In Droit et Cultures n°62, Paris, L'Harmattan, 2011/2[1]

Resumen:

El Qhapaq Ñan (camino principal andino) constituye un ejemplo revelador de institucionalización de la memoria en el Perú contemporáneo, caracterizado por cuatro factores: el papel central otorgado a los científicos y a las organizaciones internacionales que genera patrones de desarrollo y patrimonialización; la prioridad concedida por el Estado peruano a una representación simbólica del territorio, orientada a un público cada vez más globalizado; la "Caminata por la paz", una conmemoración exitosa de orden político, que despertó un fuerte eco popular, pero no contó con apoyo de la élite; finalmente, los proyectos de turismo sostenible inspirados por ideales de conservación y autenticidad que no lograron concretizar sus proposiciones en la realidad. Salvo la "Caminata por la paz", estas estrategias no han conseguido involucrar a las comunidades locales en el tiempo, pese a los objetivos inicialmente trazados. Esto revela las dificultades y conflictos que plantea la representación de los Andes peruanos dentro del contexto de un país pluricultural.

Palabras claves: Andes, Camino inca, Construcción del paisaje, Institucionalización de la memoria, Patrimonialización, Perú, Qhapaq Ñan, Territorio.

Qhapaq Ñan: de vías de comunicación a patrimonio mundial de la humanidad

La irrupción de los caminos prehispánicos en el imaginario colectivo constituye un caso ejemplar: en el transcurso del siglo XX han sido principalmente objeto de interés de la comunidad científica antes que del gran público[2].

En 2001 Perú inscribió el Qhapaq Ñan[3] en la lista indicativa de Patrimonio Mundial de la UNESCO. Se inició así un proceso de inmediata internacionalización que reflejaba el consenso de todos los actores implicados. Argentina le siguió en noviembre del mismo año, Bolivia en 2002 y Chile en 2004. Paralelamente, en 2003, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) lanzó la iniciativa "La Gran Ruta Inca" en el Congreso Mundial de Parques en Durban, en Sudáfrica. La propuesta, que tenía el objetivo de crear un "corredor" ecológico,

“plataforma regional para la conservación y uso sostenible de los paisajes y la biodiversidad andina” [4], fue desde su inicio apoyada por la Comunidad Andina de Naciones (CAN). En sólo algunos meses fueron establecidas las bases de una propuesta patrimonial de una envergadura inédita en América Latina: el inventario, la puesta en valor y la conservación de una parte de la red de más de 23.000 kilómetros de vías de comunicación incas y pre--incas que atraviesa seis países andinos (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile), un primer paso para lo que sería considerado el mayor monumento del continente.

Estas iniciativas iban más allá de la simple voluntad de valorización arqueológica. Con el postulado de la participación activa de las comunidades andinas, proponían conciliar la conservación de ecosistemas, la preservación de identidades culturales y las lógicas del desarrollo sostenible al servicio de una gestión voluntaria del territorio. El proyecto “Qhapaq Ñan” fue puesto en marcha a través de un Plan de Acción Regional[5]. La naturaleza sistémica de la red de caminos prehispánicos permitía legitimar dicho emprendimiento: esta había sido el eje central de integración política y económica del territorio andino desde la época Huari y luego Inca. Aún hoy continúa teniendo un uso social local y atraviesa casi la totalidad de los ecosistemas de la Cordillera. De allí que los actores proponían el inventario y la promoción de los aspectos más representativos de las tradiciones de las poblaciones a la vera del camino (lenguas, rituales, danzas, culturas orales…) y la realización de proyectos educativos, turísticos y culturales (red de museos Qhapaq Ñan, desarrollo de sitios arqueológicos etc.). Simultáneamente, se tomaba como marco conceptual de referencia los criterios de selección de la UNESCO para el Patrimonio Mundial así como la categoría de “Paisaje cultural” [6]

. Sobre todo, se incluían de forma explícita a todos los actores involucrados –Estados, científicos y organizaciones internacionales– como partes interesadas del objetivo expuesto. Surge aquí el interrogante sobre los riesgos de instrumentalización inducidos por este tipo de configuración institucional, fenómeno observado por Bernand Roussel y Marie---Christine Cormier Salem en los casos de fenómenos de patrimonialización basados en la preservación [7]

: por un lado, estos, cualquiera sea su forma (creación de áreas protegidas, inventarios, listas…), suelen tener un origen “exógeno” a los territorios implicados. Por otro, “la referencia al pasado puede expresarse por el rechazo a la pérdida de una relación ‘sociedad---naturaleza’; esta referencia al pasado es frecuentemente atemporal, mal situada en el tiempo, a veces reconstruida. A través del patrimonio asistimos a un trabajo de reconstrucción del pasado basado esencialmente en la memoria”. Son las cuestiones de identidad colectiva que reaparecen en primer plano, lo que Gerard Collomb denomina “institucionalización de la memoria” [8]

. Los proyectos de valorización de las rutas incas, de hecho, se justificaron frecuentemente por una representación descontextualizada respecto a los territorios y a la naturaleza (“muestra al mundo un elemento más de admiración de la grandeza humana” [9]

) e incluso por una visión universalista de la historia, marcada por la idea de progreso (“el

Qhapaq Ñan es uno de los mayores logros del mundo antiguo”
[10]

). Pese a los argumentos científicos que acompañaban los objetivos patrimoniales del Plan de Acción Regional, este carecía de estudios concretos a nivel local que aportaran una retroalimentación crítica sobre la pertinencia de los conceptos de desarrollo sostenible planteados en las propuestas. Lo mismo ocurría con la noción de turismo sostenible, considerada como una adquisición positiva, pese a que los antropólogos ya habían analizado los procesos de diferenciación identitaria y los conflictos sociales inducidos por la llegada del turismo llamado “comunitario” en algunas regiones de los Andes (isla de Amantani, Puno)
[11]

.

Sin embargo, esta propuesta ha representado un “éxito” institucional sin precedentes en Perú en términos de escala y rapidez. Por eso, es necesario interesarse en los actores y los elementos que han permitido su desarrollo.

El primer elemento es político. En 2001 Perú salía de una crisis mayor: más de una década de una guerra fratricida que había enfrentado a las guerrillas – Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru --- con las Fuerzas Armadas. El presidente de transición, Valentín Paniagua, creó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y planteó la cuestión de las raíces de la violencia que afligió al país. Se abordó entonces un trabajo de memoria sin precedente cuyo fin era elaborar un informe sobre el conflicto. Es en este contexto que comenzó el proceso de elaboración del proyecto “Qhapaq Ñan”. La manipulación de los símbolos incas para unir la población en torno a los emblemas nacionales fue ampliamente utilizada por Alejandro Toledo Manrique en su campaña presidencial de 2001. Reproducía así una visión habitual de las élites peruanas, confrontadas desde la Independencia con un país pluricultural frente a la visión retórica de una nación unificada, pero inexistente en la realidad. La bandera del Tawantinsuyo (Imperio Inca) y la chacana (cruz Andina) habían permitido focalizar las dinámicas identitarias nacionales alrededor del reconocimiento de un pasado común. La cuestión de la memoria fue replanteada por la gran mutación política que supuso la “reapertura” de los Andes: el Estado peruano tenía que valorizar este territorio a través de un símbolo fuerte. La red de rutas incas respondía a este objetivo.

El segundo elemento decisivo es el contexto institucional y el rol central otorgado a los científicos y las organizaciones internacionales en el proceso. El trabajo de investigación era una de las justificaciones de los Estados para legitimar la amplitud de los proyectos emprendidos: entre 2002 y 2006 más de 8000 kilómetros de caminos prehispánicos fueron inventariados, identificados y registrados en el Perú[12]. Sin embargo, Salazar Deyanira Gómez subraya que una de las carencias institucionales del país en 2001
[13]

era que no contaba con un Ministerio de Cultura. El organismo responsable era el Instituto Nacional de Cultura (INC), una administración poderosa encargada de todos los proyectos ligados a la cultura, el patrimonio y las actividades de investigación asociadas. Bajo la tutela indirecta del Ministerio de Educación del Perú, el INC asumió la responsabilidad del programa. Los científicos se encontraron en una posición "de juez y parte", adquiriendo tanto un estatus de expertos como de portavoces de las instancias políticas peruanas. Esto se observa, por ejemplo, en el caso de la coordinación del "Programa Qhapaq Ñan" en Perú, en el cual los investigadores que lo dirigían definieron las bases de la justificación de patrimonialización de los caminos
14

. Asimismo, en 2002 el reconocido antropólogo y arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras fue nombrado director del INC desde donde defendió, como intelectual comprometido, un rol activo de la cultura y de la arqueología como instrumentos de desarrollo. Además, ha colaborado en numerosos documentos publicados por el BID, la UNESCO y el Estado peruano
15

.

En último lugar, cabe señalar que los geógrafos y arqueólogos en su mayoría están muy comprometidos con la noción de "territorio" que las ciencias sociales promueven desde hace varias décadas. Esta idea está asimismo implícitamente contemplada en los conceptos de "Patrimonio mundial", "Patrimonio inmaterial", "Paisaje cultural" e "Itinerario cultural" elaborados en las instancias internacionales. El éxito inicial de las propuestas de conservación alrededor de las rutas incas se manifiesta en la cohesión de los puntos de vista de todos los actores. De hecho, pocas veces se ha visto un patrimonio monumental corresponder con tanta pertinencia a los criterios teóricos definidos por las organizaciones internacionales. Esto hace de esos caminos un objeto de experimentación y de materialización concreta de las propuestas formuladas. Dicha proximidad de pensamiento entre el Estado peruano y estas instituciones encuentra en Perú su materialización simbólica en el seno del "Museo de la Nación" en Lima, institución pública peruana, donde se ubican tanto la sede del INC (convertido en el Ministerio de Cultura en 2010) como las oficinas de la UNESCO en Perú.

En un contexto donde el proyecto no está exento de motivaciones políticas, institucionales y científicas, se constata la ausencia de las poblaciones locales durante la fase de elaboración de las propuestas. Lo que el doctor en derecho Alberto Martorel observó de la siguiente manera: "El tema de la participación de las poblaciones involucradas no parece haberse desarrollado suficientemente"[16]. Sin embargo, cabe recordar que esta propuesta patrimonial había sido legitimada en parte para "desarrollar" a las comunidades. Esto último plantea un interrogante sobre los objetivos reales de las estrategias locales impulsadas por los actores involucrados.

¿Un camino que une a los hombres entre ellos?: el Estado peruano en el contexto de un país pluricultural

La idea de un camino común que “reuniría” a los hombres es una constante en el mensaje difundido al gran público por los actores de los proyectos relacionados con las rutas incas. Esto es perceptible en las publicaciones del Estado peruano[17]. También lo observamos en el diario cultural francófono del Ministerio de Relaciones Exteriores peruano, cuyo nombre y imagen es la del “Chasqui” [18], mensajero de los caminos prehispánicos en la época inca. La construcción narrativa de estas revistas privilegia la monumentalidad del legado inca y el simbolismo patrimonial, valorizando imágenes de la ruta inca con sus pavimentos de piedra, preferentemente en un contexto geográfico exótico y misterioso. Tales representaciones fuertemente connotadas no son casos aislados. La CAN y Ecuador proponen también en sus publicaciones dirigidas al gran público una estética turística y aventurera del territorio: mapas con fines recreativos y fotografías de caminantes acompañados de llamas, cargadas de equipaje, que avanzan por un camino empedrado [19]. Es interesante peguntarse cómo se manifiestan estas propuestas en la realidad social, a la luz de la dinámica territorial de las rutas incas en Perú, a través de los resultados del inventario geo---fotográfico de los paisajes a lo largo de 3500 kilómetros de rutas prehispánicas [20]:

(a) Para las poblaciones y comunidades locales peruanas, a excepción de ciertas regiones relacionadas con el turismo internacional, el Qhapaq Ñan no existe como monumento arqueológico. No representa un eje patrimonial ni un potencial turístico, más bien es una herencia funcional, como lo reflejan los múltiples ejemplos de reutilización de restos arqueológicos: recomposición de laderas, piedras para los cimientos de las casas, recintos construidos en medio de ruinas, creación de cercas cerrando el eje formado por el Qhapaq Ñan (como se registró en las praderas de pastoreo extensivo de la pampa de Junín) o destrucciones en la región minera del Distrito de Cachicadán, al Sur de Huamachuco. La vía de comunicación se restringe a un uso local destinado a la circulación de hombres y mercaderías entre los centros de producción y de comercialización y los asentamientos humanos. La realidad simbólica de los caminos prehispánicos en Perú es entonces la de paisajes fragmentados, de una continuidad que desapareció de las mentalidades, con poblaciones que desconfían de aquellas ubicadas en los valles mas próximos; y con una ausencia de identificación con la noción de “Ruta inca” o del término “Qhapaq Ñan”.

(b) En caso contrario, su dimensión como vía de comunicación es ignorada por el Estado peruano: se constata una ausencia de presencia real visible de infraestructura policial o de las Fuerzas Armadas sobre la totalidad del recorrido estudiado, salvo en las zonas urbanas o

pueblos conectados con rutas; y una escasez de inversiones en infraestructuras modernas capaces de reforzar el uso de los tramos rurales del Qhapaq Ñan (valles encasillados sin puentes, como el río Pampas, tramos montañosos en curso de abandono etc.). No se trata aquí de determinar si la ausencia del Estado precede la desafección progresiva de los antiguos caminos o si ella no hace más que acompañarla. La constatación es suficiente: las rutas incas como ejes de circulación regionales y nacionales no existen más a los ojos del Estado. Si uno admite que, sin inversiones, el uso de una vía de comunicación se debilita progresivamente, se podrá notar que ninguno de los actores comprometidos en el proyecto "Qhapaq Ñan" aborda la cuestión de la valorización de su uso social en el contexto contemporáneo. De esta manera, no hacen más que seguir el modelo de desarrollo vigente desde hace varias décadas en Perú, donde el eje predominante de cambios y de flujos migratorios se organiza del Este hacia el Oeste, de los Andes hacia la costa del Pacífico y no sobre el eje Andino Norte---Sur, característico del Qhapaq Ñan. Los caminos antiguos testimonian hasta qué punto existe una brecha entre el discurso simbólico de la "ruta que une América del Sur" y la realidad de las dinámicas identitarias y sociales locales.

En el caso de Perú, este discurso es también favorecido, no por una visión foránea, sino por las propias élites nacionales. No es entonces reflejo de un desconocimiento del terreno, sino más bien una elección: el público al que apunta el "Programa Qhapaq Ñan" no son las comunidades ubicadas a la vera de las rutas incas, sino una población nacional o internacional (si uno se fía de las ambiciones turísticas sostenidas en esos proyectos) que está interesada en una propuesta patrimonial de los territorios. De hecho, ningún documento de mayor importancia fue producido en quechua durante la fase de elaboración de las propuestas.

Por otro lado, el mayor éxito público de celebración patrimonial (inca) de los caminos prehispánicos se encuentra en la esfera mediática. Los medios de comunicación, comenzando por la televisión, han captado enseguida la magnitud del símbolo en reconstrucción. La visión transmitida por los medios contribuye a extender las construcciones narrativas propuestas hacia el gran público y a difundir los estereotipos territoriales clásicos --- grandes aventuras y descubrimiento de "mundos perdidos" o del "Tawantisusyo", que presentan a las comunidades andinas de hoy como descendientes consentidos del imperio Inca desaparecido[21]. Difunden así la impresión de un territorio como espectáculo donde las dinámicas territoriales y espaciales son suplantadas por una puesta en escena mediática habiendo sido esto legitimado en parte por los estados andinos mismos.

Esto es una ilustración del concepto de "videosfera" propuesto por Régis Debray donde la "lógica de mensaje (= lo simbólico) puede emerger de la lógica del medio (= la técnica)"[22]. El objetivo no es la transmisión del conocimiento de una realidad cultural en una perspectiva duradera, sino la producción de imágenes y sonidos para un gran público cada vez más globalizado capaz de adoptar íconos universales reconocibles por todos, como el de Macchu

Pichu. En este sentido, el símbolo de las rutas, de las llamas o de los chasquis, pero también la clasificación como Patrimonio Mundial de la Humanidad, responden perfectamente al objetivo buscado. El "caminante" tiende a convertirse para el Qhapaq Ñan en lo que el andinista era para la Cordillera Blanca: descrito por Thierry Lefebvre [23], el "esquema de la experiencia alpina" fundado sobre una relación deportiva ("relaciones de fuerza exitosas") y científica ("conocimientos glaciológicos") es reemplazado aquí por una relación centrada en el redescubrimiento de tramos "inexplorados" de caminos incas amenazados de destrucción (justificación patrimonial), asociados a la práctica deportiva de la marcha ("autosuperación" o hito individual). Esta relación, instrumentalizada por la esfera mediática y las industrias turísticas, privilegia una representación emocional, nostálgica y, muchas veces, estereotipada del territorio andino: la de una "ficción territorial" que promueve la búsqueda de la "pureza" de las raíces incas o del "alma" andina en detrimento de una realidad más cruda, teñida de pobreza.

Además, se puede observar la emergencia de tensiones entre los actores implicados acerca de la propiedad simbólica de la puesta en escena de los caminos prehispánicos, aspecto totalmente ajeno a los objetivos primarios de un proyecto destinado a "promover" las identidades locales.

Desde los primeros años del "Programa Qhapaq Ñan" en Perú, carteles de gran tamaño de fondo azul hicieron irrupción sobre tramos de las rutas incas en los Andes. Estos indican, en español, el nombre científico del sitio, promocionan la noción de "patrimonio intangible", las leyes que definen el estatus jurídico del bien cultural en cuestión y el logo del INC. La presencia del INC es aún más sintomática cuando se observa que estos carteles, en su mayoría, fueron ubicados en el cruce del Qhapaq Ñan con rutas modernas, precisamente en los ejes de circulación regionales y nacionales. Más allá de la intención comunicacional, también es una forma simbólica de "conquista territorial": el Estado se impone en el paisaje a través de una declaración de principio que tiene todas las características de una toma de posesión de facto exógena de los sitios implicados. Se consagra así la irrupción en el corazón de los Andes de una nueva representación del territorio –la visión patrimonial--- al mismo tiempo que establece la naturaleza del diálogo: una relación vertical y centralizada, de tipo "autoritaria", legitimada por el marco jurídico nacional y el mundo científico.

Un sistema fundado sobre relaciones de fuerza entre diferentes actores fue surgiendo progresivamente. Así, en 2002 estalló una controversia entre el INC y el proyecto "La Gran Ruta Inca" impulsado por la UICN acerca de un plan de financiamiento de 250.000 dólares del BID[24]. La primera institución reprochaba a la segunda su activismo alrededor de la valorización de los caminos incas y argumentaba que el "Programa Qhapaq Ñan" era el único proyecto "oficial". Con dicho argumento, el INC captó a su favor la totalidad del financiamiento.

Del mismo modo, en mayo de 2010, la dirección del INC, 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”[25]. 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 nº 41 [26]

, correspondiente a la organización de coloquios, conferencias, exhibición de películas y la publicación de libros. Dicha institución operaba en este caso una confusión voluntaria entre la actividad comercial y un nombre geográfico o toponímico. El INDECOPI, a instancias de la institución equivalente en muchos países, rechaza el depósito de nombres geográficos o topónimos como marca. Citado en textos de cronistas españoles y de arqueólogos, utilizado por universidades, editores y productores de numerosos países así como también por la UNESCO, el nombre “Qhapaq Ñan” no puede escapar a esta regla. El INC intentaba así controlar la utilización del nombre geográfico en Perú ante la posible aparición de un proyecto “competidor”, y reivindicar su monopolio sobre el territorio nacional.

Finalmente, es interesante mencionar aquí una experiencia concreta de transposición local del objetivo de “puesta en uso social” de los sitios arqueológicos del Qhapaq Ñan formulado en el nivel internacional. A dicho concepto el INC lo definía como un medio que otorgaba “a los bienes monumentales una función en la estructura productiva actual fortaleciendo a la vez la identidad cultural”[27]. Para esto fueron establecidos criterios de selección de sitios, mezclando intereses patrimoniales y medioambientales con la situación de pobreza. La idea era asociar la población local a los trabajos de búsqueda, conservación y gestión del bien cultural mientras se la sensibilizaba respecto a la lógica patrimonial. Hasta el 2006 solamente tres sitios habían sido seleccionados. De estos, solo uno en el tramo central andino del Qhapaq Ñan: Huánuco Pampa (Huánuco). José Luis Pino Matos, arqueólogo a cargo de las investigaciones de campo entre 2005 y 2009 (y a principios de 2011), mencionó sus dudas frente a la lentitud de la apropiación social del proyecto por las comunidades a la vera del camino28: la ausencia de contrapartidas económicas visibles era consecuencia del débil número de turistas y del carácter aislado del sitio, entre otras. Constataba de igual manera que los proyectos locales elaborados por su equipo se encontraban frecuentemente compitiendo con el inventario de los caminos prehispánicos en vista de su clasificación como Patrimonio Mundial de la Humanidad, tema nacional prioritario que captaba lo esencial de los recursos presupuestarios. Por último, la celebración de la memoria había encontrado aquí un eco local inesperado por la vía de la municipalidad de la ciudad vecina de La Unión, que proponía la reproducción de la fiesta del Inti Raymi [29]. Esta puesta en escena teatralizada de una ceremonia inca, con actores y trajes, provocaba un afluente tan repentino como puntual de toda una población de vecinos en el sitio, ocasionando la destrucción de pedazos de muro, degradaciones que eran ignoradas por el público, la municipalidad y, de la manera más sorprendente, por el INC en Lima. No solamente el patrimonio era aquí objeto de una instrumentalización política por parte de las autoridades locales, sino que develaba la existencia de estructuras diferentes de pensamiento. Además, el INC en Lima no daba prioridad a las formas locales de celebración de

la memoria en las comunidades elegidas por el programa de “puesta en uso social”. Esta hipótesis fue confirmada por los antropólogos encargados del sitio de Huaycán de Cieneguilla durante la “Semana Qhapaq Ñan” [30], quienes señalaron que su trabajo desde hacia varios años era la “reconstrucción de la memoria” de la comunidad. De esta manera se confirma que los objetivos y las normas del Estado siempre fueron los únicos elementos tenidos en cuenta. Podemos pensar esta idea desde la investigación del antropólogo del derecho Armando Guevara Gil sobre la vigencia social del principio de “pluralidad legal” en la gestión del agua en comunidades de los Andes peruanos [31]. Guevara Gil subrayó que en Perú la ecuación “Derecho = Estado” satura el panorama de los hombres de derecho y equivocadamente atribuye el monopolio normativo y jurisdiccional al Estado peruano”. Agregó que “las ciencias sociales peruanas también son tributarias de ese mito que asigna un carácter exclusivamente estatal a la normatividad socialmente vigente” [32]. De hecho, en el caso del Qhapaq Ñan, jamás los científicos o el Estado se abrieron a la posibilidad de definir objetivos o normas comunes con las comunidades.

En resumen, lo que estaba en juego no era tanto la realidad de la preservación patrimonial sino la reivindicación del monopolio de la representación simbólica de los caminos a través de políticas de control y de centralización de sus manifestaciones más visibles. Todo esto no hace más que subrayar una ausencia, la del “campesino invisible”, espectador de la transformación de las representaciones de los caminos prehispánicos y al margen de la concepción de estas propuestas. Se plantea la dificultad de la reconciliación entre dinámicas identitarias locales y una identidad nacional cada vez más abierta a la globalización, lo que podríamos traducir aquí como una contradicción estructural entre el uso local de las vías de comunicación y un imaginario colectivo occidentalizado en busca de símbolos patrimoniales descontextualizados.

La caminata por la Paz

Contexto

El proyecto “Caminata por la paz”[33] representa una experiencia original, impulsado por una élite cultural particularmente sensible a la cuestión de la memoria y la reparación. Está estrechamente ligado a su impulsora, Hortensia Moncloa. Sin afiliación política, pero simpatizante de la teología de la liberación fundada por Gustavo Gutiérrez, militó varios años en el seno de asociaciones a favor de los derechos humanos con raíces en los movimientos cristianos. El conflicto armado con Sendero Luminoso fue para ella la ocasión de especializarse en la educación para la paz y el principio de la “reparación moral”. Durante los años 90 recogió

testimonios de las víctimas enviadas por las parroquias al Centro Episcopal de la Acción Social (CEAS). En 2001, cuando se formó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), se convirtió en coordinadora para los temas de secuelas, violencia política, reparaciones individuales y colectivas y reconciliación. Su trabajo la llevó a acompañar las exhumaciones de cuerpos de las fosas comunes y a proponer una ceremonia simbólica, ofreciendo sepulturas dignas sin entrar en conflicto con los valores de las poblaciones locales. Hortensia Moncloa comenzó a plantearse desde esta época la necesidad de renovar el pacto social y de encontrar formas posibles para esta reconciliación. Estaba entonces en una posición estratégica para analizar los asuntos asociados a la memoria colectiva y se dio cuenta del abismo cultural que separaba a las comunidades andinas de las élites urbanizadas de la costa del Pacífico. En 2003, época en la que se fundaron los proyectos “Qhapaq Ñan” y “La Gran Ruta Inca”, Hortensia propuso la realización de un “gran quipu [34] de la memoria”: cada nudo debía ser tejido durante una ceremonia pública que rindiera homenaje a una víctima. De esta manera le encargó a Felipe Varela, un caminante que recibiría el sobrenombre de “Chasqui”, recorrer el Qhapaq Ñan peruano sobre el eje andino Norte---Sur, desde Aypate hasta Desaguadero, para unir a las comunidades aisladas de la Cordillera. El proyecto “Caminata por la paz” había nacido.

Intención y método:

La propuesta incluía varias novedades que se basaban en un método opuesto a lo de los grandes proyectos “Qhapaq Ñan” y “La Gran Ruta Inca”:

a) La organización era totalmente descentralizada: 350 organizaciones de defensa de derechos humanos en Perú, reunidas en las “Mesas de Concertación para la Lucha Contra la Pobreza”, formaban parte del proyecto de manera benévola. Este, sin presupuesto específico, era financiado por los actores locales y voluntarios.

b) Una ausencia (oficial) de cuerpos tradicionales constituidos: autoridades locales, nacionales o regionales, políticas o religiosas. El Chasqui investía el rol de “oficiante” durante las ceremonias colectivas. En el marco de la “Caminata por la paz” otros oficiantes, entre ellos Hortensia Moncloa, organizaban conmemoraciones en todo el país.

c) Un “Protocolo para la paz” fue establecido[35]: fue el único documento escrito, de menos de veinte páginas, común a todos los participantes, que fijaba las etapas de desarrollo de las conmemoraciones. Las principales características de éstas eran la participación libre y

espontánea, bilingüe en quechua y en español, con discursos públicos en los que cada víctima o familiar podía expresarse sin limitación de tiempo, de manera anónima y por orden alfabético de los apellidos de cada familia.

El tema central de la "Caminata por la paz" fue la conmemoración colectiva. El Qhapaq Ñan no era más una cuestión de memoria ni un objeto de instrumentalización, sino caminos que realzaban el espacio público[36]. Podemos observar hasta qué punto el Protocolo establece un marco de teatralidad (la escena, la palabra pública, el oficiante encargado de abrir y cerrar la ceremonia con poemas, etc.). La propuesta estaba evidentemente impregnada de valores cristianos, tales como la comunión y la consolación, pero las ceremonias eran realizadas de manera laica. Para Hortensia Moncloa, se trataba de una "misa cívica pensada en un espíritu de fraternidad, con un lenguaje emocional y poético" [37]. "La educación para la paz" se limitaba en este ejemplo en una propuesta fundada sobre todo en el principio de la libre apropiación del proyecto por parte de los actores locales. El quipu reproducía el acto de tejer, uno de los modos de expresión más extendidos en los Andes rurales. Se trataba de utilizar un símbolo próximo a la gente y no de reproducir un informe más, "como los de la CVR, que los campesinos de las comunidades no leerán jamás" [38]. Los caminos prehispánicos no eran entonces celebrados aquí a través de un emblema patrimonial fijado en el pasado sino como un instrumento de un proceso dinámico de reapropiación y de ciudadanía participativa inscrito en el presente. Hortensia Moncloa llamará a esto último: "utilizar los caminos prehispánicos para otra cosa que la dimensión turística".

Los resultados: En el corto plazo la "Caminata por la paz" fue un gran éxito popular en las comunidades locales[39]. Solo la ceremonia de Cajamarca reunió cerca de 15.000 personas y la reacción de las asociaciones de víctimas fue favorable, empezando por la ANFASEP de Ayacucho [40]. Una muestra de esto es el mural sobre el encadenamiento de la violencia, de progresión cronológica, que termina con la llegada de la "Caminata por la paz" a la ciudad. Este éxito es más llamativo, ya que se trata de una participación espontánea. Las poblaciones andinas no necesitaron preparación previa alguna ni difusión mediática para comprender rápidamente la finalidad de la propuesta. De hecho, hubo una apropiación inmediata del proyecto y de todos sus símbolos.

En el largo plazo los resultados son más contrastantes. Algunos partidos políticos estaban desde el principio en contra de cualquier referencia sobre crímenes cometidos por las Fuerzas Armadas. En Lima, el Gobierno de Toledo efectivamente otorgó el premio de derechos humanos a Felipe Varela y prometió la construcción de un monumento para albergar el "gran quipu de la memoria". Esto último nunca ocurrió. Asimismo, los actores políticos, institucionales y científicos del programa "Qhapaq Ñan" se limitaron a una perspectiva patrimonial de las rutas incas desligada del presente y del trabajo de memoria de las poblaciones andinas de esta

época. Sin respaldo de las élites, la “Caminata por la paz” permaneció relegada a una conmemoración exitosa y prometedora, pero sin mayor impacto en el tiempo.

Esta conclusión plantea el límite de los discursos que utilizan a los símbolos patrimoniales centrados sobre el pasado inca. Un hecho o un contexto histórico particular puede ocasionalmente permitir celebrar reencuentros y poner un sitio arqueológico en una dinámica identitaria inscrita en el presente. Pero en el tiempo, el monumento permanece como lo que es: un espectáculo de lo que fue, sometido a los retos de la memoria.

Conservación y políticas de desarrollo: la puesta en escena de la autenticidad

El proyecto “Inka Naani”[41] fue estudiado por Nicolas Merveille[42], quien siguió durante varios años el trabajo del Instituto de la Montaña, la ONG encargada de su implementación en la región de Huari (Ancash). El programa tenía como origen la propuesta de la “La Gran Ruta Inca” iniciada a nivel internacional por la UICN. Su misión era conciliar objetivos de desarrollo y estrategias de conservación ambientales y culturales con la puesta en marcha de un programa de turismo sostenible entre Soledad de Tambo y Huanuco Viejo (Ancash): “El turismo sostenible implicaba los valores de desarrollo donde la dimensión ambiental debía ser valorizada a través del uso turístico de los paisajes”
[43]
. Este objetivo, propuesto en 2005, implicaba de manera implícita los principios de patrimonialización de la naturaleza y de la cultura, muy cercanos al Plan de Acción Regional del “Programa Qhapaq Ñan”, pero con una estrategia local prometedora: una organización descentralizada bajo la dirección técnica de una ONG presente en el terreno y una inversión suficiente para establecer una relación a largo plazo.

Sin embargo, muy rápidamente, el proyecto se confrontó a las realidades locales: a) una concepción sin concertación previa, “teñida de romanticismo”[44], que llevaba a una visión trunca de las aspiraciones de las poblaciones locales, y que “magnificaba las supuestas tradiciones culturales que había que preservar como también los cuentos y mitos sobre los que había que hacer el inventario” [45]. b) la difícil convivencia con la industria turística y poblaciones motivadas por razones financieras legítimas. “Inka Naani” iba finalmente a pasar de tener una visión holística centrada en las comunidades locales a una propuesta comercial de hotelería y turismo para la que la población no estaba preparada. El proyecto no encontró el eco esperado ni en el público ni en los profesionales, debido a la incapacidad de materializar el concepto de “turismo sostenible”. La contradicción inherente a la propuesta se hacía sentir: exaltaba las tradiciones culturales – e incluso la “cosmovisión” andina –, al tiempo que aplicaba políticas fundadas en valores extranjeros a los

terrenos implicados y, en alguna medida, concebidas en instancias internacionales que proponían conceptos “prefabricados” en base de modelos y escenarios fijos.

El segundo proyecto fue iniciado por Ariel Ramírez Rodríguez en la región de Ancash, en una zona accidentada donde dos pueblos geográficamente enfrentados y sin conexión posible, salvo por la desviación de una ruta de varias horas. Estos pueblos se encontraban separados por el cañón profundo del río Yanamayo, que hasta ahora carece de puente para ser atravesado. La idea del promotor del proyecto fue entonces reconstruir un puente colgante tradicional sobre el Qhapaq Ñan, llamado Pukayaqu, diseñado según la técnica inca, en fibra de maguey trenzada. A falta de mano de obra calificada, tuvo que contratar obreros especializados de la región de Cusco, donde se encontraba el último ejemplar conocido de un puente similar[46]. A ello se sumaba la organización de una carrera de jóvenes de escuelas ubicadas entre Yauya y Pomabamba donde el puente era parte del recorrido. La carrera fue llamada “Escuela itinerante Chaski Naani” [47] y reproducía asimismo la imagen del Chasqui. El punto innovador del proyecto era el compromiso de su iniciador a escala local. Ariel, a pesar de ser colombiano, vivía en Llama (Ancash) desde hacia varios años. Se trata de una comunidad aislada desde la que concibió, desarrolló y financió a partir de 2005 la totalidad de su proyecto, enfrentando las resistencias y el clientelismo local. Rara vez un proyecto se ha desarrollado de manera tan cercana al contexto inmediato del Qhapaq Ñan. Esta es sin duda una de las razones del éxito local de la organización de la carrera. Sin embargo, casi nadie utilizaba el puente fuera de estos eventos periódicos. Fue una fuente de decepción para Ariel, quien deseaba “dar vida” a ese tramo del Qhapaq Ñan, restituyéndole su estatus de vía de comunicación. En realidad, las poblaciones no tenían confianza en la pasarela suspendida en fibra vegetal encajonada en el cañón profundo, ya que no permitía el paso del ganado. No bastó con construir el proyecto desde una escala local e atribuirle un dinamismo simbólico a través de una carrera. La población vecina no se identificaba con ese deseo de autenticidad y de respeto de un símbolo arquitectónico inca aparentemente peligroso [48]. Al contrario, las comunidades de Yauya y de Llama se habían reorganizado desde hacía largo tiempo alrededor de las trochas carrozables que unían la región con la ciudad de Huaraz, capital de Ancash, ubicada al otro lado de la Cordillera Blanca.

Conclusión

En 2010 dos tramos del Qhapaq Ñan cerca del sitio del Huánuco Pampa (Huánuco) y en la comunidad de Soledad Tambo (Ancash) fueron dañados por la construcción de pistas. Sin embargo, se trataba de sitios estudiados durante mucho tiempo, promovidos desde hacía cerca de una década por los proyectos “Qhapaq Ñan” y “La Gran Ruta Inca”. Huánuco Pampa se encuentra situado en el corazón de un tramo previsto para ser incluido en la lista del Patrimonio Mundial de la Humanidad y fue elegido como sitio para la “puesta en uso social” por el INC. El

segundo, Soledad del Tambo, es la comunidad de “referencia” del proyecto “Inka Naani”. Pese a esto, las destrucciones fueron organizadas con total indeferencia al nivel local. Tales ejemplos demuestran cuán mal comprendidas han sido las propuestas patrimoniales iniciadas hace diez años. Uno se equivocaría al buscar las causas de estas degradaciones en la falta de “toma de conciencia” o de “educación” de las comunidades. Convendría más bien preguntarse sobre la no---apropiación de representaciones inadaptadas, ajenas a las identidades locales. Aquí, la pregunta planteada es la de la transmisión (o del diálogo) en el marco de un país pluricultural. El discurso científico e institucional (y normativo) en Perú no es hasta ahora generador de un imaginario social apropiado para las poblaciones quechua hablantes. En vista de los miles de kilómetros que constituye la red de los caminos prehispánicos, la propuesta patrimonial y de preservación podrá lograr su objetivo sólo con un proceso voluntario y realmente participativo de las comunidades en la concepción misma de los objetivos relacionados con dichos caminos.

Actualmente, no se puede más que constatar la difícil coexistencia de dos representaciones irreconciliables. En 2010 el INC anunciaba, sin mencionar estadísticas precisas, un esfuerzo particular en la política de difusión y de presentación de resultados. A falta de un verdadero proceso participativo de aprendizaje, esta pedagogía condena al Qhapaq Ñan a una difícil reconciliación con el presente, salvo por la vía del exotismo turístico; o bien, a la hipotética conversión de las poblaciones ubicadas a su vera a las lógicas de preservación ambiental y de celebración patrimonial del territorio gracias a las políticas de “comunicación” o de “educación” y a la integración de los Andes rurales quechua hablantes en el ámbito del desarrollo sostenible.

Bibliografía

BID, UNESCO, El Qhapaq Ñan – Camino principal andino, Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación, Lima, BID, República del Perú, UNESCO, 2006.

CASTILLO ESTEVEZ (José), La red vial prehispánica de Bolivia, resúmenes de investigación, La Paz, Revista Qhapaq Ñan Bolivia n°1, 2007.

COLLOMB (Gérard), Ethnicité, nation, musée, en situation post---coloniale, Ethnologie française, XXIX, 1999(3), p. 333---336.

CORMIER---SALEM (Marie---Christine), JUHE---BEAULATON (Dominique), BOUTRAIS (Jean), ROUSSEL (Bernard), Patrimoines naturels aux Suds. Territoires, identités et stratégies locales, Paris, IRD, collection “Colloques et séminaires”, 2005.

CLIFFORD (James), Dilemas en la cultura, Etnografía, literatura y arte en la perspectiva portmoderna, Barcelona, Gedisa, 1995.

DEBRAY Régis, Introduction à la médiologie, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 (traducción en español disponible en Internet: Régis Debray, Introducción a la mediología, Barcelona, Paidos, 2001).

DEYANIRA GÓMEZ (Salazar), El rol de las organizaciones internacionales en la gobernanza del Qhapaq Ñan y en la Gran Ruta Inca en Ecuador y Perú, Quito, Facultad latinoamericana de ciencias sociales, FLASCO Ecuador, 2010.

ESPINOSA (Castro), GERARDO (Austro), Qhapaq Ñan, Reconstruyendo la historia del Tomebamba imperial, Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2007.

ESPINOSA REYES (Ricardo), La Gran Ruta Inca, el Capaq Ñan, Lima, Petróleos del Perú, Lima, 2002.

GACETA CULTURAL DEL PERÚ, Qhapaq Ñan, un legado que une a Sudamerica, n°38, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.

GASCÓN (Jorge), Gringos como en sueños, diferenciación en los Andes peruanos ante el desarrollo del turismo, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

GUEVARA GIL (Armando), Diversidad y complejidad legal, Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

INC, Memoria resumen del proceso de nominación, Qhapaq Ñan a la lista del patrimonio mundial de la UNESCO, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.

INC, Plan Cuatrienal 2006 --- 2010, Qhapaq Ñan, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.

INC, Proyectos de investigación arqueológica y puesta en uso social, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.

INC, Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan, Lima, Programa Qhapaq Ñan, Instituto Nacional de Cultura, 2003 à 2008.

JALLADE (Sébastien), Qhapaq Ñan, un inventario geo---fotográfico y documental de las rutas incas (2007 --- 2010), programa de investigación dirigido por Olivier Archambeau, Polo Imagen de la Universidad de Paris---8, Vincennes---Saint Denis, 2010---2012. Publicación electrónica: http://www.qhapaq---nan.org
.

LEFEBVRE (Thierry), “El invento occidental de la alta montaña andina”, M@ppemonde, n° 79, 2005/3, 2005. Texto disponible en: http://mappemonde.mgm.fr/num7/articles/art05307.html .

LUMBRERAS (Luis Guillermo), Violencia y mentalidad colonial en el Perú, Fundamentos para una crítica de la razón colonial, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo editorial de la facultad de ciencias sociales, Instituto Nacional de Cultura de Cusco, 2006.

LUMBRERAS (Luis Guillermo), “Presentación”, Proyecto Qhapaq Ñan. Informe de Campaña 2002--- 2003, Instituto Nacional de Cultura, Lima, p. 5---17, 2004.

MACEDO (Pinedo), HUMBERTO (Donaldo), Identificación política y fragmentación : entre el

mesianismo y el espectáculo, Informe final del concurso “Fragmentación social y crisis política e institucional en América Latina y el Caribe”, CLACSO, 2002.

MARTíNEZ (Guadalupe), “¿Qué es el Qhapaq Ñan?”, Proyecto Qhapaq Ñan. Informe de Campaña 2002---2003, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2004, p. 19---60.

MARTíNEZ (Guadalupe), “Qhapaq Ñan: El Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos”, Revista cuatrimestral de Geografía, n°78---79, 2009.

MARTORELL (Alberto), Itinerarios culturales y patrimonio mundial, El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural, Lima, Universidad San Martin de Porres, Fondo Editorial, 2008.

MERVEILLE (Nicolas), Logique procédurale et dispositifs de mesure, Ethnographie d’une ONG de conservation et développement au Pérou, thèse de doctorat sous la direction de Philippe Descola, Paris, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2010.

MONCLOA (Hortensia), Protocolo, Gran quipu de la memoria y siembra de árboles por la vida y por la paz, Lima, Campaña 2005 del Movimiento Ciudadano “Para Que No Se Repita” – PQNSR, Mesas de Concertación para la Lucha contra La Pobreza – MCLCP, 2005. Publicación electrónica: www.caminataporlapaz.org.pe/quipus/ceremonia.doc (también en: http://www.archive.org/).

PACHOT (Stéphane), JALLADE (Sébastien), Qhapaq Ñan, La voz de los Andes, Paris, Elkin, 2009.

RECHARTE (Jorge), La Gran Ruta Inca (GRI) y el uso sostenible de la biodiversidad en los países de la región andina, Lima, Comunidad Andina, 2007.

RIST (Gilbert), El desarrollo, Historia de una creencia occidental, Madrid, IUDC---La Catarata,

2002.

VON HAGEN (Víctor), Los caminos del sol, Buenos Aires, Hermes, 1958.

VUGTS (Fanny), The Inka Naani Project, Fieldwork Report, Amsterdam, Vrije Universiteit, Amsterdam, 2005.

Notas:

1. Artículo original publicado en francés en la revista de la Universidad de Paris---10 Nanterre/CNRS, Francia: *Droit et Cultures* n°62, “L'homogène et le pluriel, L'exemple de la multiculturalité au Pérou”, Paris, L’Harmattan, 2011/2. Traducción al español en enero de 2012.
2. Según Hyslop, la principal publicación de este período, destinada al gran público, es la de Víctor W. Von Hagen, Los caminos del sol, Buenos Aires, Hermes, 1958 (In John Hyslop, The Inka Road System (studies in archeology), Orlando, Academic press, 1984).
3. Qhapaq Ñan significa “camino principal” en quechua del sur del Perú. Une la región de Pasto en Colombia a la de Santiago de Chile, con una longitud estimada en 6000 kilómetros.
4. Jorge Recharte, La Gran Ruta Inca (GRI) y el uso sostenible de la biodiversidad en los países de la región andina, Lima, UICN, Comunidad Andina, AECI, 2007.
5. BID, El Qhapaq Ñan – Camino principal andino, Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación, Lima, BID, República del Perú, UNESCO, 2006.
6. Obras que “… combinan el trabajo del hombre y la naturaleza” (In : http://whc.unesco.org/).
7. M.---C. Cormier---Salem, D. Juhé---Beaulaton, J. Boutrais et B. Roussel (eds), Patrimoines naturels dans les Suds. Des conflits fonciers à la valorisation des savoirs locaux, Paris, IRD, collection “Colloques et séminaires”, 2005.
8. Gérard Collomb, Ethnicité, nation, musée, en situation post---coloniale, Ethnologie française, XXIX, 1999/3, 1999, p. 333---336.
9. INC, Memoria resumen del proceso de nominación Qhapaq Ñan a la lista del patrimonio mundial de la UNESCO, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.
10. Comité técnico del Qhapaq Ñan, abril de 2005. In : Alberto Martorell, Itinerarios culturales y patrimonio mundial, El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural, Lima, Universidad San Martin de Porres, Fondo Editorial, 2008.
11. Jorge Gascón, Gringos como en sueños, diferenciación en los Andes peruanos ante el desarrollo del turismo, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005.
12. INC, Plan Cuatrienal 2006 --- 2010, Qhapaq Ñan, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.

13. Salazar Deyanira Gomez, El rol de las organizaciones internacionales en la gobernanza del Qhapaq Ñan y en la Gran Ruta Inca en Ecuador y Perú, Quito, FLASCO Ecuador, 2010.

14. Guadalupe Martínez, “¿Qué es el Qhapaq Ñan?”, Proyecto Qhapaq Ñan. Informe de Campaña 2002---2003, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2004, p. 19---60.

15. Ver : Luis G. Lumbreras, “Presentación”, Proyecto Qhapaq Ñan. Informe de Campaña 2002---2003, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2004 y Luis G. Lumbreras, “Presentación”, BID, El Qhapaq Ñan – Camino principal andino, Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación, Lima, BID, República del Perú, UNESCO, 2006, p. 13.

16. Alberto Martorell, Itinerarios culturales y patrimonio mundial, El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural, Lima, Universidad San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2008, p. 546.

17. INC, Qhapaq Ñan une legado que une a Sudamérica, La Gaceta cultural del Perú n°38, Lima, Instituto Nacional de Cultura, Agosto 2009.

18. Luis G. Lumbreras, “Qhapaq Ñan, le chemin des incas”, Chasqui Francés, Le courrier du Pérou, Bulletin culturel du ministère des Relations Extérieures, n°1, juillet 2003, p. 2---3.

19. Austro Gerardo, M. Castro Espinoza, Qhapaq Ñan, Reconstruyendo la historia del Tomebamba imperial, Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2007 et Jorge Recharte, La Gran Ruta Inca (GRI) y el uso sostenible de la biodiversidad en los países de la región andina, Lima, UICN, Comunidad Andina, AECI, 2007, p. 1, 2, 16, 33, 35.

20. Sébastien Jallade, Qhapaq Ñan, un inventario geo---fotográfico y documental de las rutas incas (2007 --- 2010), programa de investigación dirigido por Olivier Archambeau, Polo Imagen de la Universidad de Paris---8, Vincennes---Saint Denis, Francia, 2010---2012. Publicación electrónica: http://www.qhapaq-nan.org .

21. Por ejemplo, una cadena de televisión difundió en enero de 2011 una serie documental sobre el Qhapaq Ñan con la argumentación siguiente: “History Channel rinde homenaje a la civilización andina en el documental ‘exploración inca’ (…) Acompañado de especialistas y estudiosos de la civilización inca en arqueología, ingeniería hidráulica, médicos Kallawallas, astrónomos y conocedores de ciencias y tecnologías ancestrales del pueblo inca, el misterio se ira revelando… Así que esté atento y sigue cada episodio de esta inquietante aventura a lo largo de los cuatro suyos.”

22. Régis Debray, Introduction à la médiologie, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 (traducción en español disponible en Internet: “Régis Debray, Introducción a la mediología, Barcelona, Paidos, 2001).

23. Thierry Lefebvre, “El invento occidental de la alta montaña andina”, M@ppemonde, n° 79, 2005/3, 2005, publicación electrónica: http://mappemonde.mgm.fr/num7/articles/art05307.html .

24. Testimonio de Ricardo Espinosa, en : Salazar Deyanira Gómez, El rol de las organizaciones internacionales en la gobernanza del Qhapaq Ñan y en la Gran Ruta Inca en Ecuador y Perú, Quito, FLASCO Ecuador, 2010, p. 65.

25. Stéphane Pachot, Sébastien Jallade, Qhapaq Ñan, La voz de los Andes, Paris, Elkin, 2009.

26. Educación; formación; servicios de entretenimiento; actividades deportivas y culturales.

27. INC, Proyectos de investigación arqueológica y puesta en uso social, Lima, Instituto

Nacional de Cultura, 2009.

28. Conversación sostenida con el investigador en abril de 2011.

29. En quechua significa “fiesta del sol”, celebración religiosa de la época inca en honor al solsticio de invierno.

30. Mesa de trabajo n°9, 18 de enero de 2012.

31. Armando Guevara Gil, Diversidad y complejidad legal, Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

32. Ídem.

33. Ver sitio Web: http://www.caminataporlapaz.org.pe/ (también disponible en http://www.archive.org/).

34. Significa “nudo” en quechua. Es un sistema numérico hecho de cuerdas y nudos que suplía la falta de escritura en la época Inca.

35. Hortensia Moncloa, Protocolo, Gran quipu de la memoria y siembra de árboles por la vida y por la paz, Campaña 2005 del Movimiento Ciudadano “Para Que No Se Repita” – PQNSR, Mesas de Concertación para la Lucha Contra la Pobreza – MCLCP, 2005, publicación electrónica : www.caminataporlapaz.org.pe/quipus/ceremonia.doc (también disponible en http://www.archive.org/).

36. El Qhapaq Ñan, como todos los caminos rurales, fue ampliamente utilizado por los movimientos guerrilleros durante el conflicto armado.

37. Las citas entre comillas son extraídas de entrevistas con Hortensia Moncloa.

38. Ídem.

39. Según Hortensia Moncloa, cerca de 500.000 personas participaron al menos una vez en una de las ceremonias realizadas a lo largo de 5 meses.

40. Asociación Nacional de Familias de Secuestrados y Detenidos Desaparecidos de Perú.

41. “Inka Naani” es la apelación quechua utilizada en la región del Callejón de Conchucos para designar a la ruta inca.

42. Nicolas Merveille, Logique procédurale et dispositifs de mesure, Ethnographie d’une ONG de conservation et développement au Pérou, Tesis de doctorado bajo la dirección de Philippe Descola, Paris, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2010.

43. Nicolas Merveille, ídem, Pág. 206.

44. Nicolas Merveille, ídem, Pág. 206.

45. Nicolas Merveille, ídem, Pág. 215.

46. El puente de Q’eswachaka, situado sobre el río Apurimac (Cusco). El INC declaró su rito de construcción “Patrimonio cultural de la Nación” el 5 de agosto de 2009.

47. http://chaskinaani.blogspot.com/

48. Entre las cuerdas de maguey, según Ariel, habían escondido cables de metal para respetar las normas de seguridad. Además el mantenimiento del puente se realizaba de forma irregular.

Descargar el artículo en [PDF]