundos truncados, mundos que pudieron haber sido y no fueron, alternativas bucólicas (pero también bucolizadas, un asunto central para la industria del turismo) ante las depredaciones de la modernidad. Bucolizadas, claro, porque la idealización de esa arcadia perdida, de ese paraíso situado en las montañas andinas tanto como en la niebla del sueño romántico, contrasta positivamente con la aporía de la civilización. Esa nostalgia tiene un potencial político indudable, aunque ninguna agenda contemporánea lo reivindique a plenitud. La nostalgia que describió Fredric Jameson (1991:19) como componente básico de la (post)modernidad es incompatible con “una historicidad genuina”

y se limita a usar el pasado como componente histriónico de una coreografía temporal restringida a la experiencia del aquí y el ahora. Esta es la nostalgia que domina en la experiencia del camino como patrimonio y no pone el pasado, como diría Jameson (1991:19), “más allá de todo rescate estético”, sino, justamente, dentro de los límites exclusivos de ese rescate estético —si por ello entendemos un rescate que elude, deliberadamente, el mundo de lo político como transformación—. Porque el poder de la patrimonialización es su capacidad de neutralizar (cuando no de eliminar) los significados históricos *reales* del bien patrimonializado al mismo tiempo en que lo entrega al consumo como bien cultural en un espacio vaciado de historicidad —y puse *reales* en cursiva no para aludir a la naturalización moderna de lo real, sino a su sentido anterior a la acción patrimonial—. Por eso la patrimonialización es capaz de tomar un bien como el camino, que perteneció a un mundo sometido y pisoteado por la conquista, pero aun así temido como horizonte posible de insubordinación, y colocarlo en un espacio aséptico e inofensivo al que concurren los turistas de manera tan desprevenida e inocente como a una fiesta de domingo.

Esta doble operación de la acción patrimonial —neutralizar cierto sentido de lo político y entregar al mercado cultural— ha resultado exitosísima a nivel mundial. Este vaciamiento de la historicidad, este poner el pasado más allá de cualquier empresa política no moderna, hace que la industria patrimonial sea una aliada estupenda de las políticas de gobierno en la era del neoliberalismo multicultural y, sobre todo, una punta de lanza fundamental en la cruzada ontológica (post)moderna. Por eso, si no por otras razones, el *boom* del patrimonio ha adquirido un impulso decisivo que cada vez gana más velocidad —porque, además, se lo invoca desde una retórica humanista que no ha perdido atractivo como alternativa (aunque no lo sea) a los desmanes de la modernidad—. El humanismo esencial de lo patrimonial, como es promovido desde las esferas transnacionales y que los países y muchas de sus sociedades adoptan sin reparos, circula por las actividades que transforman un bien en una mercancía para el mercado de las industrias culturales.

Lo auténtico, lo exótico

La ruptura entre los tiempos de uso y los residuos que encarnan las ruinas las dota de una capacidad única para significar el pasado, siempre y cuando exista una mediación narrativa entre ese pasado que ya no está y un presente dominado por su presencia. La mediación narrativa pasa por su puesta en escena y de esa tarea se ocupa la industria patrimonial. La imagen tiene un peso decidido en esa industria, que apela a horizontes de significación que no están en la historicidad del pasado sino en las expectativas actuales de cada quien. Por eso el asombro de caminar el camino y la impresionante experiencia de imaginar qué fue y qué se destruyó y qué hubiera sucedido si el mundo del que formó parte aún existiera están cruzados por la “nostalgia imperialista” descrita por Renato Rosaldo (1993:69), esa “nostalgia por la cultura del colonizado como era ‘tradicionalmente’ (esto es, cuando fue encontrada por primera vez)”. La peculiaridad de esa nostalgia es que quienes suspiran por formas de vida pasadas son herederos y partícipes de la modernidad, la tradición que destruyó esas civilizaciones florecientes, entre cuyas ruinas caminamos. Un caminar que desorienta. Esa nostalgia por algo perdido que nunca se tuvo es una huida hacia el pasado como pasado; exotiza al otro mientras limita su expresión contemporánea como diferente. La época actual, con su estética de la nostalgia y de la indiferencia (postpolítica, postideológica), se siente libre de huir de su propia historia al mismo tiempo que lega en otros (en el camino, en los nativos idealizados como pasado pero sometidos como presente) la constitución de sentidos históricos que alaba, capitaliza, mercantiliza y discrimina.

La nostalgia imperialista no es sólo la experiencia cotidiana de los turistas. Está firmemente enraizada en los discursos históricos que alimentan las argumentaciones legas y disciplinarias sobre el camino en los seis países, tanto que es una sólida estructura narrativa, sobre todo a través de la invocación de catástrofes que rompieron la continuidad entre los indios civilizados del pasado (los que produjeron las raíces precolombinas de las tradiciones nacionales, usualmente objetos escenificados en museos y en lugares monumentales, como

el camino) y los indios primitivos del presente. Por eso la dimensión alegórica del discurso patrimonial (que es el mismo de los arqueólogos) alude a la aniquilación, a la desaparición y a la fijeza: los sujetos arqueológicos (pueblos, culturas, incluso tuestos) no cambian, sino que desaparecen —pero vuelven a aparecer como patrimonio, esta vez ya no en la escena nacional sino en el mercado, gobierno y humanismo postnacionales—. Nunca habían sido tan complementarios los discursos arqueológico y patrimonial como ahora. El catastrofismo es la base fundacional en la que esa alegoría encuentra su expresión más refinada. La desaparición de los pueblos prehispánicos implícita en las explicaciones catastrofistas —invasiones, migraciones, aniquilaciones— presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio y su salvación en el bien patrimonial. Esa salvación es retórica y estética. El catastrofismo está ligado a una declaración lastimera sobre todas las maravillas que se perdieron en el proceso —la nostalgia imperialista, pues, que puede leerse por igual en las declaraciones de los museos, en la melancolía de los caminantes que caminan el camino o en las ponencias de los arqueólogos—. Los pueblos indígenas precoloniales con mayores “logros” culturales —metalurgia, estatuaria, grandes obras de infraestructura— fueron eliminados con las explicaciones catastrofistas y reemplazados por pueblos mucho “más atrasados”, aquellos que encontraron la colonia y la república y en necesidad de ser civilizados. No en vano las invasiones se ligaron a una génesis civilizadora, legitimadora de la violencia moderna: los pueblos invasores dieron a los pueblos invadidos el don de la cultura (es decir, de la civilización).

Por esa razón el legado de los incas sobrevive, transformado y neutralizado, en las imaginaciones nacionales de los seis países nominadores, aún presas de la lógica civilizadora, ahora llamada desarrollo. El camino patrimonializado es parte de esa ya larga (y continua, tanto que constituye un archivo discursivo) estrategia catastrofista: el mundo y los pueblos a los que perteneció ya no existen pero ahora es elevado a símbolo de identidad (nacional, si se quiere, pero también andina); al mismo tiempo, los putativos descendientes de ese mundo y esos pueblos, los indígenas y campesinos actuales, son desconectados de

esa herencia, salvo como parte de la humanidad a la que se hacen pertenecer (y que niega cualquier relación específica) y como proveedores de artesanías y folclor y como firmantes de autenticidad étnica. La patrimonialización es la nueva génesis civilizadora.

La nostalgia por los orígenes perdidos, escribió Gayatri Spivak (2003:334), va “en detrimento de la exploración de las realidades sociales dentro de la crítica del imperialismo” y es sospechosa “como base para la producción ideológica contra-hegemónica”. Jameson (1991:19) tenía razón cuando señaló que la nostalgia es inventiva: “nunca fue una ‘representación’ pasada de moda de un contenido histórico, sino que abordó el pasado mediante una connotación estilística, transmitiendo ‘lo pasado’ mediante las cualidades brillantes de la imagen”. La imagen, claro, tiene un peso decidido en la empresa patrimonial y apela a horizontes de significación que no están en la historicidad del pasado sino en las expectativas contemporáneas. ¿Qué nostalgia evoca el QÑ? Una grandeza desaparecida, en la que los incas ocupan un lugar prominente. La nostalgia vende bien y en el marco de la relación colonial vuelve marca lo que antes era utopía. Pero la nostalgia no sería nada sin la compañía, nada incómoda, de la autenticidad. Fui a Gualmatán, arriba de Pasto. Buscaba el camino, pero sólo encontré una carretera veredal. No puedo negar la decepción. Siguiendo el camino quisiera lo “auténtico”, que ya no existe y sólo está en la imaginación. Pero es lo que persiguen los turistas, acaso yo entre ellos —a pesar de que mi intención no sea tomar fotos para llevar a casa sino notas para escribir textos como este—.

Puesto que la ruina es un producto de la modernidad y no un fenómeno que sale de un pasado premoderno profundo (Huyssens 2006:11), y allí reside su extraordinaria paradoja, su autenticidad es un difícil equilibrio entre lo que resta y lo que se desea. El sentido de historia viva es fundamental en la patrimonialización del camino porque se presenta como parte de un mundo vivo, no como un resto muerto de un mundo desaparecido —a pesar, claro está, desde luego, de que el mundo del que formó parte el camino es, apenas, memoria deseada—. Para ello se echa mano de todos los elementos que puedan comunicar la experiencia de lo auténtico: paisajes, comidas, fiestas,

ancestralidad, indigeneidad, territorio, unión con la tierra. Al fin y al cabo, se trata del perfeccionamiento de la experiencia individual, del contacto con un mundo “real” y con sus subjetividades “reales”; se trata del contacto con la coherencia de las vidas relatadas (el camino es, sobre todo, parte de un inmenso performance), con su carácter auténtico y exótico. Pero ese sentido de la historia viva, y su experiencia, soslaya la brecha entre el trabajo actual que hace el camino como bien patrimonial, como historia viva, y su realidad ancestral. Ese ignorar deliberado de la brecha está en la conciencia de los agentes patrimoniales —y de los turistas, o por lo menos eso se espera de su relación con la aparatosa escenografía que se les ofrece— pues para ellos la historia viva no es un fenómeno contemporáneo sino una parte genuina del pasado. Ese es el milagro (y la trampa) de la ruina.

La autenticidad de la ruina es análoga a lo que Walter Benjamin (1989:24) llamó *aura*: su originalidad y singularidad, su aquí y ahora. El aura es “la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)”. Es una manifestación irrepetible, claro, pero la industria patrimonial hace un esfuerzo titánico para que, a pesar de todo, resulte creíblemente cercana (cuando no ansiosamente repetible) —mucho de esa tarea descansa en su sentido fenomenológico (lo que explica, por contera, la necesidad del turista de *estar allí*, porque un turista real es el que viaja, el que toca, el que siente, el que persigue una repetición que imagina posible y que, sin embargo, en el fondo de su conciencia sabe inalcanzable)—. Pero el acceso al aura de las ruinas en realidad no pasa por su reproducción sino por lo que la industria patrimonial llama “puesta en valor” (una puesta en escena, en todo sentido), que apela al sentido de lo auténtico. Las ruinas deben representar una edad (o una era, en un sentido más amplio y emblemático) pero su lugar en el imaginario (post)moderno exige su estetización: las arrugas de la ruina no se pueden ver, aunque, maravillosa paradoja, sean el origen de su valor. La puesta en valor busca embellecer las huellas del pasado, facilitar su acceso y ponerlas a circular en el mercado —como lugares icónicos de la relación de los sujetos (usualmente turistas) con un tiempo desaparecido y exotizado—. La puesta en valor de la industria patrimonial se encarga de

que los escombros se conviertan en ruinas. Eso lo saben los agentes patrimoniales de sobra, aunque también saben que la definición de la autenticidad, a pesar de que parte de la premisa de que tiene que ser vigilada, es tan elusiva como el sueño de los ángeles. Un libro de UNESCO (2004) sobre autenticidad en los bienes patrimoniales establece la necesidad de...

Cumplir con la prueba de autenticidad en diseño, material, manufactura y medio ambiente, y en el caso de paisajes culturales, con su carácter y componentes distintivos...la reconstrucción es aceptable solamente si se realiza con base en una documentación completa y detallada sobre el original y en ningún caso sobre conjeturas.

Como señaló el “experto” en patrimonio Hernán Crespo (UNESCO 2004:16):

Garantizar la autenticidad en el traspaso de los bienes culturales a las nuevas generaciones es una obligación moral del Estado, custodio del patrimonio, de las instituciones especializadas y de las personas involucradas en la tarea... Considero pues, de trascendental importancia que los Estados dentro de sus instancias pertinentes constituyan comisiones encargadas de vigilar por la autenticidad de sus bienes culturales.

Autenticidad que tiene que ser vigilada, aunque no se sepa bien de qué se trata ni dónde se encuentra. ¡Vaya maravilla! Porque si “la reconstrucción es aceptable solamente si se realiza con base en una documentación completa y detallada sobre el original y en ningún caso sobre conjeturas”, ¿en dónde está el original, después de todo, si éste ha sido sometido a los trabajos del tiempo y a las transformaciones de los imaginarios, de manera que su sobrevivencia como “original” sólo es comprensible como algo necesariamente mediado por la modernidad? La originalidad es también, cómo no, una invención moderna. La imposibilidad de este encuentro (salvo en la imaginación), que hubiera encantado a Borges, parece no preocupar a los patrimonialistas. Ya lo habían dicho en uno de sus documentos fundacionales, la *Carta de Venecia*, de 1964:

Cargadas de un mensaje espiritual del pasado, las obras monumentales de los pueblos continúan siendo en la vida presente el testimonio vivo de sus tradiciones seculares. La humanidad, que cada día toma conciencia de la unidad de los valores humanos, los considera como un patrimonio común, y de cara a las generaciones futuras, se reconoce solidariamente responsable de su salvaguarda. Debe transmitirlos en toda la riqueza de su autenticidad.

Puesto que la unión de espiritualidad, pasado y autenticidad es tan aleatoria como el encuentro imaginado por André Breton entre una máquina de coser y un paraguas en un quirófano acude, rutinariamente, a lo que Jameson (1991:5) llamó *simulacro*, “un consecuente debilitamiento de la historicidad” que vive de un “historicismo omnipresente, omnívoro y casi libidinal”.

La presencia moderna, deseada, de las ruinas las quiere auténticas —oponiendo el concepto abstracto de la autenticidad al carácter concreto de las ruinas (Huyssen 2006:9)—. Esa oposición es una expresión de lo esencialmente dialéctico porque de su concurrencia en la escena patrimonial sale algo nuevo que encarna en la experiencia de los turistas: ni ruina ni autenticidad, sino liberación, éxtasis, nostalgia. La exigencia de autenticidad, siempre circunstancial y maleable, considera las ruinas como lugares posibles de reactivación del sentido temporal que la (post)modernidad se esfuerza por aniquilar. En una paradoja que sólo puede ser (post)moderna las ruinas de sociedades indígenas previamente asaltadas y transformadas por las historias nacionales ahora se valoran como parte de discursos de continuidad y hasta sacralidad, alternativos a la deshistorización brutal del pasado. El simulacro del que habló Jameson (1991) adquiere un nuevo valor. El camino del inca es una nostalgia temporal: lo que pudo ser y no fue. Sentimos nostalgia por las ruinas porque todavía parecen ofrecer una promesa que ha desaparecido de nuestra época: la promesa de otro futuro que no sea este. La nostalgia es la negación de los efectos ruinosos del tiempo. Aquí, como en cualquier forma de la nostalgia, sería difícil diferenciar entre el lamento por una época perdida y la reivindicación crítica/utópica de un pasado para la construcción de otros futuros si ese objeto-signo por el que se suspira, como el camino, no estuviera ya atrapado por su conversión en valor de cambio.

Lo auténtico de este camino que sigo, dicen, es lo incaico. Pero el tiempo no produce ruinas sino escombros —y la imagen de los incas, me temo, es apenas un escombros en las imaginerías nacionales y postnacionales de estos países andinos, aunque viva (de cierta manera) en algunas historias alternativas—. Puesto que el valor de las ruinas reside en su capacidad para evocar tiempos idos éstas son esencialmente aporísticas: deben evocar el pasado y ser, por lo tanto, pasado; pero son presente, están allí. Por eso deben estar de una manera accesible, limpia, bonita. Lo auténtico/exótico, que busca ávidamente el turismo, no sólo se requiere del patrimonio material; también se requiere del paisaje (humano/natural) que le da sentido y aumenta su disfrute. Por eso la relación con la ruina es, también, la relación con la alteridad, con los seres vivos que la pueblan. Cusco, esa gran ruina, necesita incas de celofán paseándose por las calles, semidesnudos y cubiertos de escarcha dorada, listos para la foto —como las mujeres con atavíos tradicionales y llamitas con pompones—. Lo auténtico y lo exótico medran en lo primitivo, cuyo recuerdo (y pervivencia escenográfica... ¡y etnográfica!) es traducido por el lenguaje patrimonial. El QÑ es el recuerdo, travestido, de la nostálgica civilización de un pueblo que sólo vive en la memoria, pero cuyas ruinas son objeto central del mercado del turismo. El camino es algo familiar y su familiaridad reside en la grandiosidad de la obra, ícono de un pueblo civilizado (aunque desaparecido) —muy distinto, piensan los turistas sin apenas confesarlo, de esos pobres indios actuales que nos deleitan con su romántica pobreza y sus adorables costumbres primitivas, añadiendo autenticidad al camino, sobre todo si van por él arreando llamas y llevando costales de chuño—. Pero esa familiaridad, como señaló Carolyn Dean (2011:749) con referencia a Saksaywaman, borra las huellas del otro y refuerza la superioridad de lo Occidental: “Lo que el conquistador y el turista tienen en común es la voluntad, o la necesidad, de recrear al Inca antiguo a su imagen, pero un peldaño más abajo. Esta es el legado directo de la colonización, los esfuerzos en curso para hacer que las ruinas sean para los visitantes un espacio cómodo, ya conocido y afirmativo”.

Lo auténtico exótico o lo exótico auténtico, ambos en justas proporciones, entregan un producto consumible: ni el desenfreno

de lo exótico ni la vulneración de lo auténtico. Aunque también hay mercado para los extremos: a Machu Picchu se puede llegar en la comodidad de un bus con aire acondicionado o con la incomodidad, pero auténtica, de una caminata de cuatro días en la que se duerme en carpa y se depone en cualquier rincón del monte. Podría haber baños (y duchas) pero serían una amenaza a la experiencia de la autenticidad. Aquí lo auténtico es sudoroso —y un tanto maloliente—. Este el encuentro con lo auténticamente otro para después volver a casa, donde la distancia aparentemente abolida se reconstituye, pacientemente, en los gestos cotidianos.

La ruina es medida del tiempo, pero, también, testigo del tiempo. Cifra de lo que hemos dejado atrás y de lo que hemos construido. Otra paradoja, una más, es que ese testigo del paso del tiempo muestra que fue la modernidad la que la volvió ruina en primer lugar. La ruina testifica la gloria de la modernidad, pero en su ruinosidad muestra su cara oscura, su potente poder destructor del que ella misma es víctima. La ruina, ícono de un pasado auténtico, pero perdido, como medida de la inautenticidad de lo nuevo moderno, pero vigente y deseado. Así las imágenes del camino: la convivencia improbable pero cierta de llamas y campesinos tradicionales con caminantes que llevan consigo el aparataje tecnológico de los turistas —ese aparataje que captura, en formato digital, la reputada liviandad histórica de lo premoderno—. No sólo medida del tiempo sino de la duda, la ruina es una aporía moderna o, mejor, una expresión sublime, aunque decadente, decaída, de esa aporía. Claro: el camino como ruina calla justo aquello que lo volvió ruina. El silencio sobre los horrores de la conquista (de la época colonial y de ahora) es escenificado en el camino como bien patrimonial —y de la humanidad, por contera—. Desde la época colonial los incas fueron comparados con los romanos (Dean 2011). Ambos produjeron maravillas (como los caminos) y ambos no eran cristianos. Los romanos, desaparecidos y con su mundo en ruinas, fueron un buen lugar retórico para acomodar a los incas. Los incas, siguiendo el ejemplo de la historia, también habrían de desaparecer ante el avance de la cristiandad y su mundo también estaría definido, fundamentalmente, por la ruina. La destrucción del camino y ahora

su salvación patrimonial, por lo menos de lo poco que queda, son actos obvios en el devenir de la historia moderna. Entre el camino destruido y el camino salvado media la ruina: el ícono palpable, el símbolo sin ambigüedad, de lo que hace la historia a los pueblos sin historia.

Eso hace más sorprendente, no menos, el imaginario que crea el trabajo de la industria patrimonial porque la experiencia del camino como ruina es de una atemporalidad aterradora: es una experiencia actual en un objeto-signo actual pero su significado emocional (y su valor en el mercado turístico) está atado al pasado y a la gloria (militar, civilizadora, artística), ya inexistente, de lo incaico. A esto se suma la dimensión utópica (el regreso de lo andino perdido, el extendido mito del *inkarri* como eterno retorno) que, como en su sentido lato, no está en ninguna parte. Esa atemporalidad, deliberadamente actuada en el escenario patrimonial, neutraliza cualquier valor político del camino y hace que su significado utópico sea controlado con relativa facilidad. Al fin y al cabo lo sustenta y alimenta un aparato institucional sumamente prolijo (en el que los discursos académicos juegan papeles para nada desdeñables) y un mercado, el del turismo, que reparte beneficios económicos a granel. El camino teatraliza el pasado en escenarios contemporáneos llenos de significaciones patrimoniales controladas, promovidas y mercadeadas. Esa atemporalidad es un índice de la actualidad, ya no concernida con el tiempo tanto como con el espacio. El camino es un lugar, no un tiempo, a pesar de que su atractivo (su llamado) sea, pretenda ser, temporal.

La atemporalidad del camino convoca el concepto de heterotopía de Michel Foucault (1986). Las heterotopías son contrapuntos de las utopías (lugares sin lugar, propensos a ser llamados irreales por los realistas, usualmente defensores del *statu quo*) y son “lugares reales —lugares que existen y que están formados en la base de la sociedad— que son como contra-sitios, una suerte de utopía promulgada de manera efectiva en la que los sitios reales, todos los otros sitios reales que se pueden encontrar en una cultura, son simultáneamente representados, contestados e invertidos” (Foucault 1986:25). El camino como heterotopía es, pues, absolutamente real

(tanto así que la experiencia de caminarlo, nuestra íntima relación fenomenológica con él, define su valor patrimonial) y absolutamente irreal —el tiempo que emplaza, que lo define, que le da valor, es un tiempo ido y un tiempo de otros—. El camino como heterotopía yuxtapone en un solo lugar “real” muchos lugares, muchos sitios incompatibles, y está ligado a varias dimensiones del tiempo. Por eso es heterocrónico. También es (post)moderno porque habla de un tiempo perdido que colapsa (sin sentido de orientación) en un solo lugar una amplia gama de experiencias temporales.

El redescubrimiento de un lugar heterotópico, advirtió Foucault, tiene la capacidad de abolir el tiempo. Pero el camino, claro, no era heterotópico cuando era, simplemente, un camino y no un patrimonio de la humanidad. Por eso el camino no es redescubierto sino creado como lugar heterotópico, como lugar donde se decreta la abolición del tiempo y, experiencia extrañísima si no fuera tan frecuente en la (post)modernidad, donde también se decreta su disfrute. Ese carácter heterotópico otorgado al camino habla de su otredad y su exotismo liberador porque “su papel es crear un espacio que es otro, otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien dispuesto, así como el nuestro es desordenado, mal construido y confuso” (Foucault 1986:26). Por eso la atemporalidad del camino es un producto puramente (post)moderno. No tiene nada que ver, casi que sobra decirlo, con el *inkarri*, con el retorno del inca, con la vuelta atrás hacia adelante. Porque el *inkarri* no es atemporal, ni mucho menos. La temporalidad a la que apela aletea en lo profundo de una recomposición que el camino como mercancía elude y neutraliza.

La gran parafernalia tejida alrededor del camino es un lugar de domesticación temporal, de adecuación de todos los tiempos a este tiempo, el único tiempo que cuenta para la historia de la (post)modernidad. Allí conviven las ofrendas a los apus con los aparatos de posicionamiento satelital, las llamas con las cámaras de video, los lagos sagrados con las grandes pancartas que anuncian, para que todos lo sepan y nadie lo olvide, que el QÑ es patrimonio de la humanidad. Esa aparente incongruencia entre lo sagrado y lo profano, entre las costumbres campesinas y la declaratoria de que el camino es de

la humanidad, esa incongruencia, digo, es la que hace del camino un lugar tan peculiar pero tan decididamente (post)moderno. Por ejemplo, en los varios documentales que se han producido sobre el camino hay visión académica (qué era el camino, qué conectaba, cómo fue hecho); rituales de ofrenda, acaso ancestrales; discursos de las autoridades locales, algunos bastante exaltados; paisajes; música andina (desde luego) o, al menos, un tanto *new age*. Hay mucha comunidad, eso sí, atestiguando que su presencia es un requisito indispensable en la certificación de lo auténtico y legítimo de lo representado. Al final, sin embargo, la voz que liga y anuda, que enseña, es la voz del académico, la voz del agente patrimonial que establece el sentido unívoco del camino (el sentido patrimonial), así antes haya dado espacio, pareciera, a otros sentidos. Las otras voces son añadidos sin peso argumental, pero con bastante peso decorativo. Las otras voces, como las llamas y los nevados, son parte de la escenografía de lo pintoresco y lo sublime, convenciones estéticas con una larga tradición romántica de más de tres siglos, como mostró Michael Shanks (2012) en su bello libro sobre el muro de Adriano. A lo pintoresco y lo sublime se suma esa búsqueda reaccionaria y descontextualizada de un mundo antiguo mejor (más ordenado, más bucólico, más tranquilo). Esto escribió Mary Weismantel (2016:234) sobre la romantización de los paisajes campesinos en Ecuador: “Mediante la eliminación de los productos de la tecnología industrial los fabricantes de postales crean una fantasía de vida social premoderna, inmensamente atractiva para los turistas”.

La patrimonialización del Qhapaq Ñan como despojo

La patrimonialización opera como intermediaria eficaz entre las necesidades globales del mercado y las necesidades locales de la gente, con el resultado neto de que su lenguaje técnico y profesional privilegia las primeras a expensas de las segundas, aunque venda la idea de que sólo opera como mediadora de buena fe —en el nombre invocado, y rara vez impugnado, del desarrollo y la identidad—. Esa intermediación, como ha señalado Nick Shepherd (2017), es también un acto de traducción por medio del cual la opacidad de lo local

es leída (legislada y apropiada) en términos globales. La protección del patrimonio y el conocimiento del pasado legitiman la aparición desaforada y des-estructurante del desarrollo en la vida cotidiana de tanta gente. La patrimonialización es la idiota útil, pero no inocente, de la expansión de la modernidad aún en fronteras que antes no eran de su interés. Vale la pena leer a Shepherd (2017:114):

La función de los discursos disciplinarios [como la patrimonialización] es traducir lo local en términos globales, reconfigurando sitios, subjetividades y valores en términos reconocidos por la ley y el mercado. Este acto de traducción se convierte en una condición necesaria para la incursión de lo global en lo local... Los discursos globales del desarrollo y del manejo de recursos culturales actúan como tecnologías de traducción, reconfigurando y reacondicionando lo local para proporcionar puntos de compra para los diseños globales. Las “comunidades” son nombradas. Los “representantes” son identificados. El trabajo de transvaloración de los paisajes sociales y materiales comienza (es decir, con frecuencia ese algo invaluable adquiere valor). El trabajo de la [patrimonialización] dentro de un complejo de este tipo es bastante específico: la captura epistémica de paisajes sagrados y simbólicos y de muertos ancestrales, de tal manera que las relaciones con estos materiales (reconfigurados como “restos”) se presentan como relaciones de conocimiento mediadas por las tecnologías disciplinarias apropiadas.

La patrimonialización del QÑ es un evento más de esta larga y violenta desposesión porque no sólo se mercantiliza el camino sino, también, todo aquello que las industrias culturales llaman “patrimonio inmaterial”. La patrimonialización de lo “inmaterial” ha sido muy provechosa para el proyecto moderno: por un lado, permite a la empresa patrimonial meter sus narices, virtualmente, en cualquier rincón (antes sólo lo hacía en monumentos, esos sí materiales), lo que la convierte en un alfil de primera línea en la cruzada (post)moderna; por otro lado, alimenta la autenticidad de lo material, conformando

un conjunto comercializable de alta calidad. El primer asunto tiene implicaciones poderosas. La avanzada sobre lo inmaterial significa que ningún espacio simbólico está libre ahora de la intervención patrimonial; significa, sin más, que la presencia (post)moderna puede llegar a cualquier parte, que ningún espacio de relación comunidad-cultura está a salvo; que la avanzada ontológica viene por nosotros. El segundo asunto tampoco es menor. El coctel patrimonial que se ofrece desde hace un tiempo constituye un producto mercantil que no sólo tiene buen espacio en el mercado, sino que permite que las expresiones de lo inmaterial estén subordinadas, en buena medida, a la oferta de lo material. El resultado, que era fácil de prever, se ha consolidado en los últimos años: lo inmaterial ha sido refuncionalizado en el mercado para volver lo material más auténtico y atractivo. El disfrute de los monumentos está acompañado de danzas, artesanías, comidas, rituales. En el caso del camino esta mezcla está potenciada por el carácter “andino” de las expresiones culturales de las comunidades que participan en su escenificación, usualmente cercanas a su zona de influencia; su exotismo y autenticidad hacen que este bien patrimonial sea tratado como patrimonio “vivo”.

La patrimonialización del camino es, sobre todo, más que cualquier otra cosa, un acto violento. La política del nombrar, a la que acude, está imbricada en las políticas de acumulación. Nombrar lugares como patrimonio está atrapado en la (re)producción de procesos más amplios de fetichización que pretenden borrar las relaciones modernas de desposesión. En Pomata, al sur del Titicaca, a unos cuantos pasos de la frontera de Perú con Bolivia, pregunté por el camino de los incas. Nadie sabía nada. Pregunté por el QÑ. Menos. Fui a la estación de policía. No tenían idea. Fui a la municipalidad, donde un hombre bajo y cetrino, responsable de la imagen institucional, me dijo que había oído del asunto pero que no sabía nada preciso. Entonces recordó que otro funcionario de la oficina podría saber mejor. Lo llamó. Sabía mejor. El camino de los incas, el portentoso QÑ de la UNESCO, al que me llevó, queda a unas pocas cuadras de donde nos encontrábamos. Es el modesto camino que une Pomata con Sisipampa, al otro lado del cerro, quizás desde

tiempos tan antiguos que ya no se recuerdan. Es el camino que usan los lugareños para ir de un lugar a otro. El camino, simplemente. Nada de incas ni de QÑ, una nada que pone al descubierto la jerarquización del nombrar.

La política del nombrar es una política de posesión (y desposesión, desde luego), amplia y abarcadora. El camino ahora es de alguien, no importa que ese alguien sea tan abstracto como la nación o la humanidad. Es de alguien, sobre todo, porque ahora es un “sistema vial” con un propósito y un destino: el patrimonio. El nombrar junto con el poseer. Las restricciones en la significación y uso del camino: eso es lo que se informa a las comunidades en los protocolos de “consulta” que se hicieron antes de su nominación (y que terminaron con papeles llenos de firmas, obtenidas quién sabe cómo) y que se siguen haciendo, quizás incluso con más fuerza, ahora que es un objeto de gestión. Los aspectos deletéreos del nombrar no pueden ser más evidentes que en el sentido de propiedad y en la verticalidad de la patrimonialización. Nombrar este camino con un nombre quechua no atenúa la desposesión, la subraya. Exacerba la violencia del nombrar y los aspectos materiales de la marginación a través de la acumulación por desposesión que, para David Harvey (2005:159), incluye...

la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas...; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad (común, colectiva, estatal, etc) en derechos exclusivos de propiedad...; la supresión de los derechos a los bienes comunes...; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo.

El Estado, con su monopolio de la violencia y las definiciones de legalidad, juega un papel crucial en el respaldo y la promoción de estos procesos. Si el asunto se ve de esta manera, desde la perspectiva del despojo, es posible entender que más allá de los llamados a la identidad, la integración y el desarrollo se encuentra una condición

ontológica: el camino como patrimonio (es decir, como QÑ) es un avance de la ocupación (post)moderna de territorios y subjetividades que anteriormente no habían sido intervenidos de una manera tan agresiva. Esta condición ontológica es evidente en la articulación del proceso patrimonial con los discursos del desarrollo, desde el obvio difundido por los agentes del patrimonio, el turismo, hasta otros mucho menos obvios, como el extractivismo y su expansión concomitante de infraestructura (Díaz 2017; Jofré 2017a). Esta jerarquía de obviedad sugiere que el turismo es un señuelo que distrae la atención analítica y política de donde puede ser más importante: describir vínculos más profundos y perjudiciales entre el patrimonio y el desarrollo. No es que las consecuencias del turismo no sean importantes, por supuesto, ya que han demostrado causar daños duraderos a las frágiles solidaridades comunitarias y a formas antiguas de relación; es que el turismo es mucho menos dañino (y con impactos que de alguna manera pueden ser limitados o, incluso, reducidos) que el avance ontológico más amplio que el patrimonio respalda y legitima. Un componente básico de ese avance es la naturalización de la inevitabilidad del desarrollo, de su violación de derechos naturales y humanos. En línea con tal avance, la industria del patrimonio también es extractiva: no extrae productos tradicionales sino nuevos, “valores patrimoniales”, de sus lugares de origen en redes de relaciones cuya importancia no es sólo histórica. Desarraiga el “patrimonio” de orígenes, destinos, diferencias y luchas de poder: su historicidad es velada por su reificación. Transforma lugares de memoria en sitios arqueológicos y, más tarde, en sitios patrimoniales (Jofré 2017b). Al erradicar los “valores patrimoniales” de sus redes tradicionales de relaciones la industria del patrimonio los dispone para su posesión por la ontología de la (post)modernidad. Las dimensiones semióticas tradicionales son arrancadas de las totalidades sociales, no solo retóricamente sino, también, como experiencias vividas. El extractivismo patrimonial resuena con un eco muy fuerte en otras industrias extractivas e indica su concurrencia simultánea en el escenario del desarrollo; también señala su naturaleza puramente industrial. Al extraer “valores patrimoniales” de esta manera los sin-

gulariza y los aísla —dándoles un nuevo significado—, permitiendo la operación industrial y poniéndolos a disposición del entramado (post)moderno y, claro, también del turista, ese ser paradójico que acude a lugares para “ver cosas que no alcanza a comprender, signos que no sabe interpretar, una lengua que no entiende, una religión cuya esencia ignora, un paisaje que lo rechaza, vidas que sería incapaz de compartir”, como escribió Nooteboom (2002:104) con extrema lucidez. Menuda paradoja. Pero no es paradoja. Por eso el trasplante es sólo espacial. No es cultural, claro, porque el turista quiere referentes comprensibles. Curioso ese turista ávido de tiempos y lugares distintos pero que quiere estar lejos sintiéndose como en su casa: en buenos hoteles de cadena, todos iguales, donde la comida internacional matiza la intromisión consentida, y resentida, de la gastronomía local. El turismo en el camino como equivalencia de desarrollo mercantiliza un bien exótico y antiguo. El acceso de bienes exóticos a los turistas que llegan de todas partes tiñe los movimientos que ocurren en la red de la que forma parte el camino. En su caso la excepcionalidad que se ofrece para la venta es temporal —y fascinante—. Una fascinación por una asombrosa civilización ahora inexistente, cuyos innominados herederos sirven a los turistas o los importunan en las esquinas vendiendo artesanías o planes turísticos —o mendigando—. Una fascinación al alcance de pocos, edificada sobre la desposesión de muchos.

Si el turismo es el mal menor, digamos, el mayor mal es que los habitantes locales ingresan, por completo, en una ontología que habían visto apenas desde lejos. El acto patrimonial sobre los antiguos caminos andinos los crea como otros y los ubica fuera de este tiempo, negándoles la coetaneidad (Fabian 1983) —después de todo, deben proporcionar la autenticidad temporal que exige el turismo, es decir, tienen que pertenecer a un tiempo diferente, cuando el camino era un camino y no una ruina, cuando no era el QÑ—. Son los herederos no herederos del camino, la sal étnica que condimenta el plato patrimonial que los turistas comen con avidez y por el que pagan precios a veces escandalosos. Ahora su cultura es un conjunto de mercancías para la venta, pesadas y evaluadas por su potencial de consumo por otros que vienen de fuera solo por el momento.

¿Quién tiene el control interpretativo del camino? Cualquiera podría decir que el asunto es relativo porque las interpretaciones son idiosincráticas. En ese sentido nadie podría controlarlas. Pero el poder tiene manos largas y distingue entre buenos y malos, entre buenas y malas interpretaciones —y esa distinción ha sido cada vez más importante y con consecuencias más duraderas—. Quizás hasta hace unas décadas, en la colonia, la significación del camino no era un asunto disputado. Al fin y al cabo, el avance de la ontología moderna era bastante limitado, a pesar de actos de afirmación tan sostenidos y violentos como la extirpación de idolatrías. Pero el asunto ha cambiado y lo ha hecho de la mano de un afán clarísimo de lo moderno por llenar los espacios que no había conseguido intervenir. Sin embargo, aunque el acto patrimonial es ampliamente promovido y patrocinado (sobre todo por los Estados y las instituciones paraestatales) eso no quiere decir que no haya sido impugnado. La relatora especial de la ONU sobre pueblos indígenas dijo sobre el acto patrimonial (Daes 1997:12):

En realidad, los pueblos indígenas no ven en absoluto su patrimonio como una propiedad —es decir, bienes que tienen un propietario y que se utilizan para obtener beneficios económicos— sino en términos de responsabilidad individual y colectiva. El poseer una canción, un relato o unos conocimientos médicos trae consigo ciertas responsabilidades de respetar a los seres humanos, los animales, las plantas y los lugares con que el relato, la canción o el medicamento están vinculados, y supone mantener una relación recíproca con ellos. Para los pueblos indígenas, el patrimonio es más un conjunto de relaciones que un conjunto de derechos económicos. El “objeto” carece totalmente de significado sin una relación, ya sea un objeto físico, por ejemplo, un lugar sagrado o un instrumento ceremonial, o intangible, como una canción o un relato. Para venderlo es indispensable poner fin a la relación.

Ese es el asunto, me parece, el elemento básico en la conversión del camino en bien patrimonial: para venderlo como patrimonio de la humanidad primero hay que poner fin a las relaciones de las que participaba. Para venderlo en el mercado turístico y como elemento

importante de la soberanía ontológica (post)moderna primero hay que callar las otras voces que lo nombran.

Al hacerlo, la autoridad del discurso patrimonial produce dos lugares: uno legitimado donde moran los que creen y aceptan ese discurso y otro descalificado para quienes resultan refractarios. La cuestión es francamente maniquea: hay buenos, los que saben qué es el patrimonio y cómo cuidarlo, los que actúan como sus herederos, como si se tratara de una propiedad y no de un significado; aquellos que se invisten del papel de sus guardianes, expertos autonombrados que lo tratan como un niño indefenso (que debe ser protegido y custodiado), que lo despojan de su condición histórica. Y hay malos, los que no saben qué es, los que aún no han oído que el antiguo camino andino es ahora el QÑ, un activo del patrimonio mundial. Los buenos están del lado del conocimiento disciplinario y las leyes, el enredo de regulaciones que separa el patrimonio de la vida y que determina qué es un bien patrimonial, dónde encontrarlo, cuándo establecerlo, cómo cuidarlo. Los malos están del lado de lo ilegal, del lado de la ignorancia. Están en las afueras de la modernidad. Los buenos saben que el camino que se ha convertido en patrimonio significa identidad, progreso, desarrollo; que oponerse a él sería tan ignorante como estúpido. Los malos oscilan entre un escepticismo sostenido o un radicalismo agresivo y una complacencia ansiosa, en vías de convertirse en buenos. Parafraseando a Hall (2000), cuando se ejerce el conocimiento del patrimonio, en la práctica los que son “conocidos” de una manera particular están sujetos (sujetados) a él y quienes lo producen tienen el poder de hacerlo real, de reforzar su validez, su estatuto como realidad. Así visto, el QÑ no es libre: está atrapado por el discurso que lo creó, midió y circuló. Es el discurso del patrimonio, entonces, el que convierte los modestos caminos andinos (por locales) en el QÑ de los anuncios globales. Pero el QÑ celebrado y promovido como un emblema de identidad y desarrollo oculta que su significado está controlado por la autoridad del aparato patrimonial y que las otras voces que tienen interés en el asunto no son realmente escuchadas —cuando aparecen en escena, incluso si su potencial contradictor ya ha sido neutralizado, sólo están allí

para santificar con su presencia el argumento disciplinar—. Oculta desagradables realidades sociales: jerarquías, desigualdades, violencia (Jallade 2011). La historia que va del levantamiento de Manco Inca y Tupac Amaru al Taki Unquy, de José Gabriel Condorcanqui a Juan Santos Atahualpa, es la historia de la lucha por la restitución del mundo como era hasta que comenzó el *pachacuti* desatado por los españoles. El cronista Martín de Murúa tradujo *pachacuti* como “volver la tierra” (en el sentido de transformarla) y “quitar y desheredar lo suyo”, la inversión del orden (Flores 1987:40). La patrimonialización del camino, con su violenta acumulación por desposesión, es una continuación del *pachacuti* por otros medios.

Los incas, el camino

El sentido de lo incaico en el camino, aunque se esconda, tiene el propósito de presentar como homogéneo aquello que es de una heterogeneidad absoluta. El camino, ya se sabe, es más que uno: son muchos, y sus historias muy diversas —mucho más profundas que lo incaico, hacia atrás y hacia adelante—. Pero presentar el camino como incaico cumple la labor de atarlo a un imperio prominente. Facilita, entonces, que su apropiación como bien patrimonial sea hecha por otra formación imperial porque su legitimidad va hacia atrás, buscando sus raíces en los incas, que aparecen en el camino con un carácter abiertamente fantasmal, en dos sentidos; en primer lugar, hace siglos no están; tampoco sus herederos. Sólo está su halo, borroso de tanto manoseo. En segundo lugar, son espectrales allí donde su nombre se dice con reservas, pero se dice, de cualquier forma. En este asunto del camino, como en otros, los incas son un comodín: aparecen cuando se los necesita. Su impronta en la red del camino es desigual, según el país y el grupo que lo enuncie. En Perú el asunto es más bien simple porque son su valor patrimonial más importante. Pero hasta allí llega la simpleza: una cosa es el valor patrimonial como marca y otra su valor como política utópica. Su valor utópico es (o fue) potentísimo. Los incas estuvieron en el centro de lo que Alberto Flores (1987) llamó *utopía andina*, un conjunto de

movilizaciones militares y ciudadanas que pretendió recuperar lo ocupado por los españoles, y no sólo en sentido espacial; pretendió buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario, encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de la época. No importa que los incas fueran opresivos y colonizadores, su imagen (y su nostalgia) fue una potente evocación de resistencia y esperanza. Los incas son, en el mundo andino, una imagen especular, un lugar sin lugar para el retorno y la reconstitución. Una utopía. Esto es de Alberto Flores (1987:46):

La idea de un regreso del inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente, se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en una alternativa al presente. Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyu. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la oscuridad. Inca significa idea o principio ordenador.

Pero después de la rebelión de Tupac Amaru II a los indígenas se prohibió su relación con lo incaico y fueron los criollos, los mestizos y los cholos los que asumieron la tarea de poner en escena las tradiciones incaicas y su sistema de símbolos. El Estado y sus elites ilustradas son los que representan, escenifican y realizan lo incaico (como en el caso del QÑ) para un consumo amplio definido por la agenda humanista; sus herederos/descendientes indígenas o campesinos se limitan a recrear celebraciones milenarias, ahora también capturadas por el turismo y, en consecuencia, vaciadas de su sentido local no (tan) moderno y de su capacidad de convocatoria colectiva.

Pero si la utopía incaica se ha devaluado junto con el triunfo del desarrollo (que condena el primordialismo y el retorno al pasado, que premia el deseo del porvenir) su valor como marca es obvia y se ha acrecentado: los incas venden, y venden bien. Son una marca poderosa, exótica, atractiva. El camino también, desde luego. No podría ser de otra manera si está tan íntimamente asociado con los incas, a pesar de los esfuerzos titánicos de los patrimonialistas para mostrar lo contrario. El camino es una marca, entonces, un emblema del Estado (post)moderno. La marca QÑ fue registrada con el propósito de limitar su uso, volverla propiedad exclusiva del aparato patrimonial y ponerla a circular como logo —un instrumento evidente de sus pretensiones—. Esto señaló Sébastien Jallade (2011:126):

En mayo de 2010 la dirección del INC [Instituto Nacional de Cultura], dirigido entonces por Cecilia Bákula, amenazó a la Alianza Francesa de Lima con iniciar un proceso legal a causa de la programación de un documental cuyo nombre era “Qhapaq Ñan, la voz de los Andes”. El INC argumentaba ser dueña de la marca comercial ‘Qhapaq Ñan’ que había registrado en el INDECOPI el 31 de diciembre de 2008, la que se refería a la clasificación internacional n° 4126, correspondiente a la organización de coloquios, conferencias, exhibición de películas y la publicación de libros.

La proyección del documental fue cancelada, pero fue estrenado al año siguiente. Para Benedict Anderson (1983:182) este uso exclusivo, excluyente, de la marca, del logo, de la imagen, es una característica del Estado-nación, de lo que llamó “capitalismo de imprenta”, gracias al cual “se vuelve disponible una suerte de censo pictórico del patrimonio del Estado” y una “reproductibilidad que se vuelve técnicamente posible por la imprenta y la fotografía y también posible en términos político-culturales gracias a la incredulidad de los gobernantes en la sacralidad real de los sitios locales”. Así se logra una “logozación” general mediante esta desacralización, expresada en fotos, afiches, estampillas, libros de lujo, y un gran etcétera. La conversión en logo opera a un nivel más abarcador que no se limita a la producción de mercancías para el consumo turístico. Su efecto es más profundo. De nuevo Anderson (1983:182-183):

Mientras que este tipo de arqueología, que maduró en la época de la reproducción mecánica, fue profundamente política, lo fue a un nivel tan profundo que casi todos... fueron inconscientes de este hecho. Todo se volvió normal y cotidiano. Fue, precisamente, la infinita reproductibilidad cotidiana de sus emblemas lo que reveló el poder real del Estado... El resultado lógico final fue el logo que, en virtud de su vacío, descontextualización, memorativa visual e infinita reproductibilidad en cualquier dirección, llevó al censo y al mapa, a la trama y a la urdimbre, a un abrazo imborrable.

La fuerza del camino como patrimonio no es su mera existencia allá en algún lugar perdido en las montañas, sino su aparición como emblema y como logo en todas partes. Su fuerza radica en su reproductibilidad generalizada, en su poderoso efecto descontextualizante.

Los incas no atraen por lo que fueron sino por lo que dicen que fueron: una sociedad ejemplar, un imperio gigantesco y ordenado. Hasta socialista, como en el libro de Louis Baudin y en las tesis de José Carlos Mariátegui. En el imaginario actual es mejor lo inca que lo cañari, digamos, o lo pasto. Resuena con una profundidad auténtica y seductora. Y potentísima. Una civilización desarrollada al margen de las demás de la época, aunque sin rueda, ni escritura alfabética, ni pólvora y, cómo no, sin caballos (esos animales mitológicos que inclinaron el encuentro de la conquista a favor de los españoles). Difícil imaginar hasta dónde habría llegado si su inmenso imperio no hubiera colapsado ante la invasión de esa otra civilización montada a caballo. Por eso en el tema del camino los incas aparecen y desaparecen. Están y no están. Son una presencia tachada. Pero que están, están. Como las brujas, o como el coco que asustaba mis noches de infancia.

Hoy en día es difícil separar a los incas de su performance, ni siquiera en los campos académicos (donde la performatividad, dicen, sólo aparece para ser analizada, pero, en realidad, es constantemente constituida, a pesar de las apelaciones a la objetividad). Al parecer todo inició con los indigenistas de la década de 1930, que representaron a los incas, en Cusco y en los sitios arqueológicos cercanos, con una panoplia de atuendos y música. Esa performance, basada en lo

auténtico y tradicional como fue definido y escenificado por la elite artística de la época, fue después congelada en imágenes de difusión masiva, como las fotos producidas por Martín Chambi a mediados del siglo XX y que habrían de llegar hasta las postales y los afiches de promoción turística actuales. Lo tradicional andino e incaico quedó establecido por un canon en el que aparecen, en conjunto o no, las ruinas, las montañas, los indios y las llamas, los emblemas de lo otro auténtico y exótico. Ese canon ha sido potenciado y promovido por el Estado y la academia. La celebración del *Inti Raymi*, por ejemplo, que hoy atrae miles de participantes y turistas a Saksaywaman y Cusco, fue establecida (y cuidadosamente puesta en escena) en 1944 con fines inocultablemente turísticos por académicos y activistas culturales locales —que no se identificaron como indígenas, pero sí, por los milagrosos de las licencias históricas, como descendientes de los incas—. Lo que está exhibido en el performance de lo incaico es una referencia cultural (que usualmente se invoca como identidad) que ahora existe, sobre todo, para el performance. Esta circularidad, erigida y actuada para el mercado turístico, es también evidente en el camino. El performance fija a los incas, los representa de una manera tan rutinaria y estandarizada que los vuelve naturales, les atribuye una identidad —y lo propio hace con sus destinatarios—. Esta naturalización está en el origen de la patrimonialización del camino. El camino es parte del performance de lo incaico, lo viejo civilizado, y se hace a través de su promoción como lugar espléndido (calzadas empedradas que van por paisaje hermosos, andinos, con nevados al fondo y llamas en primer plano). Sólo con dificultad podría pensarse que un pueblo que colonizó a otros, seguramente no sin violencia, ahora aparezca en los imaginarios locales como el pueblo que los une. Pero esa dificultad se allana en los horizontes de la utopía y, ciertamente, en la transformación de los incas en valor de cambio. Eso es lo único que tienen en común los incas-signo y los incas-mercancía. ¿Cuál es la identidad cultural que los promotores del camino como bien patrimonial dicen que dará a la gente? ¿Acaso ser los herederos de una sociedad extraordinaria, ya desaparecida? Si es así, ¿para qué sirve esa identidad? ¿Cómo alivia la exclusión y la pobreza? Porque

las zonas por donde pasan los tramos patrimonializados del camino son de una belleza extraordinaria, cierto, pero también de una pobreza desoladora. La belleza y la pobreza dándose la mano en virtud del acto patrimonial, callada su dolorosa convivencia y puesta al servicio del bien patrimonial como mercancía y como objeto de gobierno.

El propósito de esta teatralidad, de esta cuidadosa puesta en escena, de esta coreografía meticulosamente orquestada, es, me parece, desplazar al turista —porque eso son los caminantes no vernáculos del camino, turistas, los que no van a ningún lugar geográfico en particular, sino a un viaje temporal, aunque este tiempo no tenga historia— del pleno sentido histórico como transformación que la experiencia de caminar el camino (de participar de su mundo) pudo haber tenido. El performance, pues, saca al turista de la escena de la historia, lo pone a distancia, mirando desde afuera (a pesar de estar adentro, caminando), lejos de cualquier posibilidad de estar involucrado. El performance predefine, supone, unas “narrativas o escenarios... regreso y retorno al reposo; aventura histórica; escape a pasados melancólicos y perdidos; la caminata al edén; placeres recreativos”, como anotó Michael Shanks (2012:8). El encuentro con la historia del camino, pero de una historia-simulacro, de una historia vaciada de historia, es también un escape. Un paisaje administrado, el del camino. Como característica de las industrias culturales, el performance “condiciona, afecta, media nuestras experiencias y relaciones con otros, con el mundo a nuestro alrededor y con el pasado” (Shanks 2012:16).

El atractivo de los incas así expuesto, entonces, deja incorrupto el cadáver de la identidad del camino. Si no es de los incas, aunque lo sea, entonces ¿a quién pertenece? ¿Qué representa? ¿Cuál es la fuerza que produce movimiento en el camino? ¿Podría ser *lo andino*, ese concepto tan elusivo? Pero ya lo andino que pregona el camino —bueno, el trabajo concertado de los seis países en su postulación ante la UNESCO— también ha dejado de ser un pasado utópico; ahora es, con sus contradicciones y veladuras, un futuro complaciente a cuyo carro muchos quieren subir. El tránsito de los incas de valor utópico a valor de cambio, de utopía a mercancía, habría aterrado

al gran Pachacutec, el transformador de las instituciones imperiales, cuyo nombre significa “el que sacude la tierra”. Pero Pachacutec ya no sacude nada; ya es sólo memoria alterada, aunque a la salida de la terminal de transportes de Cusco haya una gigantesca estatua suya y una de menor tamaño, enigmáticamente dorada, en la plaza de armas. Pachacutec, pues, tampoco tiene ya valor utópico. Ni José Gabriel Condorcanqui, el temido Tupac Amaru II, que ya tiene plaza y también estatua. Ni el camino y lo que significó, ahora convertidos en ruinas.

DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 2

Comentarios



La capitalización del patrimonio y los confines ontológicos de su impugnación

Rodrigo Ruiz Rubio

En un evento convocado para defender una norma que fue derogada ante las masivas protestas de la población e instituciones cusqueñas y que promovía la administración privada de componentes del patrimonio cultural conjuntamente con el desarrollo de servicios complementarios, Luis Guillermo Lumbreras señaló:

...esta ley, este dispositivo lo único que está haciendo es regular algo que ya se da en la práctica, con la diferencia que hasta ahora nuestra posición es la de mendicantes, vamos los arqueólogos como mendigos pidiendo dinero a que nos apoyen determinadas empresas... Nosotros creemos y consideramos que es muy importante tener presente el conjunto de mecanismos a partir de los cuales —por ejemplo— Julio C. Tello hizo su trabajo como arqueólogo en el Perú, no es muy diferente a lo que a mí me tocó vivir, no es muy diferente a cómo los recursos que se pudo desarrollar vinieron de Berckemeyer, de las fundaciones tales y cuales, y allí están todavía; su sabiduría pudo desarrollarse gracias a la inversión que hubo entre un convenio tácito entre el Estado y el sector privado.

No hay duda que las crematísticas afirmaciones de Lumbreras reflejan parte de las dinámicas históricas hegemónicas de intervención

sobre el patrimonio cultural. Sus entusiastas premisas me sirven de marco para iniciar los comentarios a la “etnografía” de la patrimonialización del Qhapaq Ñan. Gnecco inicia situándose como una de las (pocas e inocuas) voces disonantes a las políticas y acciones que han convertido al camino prehispánico en un bien patrimonial desde una mirada post-arqueológica. Su afán persigue “una recomposición de la red de la que participa el camino... en la que el proceso patrimonial pueda ser discutido, acaso impugnado”. Para ello se plantea recorrer partes del camino para tomar nota, desde una proximidad crítica, describiendo y reflexionando “sobre las relaciones de poder que se despliegan en y regulan la producción de conocimiento sobre el camino. Son notas sobre el proceso patrimonial como haz de relaciones y sobre sus efectos”, aunque, en realidad, hay poca descripción o análisis de las realidades que observa y no entregue mayor testimonio de los sujetos sociales “arqueológicos” con los que interactuó. De igual manera, hubiera ayudado, en su deseo de impugnación, tener un acercamiento más concreto, si es que no lo tuvo, aunque no se presenta en el texto, de los que él llama actos violentos de patrimonialización que se ejecutan a través de políticas públicas, proyectos, acciones o discursos de los operadores patrimoniales públicos y privados en los países implicados. Su visibilización y deconstrucción sería un aporte útil a los propósitos que enarbola y quizás podría servir para que el proceso patrimonial pueda ser discutido por los colectivos sociales involucrados o afectados. En ese sentido, como él mismo señala, espera que sus notas nos alcancen como individuos y colectivos y es allí donde se centraría el desafío de las disonantes voces académicas: superar las fronteras ontológicas y campos de la academia para alcanzar a los colectivos sociales que podrían disentir o cuestionar los procesos de patrimonialización. Situación compleja, no sólo por las limitaciones o temple que puedan tener los disonantes en asumir tanta tarea, sino porque la ontología (post)moderna, que también podríamos llamar la racionalidad instrumental o desarrollista, y su disciplinamiento, está socialmente instalada hace ya varias décadas. Por ejemplo, en los propios sujetos sociales que conforman esas comunidades que estarían siendo violentadas por el proceso

patrimonial, y obviamente, en la institucionalidad gubernamental o académica; sin embargo, sus reflexiones nos brindan ejes claves para el análisis de los procesos de patrimonialización (post)modernos o desarrollistas, algunos de los cuales abordaré.

La patrimonialización no es la idiota útil de la expansión de la modernidad

De idiota no tiene nada. Quizás es una de las dinámicas más sagazmente construidas sobre un bien mucho más complejo e íntimo que otros bienes comunes, por lo que su conversión hacia el valor de cambio contiene una narrativa mucho más sofisticada y menos visible respecto a sus propósitos sistémicos. La patrimonialización hegemónica es un proceso sectorial de la expansión capitalista sobre los bienes culturales, dentro de esa constante y cada vez más voraz profundización de la acumulación por desposesión sobre los bienes comunes que señala Harvey y recoge Gnecco. Este proceso se ocupa de transformar sus valores intrínsecos de uso a sus valores mercantiles de cambio; para ello necesita la conversión del bien hacia mercancía. Esta premisa es fundamental para comprender y, de ser el caso impugnar, el proceso de patrimonialización actual y en ese esfuerzo es sustancial conocer cómo se ha construido en el transcurso histórico republicano. Para ello esbozaré algunos hechos que lo han definido, explayándome en un suceso concreto que puede ser el acto aglutinador y fundante de su dinámica actual en esta parte del mundo.

Las primeras acciones de intervención física para la protección y conservación del patrimonio cultural prehispánico y los intentos de plantear una política articulada de gestión en el país iniciaron durante el siglo pasado con una clara influencia de las circunstancias políticas y sociales que transcurrían en el país y el mundo. A principios del siglo veinte, con el impulso liderado por el llamado padre de la arqueología peruana, Julio C. Tello, se fundó en 1919 el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En 1924 Tello asumió la dirección del Museo de Arqueología Peruana, desde donde desarrolló iniciativas que buscaban promover, a través

del patrimonio prehispánico, una perspectiva de identidad nacional para el desarrollo de la joven república, que se podrían enmarcar en lo que Gnecco llama “vaporosas políticas de identidad”:

...conservar las reliquias de la antigüedad del Perú: estudiarlas y utilizarlas debidamente en la educación pública a fin de fortalecer la conciencia nacional, mantenido vivo en la generación presente el sentimiento de dignidad étnica basada en la noción de las grandes obras realizadas en lo pretérito para intensificar nuestra fe y confianza en las obras aún mayores que estamos obligados a realizar en el porvenir (Tello 1952).

Durante esos años los discursos y debates intelectuales acerca del futuro de la nación, profundizados inicialmente por la celebración del centenario de la independencia y las efervescentes corrientes indigenistas en el contexto de los convulsos procesos políticos e influencias foráneas, tuvieron incidencia en la generación de políticas públicas. Tal es el caso del gobierno del empresario Augusto Leguía, quien, durante los once años de su segundo mandato entre 1919-1930, incorporó en su proyecto modernizador de Patria Nueva un discurso que apelaba al pasado incaico:

En palabras de un especialista, Leguía utilizaba... el indigenismo de manera instrumental, incorporando de manera selectiva el pasado inca como parte constituyente de su visión de un país moderno y glorioso al tiempo que desarrollaba una política paternalista hacia el indio a través de instituciones como la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento y el Patronato de la Raza Indígena (Asensio 2018:88).

Leguía instauró el 24 de junio como Día del Indio y reconoció, constitucionalmente, la necesidad de protección de la raza indígena y la existencia legal de sus comunidades. Uno de los apelativos que exaltaban su jefatura fue *Wiracocha*, evocando al dios panandino creador de todas las cosas. Como dice Gnecco “la modernidad mide el pasado,

lo rescata, lo valoriza, lo usa. Lo selecciona y lo representa”, claro está, neutralizando sus significados históricos reales y sus posibilidades de disenso con los proyectos modernizadores. Eso es bastante evidente en el caso citado puesto que durante ese periodo el gobierno trazó una agresiva política de apertura hacia la inversión extranjera que tuvo un papel preponderante en la economía y la política nacional (Thorp y Bertram, eds., 1985). Leguía fue un fervoroso admirador de la naciente supremacía de los Estados Unidos. Llegó a solicitar los servicios de asesores de la marina estadounidense para que ayudaran a modernizar la armada peruana, una presencia orientada dentro de los intereses geopolíticos estadounidenses, como manifestó el jefe de la Misión Naval en el Perú, el oficial estadounidense W.O. Spears.

El éxito de estas misiones no solo era de gran valor en el pasado para nuestra expansión política y económica en América del Sur, pero es probable que será mayor en el futuro... Por primera vez nuestra política es emplear nuestros establecimientos militares para la competencia en el desarrollo y expansión de nuestro comercio y las relaciones políticas en los asuntos mundiales¹.

Como era de esperarse, parte de los intelectuales que participaron de las políticas públicas del gobierno de Leguía también compartieron la admiración por “occidente” y se alinearon con las políticas de Estado. Ese fue el caso de Tello, quien permaneció durante tres años en Harvard por una beca otorgada durante el primer gobierno de Leguía.² En ese mismo contexto se desarrolló un bullente movimiento intelectual promotor del folclore con epicentro en Cusco, impulsado por las posibilidades comerciales para el turismo que podían tener estas representaciones como elemento complementario del interés sobre los monumentos arqueológicos.

1 Extraído de <https://bit.ly/2uY2e8Z>

2 “Mi familia pretende establecerse definitivamente en los Estados Unidos tan pronto como quede yo aquí sin recursos, o mejor tan pronto como dejare el gobierno el señor Leguía. Considero que debo vivir siquiera en los últimos años de mi vida en aquel gran país que tuve la suerte de apreciar en el cortísimo tiempo que residí en Cambridge” (del Castillo y Moscote 2002:173).

Este sentimiento que pone al Cusco en el centro de la identidad nacional y continental se concretó y siguió alimentándose gracias a la prolífica producción artística-folclórica y al interés internacional por los monumentos arqueológicos y coloniales que el Cusco albergaba. Ambos elementos, como demuestro en este libro, estuvieron entrelazados con el creciente interés turístico nacional e internacional en la región (Mendoza 2006:28).

Dentro de este movimiento, el filósofo y profesor de metafísica de la Universidad Nacional de San Antonio de Abad del Cusco, Humberto Vidal, recreó la fiesta del *Inti Raymi*, celebración realizada en el marco de la Semana del Cusco, que contó con una ley específica y apoyo del gobierno pronorteamericano de Manuel Prado y Ugarteche, conspicuo representante de la oligarquía financiera peruana, quien asistió a la primera celebración que fuera realizada en su honor. Aunque la organización de esta celebración reivindicaba un espíritu nacionalista inspirado en un glorioso pasado autóctono, tenía una clara orientación hacia una visión de modernidad cosmopolita con miras al desarrollo de la actividad turística, como señaló Vidal:

La fiesta del *Inti Raymi* podría convertirse en una de las grandes fiestas mundiales, como la Semana Santa de Sevilla, el Carnaval de Venecia. Estas fiestas dan vida a esos pueblos... El gobierno mismo tendría que verse obligado a dotarnos de todas las comodidades, pistas de aterrizaje, carreteras asfaltadas... Podrían hacerse nuevas industrias, derivadas del turismo (Mendoza 2006:187).

El campo arqueológico no era ajeno respecto a las posibilidades económicas que traería la recuperación de los sitios arqueológicos y en gran parte definió su estrategia y fines de intervención, orientados hacia las posibilidades turísticas. Esta perspectiva se evidencia en el caso de los trabajos de Julio C. Tello en Pachacámac, Jiménez Borja en Puruchuco o Huallamarca y los realizados en el Cusco. Años más tarde el gobierno del general Juan Velasco “pone en marcha un proyecto para iluminar las galerías de Chavín con vistas a convertir la localidad en un foco del turismo internacional” (Asensio 2018:241).

Si nos atenemos a las circunstancias políticas y económicas que dominaron esa época podríamos alegar que no necesariamente esta valorización de una idea de lo autóctono era contestataria, aunque haya tenido ciertos elementos y procesos de cuestionamiento, sino que habría sido una búsqueda de élites para posicionarse e integrarse en el proceso de modernización o darle cierto matiz “peruano”. En esta selección de circunstancias históricas, del desarrollo de la intervención sobre los bienes culturales prehispánicos, se puede ver la clara relación que tuvo con las políticas de desarrollo estatal y la geopolítica mundial, principalmente norteamericana.³

En esa dinámica de interrelaciones y representaciones es interesante recordar la película “El secreto de los Incas” de 1954, filmada en el Cusco y dirigida por Jerry Hopper, que tiene como protagonista a Charlton Heston, quien interpreta a un arrogante guía turístico norteamericano, afincado en el Cusco, llamado Harry Steele. Más allá de la típica representación exotizante y subalterna de los indígenas —“un nativo cambia el secreto de una ciudad oculta por un vaso de licor”⁴—, muy similar a la representación de las etnias africanas en la saga de Tarzán protagonizada por Johnny Weissmuller, vale destacar el contexto de su filmación. En esta película, en la cual también se observa una clara promoción turística del Cusco y el pisco sour, se muestran personajes y circunstancias que representan situaciones del contexto geopolítico mundial y las prácticas de intervención sobre el patrimonio. Por ejemplo, la actriz Nicole Maurey interpreta a Elena Antonescu, una perseguida del régimen comunista rumano que llega a Cusco y solicita la ayuda a Steele para poder escapar hacia los Estados Unidos. También está la expedición arqueológica liderada por un arqueólogo norteamericano que encuentran en Machu Picchu, a la que Steele y Antonescu llegan luego de robar

3 “Además de sus metas académicas, estos proyectos formaban parte de la inteligencia estadounidense en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Nelson Rockefeller, en ese entonces coordinador de asuntos Interamericanos de Estados Unidos y director de la Comisión de Desarrollo Interamericano, deseaban colocar observadores bien educados en lugares claves de Latinoamérica. Allí podrían buscar simpatizantes fascistas y actividades a favor del eje” (Tantaleán 2016:110).

4 Palabras del Sr. Fernandez, regente del “Museo Arqueológico de la Universidad del Cusco”, que visitan los protagonistas de la cinta de Hopper.

un avión a un funcionario rumano, navegar por el Urubamba y transitar por el Camino Inca. En el diálogo entablado con el líder de la expedición, el Dr. Moorehead, este les refiere que representan a tres museos y universidades, Nueva York, México y Lima, y señala la presencia de un coronel peruano “cuya misión es procurar que no nos apropiemos de algunos *souvenirs*”. Esta película se filmó durante el gobierno represivo de derecha del general Manuel A. Odría quien, entre otras acciones, contrató a la consultora Klein and Saks Inc, encabezada por Julius Klein, connotado historiador y economista y director de política comercial durante tres gobiernos republicanos estadounidenses (Coloma 2008).

La misión de Klein es considerada como la precursora de la economía del libre mercado en Latinoamérica. Es muy probable que en esta coyuntura se haya promovido la filmación de la película de Hopper como una manera de mostrar la imagen turística el Perú al mundo, sobre todo si tenemos en cuenta que el asesor de la película fue el intelectual norteamericano Albert Giesecke, traído al Perú durante el primer gobierno de Leguía para modernizar la educación. Giesecke se afincó en el país y ocupó diversos cargos, como rector de la UNSACC, además fue agregado civil de la embajada de Estados Unidos en el Perú. Entre los muchos encargos que cumplió estuvieron los de promover el turismo aprovechando los contactos con empresas estadounidenses.

Giesecke brindó una serie de recomendaciones y fue designado para formar la primera escuela de guías de turismo. También participó del fomento de los vuelos comerciales regulares hacia Cusco y el acceso a Machu Picchu, y fue delegado para organizar el Primer Congreso Nacional de Turismo (Mendoza 2006:94).

El señuelo del desarrollo y la puesta en valor (de cambio) del patrimonio cultural

En los altos andes del Perú, donde gran parte de esta película ha sido rodada, los descendientes de los incas han buscado durante siglos el símbolo

*de su glorioso pasado. Un fabuloso disco dorado con joyas incrustadas, pero también lo buscan otros a los que solo les interesa el oro.*⁵

Volviendo a las escenas iniciales de la película, Steele comenta a los visitantes del museo que “los indios creen que se restaurará su imperio si encuentran su sol sagrado”. En las escenas finales el protagonista encuentra el sol sagrado en Machu Picchu y tiene que disputarlo con su inescrupuloso socio Ed Morgan, quien intenta apropiárselo para venderlo, cosa que también quería hacer Steele. Sin embargo, Steele sale vencedor y en un rapto de hidalguía retorna al campamento arqueológico y entrega el sol sagrado a los “indios” encabezados por un obrero de los arqueólogos, llamado Pachacútec, representado por el actor australiano Michael Pate, y su hermana Kori Tika, interpretada por la famosa cantante y actriz peruana Yma Sumac. En la escena final Pachacútec solicita permiso al Dr. Moorehead para devolver el sol dorado al templo, acompañado de cientos de indios silenciosos y sumisos, mientras Kori Tika eleva unos cantos operísticos ante el magno suceso. La utopía del restablecimiento del imperio finalmente no se ha consumado. Tal como recoge Gnecco, la nostalgia imperialista, que marca la experiencia cotidiana de los turistas y “los discursos históricos que alimentan las argumentaciones legas y disciplinarias” es muy seductora y aún es invocada para buscar admiración del ajeno y servir de orgullo y ejemplo para el propio.

En la película de Hopper las palabras iniciales nos hablan de las motivaciones de los indios que buscan el sol dorado para recuperar su gloria; este sería su valor simbólico o espiritual (de uso) que los reivindicaría y restablecería en el presente. A los aventureros norteamericanos solo les interesa por ser de oro y su valor de transacción. Sin embargo, Steele devuelve el sol de oro, aunque el imperio no se restaura como auguraba la leyenda. Esta escenificación hollywoodense brinda algunas analogías para explicar el hecho aglutinante que consolidó la perspectiva crematística para la gestión de los bienes culturales prehispánicos. La devolución del sol de oro hacia sus herederos no restaura el valor simbólico o de uso para la comunidad para

5 Palabras de apertura de la película “El secreto de los incas”.

la cual tenía una significación cultural; quizás tampoco las elimina totalmente, pero sí las subordina hacia su nuevo fin trascendente, que es su posibilidad como valor de cambio. Como señala Gnecco “El tránsito de los incas de valor utópico a valor de cambio, de utopía a mercancía, habría aterrado al gran Pachacútec”. Por consiguiente, el valor de los bienes culturales no estaría dado por sus condiciones culturales e históricas intrínsecas, sino por sus posibilidades como valor de intercambio, “Todo tiene valor sólo en la medida en que se puede intercambiar, no por el hecho de ser en sí algo” (Horkheimer y Adorno 1998:203), para la reproducción y acumulación constante del capital, naturalizado globalmente como desarrollo.

La aparición de las *Normas de Quito* en 1967, documento producido como “Informe final de la reunión sobre conservación y utilización de monumentos y lugares de interés histórico y artístico”, marcó un hito decisivo para el avance de la “frontera ontológica” porque propuso una definición y política de intervención sobre el patrimonio claramente orientada hacia la consolidación de su conversión en valor de cambio. Este documento se elaboró en el marco de las acciones y compromisos establecidos ese mismo año en la Reunión de Jefes de Estado Americanos convocada por la OEA con el objetivo de “dar un vigoroso impulso a la Alianza para el Progreso y acentuar su carácter multilateral con el fin de promover el desarrollo armónico de la región a un ritmo más acelerado que el registrado hasta el presente”⁶. La Alianza para el Progreso fue un programa de intervención económica encabezado por los Estados Unidos que buscaba convertirse en una alternativa de desarrollo y seguridad hemisférica frente al avance del socialismo luego del triunfo de la Revolución Cubana. Tal como señaló en su momento el reconocido economista Albert Hirschman (1993 [1973]: 251):

Enfrentada a la realidad de la revolución cubana de un lado y a las exigencias y compromisos asumidos en el marco de la Alianza para el Progreso, América Latina volvía a encontrarse frente al

6 Declaración de los presidentes de América (1967). Reunión de Jefes de Estado americanos. Punta del Este, Uruguay.

dilema de siempre: el cambio a través de la revolución violenta o por medios pacíficos.

Esta estrategia de intervención fue uno de los episodios de las políticas de la “era del desarrollo” que se instauran a partir del gobierno Harry Truman en 1949 luego de quedar los Estados Unidos como la potencia hegemónica del bloque capitalista, planteando una “alternativa” frente al avance del socialismo en aquellos años. En esa perspectiva, las *Normas de Quito* fueron el nuevo marco que impulsaría la intervención física sobre el patrimonio cultural bajo la premisa de su utilización como un nuevo insumo o recurso para el desarrollo económico a través de su explotación turística: “Partimos del supuesto de que los monumentos de interés arqueológico, histórico y artístico constituyen también recursos económicos, al igual que las riquezas naturales del país” (ICOMOS 1967). Para esta conversión del patrimonio histórico en un recurso económico, valor de cambio, a través del turismo propusieron la llamada puesta en valor del patrimonio cultural. Este término vendría a ser una redefinición de las propuestas que venían impulsando en Europa, principalmente en Italia, aunque estas consideraban el valor económico como un valor secundario y situaban el valor de civilización o cultural en un primer nivel:

Poner en valor un bien histórico o artístico equivale a habilitarlo de las condiciones objetivas y ambientales que, sin desvirtuar su naturaleza, resalten sus características y permitan su óptimo aprovechamiento. La puesta en valor debe entenderse que se realiza en función de un fin trascendente que en el caso de Iberoamérica sería contribuir al desarrollo económico de la región (ICOMOS 1967).

La noción de valor sobre los bienes culturales que propone las *Normas de Quito* es bastante clara respecto a la primordial función económica que deben cumplir los bienes culturales. No obstante, estos en sí mismos no tendrían valor intrínseco, sino hasta la habilitación de condiciones para cumplir su nuevo “fin trascendente” promovido

desde una retórica humanista del bien común asociada al desarrollo de los territorios intervenidos o del país. Esto contribuiría a la superación de impugnaciones y facilitaría la transformación del bien en “una mercancía para el mercado de las industrias culturales” que, como industria al fin, desenvolvería similares dinámicas a otras industrias en un sistema hegemónico de relaciones económicas globales. En ese sentido, para que pudiera cumplir ese nuevo fin trascendente la puesta en valor no sólo se restringía a la intervención física sobre el monumento, sino, además, requería de una acción conjunta para desarrollar infraestructura y servicios para el turismo.

Si los bienes del patrimonio cultural juegan tan importante papel en la promoción del turismo, es lógico que las inversiones que se requieren para su debida restauración y habilitación dentro de su marco técnico especializado deben hacerse simultáneamente a las que reclama el equipamiento turístico y, más propiamente, integrar ambas en un sólo plan económico de desarrollo regional (ICOMOS 1967).

Aunque las *Normas de Quito* remarcaron que no debía desvirtuarse la naturaleza del bien histórico —incluso apelando a la adhesión a la *Carta de Venecia*— sí exigía que se debían “exaltar sus características y méritos hasta colocarlos en condiciones de cumplir a plenitud la nueva función a que están destinados” (ICOMOS 1967). La exaltación que exigían se orienta a motivar el interés del mercado turístico y el perfil promedio y gusto del consumidor, o hiperconsumidor si nos situamos desde el marco de análisis del capitalismo artístico, que lo define como aquel...

que no mira las cosas del pasado sino en función de sus gustos subjetivos y los juzga de acuerdo con criterios puramente estéticos. Los objetos y edificios han estado envueltos, desde la noche de los tiempos, en sentido social, mítico o mágico... del antiguo universo no vemos ya más que la forma por la forma, la sola dimensión artística, destinada a satisfacer a los nuevos consumidores estéticos enamorados del exotismo y relajados como turistas (Lipovetsky y Serroy 2015: 271).

El hiperconsumidor es el sujeto social producido por el capitalismo creativo o transestético, que se define como un...

sistema que produce a gran escala bienes y servicios con fines comerciales, pero con un componente estético-emocional que utiliza la creatividad artística para estimular el consumo comercial y entretener a las masas. Abarca productos industriales y productos culturales, bienes raros y bienes del mercado de masas (Lipovetsky y Serroy 2015: 43).

Este estadio del capitalismo traspasaría todas las esferas de las dinámicas de consumo dentro de las cuales se encuentra el mercado turístico con el propio patrimonio que “se rehabilita y se pone a punto a imagen de los decorados cinematográficos. Los centros urbanos se maquillan, se escenografían, se ‘disneyfican’ con el ojo puesto en el consumo turístico” (Lipovetsky y Serroy 2015: 16).

La trayectoria de los procesos de puesta en valor del patrimonio cultural en el Perú, bajo los mandatos de las *Normas de Quito*, inicia en 1969 con la implementación de la Comisión Especial Plan COPESCO sobre el eje Cusco-Puno, regiones empobrecidas especialmente convulsas durante aquellos años por los movimientos campesinos para la recuperación de tierras, contenidos por la reforma agraria de 1969.

Esta primera gran intervención se realizó bajo el auspicio del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Desde aquella iniciativa son numerosos los proyectos realizados por esta entidad y otros organismos públicos, en varios casos en alianza con el sector privado. Si bien no todas las intervenciones se han realizado cumpliendo los preceptos de las *Normas de Quito* o en lugares con posibilidades mediatas para el desarrollo turístico la misión del ahora llamado Plan COPESCO Nacional sigue orientándose hacia “Ejecutar proyectos de inversión pública para el acondicionamiento turístico y puesta en valor del patrimonio cultural y natural para el uso turístico”⁷. Gran parte de las intervenciones públicas, sea en alianza con otras instituciones estatales o privadas, han sido realizadas al amparo de este plan.

7 <https://www.plancopeconacional.gob.pe/index.php/acerca-de-copesco>

Bajo esa misma perspectiva las principales inversiones desde otras instancias para la puesta en valor en los bienes culturales prehispánicos, incluido el Ministerio de Cultura, tienen como objetivo prioritario o son encauzadas para convertirse en productos con posibilidades turísticas. En concordancia con ese objetivo, desde la política pública se ha generado una serie de organismos y estrategias para promover el turismo, principalmente basado en el patrimonio cultural prehispánico. Así surgió el Fondo de Promoción Turística, FOPTUR, en 1977, y a principios de la década de los años noventa, dentro de los cambios para liberalizar la economía y atraer las inversiones, se creó la Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo, PROMPERU. Posteriormente se han desarrollado estrategias de promoción para el turismo a través de las denominadas marcas turísticas que iniciaron a principios de la década del 2000 con el eslogan “Donde la historia vive”, para luego cambiar a “Perú, país de los Inkas”. Esta visión del desarrollo de marcas se amplió en 2011 con la aparición de la “Marca Perú”, cuyo logo tiene inspiración en los geoglifos prehispánicos de Nazca, que se define como “una herramienta que busca impulsar el turismo, las exportaciones y atraer inversiones. Transmite con eficacia la propuesta de valor de nuestro país.”⁸ La marca país tiene por objetivo construir una imagen de país contando con un despliegue institucional de discursos y acciones: “La Marca Perú, embajadora de nuestros productos, nos hace ver como un lugar encantador con mucho que ofrecer, mostrando el buen momento por el que pasa nuestro país”⁹.

La principal motivación de los consumidores del mercado turístico internacional es conocer el patrimonio cultural prehispánico del Perú. Bajo la lógica de la estrategia de promoción comercial las intervenciones de puesta en valor del patrimonio prehispánico son impelidas a responder a las tendencias del mercado turístico y de las preferencias de su ávido consumidor moderno. Por eso importan los estudios de perfiles de turistas que realiza PROMPERU (2015) periódicamente para “conocer los hábitos, las preferencias y

8 <http://peru.info/es-pe/marca-peru/acerca-de>

9 <https://bit.ly/2P3bl1s>

demás características personales, sociales, económicas y culturales de los millones de extranjeros que recibe el Perú” y, a partir de ese conocimiento, “crear productos y servicios con valor agregado para satisfacer las demandas de los turistas extranjeros”. Aunque no todas las iniciativas de puesta en valor buscan de manera consciente y como único objetivo satisfacer las preferencias del mercado turístico, las dinámicas en las que se ven envueltas, principalmente en lugares con potencial o con flujos de visitas importantes, hace que orienten gran parte de sus esfuerzos en responder a las demandas mediatas o añoradas del mercado en su expresión turística.

Reflexiones finales

Ya hace más de medio siglo Luis Valcárcel visualizaba las transformaciones de la sociedad rural producto de las políticas de desarrollo:

Ya la sucia especulación económica ha entrado en el sistema de actividades de muchos indios. Ya la carretera ha llevado miseria y prosperidad al mismo tiempo a los pequeños paraísos del Ande. Por esa vía flamante se desangran las comunidades, salen de ella, para no volver, los jóvenes. Van en busca de fáciles ganancias, de altos salarios, y el agro pierde sus brazos, y la tierra languidece y se hace estéril, mientras la ciudad multiplica los hacinamientos proletarios, insalubres, mortíferos (Valcárcel 1962:3-4, 8-9).

Gnecco señala que los actos de patrimonialización son viejos y pasan por un tránsito centrado en el Estado que luego se traslada a la agenda trasnacional y, en el caso del Qhapaq Ñan, sitúa una fecha del traspaso: “la industria patrimonial puso a circular en el mercado del turismo global hace cuatro años, cuando decidió que el camino de los incas era patrimonio de la humanidad”. Sin embargo, tal como hemos reseñado, la inserción en la agenda trasnacional, en el mercado del turismo global y en la ontología (post)moderna tiene raíces más profundas en la sociedad urbana o rural. La declaratoria no es el momento fundante de su inserción en la agenda trasnacional: es su

consolidación, y esta se amplía en todos los ámbitos a medida que el país fortalece su inserción en la economía globalizada.

Gnecco no hace explícito lo que significaría una recomposición de la red a partir de la cual se pueda discutir o impugnar el proceso patrimonial. Si resumimos su propuesta, esta dirige una crítica al proceso de patrimonialización que despoja al camino de su valor de uso primordial y lo deja atrapado por su conversión en valor de cambio. Entonces, ¿la recomposición se dirigiría a recuperar el valor primordial y desde allí plantear la impugnación? ¿es esto posible? En todo caso, ¿qué fronteras ontológicas es necesario traspasar o subvertir? No sabemos si la proximidad crítica es una estrategia deliberada asumida por Gnecco para no ampliar la discusión hacia ámbitos más estructurales o sistémicos. En ese escenario, ¿qué margen o posibilidades de acción, discusión o impugnación tienen los sujetos involucrados en la gestión del patrimonio cuando en términos foucaultianos vivimos en una combinación de sociedad disciplinaria y sociedad de control en la que, sin haber desaparecido el ejercicio de poder de las instituciones disciplinarias, el biopoder sistémico es casi inmanente a los sujetos sociales? En su reciente libro *Asensio* (2018: 528) señala que “Gran parte de los arqueólogos peruanos siguen concibiéndose, más que como simples científicos, como luchadores sociales en pro de un Perú mejor”. Esta afirmación grafica la fuerza de la metáfora que puede desprenderse del título usado por Gnecco, “el señuelo patrimonial”, porque “los arqueólogos están interesados en el patrimonio como algo naturalizado, algo que no se discute, sino que se regula”, algo que no sólo es propio de los arqueólogos, sino de los gestores del patrimonio en general, más allá de sus disciplinas. Tal como señala Asensio, incluso participan de una forma altruista asumiendo que con los conocimientos de sus ciencias pueden transformar los elementos culturales del pasado en un pasaporte al desarrollo de sus subdesarrollados herederos. En ese afán dirigen sus esfuerzos incorporando, en la retórica y poco en la práctica, modalidades más democráticas o participativas, pero sin cuestionar los aspectos centrales del avance ontológico en su faceta patrimonial. Aunque, quizás, en esas experiencias de gestión se pue-

dan generar algunos escenarios propicios, sino a la impugnación, por lo menos a la reflexión sobre las paradojas o límites del proceso patrimonial. Mientras tanto, el proceso hegemónico continúa bajo una racionalidad instrumental, una “ontología terraplanista”, en la que las posibilidades sólo trascurren y llegan por donde guía y llega el discurso y la práctica del desarrollo (capitalista), que no se concibe impugnar. Frente a ello, o, quizás en la misma vereda, están las comunidades involucradas territorialmente con el camino, usualmente también están inmersas en el señuelo patrimonial y participan, no al unísono, aunque de manera subalterna, u observan el proceso patrimonial, no necesariamente para impugnarlo, pero sí algunas veces para cuestionar sus formas y ver la oportunidad de beneficio, aunque sea marginal, de esa representación sectorial del mito del desarrollo que es el proceso de patrimonialización.

Conversaciones con Cristóbal Gnecco... De cuando “el camino se corrió de lugar”

Ivana Carina Jofré

Conversar con Cristóbal, y en particular a partir de este texto suyo, denominado “El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas”, es una grata invitación a recorrer, de nuevo, algunos caminos andados con él en estos últimos años. Recuerdo en particular su visita —en mayo de 2017— a mi pueblo natal en la Provincia de San Juan, en la República Argentina. Aquella visita también fue una buena excusa para embarcarnos en un viaje a los tramos del “camino” que fueron ingresados a la lista del patrimonio de la humanidad. Recuerdo jocosamente la aventura y también la decepción de nuestro guía amigo cuando el “camino se corrió de lugar”.

Habíamos llegado al pueblo de Rodeo, al norte de la provincia, buscando el tramo del camino del inca que recorre una parte de los poblados de Colangüil-Angualasto en el Departamento Iglesia. Teníamos al mejor baqueano-rastreador y guía de montaña del lugar, además un amigo entrañable, Alberto “Varilla” Ramírez. Alberto enfatizaba todo el tiempo que este tramo de camino no era el mejor de los que se ven en la zona, pero los arqueólogos y funcionarios patrimoniales que llegaron hasta aquí habían considerado que este era el mejor lugar, siguiendo un criterio un tanto confuso para Alberto. Este tramo del camino tiene un acceso más directo para turistas visi-

tantes que podrían, en todo caso, pernoctar en los pueblos aledaños y acceder, cómodamente, a esta traza de camino donde se les “revelaría la autenticidad del pasado incaico en el lugar”. La sorpresa fue que cuando llegamos al lugar, el camino ya no estaba. Alberto, un gran conocedor de los territorios y paisajes del lugar que lo vio nacer, se atormentaba por esta situación. Había llevado consigo, inclusive, fotos de ese tramo del camino tomadas años atrás por él mismo. En su lugar encontramos una huella ancha de máquina excavadora que hacía presumir lo temido. ¡El camino había sido borrado! Podíamos seguir la huella y encontrar un tramo más visible de este camino más arriba hacia el norte; eso nos llevaría dos horas más de caminata, nos explicaba nuestro guía acongojado. Cristóbal disfrutaba de la situación, aunque no podía ocultar su pesar por la angustia y confusión de Alberto frente a la “desaparición del camino”. “¿Qué es el camino, sino una idea?”, expresó Cristóbal mientras regresábamos a nuestro vehículo para retornar.

Horas después nos dirigimos a entrevistarnos con los guardaparques en la administración del Parque Nacional San Guillermo y con la directora de cultura del Municipio de Iglesia, dos entidades centrales en la tarea de la administración patrimonial y turística en la zona. Ellos y ellas nos explicaron que estos tramos del camino incaico “aún no habían sido puestos en valor”, no habían sido diseñados los supuestos criterios para la realización de las visitas de los turistas y por eso se disculpaban por no poder ofrecernos comodidades adecuadas a nuestra visita. Explicamos que nuestra visita tenía objetivos de investigación, por lo cual, y para nuestra sorpresa, el tema se complicaba aún más. La directora de la dirección de cultura del municipio también nos explicó que el tramo del camino visitado había sido trasladado varios kilómetros más arriba porque se superponía con terrenos de dominio privados con los cuales, aparentemente, había algunos desencuentros. Efectivamente, la parte que habíamos visitado poseía restos de una traza o huella de camino, pero había sido borrada por el empleo de maquinarias pesadas, no se sabe bien con qué propósito. También intentó explicarnos el enorme esfuerzo que hace el municipio local por “educar a la comunidad sobre la enorme riqueza del patrimonio cultural del departamento”.

De aquella visita recuerdo, particularmente, algo que me impactó sobre todas las demás experiencias de ese viaje, además de la “inexistencia del camino del inca” mediado por la narrativa del patrimonio de la humanidad aún en construcción en el lugar, tal como nos lo explicaron los funcionarios locales. Mi impacto mayor fue regresar al lugar después de algún tiempo y ver, después de once años de “desarrollo minero pujante” en el Departamento Iglesia, la misma imagen de comunidades abandonadas por el Estado. Nuestra visita era en tiempos “pos-derrame”, es decir, tiempo después de que sucedieran los trágicos y consecutivos derrames de solución cianurada con metales pesados provenientes de la mina Veladero (mina de explotación de oro y plata operada por la minera canadiense Barrick Gold), entre 2015 y 2017, a partir de los cuales fueron contaminados cinco ríos de la zona muy cercana a Colangüil: Potrerillos, Jachal, Blanco, Palca y Las Taguas, según pudo conocerse tiempo después, cuando la justicia del fuero federal argentino abrió una investigación sobre estos hechos¹.

Como los caminos, “el Estado benefactor” es una ilusión en aquel lugar, una idea que existe sólo en la imaginación de la comunidad pretendidamente amparada por él. Paramos a comer en el pequeño pueblo de Colangüil (de no más de 30 habitantes). Allí llegamos buscando un parador para almorzar. Aida, una vieja amiga del lugar, nos recibió con algarabía y nos indicó la casa de una anciana mujer sobre la misma vereda. Tocamos su puerta y esta nos recibió con un magnífico locro de maíz y porotos. Comimos hasta llenarnos. Disfrutamos de una amena conversación sobre la vida en estos lugares, luego comentamos que veíamos de buscar el camino del inca. Ella, como su esposo, decía haber escuchado del tema, pero no mucho más. A nuestra partida llegó la hora de pagar a la anciana mujer por el servicio ofrecido y ella contestó: “No, nada, ¿qué les voy a cobrar? Nada...” Por supuesto que insistimos y dejamos nuestra contribu-

1 Cruce entre San Juan y la justicia federal por la contaminación con cianuro de cinco ríos <http://www.telam.com.ar/notas/201602/137146-contaminacion-rios-cianuro-san-juan-barrick-gold.html> Nota del 23/2/2016 de TELAM. Sitio accedido por última vez el 2 de mayo de 2019. Hoy en día el 50% Mina Veladero ha sido adquirido por la minera china Shandon Gold.

ción, o por lo menos lo que nosotros creíamos era una contribución. En el camino de regreso pensaba en esa anciana, en su loco, en su humildad, en su falta de “competitividad turística”. Me preguntaba si ella, como los demás vecinos y vecinas del lugar, se vería obligada a convertirse en operadora turística competente para poder sobrevivir al lado del “monumento patrimonial”. Al leer las líneas que Cristóbal escribió sobre las maneras como opera el señuelo patrimonial concluyo que la anciana de Colangüil es parte de la foto tomada por la “nostalgia imperialista” producida por la imaginación patrimonial. En todo caso, el derrame es un derrame de solución cianurada de la mina de oro más próxima a Colangüil².

La modernidad, esta modernidad voraz y genocida, volvió ruina también a Colangüil y su gente, su loco, sus casas de barro, el árbol de Saavedra y los lugares de indios que allí se atesoran. La pregunta que me hago, en conversación con el texto de Cristóbal, es, entonces: ¿cómo se están haciendo y desplegando las mediaciones narrativas que intentan mediar entre ese pasado que ya no está y un presente dominado por su presencia en los distintos “tramos de camino” que enlazan un camino inexistente³? Veo allí un programa de investigación urgente, en el cual se inscribe la etnografía realizada por Cristóbal Gnecco.

2 Los derrames de cianuro y metales pesados provenientes de mina Veladero afectaron ríos de agua dulce que recorren la Reserva de Biosfera de San Guillermo, también declarada Patrimonio de la Humanidad por UNESCO, y parte del Parque Nacional San Guillermo, afectando directamente todos los pueblos asentados en la cuenca del río Jachal. Entre los pueblos y villas más cercanos al derrame se encuentran Chinguillos, Colangüil, Angualasto, Rodeo, Tudum y Jachal. Tras estos graves hechos, investigados todavía por la justicia federal argentina y en causas con funcionarios imputados directos, ninguno de los “bienes patrimoniales en la lista del patrimonio de la humanidad” afectados por el derrame fue puesto en la lista de riesgos de la UNESCO; tampoco existió una declaratoria al respecto. Desde 2015 el gobierno de San Juan y del municipio de Iglesia trabajan en la puesta en valor del Qhapac Ñan tratando de eliminar los vestigios de este desastre de cualquier narrativa turística, en la creencia de que “esta no es buena propaganda para atraer el turismo internacional”.

3 Marcela Díaz (2017) ha demostrado cómo el conjunto de tramos de caminos que conforman la supuesta red vial incaica así patrimonializada es un conjunto de segmentos, mojones sin continuidad. Son ruinas del presente mediado por la estética cosmética de los softwares informáticos.

Como afirma Cristóbal, “el camino ahora *es* de alguien, no importa que ese alguien sea tan abstracto como la nación o la humanidad”. Entonces me pregunto: ¿de quién es o a quién sirven estos mojones de trazos de caminos antiguos ahora reconstituidos como “sistema vial andino”? Reformulo mi pregunta y la misma idea de Cristóbal sobre el tema: ¿es el patrimonio el propósito y destino de este sistema vial así reconstituido? Sostengo que no. El patrimonio no es el propósito y el destino es, en todo caso, la mediación intersubjetiva, y aparentemente material (aunque eso también es posible de poner en duda, como hemos visto), entre los seres, los territorios y formas específicas de despojo. Aquí, en estas invenciones patrimoniales ocurre una desposesión. Porque el despojo, como el patrimonio, puede ser también nombrado y significado, pero, a diferencia del patrimonio, el despojo no es antagónico a la memoria, necesita de ella para reconocerse como despojo. ¿Cómo reconocemos, entonces, que el patrimonio es despojo? O, mejor dicho, ¿cómo reconocemos que el patrimonio sirve a las dinámicas históricas de desposesión de seres, cuerpos y territorios? Porque la memoria nos permite reconocer en el señuelo patrimonial antiguas prácticas y discursos de desposesión ya ensayadas en nuestros territorios. Ese señuelo está bien descrito por Cristóbal en su etnografía: trabaja nombrando para poseer; representando la otredad a través de una mediación narrativa acomodada a fines; produciendo ruinas (llevando a la ruina); pugnando una nostalgia imperialista en el acto mismo del reconocimiento sobre las ruinas como restos de mundos perdidos; creando heterotopías y heterocronías desterritorializadoras de la memoria de los/as ancestros/as que las confunden con idealizaciones (representaciones) modernas sin voluntad de significado en las tramas de relaciones entre los seres y los territorios en los que se anima/ron la vida y la muerte, etc.

Qhapac Ñan, un proyecto patrimonial neextractivista

Como refiere Cristóbal, la creación de patrimonios inmateriales para la humanidad ha permitido a la maquina patrimonial (*sensu* Alonso

2017) expandir los tentáculos del patrimonio y su ontología moderna (y, agrego, colonial, capitalista y patriarcal) a los espacios más preservados de su alcance, en especial en lugares donde la inexistencia de la espectacularidad de los monumentos, ruinas, yacimientos, sitios y, más recientemente, en las áreas naturales protegidas no permitía ejercicios de gobierno efectivos a través de legislaciones facilitadoras. La creación del patrimonio inmaterial e intangible de la UNESCO en 2003 y su multiplicación en las legislaciones nacionales, provinciales y municipales ha permitido perfeccionar las dinámicas de desposesión que hoy caracterizan a los procesos de patrimonialización, por lo menos en Sudamérica. Pero no es esta característica de los patrimonios pos-modernos la caja negra de estas desposesiones; es la reconfiguración neoextractivista de los Estados modernos sudamericanos la que permite comprender por qué la agenda de los patrimonios hoy es prioridad para los Estados modernos, UNESCO y las grandes corporaciones internacionales de las industrias extractivas que intentan explorar territorios en esta región del globo.

La reconfiguración neoextractivista de los Estados se observa en nuestra región desde la década de 1990 a partir del Consenso de Washington y radica, principalmente, en una regulación financiera de los Estados, comprometidos a la generación de *commodities*, a partir de formas de créditos internacionales de la banca mundial y su dependencia de las cotizaciones de las bolsas en los principales mercados financieros (bolsas de Nueva York, Tokio, Londres, Hong Kong, etc.). La intervención internacional opera en la oferta y demanda de capitales de inversión en los diferentes países, donde las bancas de préstamo (como el BID y el Banco Mundial) establecen reglas de juego para liberar sus créditos; es decir, estas bancas de préstamos internacionales imponen sus propios diseños de gobernanza global para liberar capitales que, a su vez, atraerán más capitales en busca de un supuesto desarrollo de industrias, infraestructura y sectores del Estado. También las grandes corporaciones que “invierten” en estos países requieren sus propias acomodaciones, sus reglas de gobernanza, para poder tener lo que llaman “seguridad jurídica y fiscal” fiscal”, para tener lo que llaman seguridad jurídica y fiscal y hacer lo que

quieran, cuando quieran, sin riesgos de pérdidas económicas en sus millonarios proyectos, de los cuales siempre queda muy poco para las comunidades —que terminan siendo explotadas o siendo rehenes de estos negocios—. Esas corporaciones también entablan alianzas clientelares con los Estados y sus gobiernos. Como ha definido Eduardo Gudynas (2017), no hay extractivismos sin corrupción. Esta reconfiguración neoxtractivista es un modelo de violencia, saqueo y despojo del cual los Estados son promotores, garantes y facilitadores. No es de extrañar, entonces, que cualquier diseño patrimonial actual esté entramado, de manera compleja, con estos diseños y arreglos estatales e interinstitucionales y globales en los que ocurre la vida social, política y económica en la actualidad. Lo extraño sería que no lo estuviera.

Las políticas de ordenamiento territorial que preocupan tanto a las democracias participativas en nuestros países en las últimas décadas son parte estratégica de estas nuevas formas de reconfiguración de los territorios, disponiendo los cuerpos en nuevos mapas de conflicto y violencias generadas por los Estados impulsores de programas de infraestructura (carreteras, puertos, vía ductos, aeropuertos, trenes, campos de paneles de energías solares). Dentro de estos planes de ordenamiento territorial los patrimonios (parques nacionales, áreas protegidas, reservas de biosferas, sitios, monumentos, yacimientos, ruinas) operan como mediaciones eficaces para el control de territorios y cuerpos. En este sentido, como ya lo hemos venido denunciando, “los sistemas viales”, en particular el sistema vial andino Qhapac Ñan, tienen una significación neoxtractivista explícita al vincularse, directamente, al mayor proyecto de ordenamiento territorial sudamericano, la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana, IIRSA (Díaz 2017, Jofré 2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d). Como dice Cristóbal respecto al Qhapac Ñan, “su nombre quechua no atenúa la desposesión, la subraya”. IIRSA es un megaproyecto de integración que puede ser definido como el más ambicioso proyecto de ordenamiento territorial en el continente (Ceceña *et al.* 2007; Zibechi 2006). Como han señalado estudios en Argentina (Arias 2009; Mena 2008; Mercado 2017; Mercado y Gua-

naes 2017; Mercado y Macías 2016) y en Sudamérica (Gómez 2011; Lander 2004) el desarrollo extractivista y los proyectos de integración económica representan las principales causas de la proliferación de conflictos socio-ambientales-territoriales en el sur del continente. Esto también define al Qhapac Ñan como un proyecto patrimonial neoextractivista porque la participación del Estado en las dinámicas de las economías neoextractivistas puede actuar de forma directa, pero también a través de empresas estatales, o indirecta, a través de tributaciones y otros mecanismos de regulación y alianzas políticas y económicas de integración regional, tal como sucede con IIRSA. Los recursos económicos así obtenidos por los Estados ponen en marcha políticas y programas sociales, culturales, etc. que otorgan legitimidad a estos modelos de gobierno neocoloniales. Las formas de legitimación del neoextractivismo funcionan, además, a partir de alianzas multiescalares en las que el capital financiero y las instituciones de crédito respaldadas por los poderes del Estado constituyen el nodo central que une la reproducción ampliada con la acumulación por desposesión (Harvey 2004). Es por eso que el neoextractivismo desarrollista ha reconfigurado el rol de las disciplinas científicas y sociales que, como la arqueología, sirven a su sostenimiento y reproducción y, sobre todo, a los modos como entendíamos los patrimonios en cualquiera de sus formas. Esto requiere una reformulación de nuestras metodologías investigativas y el despliegue de metodologías etnográficas capaces de captar las relaciones umbilicales entre estos nuevos diseños del despojo.

Cristóbal Gnecco y
Alberto Ramírez buscando
"el camino del inca" en Colanguil,
Provincia de San Juan, Argentina.
Fotografía de Carina Jofré,
Mayo 2017.



Entonces, ¿el patrimonio existe? ¿Qué hacemos con él?

Giancarlo Marcone

En el texto “El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los Incas” Cristóbal Gnecco nos ofrece una elegante e íntima reflexión sobre los procesos de patrimonialización usando como ejemplo el Qhapaq Ñan. Partiendo de lo que llama etnografía del patrimonio, Gnecco afirma que el proceso de patrimonialización del Qhapaq Ñan constituye parte de una acción del gobierno que termina siendo “un avance de la ocupación (post)moderna de territorios y subjetividades que anteriormente no habían sido intervenidas de manera agresiva”. Gnecco postula que el proceso de convertir una ruina en patrimonio y de nombrarla, por ejemplo Qhapaq Ñan, es un acto intrínseco de violencia que atemporaliza y exotiza el camino para, finalmente, rescatar del pasado lo que puede ser patrimonializado; sin embargo, termina negando lo local en ese pasado ya que solo lo rescata para fines “estéticos”, disfrazado de autenticidad. Señala además que este acto se lleva a cabo con la anuencia y ayuda de los “expertos” en patrimonio de organismos internacionales y nacionales. Según él, el criterio de “autenticidad” del monumento se convierte en excusa y el uso de conceptos como el de “puesta en valor” se convierte en una caja muy amplia de acciones a través de las cuales se desarrollan distintas políticas de gobierno. El caso del Qhapaq Ñan nos demuestra, según Gnecco, un proceso de patrimo-

nialización hecho desde arriba en el que se han juntado pedazos de camino como si fueran una unidad que en realidad no existe, pero que permite dar fuerza a los discursos nacionalistas y mercantilistas, así este falazmente unido. En este sentido el patrimonio, en general, y el Qhapaq Ñan, en particular, no son la excepción porque han sido contruidos desde una narrativa nacionalista. Existe un “pacto patrimonial” (sensu Asensio 2014) entre los “expertos” y el Estado para validar un “discurso autorizado del patrimonio” (Smith 2006) que termina legitimando y justificando su “secuestro” en un proceso de patrimonialización de dudoso resultado que puede terminar siendo tan malo como el que Gnecco nos quiere presentar sobre el Qhapaq Ñan.

Esta discusión no es nueva; existe abundante literatura que señala este problema: el rol y el uso que sectores oficiales hicieron y hacen del patrimonio para crear discursos hegemónicos que terminan siendo excluyentes, especialmente en los contextos de creación de Estados-nación. Lo lamentable es que muchas de las prácticas y manipulación oficial continúan dándose en la creación de los discursos patrimoniales. En los últimos años se ha vuelto ya un lugar común ver artículos en revistas académicas sobre patrimonio que denuncian esta situación, pero que, en general, no parecen presentar opciones sobre qué hacer con este patrimonio. Por ello, creo que es momento de tomar una visión “post-post-arqueológica” del patrimonio, para jugar con la narrativa de Gnecco, y empezar la discusión sobre cuál debería ser nuestra actitud ante este hecho. ¿Cuál va ser nuestra relación con el patrimonio? ¿Existe la posibilidad de gestionarlo de manera no hegemónica o debemos abandonarlo del todo? Es decir, ¿debemos abandonar la idea de formarnos como gestores culturales y alejarnos, lo más posible, del patrimonio cultural? ¿No hay valor en el mismo? Hace unos días leí en un texto de Criado-Boado y Barreiro (2013:5) una preocupación similar; es necesario:

...reformularse para abordar el patrimonio como objeto de trabajo y para adaptarse a las necesidades teórico-prácticas que éste plantea. La noción de patrimonio es central a todas ellas, aun cuando

su vertiente más académica (en cierto modo, la más distante de la realidad del patrimonio) no lo tenga en cuenta, o incluso, rechace explícitamente esta idea. Podríamos ir más allá: la noción de patrimonio es hoy central a la experiencia y circunstancias de nuestras sociedades multiculturales y a la producción de sentido dentro de ellas.

Yo imagino que más de un colega diría que en realidad debemos abandonarlo y que el patrimonio no tiene más sentido que el de un acto de gobierno. En todo caso, esa es la discusión que sería más productiva. Gnecco comparte este objetivo, pero finalmente no plantea propuestas para la recomposición del proceso patrimonial del Qhapaq Ñan. Gnecco reclama que su texto, parafraseando a Latour, abre territorios, los aplanas, los corta en pedazos, realizando nuevas combinaciones y eventos sorpresivos que, finalmente, generarán cambios. Estoy de acuerdo: los textos críticos son importantes, nos obligan a repensarnos, a tomar conciencia de nuestro propio quehacer, a buscar salidas a los problemas que, a estas alturas, ya son conocidos. Pero pienso, firmemente, que quedarnos en esta crítica que fue importante en su momento, pero que hoy por hoy resulta repetitiva, no consigue nada. Es necesario movernos un paso más allá, plantear soluciones y evaluarlas; solo así generaremos cambios reales que reclamamos como comunidad para evitar cometer los mismos errores.

Estas opiniones surgen desde mi experiencia personal. Al momento de asumir la Coordinación General del Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional en Perú lo hice teniendo presente estos cuestionamientos al patrimonio. Incluso había publicado un artículo sobre la manipulación que hizo Julio César Tello de las ruinas del Santuario Arqueológico de Pachacamac para cumplir los fines del gobierno de turno (Marcone 2011). Sin embargo la práctica me demostró que, de alguna manera, estamos generando una dicotomía que no responde a la realidad. Estoy seguro que la mayoría de quienes trabajamos con patrimonio estaremos de acuerdo en que nos encontramos entre estas dos posturas extremas. Por un lado, el discurso autorizado del

patrimonio, oficial y burocrático, y, por otro, la postura híper crítica, usualmente académica, que tiende a negarle, de manera consciente o inconsciente, todo valor.

Mi experiencia de seis años en el programa Qhapaq Ñan me permitió reconocer que esta polarización está más en nuestras discusiones intelectuales que en la realidad. Es decir, es cierto que el patrimonio ha sido usado y se sigue usando por los gobiernos de turno para fines propios, pero también es cierto que está lleno de significados y representaciones para las distintas poblaciones que interactúan con él. Algunos significados son contruidos por los funcionarios, burócratas o académicos, pero existen otros significados superponiéndose a estos, algunos locales y algunos regionales. En mi experiencia, nosotros y nuestras discusiones tenemos poca idea de qué es lo que la gente espera o cómo la gente se relaciona con el patrimonio. Nuestras discusiones —ya sean oficiales, tradicionales, críticas o post arqueológicas— siguen siendo discusiones “autorizadas” de los profesionales que muchas veces elitizamos usando palabras complejas y rebuscadas en ejercicios académicos que pueden terminar siendo vacíos.

Personalmente considero que debemos pensar el patrimonio como un proceso (*sensu* Smith 2006) en el que la participación de la gente es inherente a su condición. A veces esta participación puede estar capturada por el discurso oficial, aunque en algunas dimensiones las expectativas o la relación con el mismo pueden ser locales o haber adquirido significado localmente. Siguiendo las ideas de Harvey (2001) existirían muchos discursos alrededor del patrimonio y estos discursos son básicamente disonantes entre ellos, como son disonantes los actores a su alrededor. Entonces ¿cómo evitar que un discurso se imponga sobre el otro? Creo que es posible hacerlo con base en la participación de la gente en su gestión, una participación que implica la pérdida de poder del especialista.

Es aquí, quizás, donde veo algunas diferencias con lo que plantea Gnecco. Reconozco que su texto habla desde los marcos conceptuales que llamaré —para simplificar, a riesgo de hacer una sobre-generalización (como la que él hace de la arqueología)— teorías post-co-

loniales. Estas teorías fueron muy populares a nivel mundial hace unos veinte años y siguen siendo extremadamente influyentes en los estudios sobre patrimonio, al menos en Latinoamérica. Estas teorías surgen, aunque no exclusivamente, del análisis crítico de fuentes literarias, obras y discursos. Debido a su dependencia de este marco conceptual Gnecco escoge clara y ex profesamente una sola narrativa para analizar el problema, la narrativa oficial sobre el patrimonio. Por este motivo escoge hacer la etnografía del turista-viajero que, finalmente, es el actor que recibe, directamente, la narrativa oficial. Además, visita lugares que, de alguna manera, ya tienen desarrollado un interés turístico y no otros sectores más alejados del Qhapaq Ñan, donde el turismo no es una posibilidad. Del mismo modo, la interacción con la comunidad en su etnografía es efímera y circunstancial, pero, a diferencia de la literatura, la(s) narrativa(s) sobre el patrimonio tiene(n) y son construidas por múltiples autores que coexisten. La supervivencia de estas múltiples narrativas es lo que da al patrimonio su potencial. Finalmente, son estas múltiples narrativas por las que autores, como el mismo Gnecco, vienen abogando desde hace muchos años.

La narrativa que escoge Gnecco termina presentando a la modernidad como monolítica y única, recreando la dicotomía moderno vs tradicional que, a la larga, lleva a la esencialización de los individuos, negándoles agencia y heterogeneidad. Pero no hay una, sino muchas modernidades interconectadas y todos, de una manera u otra, nos encontramos inmersos en las expectativas de lo que entendemos por modernidad (Bhambra 2007). El texto de Gnecco nos presenta una población que se encuentra en el camino que es —de facto— ajena a la modernidad o, al menos, periférica, lo cual es asumido sin mayor cuestionamiento. Esto termina generando que el texto haga referencia de manera tangencial a los indígenas y campesinos que viven cerca del camino, como si fueran un grupo uniforme que no define con claridad. Así como tampoco es homogéneo el discurso oficial.

El texto hace el contrapunto entre la sociedad moderna y los indígenas y campesinos, reclamando que estos últimos han perdido sus tradiciones, lo real. A pesar de ello, la etnografía de Gnecco no

los incluye realmente; el sitio está puesto en la mesa, pero el invitado está ausente. Esta perspectiva me evoca un artículo ya clásico, que en su momento fue muy controversial en la antropología de la región, el texto de Orin Starn (1991) “Missing the revolution”. A inicios de la década de 1990 Starn cuestionaba que los antropólogos, con base en una idealización de las comunidades campesinas y sus tradiciones, habían perdido de vista las expectativas de la gente y su relación ambivalente con la modernidad, lo que en su momento los llevó a perder de vista los procesos políticos que, finalmente, llevaron al surgimiento de Sendero Luminoso y otros grupos armados en el Perú.

En mi experiencia, la gente actúa por su conveniencia, sus visiones y expectativas sobre el patrimonio son distintas entre ellos y estas cambian de un momento a otro. La relación entre la gente y su patrimonio es más compleja que la figura de buenos y malos, modernidad vs lo real que Gnecco nos presenta. Es necesario profundizar en la relación del discurso o discursos oficiales con las narrativas y expectativas de la gente. Por ejemplo, la fiesta del Inti Raymi en el Cusco fue una creación con fines turísticos llevada a cabo a finales de los años 40, además, se alineó con la creación oficial del día del campesino en Perú. Pero más allá de los contenidos mercantilistas y del afán oficialista la fiesta ha adquirido significados para la gente de la localidad al punto de ser una fiesta central en el imaginario del Cusco y de sus comunidades circundantes. Otro ejemplo similar es la *wiphala* o bandera Inca, que pese a ser una creación comercial y oficial hoy por hoy se ha vuelto un símbolo del mundo andino que persiste.

El texto de Gnecco no nos permite ver esta ambivalencia y fluctuaciones de la gente con su entorno-patrimonio porque, paradójicamente, es un texto atemporal. La narrativa de Gnecco es la de un Qhapaq Ñan como proyecto patrimonial monolítico y atemporal. El proyecto Qhapaq Ñan tiene más de 18 años. Durante este tiempo han cambiado los actores, las personas, las líneas de acción y los discursos, pero, sobre todo, las expectativas. Los diferentes actores, no sólo los agentes turísticos o los políticos, sino sectores de la población, han cambiado su relación con el proyecto de acuerdo a sus anhelos,

expectativas y necesidades. Es una tarea pendiente entender estos cambios y entender cómo han mudado o no las relaciones entre los agentes patrimoniales desde 2001 hasta el 2019. ¿El camino ha adquirido nuevos significados a partir de su patrimonialización?

Gnecco está tan comprometido con presentarnos la narrativa oficial como única y monolítica que llega a señalar que “el patrimonio se celebra, pero jamás se cuestiona”. Difiero en este punto. En la práctica el patrimonio es permanentemente cuestionado: desde la academia, donde las posturas críticas como las suyas son las imperantes; desde la sociedad civil, que no le ve significado; por otros que piensan que no se protege lo suficiente; y, también, por qué no, por las mismas comunidades a su alrededor. De nuevo, hablo desde mi experiencia, pero, al menos en el Perú, el patrimonio cultural es permanentemente cuestionado. Las críticas hacia el Qhapaq Ñan vienen de todos lados: los que piensan que el proyecto no es suficientemente arqueológico; los post-patrimoniales que piensan que es demasiado arqueológico; los grupos urbanos que quieren que sea la Vía Apia romana o el camino de Santiago; los caminantes neo-andinos que reclaman su propiedad con base en haberlo caminado más; las comunidades que, a veces, reclaman mayor intervención estatal y, a veces, todo lo contrario; los que quieren ver en el camino la continuidad del mundo andino y los que, por otro lado, lo ven como la evidencia de su ruina. Incluso al interior del Estado los discursos difieren, de funcionaria a funcionario y de gobierno a gobierno. Por ello quizás debemos preocuparnos menos en el texto y más en el contexto. Al menos en el Perú, el patrimonio cultural es omnipresente desde hace mucho tiempo en los discursos y en la vida de la gente. ¡Ojalá fuera tan simple como lo plantea Gnecco! Lo que me lleva a la pregunta principal que subyace mi comentario del texto. El hecho de que la génesis del Qhapaq Ñan haya sido de arriba hacia abajo y con poca participación de la población, lo que lo ha satanizado e invalidado, ¿hace imposible la participación? ¿Ya no tiene sentido lidiar con él? Esto subyace una pregunta más profunda: ¿tiene sentido el patrimonio o, mejor, abandonamos de una vez esta empresa?

Es particularmente interesante la reflexión de Gnecco sobre cómo el turismo y los objetivos mercantiles son los que están reem-

plazando, en el discurso patrimonial autorizado, a los objetivos de identidad que antes se proponían. Las identidades monolíticas han caído en desuso en nuestros países latinoamericanos y ahora vemos en la diversidad un supuesto valor. Esta visión mercantil simplifica el discurso y el contenido del patrimonio, se convierte en el arma, en la explicación de cómo el patrimonio se vuelve desarrollo en su manera más simple y directa. Esta explicación es la que finalmente es “comprada” por la gente en general. Sin embargo, desde el punto de vista turístico el Qhapaq Ñan no ha logrado consolidarse, por suerte. Las iniciativas turísticas ligadas al Qhapaq Ñan que han tenido algún tipo de éxito son las que, de alguna manera, ya eran parte de circuitos que funcionaban con anterioridad, esos donde Gnecco hizo su “etnografía”. Las expectativas turísticas sobre el Qhapaq Ñan están en claro retroceso, al menos las expectativas oficiales. Ahí también hay un tema interesante para investigar: ahondar en la relación entre expectativas y realidades sobre el patrimonio cultural.

Gnecco nos habla desde la (post)arqueología, enmarcada en un marco (post)moderno, en la época de la (post)nación. Pero como mencionaba líneas arriba, el fondo de la crítica que plantea ya tiene muchos años y ha logrado poco en cambiar las prácticas patrimoniales como se vienen dando de manera oficial. Por su puesto esto no invalida la aproximación crítica que hace Gnecco, sólo que me surge la pregunta: ¿para cuándo la (post) “etnografía del patrimonio”? ¿Cuántos ejemplos son muchos? Si no hemos removido las estructuras patrimoniales en los últimos veinte años de críticas ¿por qué pensar que otro texto más que se queda en la denuncia del discurso patrimonialista va a cambiar la situación? Sería una lástima que estas críticas se quedaran en discursos académicos con poca repercusión en el *statu quo*. Para algunos, dentro de los que me incluyo, el patrimonio tiene un potencial transformador que, por ejemplo, puede ayudar a replantear esa “catástrofe temporal” que Gnecco señala. Reconocer esto no es proponer la vigencia del discurso autorizado, sino tratar de transformar los procesos de patrimonialización, convertir al patrimonio en un espacio de impugnación a las estructuras imperantes a través de potenciar los discursos alternos y disonantes. La capacidad

para fomentar y potenciar esta disonancia radica en promover la participación real de la gente, que es la única que da contenidos al patrimonio. Por ello, para nosotros la respuesta es convertir la gestión del patrimonio en una gestión participativa enfocada en el uso social y la participación de la población en su gestión, entendiendo el uso social como un “Espacio dialógico y democrático que busca proteger, conservar y promover los bienes culturales, materiales e inmateriales, de manera participativa, buscando su reconstitución como elemento trascendente para el desarrollo sostenible de las comunidades” (Marccone y Ruiz 2014:115). Al menos esta fue la línea que intentamos implementar durante los años en los que tuve responsabilidad directa sobre el proyecto Qhapaq Ñan peruano.

El patrimonio es dinámico y está en constante cambio. Estos cambios se reflejan en la multiplicidad de discursos que se generan y compiten sobre un mismo patrimonio cultural, lo que lleva a que las poblaciones que viven con él terminen teniendo, muchas veces, una actitud ambivalente con respecto al mismo, ya sea usándolo para sustentar sus propias agendas o rechazándolo para resistir discursos hegemónicos. Aunque el patrimonio ha sido usado para exclusión y dominio, también juega un rol en las relaciones de poder que pueden contribuir a cuestionar las jerarquías sociales y generar cambios en las relaciones sociales —o debería jugarlo—. A diferencia de Gnecco, creo que comprender el patrimonio como un proceso cultural es entenderlo como un espacio donde convergen diversas dinámicas sociales y donde los actores se encuentran y negocian sus contingencias. El patrimonio no es de por sí negativo si se toma en cuenta la ambivalencia de la población hacia el mismo y se desmitifica el discurso autorizado de los profesionales, incluyendo espacios para la multiplicidad de discursos y usos que le den un significado social real a estos recursos culturales para la población. Sin embargo, no se trata de fomentar la ilusión de la participación, donde los profesionales o gestores patrimoniales buscamos llegar a consensos que, lejos de representar las voces de las poblaciones con las que trabajamos, validan nuestras posturas revistiéndolas de consulta popular, a pesar de servir a los intereses de nuestra propia agenda. La participación

utilitaria no representa un progreso con respecto a anteriores visiones y genera una falsa impresión de democracia, ya que la población tiene poco que contribuir de manera real en la toma de decisión sobre su patrimonio. Mi experiencia me dice que no caer en esta manipulación no es tan fácil y los gestores caemos muchas veces víctimas de nuestros propios discursos. Para llegar a estos objetivos debemos ir soltando de manera real el poder y la autoridad sobre el patrimonio, incorporar versiones alternas de los discursos, así estas versiones entren en conflicto con las nuestras; reconocer una variabilidad de agentes y actores asociados al patrimonio; asumir que nosotros, los académicos y gestores, somos mediadores y no los dueños del patrimonio; y, finalmente, asegurar que todos los actores sean efectivamente convocados a usar el patrimonio, garantizando el flujo de información y la capacidad de decisión de los grupos usualmente dejados de lado.

La lógica de la aporía.

Comentarios sobre la patrimonialización del Qhapaq Ñan de un sujeto detrás del señuelo

Victoria Ayelen Sosa

Introducción: pensar la gestión desde la gestión

Menudo desafío el de comentar el artículo de Gnecco sobre el proceso de patrimonialización del Qhapaq Ñan, proceso del cual participo desde fines 2009, inicialmente como especialista social para la planificación participativa y, desde 2017, como coordinadora “técnica” del proyecto en Argentina. Esto me coloca, como el título lo indica, “detrás” o “de este lado” del señuelo, entre quienes, según el autor, mueven los hilos que sujetan mientras despojan a hombres y mujeres que están “allá”, en los inmensos territorios que alguna vez pertenecieron al Tawantinsuyu. El reto presenta dos núcleos centrales: por un lado, intentar construir un puente conceptual entre la investigación (especialmente social) y la gestión patrimonial y, por el otro, plantear la posibilidad de formas de gestión más reflexivas que, sin negar los desequilibrios de poder que están en la base de estos procesos, intente visibilizar y dialogar con sus contradicciones. El eje de la discusión no es tanto en torno a la conceptualización del patrimonio cultural como construcción social y dispositivo de poder, que como socióloga comparto ampliamente, sino, más bien, en torno a las implicancias que esta conceptualización tiene para la acción y, en particular, para la gestión patrimonial.

El patrimonio es el uso que las sociedades modernas dan al pasado para alcanzar determinados objetivos políticos, sociales y económicos en el presente; actúa, al mismo tiempo, como recurso político y económico. Este es uno de los puntos de discordia más importante entre la lectura de las ciencias sociales (y, posiblemente, de la post-arqueología) y ciertas teorías tradicionales o conservadoras del patrimonio que consideran su uso social, político y económico como efecto no deseado de la patrimonialización, en vez de elementos centrales de su naturaleza.

Como recurso político el patrimonio está vinculado con la producción y reproducción de significados que tienen un vínculo con la memoria colectiva, la identidad y el sentido de pertenencia a un territorio (según la idea de representación de Hall 1997). La potencia del patrimonio para evocar un sentido de comunidad y construir una “comunidad imaginada” (Anderson 1983), sumada a la desigual participación de los grupos sociales en su formación, lo transforman, fácilmente, en un dispositivo hegemónico de las clases dominantes (García 1999). Como recurso económico el patrimonio está estrechamente vinculado al mercado, principalmente turístico, pero también inmobiliario. Esta vinculación parasitaria del mercado con la cultura se basa en la explotación, en general monopólica, de un bien escaso o en la especulación sobre su valor futuro. La excepcionalidad y autenticidad del patrimonio son la base de su capacidad de acumular riqueza (Harvey 2002). Esta industria también produce sus propios discursos en torno a lo patrimonial, ya que como mercancía para ser vendible tiene que ofrecer versiones del pasado depuradas de cualquier atisbo de conflictividad en la actualidad. Sin embargo, y aquí una primera discordancia con el marco teórico planteado por Gnecco, por su misma potencia evocativa el patrimonio es, también, el lugar donde se visibilizan los “conflictos simbólicos” en torno a la definición de la memoria y la identidad de cada grupo social. Asimismo, su ingreso en el mercado puede convertirse en el espacio de luchas materiales entre clases, etnias o grupos sociales. La dualidad que caracteriza el patrimonio (como recurso político y económico) pone en evidencia su “disonancia” intrínseca y la imposibilidad de

un acuerdo definitivo respecto de su definición y sus significados (Graham *et al.* 2000). Este desacuerdo es inmanente al patrimonio, por lo que los esfuerzos de las clases dominantes por fijar su significado y neutralizar su sentido político, al mismo tiempo que se lo explota económicamente, están destinados a toparse, una y otra vez, con resistencias subalternas, desperfectos y líneas de fuga que abren grietas en sus engranajes. Ni todos los que gestionan patrimonio son cómplices de un proyecto neocolonial ni todas las comunidades son espectadoras pasivas de su despojo.

En línea con lo anterior, creo que para el patrimonio arqueológico funciona la idea de “aporía moderna” planteada por Gnecco para definir la ruina como medida del tiempo y, a la vez, testigo del poder destructor de la modernidad: “el camino como ruina calla justo aquello que lo volvió ruina”. Sin embargo, el patrimonio arqueológico como aporía responde a ciertas reglas de producción y circulación que han sido ampliamente estudiadas y documentadas. En definitiva, todo proceso de patrimonialización responde a la lógica de la representación hegemónica (Hall 1997) y del consumo cultural en la fase tardía del capitalismo (Jameson 1991). Es por eso que su comportamiento es, de alguna manera, previsible y sus impactos medibles; existe una “lógica de la aporía”. Es este el punto de partida que permite pensar en formas alternativas de gestión patrimonial que no escapen a sus contradicciones, que no persigan el oscuro señuelo del despojo ni el sueño dorado del desarrollo, sino que promuevan y profundicen las líneas de fuga que se vayan abriendo en el devenir de los procesos de patrimonialización.

Para la gestión patrimonial vale el planteo de Geertz (1989) para la antropología en su intento por descolonizarse: la necesidad de encontrar una forma de hacer nuestro trabajo sin caer en los dos extremos de escarbar a ciegas (“No pienses sobre la gestión, gestiona”) o del escapismo (“No hagas gestión, sólo piensa a cerca de ella”). Para esto se requieren dos condiciones mínimas: por un lado, coyunturas políticas favorables o, como mínimo, grietas dentro del sistema estatal que permitan el desarrollo de este tipo de trabajos que se realizan muy lejos de los reflectores de las industrias culturales

oficiales; por el otro, la posibilidad del encuentro en los territorios sujetos a patrimonialización, el intercambio de conocimientos, ontologías y formas de vida que permita inscribir un presente común.

A continuación voy a intentar ofrecer una lectura diferente del proceso de patrimonialización del sistema vial andino, complementada con la visión particular desde la Argentina, un territorio periférico con relación al Tawantinsuyu tanto en su desarrollo histórico como en el proceso de construcción de “lo andino”. Finalmente, desde la experiencia acumulada en y con las comunidades a lo largo de las provincias argentinas que integran el Qhapaq Ñan, quisiera profundizar aún más las contradicciones planteadas por Gnecco en su paso por el camino del Inca y cuestionar algunos de sus conceptos sobre la patrimonialización como despojo.

El proceso de patrimonialización del Qhapaq Ñan: más allá de su inscripción en la Lista de Patrimonio Mundial

Si consideramos la patrimonialización del Qhapaq Ñan, como cualquier tipo de patrimonialización, como una iniciativa política con objetivos sociales y económicos en el presente, cabe preguntar quién toma esa iniciativa y por qué.

El largo camino desde el 2001 hasta la inscripción del sistema vial andino a la Lista de Patrimonio Mundial en 2014 no empezó por una voluntad popular, mucho menos por el impulso de las comunidades andinas que hoy integran este proyecto. Empezó por iniciativa del gobierno de la República del Perú por razones que no son difíciles de imaginar si consideramos que la herencia incaica es no solamente el pivote de su comunidad imaginada, sino también su “marca país”. Más bien entonces la pregunta es por qué otros países del área andina aceptaron la propuesta de colaborar en la nominación de este itinerario, siendo su herencia incaica un reflejo de la dominación de pueblos locales (con algunas pocas excepciones) o un momento histórico de muy corta duración. Aunque mi participación en el proyecto es más tardía con relación a estas primeras etapas una primera respuesta es que éste despertó un gran interés de

investigadores de la región, principalmente arqueólogos, mientras que el apoyo del Centro de Patrimonio Mundial en el proceso ayudó a juntar las voluntades políticas necesarias.

Desde la primera reunión en 2001, en la que Perú abrió el juego a los demás países del área andina (Colombia se sumó recién en 2002), hasta 2003 en que empezó el trabajo técnico-profesional para la consolidación de los tramos que integrarían el itinerario cultural, uno de los primeros ejes de discusión giró en torno al nombre que debía tener el proyecto: el “camino del inca” no reflejaba ni la realidad de los procesos históricos de consolidación del Tawantinsuyu (muchos caminos usados o consolidados por los incas eran pre-incaicos), ni el imaginario cultural y político en el que se sedimenta la identidad nacional de los otros cinco países. En particular, fue Bolivia quien promovió el uso de un nombre lo suficientemente amplio para abarcar un mayor abanico de situaciones y así surgió el primer acuerdo sobre “Qhapaq Ñan”, referencia quechua al camino principal andino. De más está decir que este nombre, fruto del acuerdo político entre los seis Estados, era y sigue siendo un vocablo absolutamente incomprensible para gran parte de la actual población andina, lo cual, además de limitar en cierta manera la apropiación del proyecto por parte de actores locales, provoca disgustos al sector turístico y la circulación de una cantidad de graciosos sobrenombres.

Hasta entonces, y por algunos años más, las comunidades locales no aparecieron como actores válidos a la hora de tomar decisiones sobre el proceso de patrimonialización, aunque la importancia del patrimonio para su desarrollo y para la puesta en valor de sus elementos culturales aparece en toda la bibliografía producida por el proyecto (e.g. BID/UNESCO 2006). Lo anterior abona y confirma los temores de los detractores de los procesos de patrimonialización en relación con la falta de consulta y participación de los actores territoriales en la toma de decisiones por parte de las áreas gubernamentales. Sin negar esta crítica, que comparto, considero que el intenso trabajo intelectual, ciertamente disciplinario, que se realizó de forma articulada entre los seis países (inclusive en momentos en los cuales existieron conflictos políticos entre los seis Estados) y que

se plasmó en una gran cantidad de herramientas de trabajo y actas de acuerdo (Rolandi y Raffaele 2012) fue un intento de integración regional basado en la negociación de las diferencias y en pos de la construcción de un imaginario cultural común.

Esta es, precisamente, otra de las razones que explican el aval político de este proyecto transnacional, que no puede ser leído fuera del contexto histórico- político en que el proceso se llevó adelante. Este proyecto de puesta en valor de un patrimonio indígena común, aún con sus innegables falencias, respondía a un proyecto geopolítico latinoamericano de gobiernos de corte más socialista e indigenista que se vio reflejado en la creación de organismos regionales como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) en 2004 (que buscaba romper la dependencia de Washington plasmada en la creación del Área de Libre Comercio de las Américas) y la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) en 2008. En este sentido, no es sorprendente el (ab)uso que posteriormente hizo la prensa de la integración regional como argumento destacado del proceso de nominación —véase Losson (2017), aunque ese texto analiza, principalmente, los discursos de la prensa más conservadora en cada país—.

Volviendo entonces a la pregunta inicial, y aunque esto no sea un atenuante de la falta de involucramiento de las comunidades locales ni elimine la vocación hegemónica del patrimonio, la puesta en valor del Qhapaq Ñan coincidió con objetivos geopolíticos regionales de más amplio alcance y con un general “retorno a lo propio” en relación a la histórica dependencia de América Latina de los países centrales. En algunos casos, este retorno implicó tensionar el sentido de realidad característico de occidente, como puede ser la integración de los derechos de la tierra como “persona no humana” en las Constituciones de Ecuador y Bolivia o el reconocimiento de la existencia de más naciones dentro de un mismo Estado (con la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia en enero de 2010). Este incipiente cuestionamiento a elementos tan caros a la ontología y el orden político occidentales, como la separación cartesiana entre humanidad y naturaleza o el ordenamiento mundial basado en la

creación de Estados uninacionales y monoculturales, no implica que el Qhapaq Ñan escape a lógica de la aporía mencionada anteriormente, pero complejiza su genealogía. La referencia a los valores inmateriales del sistema vial andino implica el riesgo de exotización en términos de nostalgia imperialista, pero también la voluntad de que el Qhapaq Ñan no muestre, solamente, las glorias extintas del Estado prehispánico más importante de Sudamérica, sino la vigencia y el poder ontológicamente disruptivo de la cosmovisión andina en el derrotero del siglo XXI.

No es casual, entonces, que la inclusión del criterio VI de valor universal excepcional en la Convención del Patrimonio Mundial¹ correspondiente al patrimonio cultural inmaterial asociado a los vestigios materiales, impulsada por los seis países fue, en un principio, negada por los organismos internacionales consultores de la UNESCO. Sirva de ejemplo la pregunta que nos hizo un miembro europeo de ICOMOS a cargo de la evaluación del expediente de nominación durante una reunión realizada en París a principios de 2014, cuando todavía estaba en dudas la inscripción del Qhapaq Ñan a la Lista de Patrimonio Mundial: “¿Cómo puede una apacheta ser patrimonio mundial?”

Afortunadamente para la suerte de este proyecto, luego de los primeros años de trabajo técnico y lobby político las comunidades aparecieron en el horizonte. Me refiero a las comunidades con todo su variopinto universo de realidades, no a la idea de comunidad que ya circulaba en los documentos y en los buenos propósitos del Qhapaq Ñan. Si bien algunos elementos de la relación con las comunidades son comunes a los seis países, a continuación me voy a referir, exclusivamente, al caso argentino, es decir, a la experiencia de trabajo con las comunidades asociadas a los 13 segmentos de camino y 32 sitios arqueológicos en las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza que integran el proyecto.

Entre 2007 y 2009 en las reuniones técnicas nacionales e internacionales empezó a tomar fuerza la necesidad de involucrar a las

1 <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>

comunidades locales en el proceso de patrimonialización. En primer lugar, se consideró que uno de los puntos clave para la selección definitiva de los segmentos que integrarían la candidatura, además de su valor arqueológico (de ser posible universal y excepcional) y de la factibilidad de su gestión, era el visto bueno de las comunidades locales “asociadas”. En segundo lugar, se planteó que las comunidades debían no sólo acordar, sino participar en el proceso de puesta en valor patrimonial, según la idea del posible beneficio que el proyecto les traería, especialmente a los pueblos indígenas (Rolandi y Raffaele 2012; Korstanje 2016). En el caso de Argentina se consideran comunidades locales “asociadas” aquellas que están vinculadas al Qhapaq Ñan por una relación de cercanía y/o uso de los caminos o por ubicarse en lugares de paso obligado para acceder a ellos —es decir, comunidades que no están relacionadas, territorial o simbólicamente, con el camino y los sitios, pero que podrían verse afectadas por la patrimonialización, por ejemplo, por el incremento del turismo—.

Al aterrizar en las comunidades el Qhapaq Ñan se empezó a transformar en algo más que un proyecto técnico-político apoyado por el Centro de Patrimonio Mundial y entró en un terreno de nuevas tensiones en torno a su construcción y significación. Sobre todo a partir de 2009, varias comunidades manifestaron su rechazo con relación al origen inconsulto del proyecto y algunas expresaron la voluntad definitiva de no participar —en este punto hay que destacar que el proyecto no avanzó sobre los segmentos cuyas comunidades no estuvieron de acuerdo—. Al territorializarse, entonces, el Qhapaq Ñan no solamente encontró un actor social portador de una diversidad cultural muy rica en términos patrimoniales, sino un actor político y con demandas puntuales sobre su territorio que no aceptó su participación sólo en términos de consulta, sino que quería participar en la toma de decisiones.

No quiero extenderme aquí en debates teóricos, pero creo que para entender la realidad actual de nuestros territorios es importante revisar el concepto de “comunidad” a la luz de teorías más contemporáneas. Se ha exacerbado el uso clásico de este término para referirse a cierto tipo de lazos de carácter identitario y de reciprocidad que se proyectan como opuestos a la “sociedad” en tanto paradigma de

la vida moderna occidental, urbana y capitalista. Es una suerte de neo-orientalismo interno, en boga aún entre algunos antropólogos, que refuerza la construcción de la identidad nacional a través de la reificación de un imaginario étnico comunitario y esencialista y que juega entre dos extremos discursivos, el otro como “primitivo” o como “buen salvaje”, que en ambos casos confirma su inescrutable distancia ontológica y su lugar excluyente como “víctima” de la historia. En un contexto de globalización e interdependencia como el actual ya no se encuentran grupos sociales homogéneos unidos por una única moral común ni en el más remoto rincón de los Andes (si es que alguna vez existieron). Las comunidades son conjuntos permeables imbricados en una compleja red de relaciones políticas y económicas de largo alcance, por lo que sus identidades y formas de vida se redefinen, constantemente, en su interacción a distintas escalas. Sin ir más lejos, el hecho de que elementos de la cosmovisión andina hayan sobrevivido no obstante la violencia colonial y estatal, la extirpación de idolatrías y los medios masivos de comunicación da muestra de la enorme resiliencia de sus comunidades portadoras, así como de su capacidad de negociar cada vez su diferencia.

Las comunidades que integran el Qhapaq Ñan, y desde mucho antes que integraran el Qhapaq Ñan, están insertas en una red de relaciones que van desde lo local a lo global, pasando por lo nacional y lo regional. En Argentina, las 18 comunidades con las que estamos trabajando asiduamente desde 2009 son destinatarias de distintas políticas públicas, programas y proyectos de asistencia del Estado (vivienda, salud, educación, infraestructura, etc.), padecen por la emigración de jóvenes (para estudiar o trabajar fuera de la comunidad) o por la falta de motivación de los que se quedan, y varias de ellas están localizadas en zonas de interés de las industrias extractivas (principalmente mineras) por lo que negocian sus intereses con los de las multinacionales.

Dos conclusiones se desprenden de lo anterior: por un lado, el proceso de patrimonialización del Qhapaq Ñan se inserta y dialoga con una realidad territorial compleja y articulada en la que los actores locales ya tienen una experiencia acumulada de interacción a varias

escalas y en distintos ámbitos. Por el otro, precisamente de acuerdo a la configuración de cada territorio la patrimonialización puede asociarse o solaparse con otras luchas o proyectos políticos vigentes de las comunidades. En síntesis, las comunidades andinas no sólo pueden reconocer el desembarco de una ontología diferente a la propia, sino que saben cómo transitar el espacio liminar entre ambas. A modo de ejemplos, el Qhapaq Ñan en Argentina fue enarbolado como bastión en contra de proyectos de megaminería a cielo abierto (en referencia a la expresa incompatibilidad entre patrimonio mundial y minería planteada por la UNESCO) al menos en dos localidades: en Famatina (La Rioja), cuya lucha anti minera tuvo eco en todo el mundo mucho antes del Qhapaq Ñan, y en Uspallata (Mendoza), donde pueblos indígenas y ambientalistas sumaron el proyecto a sus consignas. En otros lugares la visibilidad institucional otorgada a este patrimonio indígena (aunque perteneciente a un pueblo no autóctono) permitió visibilizar las necesidades de comunidades indígenas locales y sus conflictos por la tenencia de la tierra, como es el caso de comunidades de San Juan o Salta.

La patrimonialización es el proceso a través del cual determinados atributos de un territorio se cristalizan como herencia común de un grupo social, pero para alcanzar sus objetivos políticos y económicos en el presente el patrimonio debe ser fundamentalmente gestionado. La “neutralización de la política” y la “invisibilización del conflicto” no son inherentes, entonces, a la patrimonialización, ya que, al contrario, ésta puede despertar luchas simbólicas y materiales. Es una determinada “política patrimonial” y la ejecución de esa política a través de la gestión la que puede hacer que la patrimonialización sea sinónimo de despojo o no.

Experiencias de gestión patrimonial desde los confines del imperio

Como todo proceso de territorialización la puesta en valor del patrimonio persigue la apropiación simbólica y político-económica de

un espacio por parte de un grupo humano determinado. El resultado de este proceso puede ser variable, pero en la mayoría de los casos implica la existencia de un poder desigual entre grupos dominantes y grupos subalternos. En la tensión entre diferentes “arbitrariedades culturales” a la base de la patrimonialización suele prevalecer la visión y la misión de las minorías (nacionales e internacionales) dominantes.

Dialogar la tensión entre estas arbitrariedades culturales es el primer punto al que la gestión patrimonial no debe escapar. Se trata de responder a las preguntas iniciales: ¿de quién es este patrimonio?, ¿qué significan los caminos y sitios arqueológicos que integran el Qhapaq Ñan para las comunidades locales? El propósito de esta operación no es ampliar el significado del patrimonio en pos de su tanto idílica cuanto irreal “multivocalidad” (hay que reconocer que las distintas voces no sólo manejan distintos niveles de poder, sino que, muchas veces, manifiestan puntos de vista irreconciliables); dialogar esta tensión significa colocar sobre la mesa los distintos significados asociados al objeto patrimonial y establecer su ineludible fluidez, poniendo de manifiesto su naturaleza política. Desde la perspectiva de la gestión no podemos decir que un significado sea más “verdadero” que otro o construir un patrimonio que pretenda ser una sumatoria de los significados en circulación; lo que sí podemos es discutir qué significados son más legítimos que otros. De la misma manera que mucha de la descripción científica de los caminos y sitios realizada por los arqueólogos no refleja la estructura ontológicamente diferente de los grupos que lo construyeron y que sigue vigente en gran parte de los Andes, la visión de las comunidades argentinas actuales tampoco refleja la relación entre su cosmovisión y la materialidad de caminos y sitios en cada contexto local, pero, sin duda, tiene una legitimidad histórica, política y geográfica.

Para el caso argentino es necesario tener en cuenta que de 13 segmentos de camino incaico sólo 2 continúan en uso y en muy pocos casos se los asocia con la memoria oral de las comunidades locales. Así, el significado del Qhapaq Ñan fluctúa entre el imaginario científico y el mítico, sin anclarse definitivamente en ninguno de ellos. Las comunidades locales del Qhapaq Ñan están atravesadas

por conflictos simbólicos y económicos y en muchas de ellas se ha generado una convivencia difícil entre criollos y grupos que recientemente, y gracias a la apertura política en este sentido de los últimos 20 años, se han reconocido como descendientes de pueblos indígenas (en algunos casos con el apoyo intelectual y conceptual de antropólogos y arqueólogos).

A diferencia de otros casos, como puede ser el peruano citado por Gnecco o el boliviano y el ecuatoriano, en la construcción de la nación argentina apenas si se rescata la herencia indígena. En el imaginario nacional confluyeron la reivindicación de una alta cultura imitativa de la Corona junto con sentimientos localistas que se concentraron en la figura del caudillo, líder político popular que encarnaba los valores de la tradición (Shumway 2002). Posteriormente, debido a los flujos migratorios que se volcaron, principalmente, al puerto de Buenos Aires entre fines del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, las diferencias quedaron subsumidas bajo la idea del “crisol de razas”. Como consecuencia, y no obstante el esfuerzo de la “generación del centenario” por integrar la herencia indígena en el relato oficial, terminó instalándose el imaginario de que los argentinos “venimos de los barcos” (es decir, varias razas, pero todas europeas). En este escenario, entre los pueblos indígenas de Argentina hoy puede observarse una suerte de panindigenismo o panandinismo político que más que reflejar la diversidad de los atributos culturales de los diferentes grupos étnicos pone en valor “lo indígena” y “lo andino” sin fisuras por sobre lo “porteño”. Esta posición, que es entendible desde la perspectiva de la necesidad de consolidar la diversidad negada por la construcción monoétnica de lo nacional, lleva a desdibujar los procesos históricos particulares de cada territorio. Puede resultar controversial, por ejemplo, que algunos líderes indígenas se reconocen hoy como descendientes de los Hijos del Sol y tienen como proyecto político la reconstrucción del Tawantinsuyu cuando sabemos que el paso de los incas por el noroeste argentino fue en sí mismo un señuelo patrimonial que implicó conquista cultural y dominación política (Nielsen y Walker 1999), atestiguado por el enorme despliegue de infraestructura defensiva

(los pucaras) y ritual (los numerosos centros ceremoniales de altura), aún en los confines más australes del imperio.

Podría resumir la interacción entre el Qhapaq Ñan como lugar simbólico y las identidades culturales según tres diferentes modalidades de identificación de las comunidades locales en Argentina (Rose 1995): la identificación con el lugar, contra el lugar y la no identificación. Si bien algunas comunidades locales manifestaron su negativa a que los caminos y sitios de sus territorios ingresaran en el proceso de patrimonialización, no hubo formas concretas de rechazo con relación al universo simbólico incaico, es decir, al contenido histórico del que este patrimonio es portador. Hubo identificación con el lugar principalmente en el sentido planteado del reconocimiento de la preexistencia indígena que esta valoración patrimonial supone, mientras que las comunidades no indígenas o que no se encuentran en proceso de auto-identificación (en Argentina la identidad indígena se da por auto-adscripción) guardan una actitud indiferente y, por lo general, jamás transitaron esos caminos (como son los casos de Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza).

En línea con lo anterior, creo que nuestra tarea como gestores no es elegir entre diferentes formas de representación del Qhapaq Ñan o pretender que éstas convivan armónicamente, sino plantear las diferencias y gestionar el debate desde un plano de igualdad, abriendo la posibilidad de que, fruto del intercambio, surjan nuevos significados. Además, plantear las diferentes posiciones locales únicamente en términos culturales encierra el riesgo de invisibilizar los procesos económicos más amplios: muchas de estas comunidades comparten una identidad de clase, antes que étnica. El énfasis de esta etapa del capitalismo en la diversidad cultural sólo puede alertarnos del riesgo de que ésta sea una estrategia de ruptura de formas tradicionales de solidaridad de clases, como lo es el campesinado en los Andes.

Es por eso que en Argentina el primer eje de trabajo que llevamos adelante a partir de 2010 fue acercarnos a los territorios, informar sobre las características del proyecto, plantear sin tapujos nuestras dudas con relación al mismo (las mismas que hoy planteo en este documento) y escuchar las ideas, las reacciones y las

propuestas de las comunidades. En este proceso, que llamamos de “información-consulta-consenso” y que se realizó en el marco de una propuesta de planificación participativa (Poggiese 2011), la idea era sentar las bases para un intercambio entre la población local y las autoridades políticas a cargo del patrimonio con el propósito, además, de que las preguntas y los pedidos de los primeros fueran oídos por los quienes podían instrumentar su respuesta. De esta manera, el trabajo en territorio permitió, por un lado, conocer el significado del Qhapaq Ñan para las distintas comunidades locales y, por el otro, establecer algunas condiciones de posibilidad del proyecto (es decir, las condiciones que las comunidades fueron estableciendo ante las autoridades políticas para que éstas pudieran avanzar con su puesta en valor). Complementariamente, se impulsó la creación de “unidades de gestión” a nivel local con el objetivo de fomentar el debate en torno a la patrimonialización y que las comunidades pudieran monitorear el cumplimiento de los acuerdos pactados. Los resultados de este proceso y la metodología implementada fueron integrados en el documento “Sistema de gestión internacional”, que figura como anexo del “Expediente de nominación”.

Un lugar especial en el diálogo con las comunidades locales lo ocupa el turismo. En las primeras conversaciones de las que participé hubo un pedido general de no fomentar el turismo en los tramos de camino y sitios arqueológicos por temor a la depredación cultural, ambiental y económica que esta actividad podía suponer (y de la que nosotros mismos habíamos alertado). La visitación turística de los segmentos argentinos del Qhapaq Ñan, ubicados en lugares alejados de las rutas turísticas oficiales y, en general, de difícil acceso, no se activa sola; requiere de un trabajo de creación y comercialización del producto por parte de las áreas específicas del Estado y de las empresas del sector. Además, el imaginario turístico no asocia lo incaico con la Argentina: el “camino del inca” para la comunidad turística internacional sigue siendo el camino que conecta Ollantaytambo con Machu Picchu. Por eso, nuestro trabajo consistió, principalmente, en solicitar al área de turismo que “no avanzara” sobre el Qhapaq Ñan. Hasta el día de hoy, y a 5 años de la inscripción a la Lista de Patri-

monio Mundial, hay caminos y sitios que no registran ni una visita anual. Sin embargo, con posterioridad a la inscripción la demanda de las comunidades cambió considerablemente y empezaron a solicitar capacitaciones y políticas para fortalecer la visitación, principalmente bajo la modalidad del turismo rural comunitario.

Lo anterior me proyecta a la segunda dimensión de la gestión. Decía que lo primero que debemos preguntar es “de quién es este patrimonio”, llevar esa pregunta a las comunidades y aceptar la inevitable fluidez de la respuesta. Lo segundo es preguntar “para qué y para quién es el patrimonio” y “para qué y para quién gestionamos”. El ejemplo del turismo, como el del uso del Qhapaq Ñan para ayudar a visibilizar causas locales de tipo ambiental o identitario (las reuniones de algunas unidades de gestión se han vuelto un espacio de discusión donde se tratan varios temas relativos a la vida en la comunidad), me permite pensar que la visibilidad tradicionalmente otorgada a los proyectos de patrimonio mundial puede funcionar de palimpsesto para visibilizar otro tipo de demandas. Esto también es algo que la gestión no debe desconocer, ya que la posibilidad de revertir situaciones estructurales de marginalización y desigualdad pasa por la posibilidad de acceder a un poder político real.

Lo cierto es que quedó claro que mientras la participación de las comunidades se limitara a la “consulta y consentimiento” (según el Convenio 169 de la OIT y las misivas de UNESCO) no habría una verdadera inclusión del punto de vista local en los procesos decisivos. Es por eso que a partir de fines de 2016 desde la Secretaría Técnica de Argentina y con el acuerdo de las áreas de cultura de las siete provincias acordamos iniciar un proceso de planificación participativa en la que se busca sentar las bases comunes para la gestión del Qhapaq Ñan en nuestro país con participación de los representantes elegidos por cada una de las unidades de gestión local, los caciques o los líderes indígenas del área de influencia del proyecto y las áreas de ambiente, turismo, ciencia y tecnología de la nación y de las provincias. Durante este complejo proceso, que aún estamos llevando adelante, se debatieron el alcance y los límites del concepto de patrimonio cultural (material e inmaterial) mundial, y hasta se

discutió si valía la pena tener este reconocimiento internacional a la luz de otros antecedentes y de la realidad de cada una de las comunidades. A continuación, y una vez establecida la voluntad común de continuar por este camino (lo cual también implica incluir en la discusión una lógica de trabajo que es la de UNESCO, con sus requerimientos específicos), empezamos a establecer conceptos y estrategias vinculados a la conservación, puesta en valor, uso público y gestión del Qhapaq Ñan.

Podría cuestionar este proceso diciendo que aunque se sienten en la mesa de las decisiones no se elimina el lugar marginal en el que el Estado central ubica a las comunidades una y otra vez, ni su sometimiento simbólico al no compartir los códigos (ontológicos, epistemológicos y lingüísticos) que se manejan en estas reuniones. Lo cierto es que en mi experiencia, y en el caso particular de Argentina, la presencia de líderes comunitarios en las reuniones del Qhapaq Ñan, junto con ministros, secretarios y técnicos de varias disciplinas, tiene un enorme poder destabilizante (ya de por sí es novedoso conseguir que el Estado invierta sus recursos en generar estos espacios de construcción colectiva en vez de invertirlos en proyectos de conservación o infraestructura turística). Adicionalmente, si bien no se ha interrumpido el trabajo puntual con cada comunidad por separado (que, por supuesto, no es homogéneo y no todas las provincias acompañan de la misma manera), la realización de reuniones “federales” —que, en algunos casos, suman alrededor de 100 personas— permite construir una dimensión colectiva que puede actuar más allá de los líderes políticos o los técnicos a cargo del proyecto. En estos espacios las comunidades comparten sus problemáticas y sus expectativas, así como sus experiencias de lucha por determinados recursos, y hasta se ha conformado una “mesa indígena del Qhapaq Ñan Argentina” en la que técnicos y referentes políticos podemos participar sólo si somos invitados (aunque proveamos los recursos para su realización). Hasta el momento, en dos años y medio se han realizado siete reuniones federales de este tipo y el objetivo es continuar por este camino hasta consensuar un documento común, el Plan de Gestión Maestro del Qhapaq Ñan Argentina,

para luego dedicar estas reuniones a monitorear, colectivamente, su implementación. Como todo proyecto de este tipo, su continuidad está puesta constantemente en riesgo por su naturaleza política, que aflora en cada reunión, por los largos plazos que llevan a la toma de decisiones y por la desviación del tema patrimonial que se produce constantemente. Pero creo que la experiencia acumulada hasta aquí contribuyó a pensar la gestión de otra manera, reduciendo la distancia entre “gestores” y “gestionados”, así como a dar nuevos contenidos a conceptos como desarrollo local, identidad y memoria que si bien son usados como muletilas en todos los documentos internacionales, lo cierto es que aún no han encontrado mejores sustitutos.

Conclusiones

Para las comunidades locales en nuestro país el Qhapaq Ñan se presentó como una intervención impuesta desde los sectores hegemónicos del Estado y de la academia. Hoy, sin embargo, se lo entiende como un proyecto multifacético que, lejos de estar asociado a una visión romántica del patrimonio, es utilizado como forma de reivindicación de una identidad indígena negada, como estrategia simbólica para apoyar causas ambientales o como recurso económico asociado al turismo rural comunitario. Esto no excluye que dentro de cada comunidad coexistan grupos absolutamente indiferentes al proyecto o que se oponen a la forma como es instrumentado. En todo caso, la creación de unidades de gestión locales busca ser el espacio en el que la comunidad pueda discutir el alcance del proyecto o, inclusive, su continuidad.

Aunque al principio del proyecto la gestión se manejó en ámbitos cerrados, en los que confluyeron estrategias geopolíticas con intereses académicos, paulatinamente se fue generando un espacio para incluir a las comunidades, hasta lograr su participación en los procesos de toma de decisiones. Hoy el Qhapaq Ñan es presentado como una “opción” cuyos objetivos y metodologías son el resultado de decisiones concertadas. Este camino que hemos construido en Argentina no hubiese sido posible sin tomar como punto de partida

una reflexión crítica sobre el lugar que nos toca como gestores de algo tan contradictorio como el patrimonio cultural. De esta experiencia se desprenden algunas conclusiones: por un lado, es indispensable fortalecer los puntos de contacto entre la investigación crítica (y postcolonial) y la gestión patrimonial para dotar a la primera de un compromiso con la acción y a la segunda con la reflexión. La distancia que se ha generado entre investigadores y gestores es una aporía que debería ser analizada; en definitiva, ambos son empleados públicos sujetos a paradigmas científicos y coyunturas políticas. Así como la postdisciplina es una forma de reflexión sobre la disciplina que se realiza dentro y desde los ámbitos propios de la disciplina (la academia, el lenguaje académico, las publicaciones indexadas, los congresos, etc.), ¿por qué no pensar una “post-gestión” dentro de la gestión pública del patrimonio? Por otro lado, es necesario que la gestión no desvíe la mirada de las “trampas” del patrimonio, sino que se abra a sus contradicciones. Vuelvo, entonces, a la pregunta planteada al inicio: ¿es posible una gestión del patrimonio que, a partir de una reflexión sobre sí misma, defina sus objetivos sociales, políticos y económicos en pos de una descolonización del saber y de la práctica? En mi opinión, sí, pero sólo si la entendemos como un horizonte y no como un punto de llegada y la transitamos por caminos que, lejos de la linealidad incaica, nos obligarán, más de una vez, a volver sobre nuestros pasos.

Los caminos andinos en el Perú: contradicciones y desafíos para una política pública intercultural

Sébastien Jallade

“When the thing traced is within the realm of discourse and modes of thought, then the circulation of signs, symbols, and metaphors guide the design of ethnography”. Estas son las palabras de Marcus (1995) que fundan los principios de la etnografía multisituada y resumen, maravillosamente, el desafío epistemológico que plantea el Qhapaq Ñan. Un desafío por su magnitud: la multiplicidad de territorios, actores, escalas, tiene como corolario una extrema fragmentación de campos y disciplinas. Y sin duda es importante que un arqueólogo como Cristóbal, además suramericano, sea quien proponga la crítica más lograda de uno de los más grandes proyectos de patrimonialización impulsados hasta ahora, el de los caminos incas, a través de una etnografía multisituada donde “rastreó” su objeto, como nos propone Marcus. Acompañó, además, los procesos y actores de los mundos académicos e institucionales que participan en seis países en la implementación del Qhapaq Ñan desde hace cerca de veinte años.

Cristóbal rechaza todo encerramiento en una lógica disciplinaria. Explora la polisemia del camino, su semántica, su fenomenología, para traernos, decididamente, hacia el presente que nunca deberíamos dejar: “Es la patrimonialización la que hace la ruina, no la ruina la que hace la patrimonialización”. Por ello multiplica los enfoques: antropológicos, filosóficos, literarios. La polisemia de los caminos

debe tener su contraparte en la de las fuentes de inspiración. Esta exploración se manifiesta, también, en su lenguaje. Algunos podrían criticar el lirismo, la forma, una aparente distancia con el terreno, que saca el trabajo de Cristóbal de la estructura del artículo académico para ubicarlo en el ensayo. Habiéndome vuelto cineasta tardíamente reconozco ahora cuan fecundos, incluso indispensables, son los cruzamientos entre modos de narración. Lejos de ser un lujo inútil, la calidad literaria del trabajo de Cristóbal ilumina el “objeto-signo” que es el Qhapaq Ñan y funda un ensayo paradójicamente distante, subjetivo y límpido, así como su texto refleja, cruza, interpela, pero no contradice nunca, los datos etnográficos que pude recoger sobre este tema desde hace diez años en el Perú.

Quisiera hacer hincapié en esa idea de “simulacro” de Jameson, que Cristóbal cita cuidadosamente, para revelar uno de los aspectos más ambiguos de los caminos incas en la actualidad: un proceso de “debilitamiento” de toda idea de historicidad, donde se tejen discursos (y prácticas) aún desconectados de los usos y sentidos locales, con frecuencia simplistas en su razonamiento, siempre reductores. Los caminos rurales siempre han sido vectores de un intenso y complejo entramado de imaginarios territoriales, narrativas orales, representaciones y rituales de todo tipo, a veces contradictorios. García (2010) evocó el caso del mundo de la arriería en el siglo XX en Perú. Los relatos del “Wawani y el arriero” o el episodio de la “laguna de Ullucupata” ponen de relieve cómo las vías de comunicación eran el escenario de relatos que estructuraban identidades sociales múltiples. La frecuente presencia de santuarios, que reproducían santos sacralizados por las creencias populares, son un testimonio en ese sentido. García menciona el caso de Francisco Condorama, citado en los archivos de 1924, que los viajeros y arrieros debían conmemorar, bajo pena de atraer la desgracia. Esta abundancia caracteriza también la producción de objetos de arte popular en el Perú. Una exposición organizada en el 2018 mostraba la producción del retablista y arriero Jesús Urbano representando el universo de los caminos¹. De la

1 El retablo, arte tradicional. Homenaje a Jesús Urbano y Genoveva Núñez (julio-agosto de 2018).

misma manera, si uno visita el Museo de Arte Popular del Instituto Riva-Agüero en Lima encontrará múltiples cruces del camino que, como las apachetas y los altares, testimonian la diversidad de los procesos de simbolización de las vías de comunicación, así como se encuentran en las reproducciones de fotografías, de grabados, estampillas, mapas, retablos, relatos de viaje, novelas o materiales gráficos de todo tipo producidos en el siglo XX.

El Archivo del Concurso Nacional de Dibujo y Pintura Campesina del Museo de Arte de la Universidad Mayor de San Marcos² es ejemplar en este sentido. Contiene una abundancia de temas que han marcado los imaginarios de las poblaciones campesinas del siglo XX: la vida cotidiana, el gamonalismo, las guerrillas de los años 60, el conflicto armado interno y el desplazamiento forzado. Cuando aparecen las vías de comunicación rurales e, incluso mapas, generalmente es a través de escenas de la vida comunitaria, la economía pastoril, rituales agrícolas o de la migración. Los imaginarios de la nación son allí múltiples: democracia, educación, ciudadanía, creencias. El patrimonio aparece, pero no es un tema central y casi siempre está situado en las regiones de Puno y Cusco. Un análisis rápido de aproximadamente 1500 representaciones de la colección revela que las rutas incas no aparecen así, salvo en el dibujo de un chasqui realizado por un habitante de Canta, muy cerca de Lima. Esta diversidad debe cuestionarnos acerca de la visión apologética de los caminos incas, constituida por la difusión masiva de imágenes de vestigios arqueológicos. Ella nos muestra cuánto los procesos de simbolización de los caminos son históricamente y socialmente situados. Son producciones sociales que tienen una historicidad compleja con los cuales los promotores de la patrimonialización tienen aún grandes distancias. Lo mismo sucede con la construcción del mito del Qhapaq Ñan: desde Leguía a Fujimori, pasando por Belaúnde, el imaginario de las carreteras de la modernidad al servicio de la unidad del país y

2 Creado por Servicios Educativos Rurales (SER), entre 1984 y 1996. Reune alrededor de 3500 obras.

de la construcción de la nación tiene una historia eminentemente ambivalente; es también el caso del proceso de reactualización de un símbolo del pasado como son los caminos incas dentro del presente republicano del siglo XX en el Perú. Ambos responden a lógicas de actores, imaginarios territoriales y juegos de poder que llevarán a la política pública que hoy conocemos, nacida dentro del post-conflicto peruano (Jallade 2018). A través de esta amnesia se construye la idea de que el patrimonio es la materialización de las relaciones sociales y no una construcción deliberada. Se niega así su poder naturalizador, tal como lo describe Cristóbal. Se niega, igualmente, la idea de que los caminos patrimoniales son fruto de una política. Lejos de ser modelo de una política pública intercultural, ella propicia discursos, prácticas y espacios de mediación ambiguos, que merecen ser analizados. Es esto lo que yo quisiera explorar aquí.

Comencemos por el excelente trabajo de Gustavo Valdivia (2012), en la confluencia de la geografía y la etnografía, sobre la precarización de las últimas caravanas de llameros del llamado “ángulo muerto” de la región de Arequipa, en el sur de Perú. Valdivia subraya la eminente funcionalidad que aún hoy poseen esas caravanas para las poblaciones de pastores tradicionales de la región del sur andino; permiten a una pequeña comunidad, como la de Ccalaccapcha, “mantener una dinámica intensa de articulación con el resto del territorio del sur andino peruano” mediante una “red sumamente compleja de relaciones y caminos” (Valdivia 2012:270). Esto supone la existencia de prácticas sociales del territorio singulares, en parte fundadas en el trueque, el uso de llamas y de itinerarios antiguos, de rituales y procesos de apropiación del espacio que revelan formas originales de intercambio. Sin embargo, estas prácticas están hoy siendo directamente amenazadas por “modelos de modernización”. Uno de los ejemplos citados está directamente ligado a ciertos sectores del Estado a través del Plan Nacional de Desarrollo Territorial (PNDT) 2004-2013 que hace invisible la singularidad y la funcionalidad de estas dinámicas de intercambio. Las zonas altoandinas son presentadas

como “espacios vacíos”, “paso de materias primas” o, en el mejor de los casos, como “receptoras de turistas”. El “modelo indígena” de apropiación del espacio, que es también “un elemento fundamental para la reproducción de estas poblaciones”, es así desvalorizado, vuelto caduco o, de una manera general, simplemente ignorado. Este proceso de negación es uno de los criterios que llevan al establecimiento de políticas fundadas en la agroexportación o el extractivismo, ignorando la pertinencia de esa modalidad de intercambio, aún en una escala reducida, para las poblaciones de la región. Finalmente, las últimas rutas de llameros del sur del país están directamente —y, sin duda, definitivamente— afectadas por lo que el autor llama el “marco del proyecto geográfico neoliberal” impulsado por el Estado y los agentes económicos nacionales e internacionales.

Debo cuestionar la ausencia del Ministerio de Cultura (Mincul) de los espacios de decisión, como el PNDT, donde la cuestión de las vías de comunicación es vital. El sector Cultura es el encargado de la implementación concreta de políticas de interculturalidad en el país y, a la vez, responsable de la puesta en valor y de la promoción de la diversidad de prácticas sociales del territorio, a través de los caminos. Se produce, entonces, una confusión respecto a la patrimonialización de los caminos incas: ¿patrimonio o vías de comunicación? Cuando el Mincul produce un documental sobre los llameros de Tanta (Salamanca 2013) en la provincia de Yauyos, ¿qué resalta? ¿La ruta inca que une Jauja a Pachacamac, crisol simbólico de una identidad cultural inspirada en el pasado, o la singularidad de una modalidad de apropiación del espacio que el Estado debería promover como fundamento de una política intercultural? El video refleja este malentendido. Los testimonios filmados en un marco clásico (llamado, comúnmente, “busto-parlante”), en particular el de un habitante que nos ofrece un discurso de carácter histórico sobre el poblamiento de la región, alternan con secuencias más espontáneas, a veces bien logradas, mostrando ciertos aspectos de la vida social de los llameros de Tanta. Sin embargo, no se llega a aproximar al círculo de la vida familiar. Los retratos íntimos están ausentes. El documental retrata, casi exclusivamente, a los personajes en el rol de portadores de

tradiciones como la fiesta de la herranza y las caravanas de llamas, a expensas de su construcción como sujetos políticos, conformando un relato indeciso y esencializado; también hay una evidente confusión al limitar la valorización de las rutas de llameros únicamente a los tramos de caminos incas que son compatibles con la política de patrimonialización, sin abordar el territorio en su conjunto. Se trata de un problema de diagnóstico y de percepción: el sector Cultura inserta aquí, de forma idealizada, una práctica social singular dentro de la agenda patrimonial que promueve, centrada sobre la puesta en valor (simbólico y material) de los caminos incas. Crea una filiación artificial entre ambos, entre el bien monumental y las identidades sociales, que prolonga la idea de una continuidad armónica entre historia y geografía y que funda la “heterotopía” que es el camino, como lo menciona Cristóbal, como con los llameros, en cuyo caso la monumentalidad de los vestigios, después de todo, tiene poco que ver con las verdaderas razones de su permanencia hasta el día de hoy.

Otro ejemplo data de un evento más reciente: en el 2018 el proyecto Qhapaq Ñan organizó una conferencia sobre el “Proyecto de tramo Huánuco Pampa–Huamachuco”³. Se abordaba allí la vía de comunicación exclusivamente desde el punto de vista de una política de conservación de vestigios arqueológicos, con proyectos de educación patrimonial, de zonificación, de “puesta en uso social” y de monumentalización de sitios, particularmente en Soledad de Tambo, precedido por investigaciones arqueológicas.

Además de la valorización de los vestigios, los miembros del proyecto ponían mallas de polietileno sobre ciertos segmentos de las rutas incas para delimitar de manera precisa las futuras alteraciones. Uno de los responsables del proyecto admitía que no tenían certeza sobre el supuesto origen inca de esas piedras porque los caminos habían sido constantemente mantenidos durante siglos por obras realizadas por las poblaciones locales. Por lo tanto, el proyecto Qhapaq Ñan pedía a las comunidades de alrededor no cambiar más las técnicas de mantenimiento de esas vías de comunicación y de repetir,

3 “Proyecto Qhapaq Ñan en Ancash –Avances del tramo Huánuco Pampa – Huamachuco (16 de noviembre de 2018)”. Video disponible en la página Facebook del Qhapaq Ñan en Perú.

en adelante y en la medida de lo posible, la manera de trabajar ya utilizada por la gente. Esta idea de continuidad (de tradición) en las formas de mantenimiento de los caminos validaba así la estrategia de conservación adoptada y fundaba la idea de un “camino vivo”, según la terminología utilizada por los promotores del proyecto. Además, todo ritual neo-patrimonial o práctica agrícola integrada en el paisaje monumental restituido por los arqueólogos servía para legitimar, durante esa conferencia, la idea de una revitalización exitosa: las ruinas restauradas y reocupadas que se convierten en lugar de una memoria social exhumada del pasado, garante de una continuidad cultural más amplia y, por ende, identitaria. Aquí encontramos la misma ambigüedad que con los llameros. Se movilizan masivamente recursos, competencias y tiempo para construir una trama de prácticas y discursos que idealizan una relación entre el legado arqueológico y las dinámicas sociales en el presente; se enfoca el camino como objeto y no como vector de dinámicas territoriales. Al mismo tiempo, al focalizarse en la dimensión patrimonial de los caminos y poner en marcha las prácticas asociadas (zonificación, conservación y monumentalización, puesta en valor, etc.) el sector Cultura se aparta de los espacios donde se conforman las políticas territoriales del mañana, incluso cuando implica a otros sectores del Estado que participan en procesos de precarización de las prácticas sociales del territorio que el mismo Mincul pretende defender.

Por ello es urgente apelar al rol del Mincul como operador al servicio de la interculturalidad en el país. Esto se percibe en la visión intersectorial del proyecto Qhapaq Ñan. Cuando éste interviene en otras instancias del Estado —Policía Nacional del Perú, Provías Nacional, Ministerio de Educación, universidades públicas— es para promover una visión apologética de los caminos incas a través de sesiones de educación al patrimonio, no para abordar los caminos en su amplia diversidad de apropiaciones del espacio y territorios. Esta situación refleja la agenda de un sector que no ha dimensionado aún sus ámbitos de acción y que, actualmente, se encuentra marcado por

intereses categoriales relacionados con el campo de la arqueología peruana y que tienden a alejar al Mincul de los otros segmentos de la sociedad⁴. Lo anterior es reflejo de las representaciones de los actores implicados en las políticas patrimoniales del país desde hace largo tiempo, sobre las cuales han trabajado ya ciertos autores (Asensio 2018).

Es momento aquí de preguntarse cuál es el rol del Qhapaq Ñan como vía de comunicación articuladora del territorio andino. Este “uso social” ha sido proclamado ampliamente como una realidad. Una constante del Estado durante los últimos años ha sido el multiplicar imágenes de campesinos recorriendo los caminos incas. El proyecto Qhapaq Ñan ha publicado en varios estudios datos que subrayarían la intensidad de su uso como una manera de afirmar la pertinencia de su política. Propongo analizar el caso del camino entre Cajamarca y Jauja, donde el Qhapaq Ñan conserva una linealidad y una monumentalidad que sus promotores podrían calificar de ejemplar, articulando valles agrícolas y pastizales. Además, hasta hace poco varias zonas montañosas ubicadas en el eje norte-sur, que corresponde al tramo central del camino inca, no se encontraban conectadas a la red de rutas modernas. Esta situación favorecería la apropiación local de los caminos rurales, así como la esperanza de algunos actores de una posible “puesta en turismo”, por lo que se volvió un tramo emblemático de la patrimonialización de los caminos incas. Además del proyecto ya mencionado, entre Huánuco Pampa y Huamachuco, también aportó terreno para un primer proyecto de patrimonialización, el del Inka Naani⁵. Por último, varios segmentos fueron incorporados en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO en 2014.

4 Esta dificultad para dar un contenido concreto a la cuestión intercultural se refleja en un problema estructural de legitimidad. Un estudio reciente sobre la adhesión de la población a la acción de diferentes ministerios estatales (Encuesta Pulso Perú, 30 de noviembre del 2018) subrayaba que el Mincul alcanzaba apenas 1% de aprobación, casi último en la lista.

5 Tramo de camino entre Castillo (Ancash) y Huánuco Pampa (Huánuco), incluso Huarautambo (Pasco). Para una primera visión crítica sobre la patrimonialización de los caminos incas en Perú recomiendo el trabajo de Nicolas Merveille (2010). A través de una etnografía institucional de seis años, realizada en el Instituto de la montaña, describe las contradicciones

Quisiera proponer aquí un enfoque cuantitativo⁶ que permita cuestionar de manera concreta la idea de su “uso social” en Perú. Empezaré con su materialidad física: de los 741.7 kms de caminos rurales que separan Cajamarca de Jauja (aproximadamente 37 días de caminata) sólo 367 (49,5%) corresponden a segmentos visibles de caminos incas⁷. Si se omite el caso particular del segmento del Inka Naani que, por su monumentalidad, es un caso excepcional, la densidad de presencia de rutas incas desciende a 39,2%. Por otra parte, esto no significa que todos estos segmentos visibles sean vías de comunicación efectivas: 42.4% de ellos tiene una funcionalidad casi nula debido a los procesos de degradación y de abandono que alteran la vía de comunicación y que son numerosos —obstáculos infranqueables (ausencia de puente, derrumbes), pantanos, modificaciones de ejes de comunicación, prácticas de las poblaciones locales o presencia de proyectos mineros—.

Uno de los segmentos más ejemplares del Qhapaq Ñan, desde un punto de vista monumental, no es, entonces, una realidad continua. La fragmentación de las rutas incas se volvió la regla en los Andes. En los segmentos restantes la presencia constante de rutas modernas y obstáculos hacen que la funcionalidad del Qhapaq Ñan esté marcada por una ineluctable fragmentación: 66.4 kms son utilizados localmente sobre distancias muy cortas. Allí hay muchos campesinos que utilizan los caminos y que pueden verse en las famosas fotos del “uso social” promovido por el proyecto Qhapaq Ñan. Los campesinos no hacen sino ir de los lugares de producción (sus campos) a los lugares de comercialización o de vida (los pueblos o ciudades en los valles) por

de la construcción de un régimen de saber específico, así como de las representaciones y prácticas asociadas.

6 Datos personales recogidos en varios trabajos de campo entre 2007 y 2015.

7 Cristóbal tiene razón en señalar la ambivalencia de la utilización semántica de “caminos incas”. Su uso aquí es para subrayar la contradicción entre su materialidad y su funcionalidad en la actualidad. Incluyo los tramos de senderos cuyo trazados, vestigios o sitios asociados testimonian su origen prehispánico. Esta apreciación no resulta de un análisis arqueológico, sino de la observación de campo. Modificaciones posteriores han podido cambiar el trazado de ciertos segmentos, que se tenderían a atribuir, erróneamente, a un camino inca. Sin embargo, es justamente sobre esta aparente monumentalidad, integrada en el paisaje, que se funda el proyecto Qhapaq Ñan para proclamar su “uso social”.

el sendero más corto. En última instancia, no quedan entonces más que 144.7 kms de caminos de origen prehispánico que unen todavía dos valles por un paso sin haber sido cortados o remplazados por una ruta o un obstáculo. No obstante, aquí también la evolución del tramo durante los últimos diez años es reveladora. Entre 2007 y 2015 este fue cortado o parcialmente dañado por rutas en diversos lugares⁸. Sobre el Inka Naani no quedan más que 3 segmentos continuos de caminos incas de más de 15 kms sin cortes. Es claro, entonces, que uno de los tramos más emblemáticos del proyecto Qhapaq Ñan no ha cesado de sufrir una degradación continua de su rol como vía de comunicación. La función territorial articuladora del Qhapaq Ñan como podía serlo en el pasado (“integrando” territorios en gran escala) se confunde con la realidad de su funcionalidad actual, tanto como la promoción de su “uso social” refleja la visión arbitraria de una supuesta relación de causalidad entre la huella histórica del bien monumental y sus modos de apropiación en el presente.

Esta cuestión de las formas de apropiación de las vías de comunicación es un punto esencial en la medida que son múltiples y contradictorias (y necesitarían un artículo específico⁹). Tomemos el caso muy frecuente de las contradicciones entre la simbólica patrimonial de los caminos y las múltiples estrategias de recuperación de sus vestigios: usos de motos, extracción de piedras para fortificar terrazas o habitaciones, agrandamientos de parcelas, restos de tambo transformados en corrales más o menos improvisados. En la mayoría de los casos los segmentos de camino concernientes corresponden a sectores marcados por una fuerte actividad campesina: entre Cajabamba y Huamachuco (Cajamarca), Mollebamba y Mollepata (La Libertad), entre Inca Raga y Piscobamba (Ancash), en Tambococha (Huánuco). Estas prácticas afectan la intangibilidad patrimonial del bien, pero también refuerzan, a través de estrategias de adaptación

8 Entre Castillo y Soledad de Tambo; en el paso cerca de Huamanin; entre el río Lauricocha y Tambillo; en Taparako; o, incluso, entre Sihuas y Conchucos.

9 La multiplicidad de contextos locales a lo largo de una distancia tan grande impide toda generalización, pero me parece que, contrariamente a lo que ha sido hecho hasta hoy, no es en términos de intensidad que debe abordarse la cuestión del “uso social” de los caminos, sino en términos de relación.

locales, el uso de la vía de comunicación rural. Esta contradicción también se observa en el caso de la edificación de nuevas rutas que afectan al Qhapaq Ñan. Antes de San Lorenzo de Isco (Huánuco), en un sector que fue objeto de proyectos de zonificación participativa y de “puesta en uso social” en el 2013, una nueva carretera bordea el camino inca durante varios kilómetros, del otro lado del río. En 2015 pude observar la evolución de los usos de los riverseños frente a este micro-cambio local: las pasarelas sobre el río se multiplicaron, permitiendo utilizar la nueva vía de comunicación a los campesinos que vivían a lo largo del antiguo camino. La ruta inca, dejada de lado, quedó liberada a los animales y se convirtió en un terreno de pastoreo embarrado, acelerando así su proceso de degradación¹⁰.

La puesta en práctica del dogma de la intangibilidad no encuentra eco, forzosamente, en la modificación de los usos locales y en las formas de apropiación de la ruta, al menos en los términos como es promovida por los actores de la patrimonialización, es decir, como un bien común patrimonial que se debería conservar a toda costa. Lo anterior desemboca en una contradicción entre discursos globales y modalidades de apropiación locales, necesariamente variables. La monumentalidad inca no garantiza, de ninguna manera, las formas de apropiación simbólicas y sociales de los caminos rurales, así como los segmentos monumentales todavía usados en la actualidad lo son, al final, para usos cotidianos que tienen poco que ver con su estatuto simbólico o su “origen” inca.

Un segundo ejemplo de apropiación de las antiguas vías de comunicación es aún más pertinente que las contradicciones en los usos: se trata de negación, incluso destrucción. Estos son los casos en los que el Qhapaq Ñan está cortado, destruido o amenazado por la actividad humana en varias decenas de kilómetros. Los dos casos emblemáticos en el tramo que une Cajamarca a Jauja están relacionados con la cuestión del extractivismo. El primero se sitúa en la

10 Este fenómeno no es un caso aislado. En la quebrada de Huarautambo una carretera nueva, edificada entre 2007 y 2015, también colinda con el camino inca, justo frente al cartel que ensalza la intangibilidad del paisaje cultural. La orilla izquierda, del valle hacia abajo, hasta el pueblo, era cada vez más impracticable, rociada de barro y agua.

provincia de Santiago de Chuco, al sur de Huamachuco, donde se ubican varios proyectos mineros (entre otros el de Comarsa). Desde, por lo menos, 2007 altas barreras infranqueables por los animales cortan el Qhapaq Ñan al sur de Escalerillas. Sobre aproximadamente 20 kms, un día y medio de marcha en un sector montañoso, la ruta se vuelve impracticable: son innumrables los segmentos de caminos perdidos o abandonados, las casas en ruina, la ausencia de puentes. La progresión a veces no es posible sino a través de canalizaciones o acueductos en cemento, también abandonados. Además, en 2015 un campamento se situaba directamente sobre los restos de un segmento de camino inca visible en contravía de una ruta reservada a la mina, entre Huaygorral y la quebrada San Francisco. Ese segmento estaba vigilado por un hombre armado. En todo el sector las explosiones causadas por las perforaciones habían creado derrumbes mayores, abriendo profundos barrancos en la ladera de la montaña, de manera que el paso era casi imposible, incluso a pie. Esta apropiación del territorio por un solo actor no carece de consecuencias: la vía de comunicación rural perdió allí toda funcionalidad (incluso por su simbolismo), sobre todo considerando que la mayor parte de la población se fue. Durante este mismo período las inmediaciones del sitio cercano de Escalerillas, sobre las alturas de Huamachuco, también fueron objeto de destrucciones. Mineros informales construyeron una trocha de varias decenas de metros sobre una porción del camino inca para hacer pasar una ruta de acceso. Con frecuencia ensalzada por su extraordinaria monumentalidad, el sitio de Escalerillas es, al mismo tiempo, un caso sintomático de depredación, en este caso orquestado por la población local. La vía de comunicación rural, sometida a una dinámica extractivista generalizada en la casi totalidad del territorio que atraviesa, es llevada a su inevitable destrucción, tanto funcional como material.

El otro ejemplo es el caso emblemático de la Pampa de Junín y del desencuentro persistente entre una memoria local, fundada en la lucha anti-minera, y la cuestión patrimonial. A lo largo de más de 44 kms repartidos en distintos sectores el camino inca es voluntariamente obstruido por las poblaciones de ganaderos de la región. Barreras altas,

difícilmente franqueables, hacen inoperante la vía de comunicación e instauran una relación manifiesta de negación. Asimismo, las dinámicas territoriales se reorientaron desde hace mucho hacia la ciudad de Cerro de Pasco, situada no lejos de allí. La mina de Pacoyan (Mina Quicay), los hornos de cal de Sacra Familia (propiedad de familias de la comunidad) y las minas de Cerro de Pasco: toda la meseta está dedicada a la práctica extractivista o a la actividad agropecuaria. La cuestión de la tierra es allí particularmente sensible. El camino inca pasa apenas a unos kilómetros del lugar de la masacre de Huayllacancha, en la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas. El 2 de mayo del 1960 numerosas personas, ganaderos o campesinos locales, fueron asesinadas o heridas por la policía en el marco de un conflicto con la empresa minera Cerro de Pasco Corporation. Un libro publicado por un miembro de la comunidad de Rancas (Rivera 2002) subraya la larga historia de lucha y reivindicaciones que revela las dinámicas de memoria de ese distrito¹¹.

Las poblaciones locales conocen el camino inca, que parece desaparecer bajo las altas estepas de la puna, pero, al menos entre 2007 y 2015, permanecía cerrado pese a las operaciones de sensibilización de actores locales¹² y estatales. Esto no sucede sin suscitar problemas e incompreensión. En 2015, por ejemplo, un guía de Ancash que acompañaba a dos viajeros alemanes se jactaba de avanzar con sus tijeras de podar. Cortaba las barreras edificadas por los campesinos, sin más ni más. La relación de negación de la vía de comunicación también se acompaña de un fenómeno de destrucción. En 2015 se podían observar los daños causados por el paso de los tractores de los campesinos locales, incluso sobre los segmentos marcados por los hitos del Instituto Nacional de la Cultura, pre-existente al Ministerio de la Cultura (creado en 2010). La Pampa de Junín es

11 Otorgamiento de tierras por Simón Bolívar, reconocimiento como comunidad indígena y, luego, comunidad campesina, obtención de sus títulos de propiedad etc. El libro se construye en torno a una narrativa para hacer valer los derechos territoriales de los comuneros de Rancas. Hasta, por lo menos 2015, se organizaban representaciones de la masacre en las pampas de Huayllacancha.

12 Por ejemplo, rituales organizados sobre el ushnu del sitio de Pumpu, ubicado sobre el Qhapaq Ñan.

un lugar emblemático donde se cruzan memorias plurales que no dialogan necesariamente en armonía. Allí el camino rural representa simbolismos y funcionalidades diferentes según los actores. La vitalidad de la vía de comunicación rural —monumental o no— es reflejo del juego democrático y del diálogo que tejen los actores a nivel local desde hace varias décadas. Es posible que la situación de este segmento de camino inca cambie a un uso turístico, gracias a su relativa proximidad con Lima y a la importancia de los vestigios de la región (Pumpu, San Pedro de Pari). Sin embargo, las cuestiones del extractivismo, de la propiedad privada y de la tierra se plantean con una particular agudeza, sobre todo en un sector donde gran parte del Qhapaq Ñan y sus alrededores se encuentra bajo concesiones mineras tituladas.

En un artículo que escribí hace unos años (Jallade 2014) subrayé la paradoja: los 13 años de intensa patrimonialización del Qhapaq Ñan, entre 2003 y 2016, corresponden a un aumento sin precedentes de las concesiones mineras tituladas en los Andes. Si se compara el mapa del catastro de concesiones minera tituladas entre estas dos fechas se constata que este fenómeno ocurre en todos los segmentos del camino inca entre Cajamarca y Jauja, parcialmente patrimonializados o no. Además de la Pampa de Junín se puede citar el caso del segmento de San Lorenzo de Isco, en Huánuco, y el del sur de Conchucos, en Ancash. En ese mismo texto señalé que desde hace muchos años organismos como el Banco Mundial subrayan el espinoso problema de la “superposición de derechos” a nivel local (títulos de propiedad, concesiones mineras, concesiones forestales etc.). La ausencia de coordinación entre las diversas entidades del Estado, asociada a una visión centralista de las políticas públicas y a un largo retraso en la digitalización de los catastros, no hace sino ampliar este fenómeno de vulneración de derechos. De ello resulta, según estos mismos organismos, una práctica antidemocrática que favorece los conflictos, es decir, “la ley del más fuerte”.

Estas contradicciones no dejan de extenderse con nuevos dispositivos establecidos por el Estado peruano y retomados por el

Ministerio de Cultura. La Ley 29230, llamada “Ley obras por impuesto”, permite a una empresa privada financiar y ejecutar proyectos públicos para luego recuperar la inversión total realizada a través de un certificado para el pago de su impuesto a la renta.

En este contexto todo el mundo parece encontrar su ventaja. Una empresa financia un proyecto susceptible de contribuir a sus intereses (infraestructura de acceso a una mina, comunicación corporativa, etc.) y el Estado obtiene la puesta en marcha de proyectos concretos sobre el terreno, agilizando la inversión pública. Numerosas empresas del sector extractivo participan en las “obras por impuesto”. En 2016 el Mincul propuso una “alianza estratégica con el sector privado en beneficio del patrimonio material e inmaterial del país”¹³ y convocó a dos proyectos de inversión bajo el mecanismo de obras por impuesto: el primero relacionado con el complejo arqueológico Chavín de Huantar, con el apoyo de la Compañía minera Antamina; el segundo con un tramo del Qhapaq Ñan en Lima, con la participación del grupo Cálidda, Empresa de Gas Natural del Perú¹⁴. Este fenómeno no es nuevo. Petroperú financia, desde hace cerca de 10 años, proyectos editoriales (e.g. Espinosa 2013; Hyslop 2017) y exposiciones relacionadas con cuestiones patrimoniales en general y con el Qhapaq Ñan en particular. Un reciente artículo de Carina Jofré (2017a) resalta las alianzas a diversa escala donde participan empresas dedicadas a labores extractivas, actores financieros nacionales e internacionales, que definen las nuevas formas de patrimonialización en Suramérica. Estos ejemplos revelan la relación ambigua entre los actores del sector extractivista y los del patrimonio en el Perú¹⁵. El Qhapaq Ñan corre el riesgo de convertirse en una política de adorno que apenas toca las dinámicas que pretende resolver a través del patrimonio: la

13 Agencia Andina.pe, 1 de octubre de 2016.

14 Diario Gestión, 20 de febrero de 2018. El ministerio anunciaba que las obras por impuestos impulsadas por el Mincul sumaban más de 100 millones de soles, viendo en esa decisión una “modernización de la gestión del patrimonio cultural” que permitiría “desarrollar proyectos de puesta en valor de sitios y desarrollo de industrias culturales” (citas extraídas del sitio Internet del Mincul, 20 de marzo de 2018).

15 Hace algunos meses, en el coloquio del Instituto Francés de Estudios Andinos sobre “Los bienes comunes en cuestión: patrimonios, territorios y poderes en los países andinos” (29/10/2018), Gabriel Ramón evocó este tema. Citando el trabajo de Durand (2016) sobre

cuestión de los derechos de la ciudadanía y, de manera más amplia, del ejercicio de la democracia en los Andes rurales, condición previa indispensable a toda política intercultural que pretenda fomentar el “desarrollo” o el “cambio social”. Es importante plantearse también el rol del Ministerio de Cultura en la zonificación de los caminos incas, como un actor más entre otros actores, participando en el proceso de “superposición de derechos” ya mencionado a través de la creación de un nuevo catastro, al mismo tiempo que privilegia sus intereses categoriales.

Los años pasan y no pareciera haber llegado todavía el momento de hacer una introspección crítica sobre la ilusión de la interculturalidad patrimonial del sector. Su mutación en operador de la interculturalidad al servicio de todos los componentes del Estado y de la sociedad civil parece aún lejano en el horizonte. El sector Cultura se encuentra encerrado en una visión patrimonialista de las dinámicas culturales. La prioridad del dogma de la intangibilidad, los discursos que privilegian los fines sobre los medios, las denominaciones simbólicas antes que el proceso, guían más que nunca la agenda política del Mincul. La Agenda “Bicentenario”, en la cual la independencia del país debería representar la “oportunidad única para imaginar, hacer y celebrar el país que queremos ser... y forjar una nueva ciudadanía preparada para afrontar los desafíos de este siglo”, resalta al “patrimonio recuperado” como parte integrante de esa política, centrada alrededor del tema “identidad y diversidad”¹⁶. Hasta ahora el Qhapaq Ñan no ha sido una oportunidad para responder al desafío territorial planteado por la naturaleza singular de este objeto; más bien ha sido un pretexto para extender las prácticas habituales del sector patrimonial a nivel nacional. Comenzar con debates críticos sobre la patrimonialización de los caminos incas y no con procesos reflexivos controlados sería un gran inicio.

La presencia del Estado es una demanda inmensa de las comunidades. Patrimonios, lugares de memoria relacionados con la vio-

la captura del Estado por las industrias extractivas en Perú preguntó si la patrimonialización era, verdaderamente, un freno al desarrollo del extractivismo en el país. En el caso de los caminos incas, la respuesta es claramente negativa.

16 <https://bicentenariodelperu.pe/agenda-de-conmemoracion>

lencia, turismo: en cada una de estas temáticas se observa cómo las poblaciones buscan espacios de mediación, de legitimidad y de acción en los cuales puedan dialogar e interactuar de forma autónoma, ser considerados como actores de la sociedad peruana y de la nación. Una política intercultural permitiría revelar la diversidad de usos y sentidos de los territorios donde las intervenciones estatales tienen acción, así como cuestionar la manera como las representaciones y subjetividades locales se integran (o no) dentro de la concepción y puesta en práctica de las políticas públicas impulsadas. Este es uno de los grandes desafíos actuales del Estado en el Perú.

Qhapaq Ñan: del hecho al dicho. Voces disonantes desde un rincón remoto de Argentina

Christian Vitry

Quisiera empezar ubicando al lector desde donde hablo, particularmente en cuestiones que hacen tanto a los caminos arqueológicos como a los asuntos patrimoniales; tal es el caso del Qhapaq Ñan, que abarca ambas temáticas. Desde hace más de 20 años me dedico a la investigación de las vialidades prehispánicas desde el ámbito académico universitario, donde soy profesor e investigador. También, desde hace casi 20 años trabajo en instituciones estatales dedicadas a la conservación y protección de los bienes patrimoniales (Museo de Antropología de Salta y Museo de Arqueología de Alta Montaña). En 2003 iniciaron las reuniones internacionales e interprovinciales relacionadas con la inclusión del Qhapaq Ñan en la Lista del Patrimonio Mundial de UNESCO. Desde ese momento hasta la fecha trabajo vinculado a ese bien patrimonial. En 2014, mi provincia (Salta) creo el Programa Qhapaq Ñan, dependiente de la Subsecretaría de Patrimonio Cultural, dirección que desde entonces está bajo mi responsabilidad. En dicho marco y junto a mis compañeros conformamos un equipo multidisciplinario de profesionales y técnicos que trabajamos en la administración y gestión de los bienes declarados patrimonio mundial. He sido testigo y partícipe de todo el proceso en mi país y participé en muchas reuniones técnicas internacionales, donde se acordaron las bases y desde donde se construyó el Qhapaq

Ñan como bien patrimonial. De dichas reuniones y todo el proceso histórico previo a la nominación, que duró poco más de una década, lamentablemente poco se sabe o se conoce mal, dando lugar muchas veces a interpretaciones o discursos que no responden a la realidad. Cuando digo “realidad” me refiero a la gran diversidad multicultural, a la multivocalidad y complejidad que implica el Qhapaq Ñan, que quizás nadie pueda abarcar en su totalidad, pues no solamente estamos hablando de espacialidad y materialidad, sino también —y fundamentalmente— de dinámicas sociales, en el amplio sentido del término, que son diversas y cambiantes en el día a día.

En dichos procesos de construcción socio espacial los actores principales no son, solamente, las comunidades asociadas geográfica o culturalmente al bien, sino también los gobiernos de turno, las circunstancias políticas y económicas de los Estados involucrados, y los equipos técnicos encargados de la gestión y administración que, a la postre, son el punto de contacto y quienes interactúan directamente con las realidades en cada territorio. Otro hecho que suma a la complejidad del Qhapaq Ñan (QÑ en adelante) es que la República Argentina es un Estado federal, conformado por veintitrés provincias independientes y una Capital Federal, lo que significa que para el caso del QÑ hay siete Estados provinciales involucrados. Entonces, en la práctica, el QÑ estaría conformado por una docena de Estados: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, este último integrado por los Estados provinciales de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza, coordinados por el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) con sede en Buenos Aires, Capital Federal.

El presente ensayo está dividido en dos partes. La primera, y en consonancia con el título, se refiere a un *hecho* puntual basado en la experiencia con una comunidad antes, durante y después de la patrimonialización del QN. También daré una idea general sobre cómo se estructura el QÑ y su funcionamiento. Por razones de espacio y volumen informativo sólo realizaré una apretada síntesis para contextualizar y dar lugar a lo que sigue. La segunda parte tratará sobre lo *dicho*, tanto en términos generales como en algunas de las

particularidades que plantea Cristóbal Gnecco, siempre contrastando con los hechos que suceden en otras latitudes alejadas al QÑ. Allí estarán los comentarios, discusiones, reflexiones sobre estos temas patrimoniales que hoy nos convocan con una temática puntual y de gran vigencia. No está demás aclarar que las confrontaciones de ideas y empleo de frases irónicas o provocadoras no son bajo ningún punto de vista de carácter personal, ya que siento un gran aprecio y respeto por Cristóbal Gnecco; sólo pretenden poner un poco de condimento a los a veces aburridos o insulsos discursos académicos que solemos producir los investigadores; además, en estas cuestiones siempre hay una gran cuota latina de apasionamiento y humor.

Los hechos-dichos

En 2001 Perú lanzó la iniciativa e invitación a los países de la región de patrimonializar los ancestrales caminos que unieron andino América. En 2002 las cancillerías de los seis países acordaron en Montevideo trabajar conjuntamente en el ambicioso proyecto. Finalmente, en 2003 empezaron los talleres y reuniones. En febrero de ese año se realizó en Humahuaca (Jujuy) la primera reunión del QÑ en Argentina. Para ese entonces, y en la línea de partida, cuando las siete provincias argentinas involucradas en el proyecto (Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza) debían empezar a pensar o revelar los lugares a proponer Salta ya tenía una propuesta concreta, que se mantuvo hasta el final prácticamente sin modificaciones. Esta “ventaja” nos permitió avanzar más rápidamente en otras cuestiones relacionadas con las comunidades asociadas al área que se pretendía patrimonializar. Desde el inicio nuestro proyecto tuvo ciertas bases que nos permitieron lograr muchas cosas a favor del patrimonio y, principalmente, de la gente. Utilizamos el señuelo patrimonial¹ de jerarquía mundial a nuestro favor, “vendiendo” a los políticos de turno el proyecto y consiguiendo avanzar con pasos

1 Al referirme al señuelo patrimonial hago referencia a los artilugios que hay que emplear para que el patrimonio sea entendido por su valor social y político con todo lo que ello implica, lejos de una mirada reduccionista.

firmes. Nuestro objetivo era poner en valor y proteger los caminos y sitios asociados, garantizando a los pobladores la posibilidad de beneficios en muchos sentidos. Pensamos en un proyecto atemporal con el objeto de generar mecanismos de cambio que vayan más allá de la gestión política de corto plazo, lo que fue posible debido a que la mayoría del equipo está conformada por trabajadores de planta permanente del Estado provincial. De esta manera, e independientemente de que saliera la nominación de UNESCO, nos propusimos trabajar en las zonas con la idea (aún vigente) de ampliar la protección patrimonial a otras regiones, aprovechando siempre el señuelo patrimonial a nuestro favor.

Como producto de los talleres internacionales se fue gestando y consensuando un modelo de gestión, siempre con la participación de representantes de las comunidades locales. El modelo se estructuró con Unidades de Gestión Local (UGL) en la base de la pirámide; le siguen las Unidades de Gestión Provincial (UGP), luego las Unidades de Gestión Nacional y, en la cúspide, una Secretaría Técnica Internacional, la cual iría rotando cada dos años por los seis países². La Provincia de Salta tiene cuatro UGL conformadas, las que se relacionan con los sitios nominados; de ellas sólo me referiré a la experiencia con la UGL de Tastil.

La co-gestión del Qñ con la Unidad de Gestión Local de Tastil

Las UGL están formadas por todos los actores sociales que quieran participar en la gestión de los bienes patrimoniales: hay representantes de comunidades indígenas, miembros independientes, clubes de fútbol, representantes de la o las iglesias, puesto sanitario, centro vecinal, etc. En los pueblos o parajes próximos a la localización de los bienes patrimoniales se fueron convocando reuniones para construir un reglamento de funcionamiento, posteriormente validado por la UGL en cuestión. De esta manera, cada UGL posee un reglamento

2 Aunque este esquema piramidal acordado entre los seis países es general, en la aplicación específica cada Estado lo organiza según su propio criterio.

de funcionamiento propio y nosotros no formamos parte de dicha unidad. La UGL Tastil fue conformada en 2012.

Nuestro trabajo con la UGL Tastil siempre fue y es muy intenso y no librado de conflictos, discusiones y confrontaciones. En las primeras reuniones la primera exigencia fue poder solucionar antiguas problemáticas de base que los gobiernos nunca habían podido concretar. Me refiero a disponer de agua potable todo el año, pues siempre en verano, con las crecientes, el agua se enturbiaba, y en invierno, durante la estación seca, se quedaban sin agua. Otro reclamo era la mejora o ampliación o construcción de unos baños públicos para los turistas que visitan el pueblo y sitio arqueológico. El tercer reclamo fue la conectividad, pues pese a que es un poblado ubicado a 100 kms de la capital provincial, allí no hay telefonía, ni señal para celulares, tampoco alguna antena para tener internet. Nuestro entusiasmo patrimonial se topó con realidades sociales que van más allá de la gestión específica. En forma paralela a nuestro trabajo fuimos colaborando con la UGL para solucionar los problemas. Una de las acciones fue realizar reuniones de los representantes de las UGL con los miembros de la Unidad de Gestión Provincial, que en Salta está integrada por representantes de los diferentes ministerios del Gobierno; además, concertar reuniones y acompañar a visitar a las autoridades responsables de las obras públicas para que se empezara a hacer un proyecto de captación de agua y su posterior ejecución.

A través de las gestiones de la Subsecretaría de Patrimonio Cultural accedimos a fondos del BID para realizar numerosas actividades, siendo la primera de ellas la contratación de consultorías para realizar un diagnóstico cuali-cuantitativo de los sitios y propuesta de acciones en conservación arqueológica, geología y antropología social. Por otra parte, se realizó un relevamiento de Tastil con tecnología de drones, ya que es un sitio preincaico urbano con una extensión de casi 20 hectáreas. Estas consultorías, realizadas entre 2014 y 2018, permitieron disponer de una línea de base con conocimiento objetivo y acciones concretas a realizar en la siguiente etapa, la cual también contaba con presupuesto asignado.

Es en este punto donde empieza la historia más interesante y trascendental para las comunidades y los bienes patrimoniales. Disponiendo de fondos para realizar tareas de conservación en los sitios del QÑ los administradores de los fondos internacionales nos fijaron las pautas necesarias que, en resumidas cuentas, consistían en la contratación de una empresa que se hiciese cargo de toda la obra. Este esquema, que es tan normal en las ciudades, era totalmente inaplicable en los remotos sitios del QÑ que no sólo se encuentran alejados de las rutas convencionales. También se trataba de un trabajo específico y en Argentina no había ninguna empresa que se dedicara a realizar obras de conservación arqueológica. Era menester generar un modelo alternativo inexistente a nivel local o contratar una empresa extranjera para que hiciera el trabajo. Dialogando con las autoridades del BID (Natasha Ward y Joseph Milewsky) en Tastil, junto a algunos representantes de la UGL en busca de un esquema alternativo, surgió la idea de hacer la contratación directa con alguna ONG regional para la administración de los fondos y para que brindara los servicios de logística para las obras de conservación. Entre el equipo técnico del QÑ y la UGL Tastil discutimos y armamos el hipotético esquema, siempre con la idea de que el beneficio quedara en la región. Lo que logramos construir fue el siguiente esquema: una capacitación en técnicas constructivas prehispánicas y de restauración arqueológica destinada a los pobladores de la región que estaría a cargo de una arqueóloga especializada proveniente de Perú (Amelia Pérez), un par de geólogos y profesionales de nuestro equipo técnico, conformado por arqueólogos, antropólogos, ingeniero en recursos naturales y colaboradores de otras disciplinas. La capacitación tendría una instancia teórica y otra práctica que sumarían dos semanas, para luego seguir con las obras en el sitio. Tras un proceso participativo y coordinado por las comunidades se eligió una organización de base comunitaria³ para que se encargara de todo lo relacionado con la logística necesaria (comida, alojamiento, transportes, etc.), administrando el dinero que el BID le daría para tal fin. La UGL Tastil selecciona-

3 Asociación de emprendedores de los cerros Turu Yaco, que reúne a las comunidades de la cuenca de la Quebrada del Toro.

ría 15 personas de los diferentes parajes, a quienes se capacitaría y pagaría por la capacitación y por las tareas realizadas en los sitios y camino. Por otra parte, a través de nuestra gestión debíamos hacer el listado de materiales de trabajo, herramientas, equipamiento de los trabajadores, etc. y generar los trámites necesarios para disponer de todos los elementos al momento de inicio de la capacitación. Concretar este esquema de trabajo fue extremadamente difícil y estuvimos casi dos años atrapados en cuestiones burocráticas, en un país muy complejo y cambiante desde el punto de vista económico. Finalmente, pese a todos los contratiempos, se pudo llevar adelante este proyecto en forma conjunta con las comunidades locales, las beneficiarias directas en una de las tantas regiones donde los índices de pobreza y marginalidad son significativos.

Desde noviembre de 2018 venimos trabajando con este proyecto y a mediados de 2019 iniciaremos en otra región, con otros actores y con el mismo esquema participativo y de beneficio directo para las comunidades. Sería muy interesante poder comentar y analizar la vivencia de las personas que trabajan en la restauración (maquilladores, diría Gnecco) de los lugares, que no sólo se identifican con sus antepasados, sino que esos sitios se constituyen en la materialidad tangible de sus reclamos territoriales. Surgen, entonces, desde rincones lejanos voces disonantes que están relatando otra historia muy distinta del QÑ a la comentada por Gnecco o a la retratada por Jallade (2011) en Perú, pues aquí no hay carteles ni manipulaciones simbólicas. Desde una tierra donde ninguna comunidad se identifica con lo Inca. Desde un sitio arqueológico preincaico, comunidades identificadas como Kollas se abrazan al QÑ desde una perspectiva positiva y constructiva, tomándolo como una oportunidad no sólo de visibilización, sino de cimentación de sus derechos y reclamos territoriales y, claro, de trabajo. La Unidad de Gestión Local de Tastil se empoderó del QÑ y nosotros celebramos que así sea. Ninguna decisión se toma sin ser debatida y consensuada con la UGL. El QÑ permitió, en estas latitudes, abordar el patrimonio y su gestión de una manera diferente, con una participación real de las comunidades locales. Esta participación y acciones que llevamos a cabo están

brindando trabajo, capacitación y generación de una mano de obra especializada que se liga, nada menos, que a la identidad y a las raíces ancestrales. Se están creando capas de significación. Las labores realizadas están colaborando con la autoestima y el orgullo de un pasado bastardeado, denigrado por generaciones y prácticamente ignorado en los planes educativos⁴.

Los dichos-hechos

El artículo y la experiencia de la mirada post-arqueológica de Crisóbal Gnecco se introduce de lleno y de manera urticante en una temática de la que poco se habla, pero de la que cada vez hay más personas discutiendo en reuniones académicas. Como investigadores e intelectuales muchos estamos preocupados por el patrimonio y la sociedad, y desde nuestros lugares intentamos hacer algo, ya sea escribiendo, gestionando o participando. Como arqueólogo, las materialidades del pasado son mi objeto de estudio; es por lo que me siento atraído y hasta enamorado. Parte de mi labor es tratar de preservar a como dé lugar esas evidencias, que son la conexión con el pasado y la única manera de conectarnos con otros tiempos. En lo personal, poco me importa si un sitio recibe el rótulo de patrimonio municipal o de la humanidad; el sitio sigue siendo el mismo, pero bajo la lupa de la gestión las posibilidades de conseguir recursos para protegerlo cambian sustancialmente, siempre y cuando uno utilice esa “chapa” de categoría mundial para gestionar fondos. En este sentido coincido cuando se dice que “la noción de patrimonio es hoy central a la experiencia y circunstancias de nuestras sociedades multiculturales y a la producción de sentido dentro de ellas” (Criado-Boado y Barreiro 2013:5). Lamentablemente esto no siempre es así y en el mismo QÑ no todos los países están invirtiendo de la misma manera. Argentina, por ejemplo, administra el QÑ a través de siete Estados y los aportes de cada uno de ellos es diferente.

4 Todo este proceso puede ser seguido en el blog del Qhapaq Ñan: <https://qhapaqnan-salta-argentina.blogspot.com>

El QÑ es una suerte de experimento patrimonial. Nunca en las cuatro décadas de vida de la Convención del Patrimonio Mundial se había dado algo parecido, mucho menos en Suramérica. Una de las impulsoras del QÑ dentro de UNESCO expresó que se trata de “la mayor aventura que se presentará a la nominación, con la voluntad unánime de seis países del área Andina” (Sanz 2004:38). En este experimento siempre hubo más dudas que certezas, más preguntas que respuestas y un camino bastante incierto por recorrer sobre una trama muy compleja y diversa, como la de coordinar acciones o líneas de trabajo entre seis países multiculturales, con realidades sociales y económicas particulares, pero que comparten, en cierta medida (quizás a excepción de Perú), la misma desgracia de la falta de recursos y políticas culturales que permitan mayor compromiso con el patrimonio, en general, y con el QÑ, en particular. En junio de 2014 se empezó a gestar, oficialmente, una especie de criatura con un patrimonio vivo que es, o parece ser, anárquico y de crecimiento amorfo e impredecible. Una criatura que se multiplica en doce Estados e incluye a muchas personas y bienes patrimoniales. Estos dichos se suman al oscuro y hasta retorcido panorama planteado por Gnecco y podría seguir con capítulos enteros de quejas contrahegemónicas. Sin embargo, mientras invertimos nuestro tiempo en un interminable río de intelectualizaciones el hecho concreto es que el patrimonio se destruye inexorablemente todos los días. Cuando el patrimonio esté desaparecido seguramente pondremos el señuelo en otra parte y seguiremos pensando y analizando otras realidades, mientras éstas seguirán su caprichoso curso lejos, muy lejos de nuestros discursos.

Por ello aquí quiero marcar una diferencia de perspectiva y hablar del QÑ desde adentro y desde la gestión. Trabajar en la gestión del patrimonio es como criar a los hijos, es decir, se va aprendiendo en el día a día junto a ellos. No existen recetas universales que se puedan aplicar; tampoco uno cría exactamente igual al mayor que al menor, pues eso depende de la personalidad de cada uno de los niños y del momento que uno esté pasando por la vida, entre muchos factores más. A medida que los hijos crecen la relación es más horizontal hasta llegar a niveles de igualdad total cuando son adultos;

en definitiva, nuestros hijos nos enseñan a ser padres. Nuestro trabajo con el patrimonio apunta a ese carácter democrático y, por cierto, claramente anti hegemónico, generando los espacios para una co-gestión patrimonial con las UGL. Luego de muchos años de trabajo hoy estamos transitando una experiencia concreta en ese sentido. Asimismo, y para seguir con estas metáforas domésticas, también se puede decir que la gran diferencia entre la gestión del patrimonio y la investigación se asemeja a la de los esposos y amantes, respectivamente. Cuando uno va a realizar una campaña de investigación prepara el terreno y todos los detalles para optimizar el relativamente corto tiempo que tiene para trabajar; de ese trabajo de unos pocos días o semanas surgen luego numerosos informes, artículos, libros, etc. A los meses, o al año, uno regresa para renovar el compromiso y actualizar la información; así, mediante la sumatoria de instantáneas de momentos intensos, se va “escribiendo la historia”. Pero cuando trabajamos en la gestión estamos todos los días del año en contacto con nuestro “objeto de estudio”. Quienes vivimos cerca de las comunidades con las que trabajamos en la gestión del patrimonio cultural somos sus vecinos y estrechamos lazos con ellas. Los miembros de las comunidades con las que trabajamos van a la ciudad y muchas veces van a nuestra oficina o nos cruzamos por la calle. Esto es diferente a hacer una campaña de un lapso de tiempo y volver a ver a la gente (objeto de estudio) luego de un año, o no volverla a ver. El día a día posiblemente diluya la objetividad y tal vez se tenga menos perspectiva, pero esa cotidianeidad brinda un panorama mucho más amplio del que otorgan las campañas. Lamentablemente, la gestión en la cotidianidad muchas veces no permite a los investigadores miembros de los equipos técnicos del QÑ, realizar publicaciones o interpretaciones teóricas que serían muy útiles, pues se basarían en la experiencia directa sobre el terreno y objeto de estudio.

El QÑ fue creado con gran expectativa por parte de todos. Quizás para UNESCO sea un laboratorio donde observar el desarrollo de las gestiones del experimento que decidió incluir en la selecta lista. Los equipos técnicos llegaron a conformarse como una familia, ya que permanentemente estamos comunicándonos y viéndonos en

reuniones. Para las comunidades de rincones lejanos como el mío representa una oportunidad, ya sea económica o de visibilización. Lo cierto es que el QÑ está lejos de ser un “producto” pensado para recorrer un determinado camino. El QÑ tiene vida propia y múltiples personalidades, tantas como comunidades involucradas. La experiencia en el terreno nos demuestra que los esquemas europeizantes u occidentales no sirven para gestionar el QÑ. Nosotros, como latinoamericanos y partícipes de los procesos dinámicos cotidianos, seremos los que construiremos una nueva manera de relacionarnos con el patrimonio y es justamente lo que estamos vivenciando ahora en la experiencia relatada. El QÑ, según mi perspectiva, puede ser un camino para la liberación y consolidación de muchas comunidades. Hoy ningún especialista de UNESCO o de los órganos consultivos está en condiciones de “evaluar” al QÑ; quizás puedan hacerlo con algunos elementos técnicos puntuales, pero no en su esencia y complejidad. El QÑ se escapa a todos los esquemas y cada vez se va afianzando y diferenciando, tanto hacia afuera como al interior.

Nuestra perspectiva todavía es occidental y estamos lejos de algo local. Renegamos de la voracidad capitalista, de los efectos de la globalización, del neocolonialismo, del imperialismo, de la posmodernidad, pero siempre empantanados desde la misma matriz colonial del poder en la cual estamos inmersos históricamente, enviando nuestros artículos a revistas anglosajonas, pues es la única manera de certificar el nivel de nuestros trabajos de investigadores. Si queremos que nuestra carrera académica tenga mayor validez realizamos doctorados en los países líderes de la colonización global actual. Nos codeamos, convivimos y usamos todos los elementos mencionados anteriormente, pero nos vestimos de decoloniales. Pero el ser humano es contradictorio y oportunista casi por naturaleza. No es esto un juicio de valor, sino una descripción de nuestra realidad académica suramericana, en la cual vivimos nuestra cotidianidad profesional. Meyers (2017:131), refiriéndose a la publicación de un libro sobre Tiawanaco señaló que...

el arqueólogo José Capriles lamenta que no se ha considerado como autor a ningún miembro de la creciente comunidad latinoamericana...

americana de arqueólogos competentes en el tema y se pregunta si esto es un fenómeno de “contingencia histórica o una amplia reflexión de un neocolonialismo académico”. Fuera de la baja representación femenina entre los expertos de la arqueología tiwanakota (y boliviana, en general) menciona la ausencia de “indigenous Andean scholars” y constata: “Me quedo preguntando si nuestra comprensión del pasado actualmente está dominada por discursos anglo-heteronómicos”.

Meyers se refiere a los “incas arqueológicos”, es decir, aquellos que están por fuera de las crónicas etnohistóricas y se los encuentra en la evidencia material como un proceso diferenciado evolutivamente de occidente por el aislamiento de milenios a nivel continental, lo cual debió haber generado una epistemología propia, aquella que debemos buscar los latinoamericanos a través de un...

acercamiento a su visión del mundo con una metodología arqueológica propia no influenciada por la tradición de escritura occidental, podría llevarnos a una nueva construcción de la historia incaica y con bastante probabilidad a la deconstrucción de la que domina hasta ahora en los diálogos tanto andinos como americanos (Meyers 2017:148).

Trabajar con el patrimonio, al menos como lo llevamos adelante algunos, implica ensuciarse las botas en los territorios y confrontar con las comunidades. Nuestro actual logro de trabajo conjunto y exitoso con las comunidades está precedido de innumerables conflictos, desde acaloradas discusiones hasta “piquetes” (protesta que impide la circulación), no pudiendo en una ocasión ingresar al territorio para realizar las investigaciones diagnósticas de conservación arqueológica. Pero esto también es una instantánea; logros y conflictos, acuerdos y desacuerdos seguirán siempre.

El patrimonio es un medio para la acción social y cultural. No reviste tonalidades extremas maniqueas, positivas o negativas. Más bien, es un campo donde es posible poner en juego discursos

enfrentados y luchar por el surgimiento de formas de sociabilidad alternativas cimentadas en relaciones solidarias y no en intereses individuales (Criado-Boado y Barreiro 2013:9). Para abordar el patrimonio primero debemos deshacer la hegemonía disciplinaria, pues la única manera de hacerlo es transdisciplinariamente (Criado-Boado y Barreiro 2013:13) y, claro, insisto, con las comunidades asociadas. Los proyectos y acciones de co-gestión patrimonial tienen que partir de soluciones generadas en las mismas poblaciones. En tal sentido, “los profesionales tenemos que ‘dejar de pensar por ellos’ y, más bien, tenemos que ‘pensar con ellos’” (Cóceres 2007:82). En esta misma línea, Prats (2005:28) enfatiza que el principal camino para convertir el patrimonio local en un instrumento abierto y de futuro es dar prioridad absoluta al capital humano, refiriéndose a éste como a toda la población, autóctona o no, y a procesos de participación activa, graficándolo con la frase “las personas antes que las piedras”.

Existen muchos temores sobre el presente y, fundamentalmente, sobre el futuro del QÑ; no puede ser de otra manera, pues estamos transitando por un terreno totalmente nuevo en la historia de las patrimonializaciones. Este experimento es impredecible y lo seguirá siendo por mucho tiempo, sino siempre. Aquí hay personas involucradas en todos los rincones. Es un patrimonio vivo que atraviesa andinoamérica en un momento crucial de su historia, donde muchos pueblos (particularmente en Argentina y Chile) buscan afanosamente las raíces identitarias que fueron silenciadas durante siglos. Por ello, ante la pregunta que se hacen unas colegas sobre “¿cómo pueden contribuir los arqueólogos a ampliar la base de la importancia y la estima de la herencia andina sin que los operadores privados o externos sean los principales beneficiarios de este proyecto?” (Korstanje y García 2007) me atrevo a decir que eso se logra desde la gestión participativa y democrática, lo cual no es sencillo, pues los gobiernos deben resignar el control absoluto y compartir decisiones y acciones con los pobladores locales. La buena noticia es que no es imposible, pues nosotros lo estamos logrando, ergo, cualquiera puede hacerlo. Por ello...

la apertura de nuevas posibilidades para los enfoques participativos es un desafío importante para todos los que se interesan por el patrimonio como instrumento para la justicia social. Una aproximación plural al patrimonio contribuye a la construcción de una sociedad más abierta a la diversidad (Carvalho y Funari 2012:109)

Hay un factor fundamental que no suele analizarse o se lo hace livianamente cuando se habla de las comunidades originarias: el factor político y el juego complejo que se entreteje en las pulseadas de poder. En este sentido, el señuelo patrimonial es una gran herramienta para posicionarse en un punto de negociación con las autoridades políticas de turno, pues no es lo mismo el reclamo de una comunidad remota de los Andes que de otra que está en un sitio del patrimonio mundial. El excelente trabajo comparativo realizado por Losson (2017) y sus interpretaciones ponen al descubierto algunas cuestiones que el autor bien analiza. Sin embargo, muchas veces la prensa peca por obsecuencia o por ignorancia, pues algunos periodistas realizan notas sin la más mínima preparación o el trabajo básico de averiguar con cierta profundidad de lo que escriben. Asimismo, también en algunos medios hay cierta intencionalidad, usando el señuelo patrimonial para castigar o vanagloriar al gobierno de turno. Si uno analizara las fechas de las publicaciones con una línea de tiempo paralela que nos vaya indicando los momentos políticos veríamos que hay mayor virulencia, oposición, reclamos, etc. en tiempos electorales. Eso no está mal; de hecho, lo raro sería que no aprovechen las comunidades al QÑ para visibilizarse, ganar poder y hacer trascender sus problemas.

Parte de estas estrategias políticas uno las puede notar en la actual experiencia que estamos realizando con las comunidades en Tastil, donde las cosas están marchando bien y nuestra interacción es positiva, generándose acciones conjuntas y beneficiosas. Ante este panorama ningún medio de prensa se hizo eco de las noticias, tampoco las comunidades que están siendo beneficiadas se encargan de difundir esos “logros” pues eso las pondría, en cierta forma, fuera del colectivo comunitario, donde la inercia indica que hay que estar en contra; además, las buenas noticias no suelen vender. Podemos pensar que esos “logros” simplemente no nacen de ellos y que no

les interesa, pero eso no es así, pues el nuestro es un proyecto de co-gestión. Pero eso no es un problema, forma parte de la dinámica de relaciones cuando se gestiona el patrimonio. Lo que publican los periódicos, e incluso los trabajos antropológicos, tiene un sesgo en el sentido de que son instantáneas de un momento o de un período breve de tiempo, lo cual muestra una realidad parcializada.

Lo que nos falta como latinoamericanos es comunicarnos y contactarnos más. Estamos solos y mirando hacia occidente, ignorando a nuestros vecinos, como tan bien lo retratará Luis Lumbreras (1981:40) hace casi cuatro décadas:

Tanto el objeto arqueológico como los productos del llamado “arte popular” son los embajadores más preciados de nuestros países ante los otros pueblos del mundo; especialmente a través de exposiciones internacionales, certámenes que permiten que hombres de otras latitudes nos conozcan. Todo esto es positivo, pero ocurre, desgraciadamente, que nosotros apenas nos conocemos dentro de nuestros arbitrarios límites fronterizos contemporáneos. Exposiciones del arte, la técnica y costumbres de Colombia, Ecuador o Perú se han presentado en Nueva York, París o Tokyo; sin embargo, los peruanos jamás han visto los logros de sus hermanos del norte o del sur y en Chile no se conocen, por ejemplo, los similares logros ecuatorianos, etc. etc.

En 1992 el maestro Gabriel García Márquez recibió el Premio Nobel y en su discurso, “La soledad de América Latina” —que no tiene desperdicio—,

señaló refiriéndose a las miserias a las que nuestras tierras fueron sometidas:

...si estas dificultades nos entorpecen a nosotros, que somos de su esencia, no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con

que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. *La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios* (García Márquez 2014; cursivas añadidas).

Nos pasamos discutiendo términos y no hechos, cuestiones semánticas y no siempre antropológicas, miradas y análisis occidentales aplicados a realidades andinas. Hablamos de lo andino como exótico y deberíamos tomarlo como propio si el análisis partiera más desde adentro que desde afuera.

Ante el panorama que se presenta en nuestro mundo elijo ser optimista y seguir trabajando para producir hechos concretos en cuestiones patrimoniales. Los hechos me demuestran que hemos iniciado un camino que creemos es el correcto, creando capas de significación, otorgando una cuota de autoestima e identidad, de orgullo por el pasado y perspectivas para el futuro. Nuestra experiencia en Tastil nos dice que muchos de los que sólo buscaban un trabajo terminaron encontrándose con sus ancestros, identidad y raíces. Haber generado un proyecto en contra de los designios burocráticos de las fuentes de financiamiento y los estamentos estatales de financiación permitió abrir una puerta que será difícil de cerrar. Las comunidades de base han demostrado que sólo es cuestión de tener oportunidades y que son capaces de administrar fondos internacionales y brindar servicios como cualquier empresa especializada en lugares donde, por cierto, ninguna empresa podría brindarlos o lo haría cobrando fortunas. Tastil en estos momentos tiene ya instalada una conexión de 4 kms de caños para disponer de agua potable, aunque faltan detalles técnicos para que se habilite, ya se construyeron unos baños públicos para los turistas, y esta semana me enteré que finalmente instalaron una antena y se dispone de wi-fi. Estos pequeños grandes logros nos muestran que el señuelo patrimonial del QÑ sirvió para activar acciones que, de otra manera, seguirían postergadas.

Estos tiempos que vivimos, al menos desde la epistemología, están plagados de palabras derivadas. Una exagerada cantidad de prefijos

traviste palabras y conceptos con la ilusión de suponer que los hemos superado o que estamos en una etapa diferente. ¿No estaremos frente al señuelo de la posmodernidad con la ilusión de un primer mundo (hegemónico), pero revolcándonos en lodos neocoloniales y gritando decolonialmente desde lugares pre-modernos? Mientras discutimos, estudiamos, analizamos a esa otredad y cuyos resultados nos brindan prestigio y posicionamiento en el mundo académico esa otredad sigue perdiendo tierras, trabajo, oportunidades y también sus raíces representadas en el patrimonio... y quizás nunca lean ni les sean útiles estas líneas.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco la invitación de Pedro María Argüello, de la Maestría en Patrimonio Cultural de la UPTC-Tunja, quien edita la serie “Diálogos en patrimonio cultural”, y lo felicito por la publicación y su dinámico formato. Asimismo, agradezco a Cristóbal Gnecco por invitarme a dialogar con él por medio de los comentarios a su artículo, en el que, a través de unas provocativas líneas, abre un necesario debate sobre uno de los bienes patrimoniales más conspicuos y complejos de la Lista del Patrimonio Mundial de UNESCO. Quiero agradecer a mi colega y amiga Claudia María Cóceres, con quien hace ya dos décadas que trabajamos, dialogamos y nos divertimos con las cuestiones patrimoniales desde nuestras disciplinas antropológicas y arqueológicas. Todo lo expresado aquí es de mi exclusiva responsabilidad, deslindando a las instituciones a las que pertenezco y a mis compañeros de trabajo, y haciéndome cargo de la interpretación de los hechos; aunque hechos, no están exentos de subjetividades.



Ceremonia a la Pachamama (Madre Tierra) durante el día que se comenzaba a trabajar en el sitio arqueológico Tastil, considerado un lugar sagrado. No se podría empezar ninguna actividad sin una ceremonia previa (Foto de Federico Viveros).



El equipo de becarios de las comunidades ubicadas en la cuenca de la Quebrada del Toro, junto al equipo técnico Qhapaq Ñan-Salta y la arqueóloga Amelia Pérez (Foto de Federico Viveros).



Becarios junto a miembros de la Asociación Turu Yaco, el presidente de la UGL Tastil don Manolo Copa, equipo técnico Qhapaq Ñan, autoridades del BID, funcionarios del gobierno provincial y el Ministro de Cultura, durante una visita a las obras en el sitio arqueológico Tastil (Foto de Pachi Giménez).

Vivimos un mundo confuso.
Comentario a El señuelo patrimonial.
Pensamientos post-arqueológicos en el
Camino de los incas, de Cristóbal Gnecco

Alejandra Korstanje

Hace muchos años (2001), visitando como mochilera en crisis personal y crisis colectiva la ciudad de Roma, vi un cartel que me indignó: era una verdaderamente inmensa, brillante y cuidada propaganda, en lo alto de un edificio, en el centro de esta bella y *chic* ciudad, con una imagen artística de la loba amamantando a los niños míticos. Desde ese escenario rutilante la FAO llamaba a una conferencia para discutir nada menos que “el hambre en el mundo”. Vi ese cartel de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación y pensé, inmediatamente, que la confusión estaba clarísima, como en la viñeta de Quino, donde Susanita propone hacer un banquete con platillos exquisitos para juntar fondos para comprar fideos y esas porquerías que comen los pobres.



Mafalda (Joaquín Salvador Lavado “Quino”).

De hecho, mi indignación de mochilera no era en vano: más de quince años después de esa conferencia el hambre se ha incrementado y, también, la concentración del capital en unas pocas familias en todo el mundo (Oxfam 2018). Lo que no cambió fue Roma, que sigue siendo una hermosa ciudad donde se reúnen a definir políticas mundiales los mismos decisores, degustando la maravillosa culinaria del Lacio. No pensé entonces que Quino podría hoy hacer una viñeta análoga sobre el Qhapac Ñan (en adelante, QÑ) y los procesos de patrimonialización en general. Pero la analogía con el cartel en Roma será igualmente apropiada para asombrar los ojos de otra mochilera sensible, esta vez caminante del QÑ.

Vivimos un mundo confuso, como bien señala Gnecco, sin decirlo explícitamente. Un mundo que nos incomoda, que no entendemos, pero cuyo devenir tememos. Un mundo donde la post verdad hace estragos en las ya trágicas “democracias de nula intensidad” respecto al poder de las corporaciones mediáticas y otros poderes, ejerciendo lo que se dio a llamar “lawfare” (i.e. Fernández de Kirchner 2016) y llevando a los pueblos a elegir como líderes a monstruos que nos consumirán en sus fechorías (como señalan Deleuze, Han y tantos otros que no cito con precisión, porque no estoy en condiciones de escribir un ensayo filosófico aquí y ahora). Un mundo que nos espanta por el retroceso en los derechos civiles que tanto sudor, sangre, organización y pensamiento costó a los pueblos conseguir. Y que, de un plumazo, pueden desaparecer. Que están desapareciendo. Que son borrados sin que tomemos real conciencia de ello. Más bien atónitos, lo dejamos suceder. En un mundo así, como el descrito en términos pesimistas, pero con números reales y realidades abrumantes ¿qué lugar hay para una mirada liberadora desde el patrimonio? Este es el tema que inquieta a Gnecco, porque parece sutil, pero sabe(mos) demoledor. Se pregunta el autor:

Si el nosotros nacional compartía un patrimonio porque sólo había uno para compartir, heredado de/por la sociedad nacional y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el nosotros multicultural?...

El acto de gobierno que se ejerce sobre aquello patrimonializado está ligado al mercado, sobre todo turístico, y a la soberanía de la (post)modernidad.

Desde esa pregunta Gnecco nos obliga a reflexionar también en primera persona, como turistas o como viajeros, como investigadores y como curiosos. Como seres modernos anclados a alguna nacionalidad, que nos enorgullece (más o menos), pero cuyos códigos identitarios nos han sido enseñados desde la primera infancia

¿Qué patrimonio queremos transitar? ¿Se puede transitar el patrimonio? ¿Es objeto de goce? Se me ocurre responder, coincidiendo con el autor en muchos puntos, re-preguntando, desde este lugar de viajera, sus propias preguntas —enunciadas desde el lugar de un experto que no quiere hablar desde lo técnico, sino desde lo político—. Y coincido. El patrimonio y los procesos de patrimonialización no son meros temas técnicos. Son principalmente políticos, enunciados con un velo corrido que tapa las discusiones profundas, para volverse lavadas y llenas de ilusión. Pero, ¿qué es esa industria turística?, ¿qué significa, finalmente?

Hago un listado de lo que veo en todo el mundo por el que me ha tocado circular: sitios repletos de turistas, donde no se puede ni respirar. Colas/filas en las grandes ciudades, a veces de varias horas, cartelaría estandarizada, que aburre de sólo empezar a leerla, pero que no podemos dejar de leer para no ser cuestionados como ignorantes. Recreaciones fílmicas fantasiosas, pero que nos quitan la fantasía de imaginar por nosotros mismos. Negocios increíbles (¡Machu Pichu es una mina de oro!). Precios exorbitantes. Igualación de estéticas. Igualaciones culinarias en lo que no se cede (“tu” cerveza; la forma de atender al público, etc.). Exotizaciones culinarias en lo que se cede (platos gourmet con ingredientes que eran tradicionales o populares). Souvenirs hechos en China con diseños apropiados para cada lugar. Gentrificación de los lugares donde vivía la población en situación precaria, hoy patrimonializados y puestos para el goce de una población turística y local mercantilizada y pasotista. Grandes museos realizados como grandes negocios de equipos especializados en la

venta tecnológica (totalmente ajenos al lugar donde desembarcan para musealizar) y/o de grandes estudios de arquitectos (principalmente en los casos europeos). Iglesias hechas con el dinero de todos y restauradas con el dinero de todos que ahora cobran entrada y se quedan con la ganancia. Carreras universitarias y técnicas en el tema, que producen y reproducen más elites soberbias de su conocimiento sobre las cosas y saberes de los otros. Palabras brillantes e impecables, traducidas en las estéticas museográficas de igual orden, donde lo negro es siempre negro, malo, oscuro, indeseable.

Eso es la industria del turismo. La industria del patrimonio. Un enorme negocio, un banquete, donde a los locales les toca comer las migajas o los fideos. Es claro que no hay posibilidad de liberación o autonomía alguna para los que forjaron los patrimonios en esta industria. Solo queda resistir, proponer otras alternativas —que son parecidas a las alternativas que se proponen a ese mundo atroz que nos incomoda con su concentración del poder y arrasamiento al libre albedrío de los pueblos—.

Llegamos a pensar que QN podía ser una oportunidad para ello (Korstanje y García 2007), aun dentro del paradigma hegemónico, donde se habla de “consentimiento previo, libre e informado”, como la gran victoria de los derechos humanos (“consentimiento” ... todo dicho). Pero no lo fue. Es y será lo que describe, le duele y denuncia Gnecco, porque el verdadero y único objetivo es transformarlo para la picadora de carne de la industria turística.

Me van a decir que esto genera mucho trabajo. Estaré de acuerdo. El tema es para quienes será el trabajo y quienes quedaran desplazados. O cuál será la calidad del trabajo: los gerentes, los museólogos, los dueños del tren, de los buses, de los hoteles, serán inexorablemente de afuera. Los mozos, cobradores de entradas, limpiadoras de baños, mucamas de hoteles, serán inexorablemente de la comunidad que está asociada culturalmente o por cercanía a ese patrimonio. Eso se llama expoliación, y es lo mismo a lo que en mi barrio le dicen robo.

Por eso, del derecho sobre el patrimonio, el territorio y la vida en las comunidades indígenas, rurales, subalternas, periurbanas, es

“libre” la palabra que yo sigo rescatando de la triada de la OIT¹, pero debería disociarse y no estar adjetivando a “consentimiento”. Eso supondría un cambio de paradigma en relación a lo patrimonializable. Hoy llamaríamos a “despatrimonializar”. O por lo menos, a cambiar la lógica de las relaciones de poder. Y en el menos utópico de los casos, a llamar a las cosas por su nombre y no construir una industria de la hipocresía.

Para comentar, sin repetir, la mirada de Gnecco sobre QÑ (un patrimonio de la América prehispánica y, por ende, doblegada, subalternizada, colonizada, pauperizada) voy a continuar con mi mirada de viajera experta en arqueología, pero voy a sumarle un contrapunto, contra relato, o bien diálogo desde otros lugares patrimonializados, donde no es la colonialidad o subalternidad lo discutido: la vieja Europa (¿y quizás China?).

Empecemos por Europa², de donde vienen mis ocho bisabuelos, mis ancestros. Yo debería poder sentir la empatía identitaria, el orgullo de la creación, y hasta podría sentir una suerte de afectación nacional, ya que inmigraron bastante recientemente. Yo debería conmoverme ante este patrimonio identitario de los reyes visigodos de la ciudad de León, de los restos de San Isidoro ¿o no? Con tanta sangre europea —nacé acá como podría haber nacido allí— ¿sería este patrimonio parte de mi identidad? ¿Me tengo que conmover? ¿Cómo es esto, UNESCO? (Debo hacer un paréntesis a mi preguntadera para reconocer cuánto admiro y reconozco con admiración el trabajo técnico de los restauradores, por ejemplo, en la capilla Sixtina del románico, en León. Es una maravilla lo que han hecho y les estoy agradecida por poder gozar de ese espectáculo).

Tomemos como ejemplo cualquier sitio/ruina/monumento, para seguir el caso con un hilo de ejemplos como sería el QN. Medina Azahara³, por ejemplo, sitio que visité/conocí recientemente. Medina

1 Organización Internacional del Trabajo (OIT 169)

2 Escribí este comentario antes del incendio de la Catedral de Notre Dame de París. Creo que ese hecho es un antes y un después en la reflexión del patrimonio, también. Inserto mi texto en el antes.

3 Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra, Córdoba, España.

Azahara fue, dicen los historiadores y arqueólogos, la ciudad construida por los califas Omeyas para mostrar su poderío. Hay historias más romantizadas, por supuesto, como ser una ciudad hecha en honor a una esclava (¡??). Fue destruida tempranamente por otro califa que necesitaba empoderarse, y olvidada después. Está sin reconstruir (lo que la hace valiosísima a mis ojos, si pensamos que su gran rival, la Alhambra de Granada, está reconstruida en un 70%). En enero de 2015 “Madinat al-Zahra” fue inscrita en la Lista Indicativa de España del Patrimonio de la Humanidad, en la categoría de bien cultural. Bastó esto para que el flujo de turistas vaya *in crescendo* y sea uno de los grandes atractivos de la ciudad de Córdoba, después de la Mezquita.

No voy a describirla desde lo técnico —ya que, a pesar de que le mejoraría muchas cosas, respeto enormemente el trabajo de mis colegas—, pero no deja de sorprenderme el lugar que ocupan los logos de UNESCO y sus blasones en el museo de sitio. Como si esa cucarda fuera más importante que el sitio mismo. Dice Gnecco:

Los actos de patrimonialización son tan viejos como la conmemoración del pasado, pero adquirieron mayor visibilidad y centralidad cuando fueron tomados a su cargo por el Estado y, más recientemente, por la agenda transnacional (post)moderna que ve en las encarnaciones del pasado un lugar ideal para avanzar su frontera ontológica.

Y es que aquí, este sitio, ciudad árabe, destruida por los mismos árabes, con toda una historia árabe (a diferencia de la Mezquita y otros tantos monumentos, donde se insertó lo cristiano en sus espacios centrales), se convierte en patrimonio exitoso de los europeos, con la contradicción de que esto sucede en una España, en una Europa, donde el racismo y el antiislamismo vienen pisando fuerte en las elecciones electorales y en las prácticas cotidianas de discriminación, xenofobia, temor y generalizaciones varias.

Si el nosotros nacional compartía un patrimonio porque sólo había uno para compartir, heredado de/por la sociedad nacional

y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el nosotros multicultural? ¿Una especie de patrimonio-paraguas, reconocido y aceptado por todos (sin importar la diversidad) como un bien común y bajo el cual prosperan patrimonios más específicos, limitados y exclusivos?

Como escapo cada vez más a todo esto como turista —huyo de los museos inmensos; huyo de la cola/fila que hay que hacer para visitar— me entrego a mi placer hedonista de conocer a mi gusto, formularme mis propias preguntas y, en todo caso, al volver a casa hacer mi propia investigación en Internet. Me gustan más los pueblos habitados por habitantes que los pueblos habitados por vendedores de recuerdos y suvenires. ¿Por qué debo pagar entradas exorbitantes para entrar en la picadora de carne? ¿Al mundo de fantasía tipo Disney, donde no se ve ni la basura que generan las Disneylandias (basura que va por debajo de túneles que no se ven)? Un mundo de fantasía, que no escapa a la mirada de un turista experimentado (de los cuales cada vez hay más).

Creo que no es casual que, al andar por estos monumentos en ruinas, me impacte más la impresión de ver un montón de turistas ensuciando, gritando, consumiendo, quejándose, exigiendo. El aburrimiento de los carteles, de los videos, de los folletos, de los ómnibus de turismo masivos, de las selfies con primer plano del turista en cuestión, de las artesanías que ya no son, de los recuerdos y merchandising varios, todos iguales. No hay novedades, no hay sorpresa, no hay casi diversidad cultural, digamos. Lo más grave que puede sucedernos a los que la estudiamos como diversidad es verla masificada, mercantilizada, globalizada, igualada. Si entrecierro apenas los ojos puedo estar aquí o en Tikal, aquí o en el Taj Mahal, aquí o en el QN. Porque no hay experiencia. Hay industria patrimonial.

El acto de gobierno que se ejerce sobre aquello patrimonializado está ligado al mercado, sobre todo turístico, y a la soberanía de la (post)modernidad. El patrimonio multicultural ya no viste (o ya no sólo viste) el trajinado y abusado traje hecho en las fábricas de las políticas de la identidad.

Es “la puesta en valor” lo que me molesta e inquieta. Es la industria, es la mercantilización. Entonces yo, cansada de ver siempre lo mismo, decido huir, esconderme de la multitud y del sendero obligatorio, sentarme en el piso en el jardín de los naranjos y escribir un texto erótico bajo sus azahares. Ese fue el disfrute del patrimonio para mí. Salir del circuito, salir de lo esperado y dejar que sea mi propia agenda, mi propia imaginación la que me permita el disfrute. Nada nos invita a esa aventura. Quizás, justamente, se espera de nosotros que dejemos de disfrutar. Que dejemos de pensar. Que dejemos de sentir lo propio y nos hagamos cargo de un sentimiento estándar.

El valor de las ruinas es su liminaridad, que no es sólo conceptual: las ruinas son de una materialidad indudable pero su valor está en otra parte, en lo que evocan, en lo que dicen haber sido. Su gran valor no tiene mucho de material, entonces.

La palabra “libre” vuelve a ser mi paradigma. En una ciudad árabe donde se han ocultado las mujeres (no existen en ningún relato oficial) una mujer se permite dejar de leer los carteles que explican cuántos ladrillos usaron para construirla y se sumerge a pensar el amor en los tiempos del califa y de sus propios tiempos. Eso es liberador. Al menos lo fue para mí. Es un sitio que nunca olvidaré, porque su experiencia fue mi experiencia. Me gustaba mucho en ese sentido la mirada del goce patrimonial que nos sugería Cornelius Holtorf (2012), al hablar de cómo la gente utiliza las iglesias abandonadas en la Europa de hoy para cantar, reunirse, hacer el amor furtivamente; y nuestra propia mirada (Lazzari y Korstanje 2013) del *continuum* pasado-presente para no borrar las redes, clivajes y fracturas, sedimentando un imaginario único, monolítico y esencial.

Tengo una pregunta para los ortodoxos del patrimonio y sus ventajas: ¿cuánto protege realmente el sello UNESCO? La quimera de la protección, de que se cuida el territorio ancestral, de que no habrá mega-minería si está protegido, es sólo una ilusión más. Cuando el extractivismo “desea” no hay límite patrimonial que lo detenga. Es una pulsión muy poderosa. Lo hemos visto recientemente en la

desafectación de la Reserva San Guillermo (2017), o en las recientes disputas con los organismos provinciales argentinos que, basados en leyes patrimoniales que los mismos arqueólogos contribuyeron directamente a hacer, ahora solo nos atan de pies y manos a los profesionales en arqueología, permitiendo la entrada de la minería, del turismo, de la protección universal (Korstanje 2019). Ahora no son sólo las poblaciones originarias/rurales/periurbanas las subalternizadas; también se subalteriza a los profesionales que teníamos una mirada afín a ellas. El neocolonialismo arrasa con todo lo que no sea un negocio para los que acumulan. No es siquiera un camino al infierno originado en buenas intenciones. Es explícitamente extracción, colonización, subalternización, represión y concentración de poderes y capitales.

Esta doble operación de la acción patrimonial —neutralizar cierto sentido de lo político y entregar al mercado cultural— ha resultado exitosísima a nivel mundial. Este vaciamiento de la historicidad, este poner el pasado más allá de cualquier empresa política no moderna, hace que la industria patrimonial sea una aliada estupefaciente de las políticas de gobierno en la era del neoliberalismo multicultural y, sobre todo, una punta de lanza fundamental en la cruzada ontológica (post)moderna.

Para redondear las ideas que he ido cruzando cual ojos bizcos con este tema necesitaría ahora contar una breve contra-experiencia, esta vez en mi tierra de habitar, el noroeste argentino. Cuando era una mochilera mucho más joven que cuando vi aquel cartel en Roma, hice dedo un día en la Quebrada de Humahuaca (los tiempos en que una muchacha sola podía hacer dedo muestran que ya pasaron unos años) cuando aún estaba muy lejos de ser patrimonio de la humanidad. Me levantó una pareja joven de rosarinos con sus hijos, que estaba viajando en un auto bastante viejo y ellos mismos eran más parecidos a mí, que hacía dedo, que a mis padres que también viajaban en auto. Compartimos unos mates cordiales (“¿Qué hacés aquí?, ¿por dónde estás viajando?, y uds, ¿a dónde van?, ¿sos arqueólogo-

gaaaa?, ¡qué maravilla!” y esas cosas), hasta que la mujer, mirando por la ventanilla ve a una pastora con sus ovejas y exclama: “¡Lo que no se puede entender es por qué esta gente no quiere salir de la pobreza!”

Cambió tanto el clima de la conversación que es un hito que recuerdo hasta el día de hoy. Esta gente amable, que venía buscando conocer la Argentina, sus paisajes y sus gentes, consideraba que la Quebrada de Humahuaca era un paisaje de pobreza (y que, por lo tanto, era urgente cambiar). Conversamos sobre ello, mucho, todo lo que quedó del camino. No me hablaban de la falta de hospitales, viviendas, ni de las piletas de natación que después construyó Milagro Sala. Estaban hablando de lo que veían por la ventanilla: una pastora, vestida como pastora, con sus ovejas vestidas como ovejas, pastando en un paisaje con poca pastura como son los cerros de esa zona. Esa pastora seguramente era dueña de sus ovejas, tendría un huerto en su pequeña casa, no sé si pagaría derecho de pastaje o no, estaba abrigada, estaba al sol, tendría familia, hijos, lazos sociales, estaba en el lugar donde su cultura señoreaba, y a esta gente urbana le parecía un ser pobre que no salía de la pobreza porque no trabajaba lo suficiente, porque no quería progresar.

El recuerdo de esos turistas rosarinos me persiguió mucho tiempo, sobre todo cuando trataba de no romantizar los paisajes por los que transitaba como arqueóloga, pero trataba de verlos como los verían todos aquellos “no iniciados en el arte de viajar”. Pero más lo recuerdo ahora en que, después de la patrimonialización, ciertos lugares de la Quebrada de Humahuaca parecen brillosos y luminosos como los restaurantes de Puerto Madero⁴ y donde, por primera vez, aparecieron villas de emergencia/miseria en la quebrada. Pienso que los turistas dirían que está todo hermoso ahora. La pastora que les parecía pobre ahora a lo mejor se disfraza de pastora para alguna fiesta turística “tradicional”, con un traje más brillante. Quizás no tenga ya su propia parcela, por haberla vendido a un hotel y, después de invertir su dinero en algo que necesitaba, se mudó a la villa miseria. Quizás no tiene ya tampoco ovejas que pastar, ya que le basta con

4 Zona portuaria gentrificada de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina), donde vive el sector más privilegiado de su población y hay ofertas culinarias especialmente dedicadas a ese sector y al turismo internacional.

teatralizar el pastoreo por unas monedas que le dejan los turistas. No lo sé con certeza. No hice el seguimiento de esa pastora. Es lo que ese paisaje me evoca ahora, tan distinto a lo que me evocaba antes. La picadora de carne que saca a la gente de su lugar de producción para ponerla en el lugar de evocación maquillada de lo que fueron o de lo que románticamente queremos creer que fueron.

Dejaré la reflexión sobre la China en proceso de patrimonialización occidental para otra ocasión ya que allí hay una diferencia abismal: todo el patrimonio es del Estado, pero también lo es la tierra.

Para cerrar, decía más arriba que leer a Gnecco me puso en el doble rol de especialista y de viajera y me llevó a (re)preguntarme: ¿qué patrimonio queremos transitar? ¿Se puede transitar el patrimonio? ¿Es objeto de goce? Hoy mi camino no patrimonializado me llevó a escribir estas reflexiones desde Europa. Esta vez sin mochila, con un bolso con rueditas, pero aun así con mirada de viajera-antrópologa-arqueóloga crítica y de mujer deseante, más que de turista emocionada por el afán de conocer lo que los sitios de Internet nos sugieren conocer. No podría realizar mi comentario al trabajo de Gnecco desde un lugar que no sea ese. Es aquí, en Europa, donde leerlo me hizo pensar, desde mi lugar de turista/viajera al cual también tengo derecho como arqueóloga, en lo que me incomoda del patrimonio así patrimonializado. Estoy, entonces, históricamente situada, ideológicamente comprometida y, además, atravesada por un momento especial, que son los cristales desde donde inevitablemente miramos los monumentos, museos, comidas, costumbres y suvenires que nos ofrecen tanto en pueblos donde viven habitantes como en los pueblos donde viven los mercaderes. Considero importante marcarlo, no para reforzar mi biografía, sino porque cada persona que mira lo patrimonializado lo hace desde algún lugar histórico, cultural, económico y emocional, y desde allí lo comenta después, marcando así los muchos abismos que nos terminan haciendo pensar que todo es relativo y nada se puede hacer.

Yo creo lo contrario. Yo creo que algo tenemos que hacer.

Glosas a los comentarios

Cristóbal Gnecco

Mayo de 2017. Hace frío en el norte de la provincia de San Juan. Con Carina y Mauricio buscamos el camino de los incas, queriendo ver qué es lo que fue patrimonializado, esa huella en el paisaje con tanta carga histórica, dicen, como para que haya valido la pena el trabajo de su postulación como patrimonio de la humanidad. Pero no encontramos nada. Nada. ¿El camino escondido? ¿El camino desaparecido? Vaya uno a saber. Pero el viaje por esos bellos parajes de la República Argentina sí que valió la pena. Entonces nos convencimos (nos terminamos de convencer) de que el camino es una idea, no tanto algo que podamos ver o tocar o, si a eso vamos, mercadear sin más. La idea es poderosa y provoca un movimiento tremendo. Mucha actividad. Tanta que cientos de personas en varios países están a su servicio. Tanta, en fin, que ahora nos tiene discutiendo en este libro. ¿Qué es esta idea tan potente, tan seductora, tan útil? Es la idea de que el patrimonio es algo bueno, necesario, de importancia indiscutible, cuya existencia es tan obvia, tan escandalosamente obvia, que no requiere discusión; es la idea de que la vida en común está cementada por cosas-signos trascendentes, como los bienes patrimoniales, que están más allá de nosotros, encima de nosotros, pero que nos explican, nos abrazan y nos resumen. La patrimonialización hace una labor

de zapa, preparando el terreno para la aparición concreta (antes era lejanamente abstracta o, acaso, encarnada en unas cuantas cosas) de la ontológica (post)moderna, esa que habla (que sigue hablando) de la inevitabilidad del desarrollo, de la naturaleza separada de la cultura, de la naturaleza como un lugar diferenciado en el que hay recursos para explotar, de la centralidad del *Homo* en sus variantes conocidas, pero sobre todo aquella que lo define como un animal económico. Es una idea direccional y teleológica, fundamental para la legitimidad de la (curiosa, imprecisa y, en cualquier caso, incompleta) retórica unificadora de los Estados (post)nacionales —a pesar de, o quizás gracias a, que su sentido patrimonial sea puramente nacional—, pero, sobre todo, es una idea que acompaña, cuando no adelanta, la ampliación de la frontera de esa ontológica que es, también, una frontera económica y define, como señala Carina, al QÑ “como un proyecto patrimonial neoxtractivista”.

¿A qué se refiere? Me parece que a los dos asuntos conexos que señalo en el texto: el acto patrimonial como industrial y extractivo; y su relación, por lo menos en Suramérica, con empresas extractivistas, sobre todo mineras. Esa unión es perversa y constituye una clara complicidad del patrimonio con el desarrollo, una complicidad que los patrimonialistas no pueden eludir argumentando, simplemente, que su labor es sólo técnica, acaso disciplinar. Todo esto pone de presente, como comenta Alejandra, que el tema patrimonial no es un asunto técnico, sino político que “tapa las discusiones profundas”. Sin embargo, Giancarlo sostiene que la patrimonialización del QÑ ha sido ampliamente debatida. Disiento. Las voces críticas son más bien pocas y, en cualquier caso, marginales y no han existido espacios de debate —como si ha habido, y muchos, espacios de celebración—, salvo unos cuantos simposios aquí y allá (en el TAAS de Bolivia, en 2016; en el reciente Congreso Nacional de Arqueología Argentina) organizados, justamente, por unos cuantos disidentes. No hay discusión, pues, sino consenso —y consentimiento, claro, incluso de muchas de las comunidades que serán afectadas en diverso grado, pero ya sabemos que el consentimiento (el lenguaje de la corrección política lo llama consulta previa) ocurre en espacios altamente extorsivos, lo que limita las acciones informadas, decididas, deliberadas—.

El acto patrimonial, además, es una intervención en la escena del tiempo. La significación nativa del camino es alterizada —enviada a los márgenes, negada, pisoteada— y, por contera, modernizada (ahora se dice que es emblema de identidad y desarrollo, en la guisa del lenguaje moderno). Por eso ignora lo que Sébastien llama “dinámicas territoriales”, lo que relieves el vaciamiento de la historicidad mediante “discursos (y prácticas) aún desconectados de los usos y sentidos locales, con frecuencia simplistas en su razonamiento, siempre reductores... El ‘modelo indígena’ de apropiación del espacio, que es también ‘un elemento fundamental para la reproducción de estas poblaciones’, es así desvalorizado, vuelto caduco o, de una manera general, simplemente ignorado”. La industria patrimonial vende el QÑ como un relicto actual del pasado, subrayando su continuidad temporal (cuando no filosófica). La violencia de esta jugada no se puede soslayar: la conversión del camino en herramienta temporal (post)moderna se realiza a expensas de la temporalidad local (ya no sólo indígena, sino también campesina). La tal continuidad (y la autenticidad conexas, a la que me referí con cierta extensión), requisito fundamental de la venta del camino en la industria patrimonial, es el engaño que funda su heterotopía y su heterocronía. Pero no se trata de un juego inocente de espacios y de tiempos. Lejos de ello, hay una intención manifiesta en volver el camino un lugar de muchos lugares —lo que elimina su arraigo pleno de lugar y lo convierte, de hecho, lo hermana, con un lugar sin lugar, haciendo que la heterotopía roce los bordes utópicos— y un tiempo sin tiempo. Esa intención funda el desmantelamiento de su historicidad y dispone el camino para su posesión por la ontológica (post)moderna. La relación entre el tiempo ya vaporoso (pero explotado hasta la náusea) de los incas y el tiempo de hoy, el tiempo patrimonial —que conjuga una amplia gama de sujetos sociales, barajados y discriminados a lo largo de vectores raciales y de clase—, está basada en el simulacro.

El lenguaje patrimonial es excluyente, exclusivo, y exila (prohíbe, limita, alteriza) la multiplicidad, es decir, el resultado de prácticas diferentes que no sólo producen perspectivas diferentes, sino (y esto es lo más importante) *realidades* diferentes (Law 2004:13) que están

compuestas de términos también diferentes (hasta allí podríamos hablar de pluralismo) y de relaciones entre ellos (y entonces dejamos el terreno de lo plural para entrar en el terreno de lo múltiple): “En una multiplicidad lo que cuenta no son los términos o los elementos, sino lo que hay ‘entre’, el intermedio, un conjunto de relaciones que no son separables” (Deleuze y Parnet, citados por Law 2004:42). En la multiplicidad los conjuntos de relaciones no son separables, pero el lenguaje patrimonial los rompe y separa, haciendo honor a su origen moderno. Por eso me resulta difícil de digerir la idea de Giancarlo de que “El patrimonio no es de por sí negativo si se toma en cuenta la ambivalencia de la población hacia el mismo y se desmitifica el discurso autorizado de los profesionales, incluyendo espacios para la multiplicidad de discursos y usos que le den un significado social real a estos recursos culturales para la población”. Vayamos por partes. ¿No es negativo porque la población tiene posiciones ambivalentes frente a él? Un argumento bastante extraño, este, porque las posiciones ambivalentes no garantizan que el patrimonio no sea “de por sí negativo”. Las ambivalencias ocurren, como muestran Rodrigo y Victoria, porque ante los actores locales algunas veces se presentan opciones —como apoyar o no el patrimonio, sobre todo en escenarios de lucha contra la minería o, acaso, contra el mismo Estado—, pero no porque haya en juego, necesariamente, un cuestionamiento de la significación patrimonial. La ambivalencia no surge (aunque podría surgir) frente a lo que el patrimonio significa, sino frente a la aceptación o rechazo de su presencia. La tarea que varios nos hemos propuesto tiene que ver, justamente, con este asunto, es decir, mover redes de información y discusión que permitan construir posiciones informadas y creativas frente a lo que el patrimonio *es*, no frente a su mera presencia —podemos oponernos a la patrimonialización por muchas razones, dejando incólume su metafísica, o podemos plantearle oposición justamente porque conocemos, y rechazamos, su metafísica—. Por otro lado, la desmitificación del discurso autorizado de los profesionales —una tarea sobre la que, por lo visto, estamos de acuerdo los ocho convocados en este libro— no supone, automáticamente, la aparición de “espacios para la multiplicidad de

discursos”. La oposición al discurso autorizado es, de nuevo, similar a las ambivalencias de Giancarlo. No basta con hacerle oposición; es necesario mostrar cómo funciona, cómo crea singularidad, cómo secuestra las diferencias; en suma, es necesario mostrar qué es ese discurso y cuáles son los amplios horizontes de su despliegue. Los espacios para la multiplicidad deben ser ganados en un campo de lucha que ya ha sido definido como ontología política, centrada “en los conflictos que se producen a medida que diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia mientras interactúan y se mezclan entre sí” (Blaser 2009:877). La consideración de la multiplicidad es ontológica; la consideración de versiones de la realidad que se oponen o colisionan es epistemológica. Mientras la primera ofrece apertura, libertad, creatividad, la segunda garantiza el cierre disciplinar —que también es, cómo no, el cierre patrimonial—.

Sí, el camino es un “enorme negocio, un banquete, donde a los locales les toca comer las migajas o los fideos”, como precisa Alejandra. Pero es más que un negocio, mucho más que los efectos desastrosos del turismo que, al fin y al cabo, ya no parece ser el horizonte principal hacia el que se mueve —algo que reconocen Rodrigo y Victoria; Giancarlo, incluso, agradece que “desde el punto de vista turístico el Qhapaq Ñan no ha logrado consolidarse, por suerte”—. Pero esa no es una buena noticia; más bien, es el reconocimiento de que detrás del camino-mercancía acecha algo más grande, que yo llamaría, para seguir con lo que encontramos en San Juan, el camino-idea. Allí sí estamos en un tremedal porque los contornos de ese animal pausado y silencioso son imprecisos, inmateriales e intangibles —unas palabras, las dos últimas, que adoran los patrimonialistas, encantados de que las consecuencias el patrimonio ahora estén en todas partes, sin concesiones—. Por eso necesitamos etnografías que describan cómo funciona el patrimonio, quién lo concibe y echa a andar, cuáles son sus efectos, cómo se relaciona con la gente (y viceversa, desde luego); en suma, qué elementos constituyen su historicidad. Porque el patrimonio es una presencia benévola sólo en apariencia; si escarbamos un poco por debajo de su superficie lisa y brillante (incluso glamorosa, como en el QÑ que ahora, dicen, es

de todos) empieza a salir mugre, y no poca. Ante la suciedad que empieza a aparecer (que antes no se veía porque los agentes patrimoniales desviaban la atención hacia otras partes, como los repartos mercantiles, o porque los preguntadores eran más bien marginados) Giancarlo pregunta: “¿Cuál va ser nuestra relación con el patrimonio? ¿Existe la posibilidad de gestionarlo de manera no hegemónica o debemos abandonarlo del todo? Es decir, ¿debemos abandonar la idea de formarnos como gestores culturales y alejarnos, lo más posible, del patrimonio cultural?” En sus manos esas preguntas resultan retóricas. Ya sabemos la respuesta: no alejarse del patrimonio, sino fortalecerlo, protegerlo, ofrecerlo, acaso volverlo más “participativo”. Este asunto de la participación se ha vuelto un mantra poderoso, la manera más efectiva, moderna, liberal, democrática, de lavar las paredes del edificio patrimonial, cada vez más astrosas. En los procesos patrimoniales, y el del Qhapaq Ñan no es una excepción, se habla de participación de las poblaciones locales (organizadas o no tanto), cuando no de colaboración. La participación ha sido predicada en la agenda democrática de un patrimonio ampliado, social y políticamente responsable ante una multitud de actores no institucionales. Sin embargo, hacer que otros actores participen de lo que ofrece el proceso patrimonial —la ontología de la (post)modernidad— es una inclusión de una sola vía que soslaya cómo el tiempo, la ancestralidad, el espacio y la vida son considerados y experimentados por cosmovisiones no tan modernas. La participación (y la colaboración) está plenamente desarrollada dentro de la concepción de la democracia moderna y se ha convertido en una nueva rutina de disciplinamiento en la que se comparte, sobre todo (sino exclusivamente), la temporalidad moderna, pero en la que no hay apertura ontológica alguna, es decir, en la que no existe una intención deliberada de relacionamiento transformativo con lo diferente. El patrimonio se comparte, se enseña, se participa, pero no se discute. ¿Cómo habría de discutirse una entidad tan natural, piensan los patrimonialistas, al mismo tiempo inmanente (a lo moderno) y trascendente (a lo social)? La participación de los locales legitima y apuntala el acto patrimonial al volverlo más democrático y, por lo tanto, aún más (post)moderno, permitiéndole seguir haciendo lo

que ha venido haciendo desde que hizo su irrupción sonora el siglo pasado: silenciando la multiplicidad y promoviendo la singularidad en la significación de las huellas del tiempo pasado.

Sobre las bondades de la participación abundan los comentarios de Christian y Victoria, pero Giancarlo advierte: “La participación utilitaria no representa un progreso con respecto a anteriores visiones y genera una falsa impresión de democracia, ya que la población tiene poco que contribuir de manera real en la toma de decisión sobre su patrimonio”. Ese comentario adjetivado (que pone el énfasis en “utilitaria”) implica que la participación no está fuera del horizonte patrimonial, ni más faltaba, sino que este quiere que sea plenamente democrática, es decir, que la población contribuya “de manera real en la toma de decisión sobre su patrimonio”. Aquí se revela toda la maña de la argumentación, porque esa insistencia democrática espera que las decisiones sobre el patrimonio sean, acaso, consensuadas, debatidas, deliberadas. Pero lo que no se discute, ni por asomo, es el patrimonio (*su* patrimonio, lo llama Giancarlo sin ironía, refiriéndose a la población, cualquiera que ella sea, un *su* curioso porque esa pertenencia ha sido definida por otros). El patrimonio ya cocinado, etiquetado, incluso negociado, se ofrece a las comunidades para que ayuden a tomar decisiones sobre su destino. ¡Increíble! Esta es la fastuosa, y engañosa, escenografía democrática.

Entonces, ¿qué hacemos? Alejandra responde en el tono que me gusta, el tono radical (por eso de ir a la raíz, al origen, a la base): “Solo queda resistir, proponer otras alternativas”. Y resistir será lo que hagamos, y proponer otras alternativas, agitando debates, creando y potenciando redes de información y de activismo. Se trata, sin más, de una gran tarea de recomposición de aquello que está decididamente mal compuesto. Pero Giancarlo me acusa de no plantear “propuestas para la recomposición del proceso patrimonial del Qhapaq Ñan”. Rodrigo va más lejos: “Gnecco no hace explícito lo que significaría una recomposición de la red a partir de la cual se pueda discutir o impugnar el proceso patrimonial... ¿la recomposición se dirigiría a recuperar el valor primordial y desde allí plantear la impugnación? ¿Es esto posible? En todo caso, ¿qué fronteras ontológicas es necesario

traspasar o subvertir?” La recomposición de la que hablo, que imagino, es un proceso largo, sostenido, que no ha empezado con este tema del camino de los incas y tampoco terminará con él. Limitarse a este evento, pequeño en la vasta dimensión del mundo, sería caer en la trampa, pensar que componer una parte significa componer todo. La recomposición es un empeño mucho más ambicioso porque supone militar por otras composiciones de mundos —no en singular (mundo), lo que nos situaría, de nuevo, en terrenos epistemológicos, sino en plural (mundos), lo que sitúa la acción en el terreno ontológico—. La recomposición de la red por la que circula el proceso de patrimonialización del Qhapaq Ñan empieza, eso sí, por describir su historicidad. A partir de allí, de mostrar cómo se componen las cosas en circunstancias específicas y variables del espacio-tiempo, podemos acometer la tarea de enfrentar el proceso patrimonial, mostrando sus numerosos lados oscuros. En su lugar puede haber muchas opciones, que sólo tienen sentido de recomposición si se apartan de la ontológica (post)moderna. ¿En recomposición piensa Victoria cuando sueña con un Qhapaq Ñan que “no muestre, solamente, las glorias extintas del Estado prehispánico más importante de Sudamérica, sino la vigencia y el poder ontológicamente disruptivo de la cosmovisión andina en el derrotero del siglo XXI”? Quizás, aunque no lo diga y aunque entre una recomposición deseada y una posible medie, necesariamente, la impugnación del acto patrimonial. Nada podrá ser recompuesto si seguimos hablando del Qhapaq Ñan en términos patrimoniales, en esos términos ya definidos, ya legitimados, hasta la náusea por la (post)modernidad.

Bibliografía

Alonso, Pablo

2017 *El Antipatrimonio. Fetichismo y dominación en Maragateria*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Londres.

Arias, María Eugenia

2009 IIRSA. Lógicas de interconexión, lógicas interconectadas. En M. Svampa. M. Antonelli. (Ed), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 103-121). Biblos, Buenos Aires.

Asensio, Raúl

2014 ¿De qué hablamos cuando hablamos de participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural. *Revista Argumentos*, 7(3), 25-33.

2018 *Señores del pasado. Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Benjamin, Walter

1989 *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Buenos Aires.

Bhambra, Gurinder

2007 *Rethinking modernity: postcolonialism and the social imagination*. Palgrave Macmillan, Nueva York.

2006 *El Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino. Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación*. BID-UNESCO, Lima.

Blaser, Mario

2009 Political ontology: cultural studies without “cultures”? *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896.

Calvino, Italo

1989 *Seis propuestas para el próximo milenio*. Siruela, Madrid.

Carvalho, Aline y Pedro Paulo Funari

2012 Memoria y patrimonio: diversidades e identidades. *Antípoda*, 14, 99-111.

del Castillo, Miguel Ángel y María Moscoso

2002 El chino y el indio: Pedro S. Zulen y Julio C. Tello, una amistad del novecientos a través de su correspondencia. *Arqueología y Sociedad*, 14, 165-188.

Ceceña, Ana Esther, Paula Aguilar y Carlos Motto

2007 *Territorialidad de la dominación Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*. Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, Buenos Aires.

Clarke, David

1973 *Archaeology: the loss of innocence*. *Antiquity*, 43, 6-18

Cóceres, Claudia

2007 *Una lectura antropológica para el turismo cultural: análisis desde Latinoamérica*. Proturismo, Buenos Aires.

Coloma, Guillermo

2008 *El Perú a mediados del siglo XX*. Biblioteca Nacional del Perú, Lima.

Criado-Boado, Felipe y David Barreiro

2013 El patrimonio era otra cosa. *Estudios Atacameños*, 45, 5-18.

Daes, Erica-Irene

1997 *Protección del patrimonio de los pueblos indígenas*. Naciones Unidas, Nueva York.

Dean, Carolyn

2011 Inka ruins and the discourse of mystery. *Third Text*, 25, 737-749.

Díaz, Marcela

2017 *Implicaciones patrimoniales: la declaratoria del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

Durand, Francisco

2016 *Cuando el poder extractivo captura el Estado: lobbies, puertas giratorias y paquetazo ambiental en Perú*. Oxfam, Lima.

Espinosa, Ricardo

2013 *La gran ruta inca*. PetroPerú, Lima.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.

Fernández de Kirchner, Cristina

2016 (24 de junio). Una democracia de nula intensidad. *Pagina 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-302536-2016-06-24.html>

Flores, Alberto

1987 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Sur, Lima.

Foucault, Michel

1986 Des espaces autres (Of other spaces: utopias and heterotopias) *Diacritics*, 16(1), 22-27.

García, Juan José

2010 Arrieros y acémilas en la literatura popular andina. *Pacarina del Sur*. Recuperado de <http://www.pacarinadelsur.com/home/in-doamerica/48-arrieros-y-acemilas-en-la-literatura-popular-andina>.

García Márquez, Gabriel

2014 La soledad de América Latina. Discurso de aceptación del Premio Nobel. *Educere*, 18(59), 167-170.

García, Néstor

1999 Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar. (Ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-34). Junta de Andalucía, Sevilla.

Geertz, Clifford

1989 *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford University Press, Palo Alto.

Gómez, Deyanira

2011 IIRSA, el eje multimodal Manta-Manaos y el Qhapaq Ñan. En A. Krainer. M. Mora. (Ed.), *Retos y amenazas en Yasuní* (pp. 155-182). FLACSO, Quito.

Graham, Brian, Gregory Ashworth y John Tunbridge

2000 *A geography of heritage. Power, culture & economy*. Arnold, Londres.

Gudynas, Eduardo

2017 Extractivismos y corrupción en América del Sur. Estructuras, dinámicas y tendencias en una íntima relación. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 10(10), 73-87.

Hall, Stuart

1997 *Representation: cultural representations and signifying practices*. Sage-Open University, Londres.

2000 Whose heritage? Un-settling "The heritage". Re-imagining the post-nation. *Third Text*, 49, 3-13.

Harvey, David C.

2001 Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7(4), 319-333.

Harvey, David

2002 The art of rent: globalization, monopoly and the commodification of culture. En C. Leys. L. Panitch. (Ed), *A world of contradictions. Socialist register 2002* (pp. 93–110). Monthly Review Press, Nueva York.

2004 El ‘nuevo’ Imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register*, 40, 99–129.

2005 *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press, Oxford.

Hirschman, Albert

1993 [1973] *Journeys toward progress: studies of economic policy-making in Latin America*. Westview Press, Boulder

Holtorf, Cornelius

2012 *Search the past – find the present. Qualities of archaeology and heritage in contemporary society*. Archaeopress, Oxford.

Horkheimer, Mark y Theodor Adorno

1998 *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid.

Huyssen, Andreas

2006 Nostalgia for ruins. *Grey Room*, 23, 6–21.

Hyslop, John

2017 *Qhapaq Ñan, el sistema vial inkaiko*. PetroPerú, Lima.

ICOMOS

1967 *Normas de Quito*. Recuperado de <https://bit.ly/2VDcfmT>

Jallade, Sébastien

2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001–2011). *Droit et Cultures*, 62, 119–137.

2014 Otra ruta para el Qhapaq Ñan. Recuperado de http://lamula/2014/06/20/otra-ruta-para-el-qhapaq-nan/sebastien_jallade/

2018 Qhapaq Ñan. Les chemins incas et le choc des mémoires. En A. Musset. (Ed.), *7 routes mythiques. Quand l'histoire se mêle à la légende* (pp. 75–95). Armand Colin, París.

Jameson, Fredric

1991 *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Verso, Londres.

Jofré, Ivana Carina

2016a (8 al 12 de agosto 2016). Procesos de patrimonialización y su vinculación con la megaminería. Ponencia presentada en el XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Mesa Redonda: Territorios y Utopías: Diálogos y debates desde la arqueología y los Movimientos Sociales acerca de los patrimonios y conflictos socioterritoriales, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

2016b (23 al 27 de mayo 2016). No todo lo que brilla es oro: procesos de patrimonialización, arqueología de contrato y políticas de “lo real”. Ponencia presentada en la VIII Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), La Paz.

2017a Una mirada crítica de los contextos de patrimonialización en el contexto megaminero. Tres casos emblemáticos en la provincia de San Juan, República Argentina. En R. Pellini (Ed.), *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia* (pp. 143–175). JAS Arqueología, Madrid.

2017b (6 al 8 de junio 2017). Ontología, poética y política de las narrativas pluriversales de los territorios indígenas frente al conflicto medioambiental megaminero en la región de cuyo, argentina. Ponencia presentada en el Simposio: Saberes locales, territorios y conflictos ontológicos o de cómo prospera el campo de los equívocos, XVI Congreso de Antropología en Colombia, V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, Colombia.

2017c (6 al 9 de junio 2017). IIRSA y el Qhapac Ñan. Procesos de patrimonialización cultural y producción de diversidades culturales en el marco de los nuevos megaproyectos de integración regional sudamericana. Ponencia presentada en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, Universidad Javeriana, Bogotá.

2017d (5 al 7 de abril 2017). Procesos de patrimonialización cultural en el contexto megaminero de San Juan. Ponencia presentada en las

III Jornadas Nacionales de Ecología Política, Universidad Nacional de San Juan, San Juan.

Korstanje, Alejandra

2016 Qhapac Ñan. Camino Principal Andino, una nueva “promesa” de la arqueología y antropología del siglo XIX, proyectada y formalizada desde arriba hacia abajo... (en el siglo XXI). *Mundo de Antes*, 10, 15-40.

2019 (24 y 25 de abril 2019). De un paradigma proteccionista y normativo a uno participativo e inclusivo ¿otro mundo es posible en la gestión del patrimonio y los museos? Ponencia presentada en el simposio “¿Rupturas en el (del) patrimonio cultural peruano? Aproximaciones locales, estatales y regionales”, PUCP, Lima.

Korstanje, Alejandra y Jorgelina García

2007 The Qhapaq Ñan project: a critical view. *Archaeologies*, 3(2), 116-131.

Lander, Edgardo

2004 ¿Modelos alternativos de integración? Proyectos neoliberales y resistencias populares. *Revista OSAL*, 5(15), 45-56.

Latour, Bruno

2005 *Reassembling the social. An introduction to actor-network theory*. Oxford University Press, Oxford.

Law, John

2004 *After method. Mess in social science research*. Routledge, Londres.

Lazzari, Marisa y Alejandra Korstanje

2013 The past as a lived space: heritage places, re-emergent aesthetics, and hopeful practices in NW Argentina. *Journal of Social Archaeology*, 13(3), 394-419.

Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy

2015 *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama, Barcelona.

Losson, Pierre

2017 The inscription of Qhapaq Ñan on UNESCO's World Heritage List: a comparative perspective from the daily press in six Latin American countries. *International Journal of Heritage Studies*, 23(6), 521-537.

Lumbreras, Luis Guillermo

1981 *Arqueología de la América Andina*. Milla Batres, Lima.

Marcone, Giancarlo

2011 Más Inca que los Incas. *Cuaderno de investigación del archivo Tello* 8.

Marcone, Giancarlo y Rodrigo Ruiz

2014 Qhapaq Ñan: el reto del uso social del patrimonio cultural. *Quehacer*, 195, 114-121.

Marcus, George

1995 Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Mena, Mónica

2008 Sobre la nueva “conquista del desierto”: el IIRSA en la Patagonia Argentina. *Theomai*, 18, 167-178.

Mendoza, Zoila

2006 *Crear y sentir lo nuestro: folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*. Universidad Católica, Lima.

Mercado, Macarena

2017 Integración para la resistencia. Unión de asambleas ciudadanas contra el modelo extractivo exportador en los territorios del noroeste argentino (Tesis de maestría). Instituto Latino-Americano de Economía, Sociedade e Política, Foz do Iguaçu.

Mercado, Macarena y Mayco Macías

2016 Nunca más una UNASUR sin nosotros. *Crítica y Resistencia*, 2, 68-86.

Mercado, Macarena y Senilde Alcántara Guanaes

2017 IIRSA y ZICOSUR en el Norte Argentino: ¿Infraestructura para La integración o integración para la infraestructura? *Hegemonía*, 20, 89-119.

Merveille, Nicolas

2010 Logique procédurale et dispositifs de mesure, Ethnographie d'une ONG de conservation et développement au Pérou. Disertación Doctoral, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

Meyers, Albert

2017 Occidentalismo académico, *lapsus americanus*, y los incas arqueológicos. *Revista de Arqueología Americana*, 35, 129-150.

Nielsen, Axel y William Walker

1999 Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu: el caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina). En A. Zarankin. F. Acuto. (Ed.), *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea* (pp. 153-169). Ediciones del Tridente, Buenos Aires.

Nooteboom, Cees

2002 *Hotel nómada*. Siruela, Madrid.

Oxfam

2018 Premiar el trabajo, no la riqueza. Recuperado de <https://oxfam.app.box.com/s/2841qxc64njtg55s8sjf2s5z6pjps7d>

Poggiese, Héctor

2011 *Planificación participativa y gestión asociada (PPGA)*. Metodologías. FLACSO, Buenos Aires.

Prats, Llorenç

2005 Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35.

PROMPERÚ

2015 *Perfil del turista extranjero. Turismo en cifras*. PROMPERÚ, Lima.

Rivera, Hermenegildo

2002 *Reseña histórica de la comunidad campesina de Rancas*. Municipalidad Distrital de Simón Bolívar, Rancas.

Rolandi, Diana y Leticia Raffaele

2012 Patrimonio arqueológico e itinerarios culturales: el proceso de postulación del Qhapaq Ñan / Sistema Vial Andino Argentino a la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. Ponencia presentada en las Jornadas Nacionales de ICOMOS, Mendoza.

Rosaldo, Renato

1993 *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Routledge, Londres.

Rose, Gillian

1995 Place and identity: a sense of place. En D. Massey. P. Jess (Ed.), *A place in the world?: places, cultures and globalization* (pp. 87-132). Oxford University Press, Oxford.

Salamanca, David

2013 *Arrieros del Pariacaca* (Documental). Ministerio de Cultura, Lima.

Sanz, Nuria

2004 Qhapaq Ñan-Camino Principal Andino y el proceso de su candidatura como bien susceptible de ser inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial. En C. Caraballo. N. Sanz. (Ed.), *Tejiendo los lazos de un legado. Qhapaq Ñan-Camino Principal Andino: hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal* (pp. 28-38). Ministerio de Cultura-UNESCO, Lima.

Shanks, Michael

2012 "Let me tell you about Hadrian's Wall..." *Heritage, performance, design*. Amsterdam School of the Arts, Amsterdam.

Shepherd, Nick

2017 Arqueología de contrato en Sudáfrica: teoría viajera, memoria local y diseños globales. En C. Gnecco. A. Dias. (Ed.), *Crítica de la*

razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo (pp. 101-121). Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Shumway, Nicolas

2002 *La invención de la Argentina: historia de una idea*. Emecé, Buenos Aires.

Smith, Laurajane

2006 *Uses of heritage*. Routledge, Londres.

Spivak, Gayatri

2003 ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Starn, Orin

1991 Missing the revolution: anthropologist and the war in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1), 63-91.

Tantaleán, Henry

2016. *Una historia de la arqueología peruana*. IEP-Universidad San Francisco, Lima-Quito.

Tello, Julio César

1952 *Presente y futuro del Museo Nacional*. Museo Nacional, Lima.

Thorp, Rosemary e Ivo Bertram (Ed.)

1985 *Perú 1890-1977: crecimiento y políticas en una economía abierta*. Mosca Azul, Lima.

UNESCO

2004 ¿Credibilidad o veracidad? La autenticidad. Un valor de los bienes culturales. UNESCO, Lima.

Valcárcel, Luis

1962 Sobre el tema “Indio”. *Revista del Museo Nacional*, 31, 3-10.

Valdivia, Gustavo

2012 (Re)tejiendo el espacio en los Andes. Las sociedades agropastoriles del sur andino peruano frente al proyecto geográfico del

neoliberalismo. En A. Rubio. N. Antequera (Ed.), *Viejos problemas, nuevas alternativas. Estrategias de lucha contra la pobreza gestadas desde el Sur* (pp. 253-276). CLACSO, Buenos Aires.

Weismantel, Mary

2016 *Cholas y pishtacos: relatos de la raza y sexo en los Andes*. (Traductor Gnecco. Cristóbal). Universidad del Cauca-Instituto de Estudios Peruanos, Popayán-Lima.

Zibechi, Raúl

2006 IIRSA: la integración a la medida de los mercados. *Ecología Política*, 31(5), 19-26. Recuperado de <http://www.ecologiapolitica.info/webAntiga/ep/31.pdf>

Cristóbal Gnecco es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca. Sus temas de investigación/actuación son la economía política de la arqueología, geopolíticas del conocimiento, discursos sobre la alteridad y etnografías del patrimonio. Su última publicación: (2017), *Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Universidad del Cauca-JAS Arqueología-Ediciones del Signo, Popayán-Madrid-Buenos Aires. cgnecco@unicauca.edu.co

Rodrigo Ruiz es antropólogo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente se desempeña como coordinador del Área de Participación Comunitaria del Qhapaq Ñan-Sede Nacional del Ministerio de Cultura. Sus temas de investigación/actuación se enfocan en patrimonio cultural, pueblos indígenas, turismo, cambio climático, políticas públicas y conflictos socio ambientales. Su última publicación: (2018), "La participación comunitaria para la puesta en uso social del Patrimonio Mundial: Una experiencia conceptual y práctica con las comunidades asociadas al Qhapaq Ñan". En *Actas del III Congreso Internacional de Buenas Prácticas en Patrimonio Mundial, Acciones Integrales*, Menorca-Mahón. rodrigor Ruiz0823@gmail.com

Ivana Carina Jofré es Licenciada en Arqueología y Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales de la Universidad Nacional de Catamarca y Especialista en Epistemologías del Sur del CIES-Clacso. Es activista indígena warpe, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina, y profesora en la Universidad Nacional de San Juan. Es presidenta fundadora del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (Asociación Civil). También se desempeña como investigadora perito en causas judiciales federales vinculadas a crímenes de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura argentina. Sus temas de investigación/actuación son la patrimonialización y extractivismos, conocimientos fronterizos y ontologías de lo real, violencia política y terrorismo de Estado. Últimas publicaciones: (2019) "¿Por qué pena el mineral?: teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina", En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 37: 75-94. (2015) "Mega-mining, Contract Archaeology and Local Responses to the Global Order in Argentina". En *International Journal of Historical Archaeology* 19 (4):764-774. ivcajofr@gmail.com

Giancarlo Marcone es Licenciado en Arqueología por la Pontificia Universidad del Perú. Magíster y Ph.D. en Antropología por la Universidad de Pittsburgh. Ha sido Coordinador General del Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional del Ministerio de Cultura del Perú y Director General de Museos. En la actualidad es Director Académico de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales en La Universidad de Ingeniería y Tecnológico (UTEC). Sus temas de investigación/actuación son el uso social del patrimonio, paisaje, caminos, Incas e interacciones interregionales. Últimas publicaciones: (2019) "Superando las dicotomías: El Qhapaq Ñan como ejemplo del patrimonio como proceso social.". En *Chungara* 51 (3): 457-469. (2017) "Agua, territorio e Historia." En *Contornos del agua: cartografía del agua en el Perú, siglos XVI-XXI*. Autoridad Nacional del

(Continúa en la solapa posterior)

(Viene de la solapa anterior)

Agua, Autoridad Nacional del Agua: 37-45. gmarcone@utec.edu.pe

Victoria Ayelen Sosa es Licenciada en Sociología y Doctora en Estudios Urbanos y Regionales de la Universidad de Milán Bicocca. Se desempeña como investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano-Buenos Aires. Desde 2017, está a cargo de Secretaría Técnica del Qhapaq Ñan Argentina. Su tema de investigación/actuación es la construcción y gestión participativa del patrimonio cultural. victoria.ayelen.sosa@gmail.com

Sébastien Jallade es Historiador de la Universidad Panthéon Sorbonne, París. Investigador asociado en el Instituto Francés de Estudios Andinos (Lima) y director de documentales. Trabaja sobre las políticas de la memoria en el Perú postconflicto, en especial los procesos de patrimonialización y los lugares de memoria del conflicto armado. Paralelamente, estrenó el cortometraje etnográfico *Pasión Huamachuco* (2016) y los largometrajes *Qhapaq Ñan, La voz de los Andes* (coautor, 2011) y *Nada queda sino nuestra ternura* (2017), su primer largometraje como director. sjallade@gmail.com

Christian Vitry es Licenciado en Antropología con orientación en Prehistoria y Arqueología. Universidad Nacional de Salta. Se desempeña como profesor e investigador en la Universidad Nacional de Salta, carrera de Antropología y como Director del Programa Qhapaq Ñan Salta. Sus temas de investigación/actuación los problemas arqueológicos vinculados con las vialidades, sitios de alta montaña y patrimoniales. Última publicación: (2018) "El Paisaje Ritual en el Camino del Inca", En *Lugares, Monumentos, Ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos*, Avqi. Ediciones. Lima. chvitry@yahoo.com

Alejandra Korstanje es Licenciada en historia y Doctora en Arqueología de la Universidad Nacional de Tucumán. Se desempeña como profesora asociada de Universidad Nacional de Tucumán; Investigadora Independiente en CONICET; Directora del Instituto de Arqueología y Museo de la UNT y coordinadora del Museo Rural Comunitario Barranca Larga, Pcia. de Catamarca. Sus temas de investigación/actuación son agricultura prehispánica, territorios campesinos y políticas patrimoniales en territorios indígenas y rurales, y arqueología comunitaria. Últimas publicaciones (2018), con M. Lazzari. M, "Arqueotaxonomías: revisando conceptos y categorías disciplinarias para imaginar y habitar nuevos espacios sociales", En *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriaciones*, Prohistoria-IFEA. Rosario. (2016), "Qhapaq Ñan. Camino Principal Andino, Una Nueva "Promesa" de la Arqueología y Antropología del Siglo XIX, Proyectada y Formalizada desde Arriba Hacia Abajo...", En *El Siglo XXI. Mundo de Antes*, 10:15-35. Instituto de Arqueología y Museo. Universidad Nacional de Tucumán. alek@webmail.unt.edu.ar

DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 2

Una de las preocupaciones de la Maestría en Patrimonio Cultural es cómo contribuir a los debates en torno al patrimonio cultural, y una de nuestras respuestas es el texto que el lector tiene en sus manos. Básicamente, la idea con la colección Diálogos en Patrimonio Cultural es brindar un espacio para debatir, para dialogar. Invitar a un grupo de académicos a pensar sobre un tópico, a propósitos de las ideas de otro.

El texto de Cristóbal Gnecco constituye una crítica profunda a los procesos de patrimonialización. Su estudio etnográfico sobre el Qhapaq Ñan, una red de caminos prehispánicos que cubre espacios desde el sur de Colombia hasta Argentina y que fue inscrito en 2014 en la lista de Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO, brinda una excelente oportunidad para discutir la dimensión política del patrimonio cultural, como en efecto lo hacen los siete comentaristas invitados.

