

El Qhapaq Ñan y la cuestión étnica. Valores y sabiduría indígena

Jessarela Miranda Dávila*

Resumen

Más que como un patrimonio o un producto de las técnicas implementadas por el Estado inca, este trabajo interpreta al Qhapaq Ñan en términos del significado que adquiere para los grupos étnicos contemporáneos, que lo siguen utilizando y reinterpretando con base en sus sistemas de valores y tradiciones culturales. La situación actual de estos grupos se denuncia en el contexto del trabajo antropológico.

Abstract

This work interprets the Qhapaq Ñan not as a mere legacy, as a product of the technique used by the Inca State, but in terms of the significance that it has for the contemporary ethnic groups, that to this day use it and re-interpret it based on their system of cultural values and traditions. This anthropological work denounces their conditions as objects of its research.

La importancia del Qhapaq Ñan¹ como monumento histórico y cultural resulta innegable, pero también vale la pena resaltar el valor social que tiene en la actualidad, es decir, los usos que se le dan y la visión de los caminos como parte de la sabiduría andina, todo lo cual se practica dentro de la “cultura del caminante”. Resulta interesante conocer cuál es el significado del Qhapaq Ñan entre los habitantes de los Andes que todavía lo recorren y el hecho de que aún es parte de su identidad.

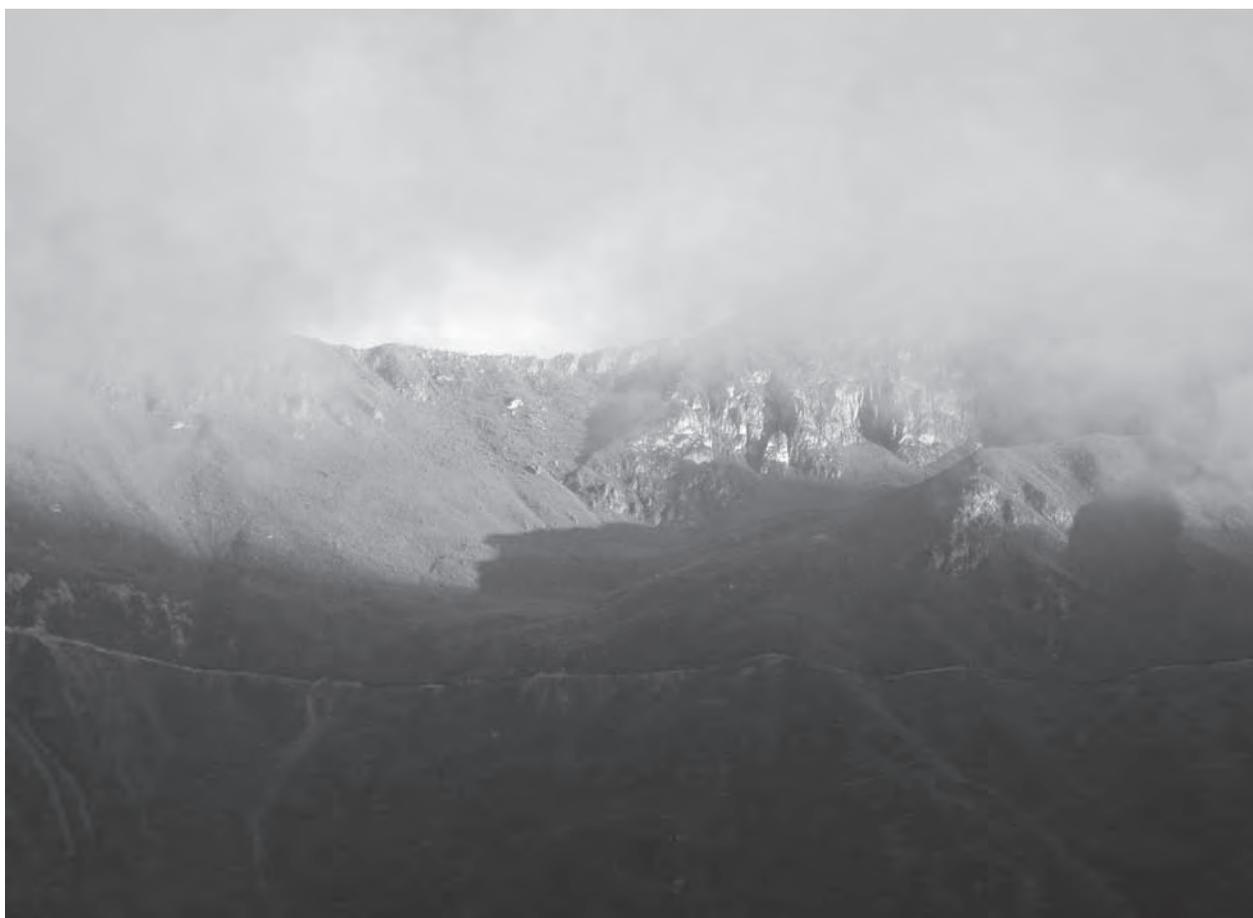
Los orígenes y la evolución de este fascinante camino están ligados con la sociedad misma. Por tanto, tenemos aquí una historia de resistencia y revaloración que forcejea con la globalización. El “Gran Camino” tiene mucho que enseñarnos aún, seamos andinos o no, pues si lo pensamos mejor en realidad es un camino hacia el “buen vivir”.

El Qhapaq Ñan es un complejo de caminos que ocupa buena parte del occidente sudamericano y se distribuye a lo largo de dos vías principales que corren casi paralelas: una por la cordillera de los Andes y la otra por las costas del océano Pacífico. A su vez, estas vías troncales se encuentran conectadas entre sí por muchos otros caminos transversales que las unen de este a oeste. Las dos rutas principales confluían en la ciudad de Cuzco y la dividían en cuatro partes,² es decir, iban aisladas desde el norte (Pasto, Colombia y Quito, Ecuador), se juntaban en Cuzco y posteriormente volvían a separarse hasta alcanzar su límite sureño (Río Maule, Chile, y Mendoza, Argentina). Se calcula que la ruta serrana tiene un largo de 5 658 kilómetros. Por su parte, la ruta costera cuenta con 3 943 kilómetros. Según las estimaciones de algunos especialistas, la extensión total del Qhapaq Ñan es de aproximadamente 50 000 kilómetros (Casaverde, 2013).

* Licenciada en Etnohistoria, ENAH (lefillibleu@hotmail.com).

¹ “Qhapaq Ñan” son las palabras de origen quechua con que los incas designaban al complejo de caminos. Literalmente se traducen como “Gran Camino” (Lira, 1941).

² De hecho, esta cuatripartición que nacía del “ombiligo del mundo” se aplicaba a la organización espacial y territorial del Tahuantinsuyu. No en balde su traducción como “tierra de las cuatro partes”.



Cañón del Colca, Arequipa, Perú, 2014 **Fotografías** Jessarela Miranda Dávila

Aunque su máximo esplendor y sofisticación se alcanzaron gracias a la cultura inca, cabe mencionar que sus orígenes se remontan a mucho tiempo atrás. En realidad, el Qhapaq Ñan nació de la interacción social, pues sus rutas evolucionaron en función de las necesidades de los grupos humanos que se desarrollaron en distintas regiones, no sólo en los Andes y no sólo los incas. Desde luego que el ser humano andino desarrolló rasgos culturales propios, pero no lo hizo en forma aislada. Sostuvo estrechas relaciones con los pueblos de la costa y de las selvas, y con ellos intercambió alimentos, técnicas, productos y, lo más importante, ideas.³

Sí, ideas. Y la palabra clave aquí es “comunicación”. En un comienzo los caminos fueron rutas económi-

cas. Tras esos primeros contactos se pasó a las rutas de carácter religioso y a la transmisión de técnicas constructivas, agrícolas, artesanales y todo tipo de conocimientos, que van desde la observación astronómica hasta el uso de plantas medicinales. Lo interesante del caso es que una gran diversidad de poblaciones se mantenía en contacto y tenía intercambios activos a pesar de sus diferencias culturales, las cuales provocaron serios choques entre ellas. Finalmente, la pugna entre identidades diversas llevó a la creación de rutas militares, administrativas y de control (Miranda, 2010).⁴ Algunos de los caminos que ya se insertan en esta tónica son los elaborados por las culturas moche, wari y chimú.

Naturalmente, el caso más elaborado de entramado de rutas que pasa a la categoría de “sistema vial”⁵ es el Qhapaq Ñan del *Tahuantinsuyu*. En mi opinión éste

³ Hay muchos ejemplos al respecto: un mono selvático grabado en el desierto de Nazca, la impresionante ruta del *mullu* que ha estado presente en un sinnúmero de ofrendas de norte a sur y de este a oeste, cuyo origen exclusivo es la península de Santa Elena, en Ecuador. Otras rutas interesantes que demuestran los antiguos y activos contactos entre pueblos de ecosistemas distintos son las de la hoja de coca o las plumas preciosas provenientes de la selva. Incluso una estrecha comunicación e intercambio de ideas se observa al estudiar la expansión de cultos tan representativos como el que se rindió al “dios de los báculos”, presente en lugares y épocas distintas (culturas paracas, chavín y tiahuanaco).

⁴ En la primera parte de este trabajo se realiza un estudio etnohistórico acerca del origen y evolución del Qhapaq Ñan incaico, a partir de un estudio documental y de fuentes arqueológicas.

⁵ Por lo general, una red vial permite que las interconexiones y las rutas sean más eficientes para llegar de un lugar a otro. Cuenta con una estructura formal e identificable. Por otra parte, se incluye la existencia de servicios asociados con la red, así como el control y mantenimiento del tránsito (Gallegos, 2000).



Puno, Perú, 2014

fue un efectivo sistema de control político y territorial, pero iba más allá de la función de unir un lugar con otro. Se trataba de un elemento panandino, con lógica propia, la cual se desplegaba en tres niveles: económico, político y filosófico. De hecho todavía queda reminiscencia de esto. Ya lo explicaré más adelante. De momento esbozaré un breve estado de la cuestión acerca de cómo es que este camino adquirió tanta importancia, quiénes han sido sus precursores y cómo es que se ha dado a conocer.

El Qhapaq Ñan ha atraído la atención desde tiempos remotos, por lo que se han hecho descripciones detalladas y estudios acerca de él. Por ejemplo, son vastas las descripciones de los cronistas españoles que lo vieron en pleno funcionamiento y que, admirados de él, lo citaron constantemente. Después de colapsado el *Tahuantinsuyu*, resultó de interés para viajeros de los siglos xvii y xviii, tales como Alexander von Humboldt. No fue hasta 1984 cuando Jonh Hyslop hizo el estudio más detallado hasta entonces sobre el Qhapaq Ñan.

En su obra *The Inca Road System*, Hyslop dio a conocer los resultados de sus investigaciones y eligió

tramos específicos del camino inca en Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, de tal forma que los estudió en forma comparativa hasta establecer que se trataba de la manera en que los incas dieron orden al *Tahuantinsuyu*, porque mediante el trazado caminero se ubicaba espacialmente a cada persona y sitio sagrado. Sin embargo, el gran avance de Hyslop se basó en otros trabajos que en su momento significaron importantes esfuerzos, tales como los trabajos cartográficos de Alberto Regal (1936) y León Strube Erdman (1963). Por otro lado hay aportes desde el enfoque etnográfico, como la investigación de campo que Victor von Hagen Wolfgang (1977) realizó por la red caminera, acompañado de un equipo interdisciplinario. Como resultado, surgió la obra titulada *La carretera del sol*, que ofrece relatos sobre los sucesos del viaje, así como los sitios visitados y, desde luego, las pertinentes explicaciones históricas y observaciones etnográficas.

Por supuesto que éstas no son las únicas obras acerca del Qhapaq Ñan, pero sin duda constituyen antecedentes valiosos que han permitido grandes avances en la investigación científica. Además, no olvidemos toda una serie de publicaciones de divulgación que tratan el



Camino a Quenco, Cuzco, 2014

tema y que no escaparon a la atención de muchos estudiosos sobre culturas prehispánicas del área andina.

Hasta el momento se puede establecer un parteaguas, ya que los restos del gran camino de los Andes que eran un objeto de estudio arqueológico se convirtieron en patrimonio de la humanidad. En la actualidad, la importancia del Qhapaq Ñan ha trascendido de lo local a lo internacional. Por eso, en 2001, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Argentina y Chile unieron esfuerzos para nominar al Qhapaq Ñan como patrimonio de la humanidad ante la UNESCO. ¿Cómo se llegó a este punto? Un ejemplo es la iniciativa de Perú, que en el interior de su territorio ha promovido el Proyecto Qhapaq Ñan, el cual está muy comprometido con el registro, conservación e investigación de la red caminera a fin de devolverle su valor cultural e histórico. Se trata de una tarea complicada y laboriosa, ya que el camino ha sufrido muchos daños a lo largo del tiempo en gran parte de su infraestructura.

Hoy en día se trabaja arduamente para rescatar, conservar y promover⁶ al “Gran Camino”. Aun así ca-

⁶ Ejemplo de ello es el certamen para niños en edad escolar, con la finalidad de realizar un viaje a lo largo del Qhapaq Ñan que les

be preguntarse en qué sentido se van orientando los esfuerzos.

Pues bien, desde la perspectiva patrimonial se puede decir que este magnífico camino es un “objeto cultural”, valor que obtiene gracias al reconocimiento oficial y extraoficial de cierta comunidad. Asimismo posee elementos distintivos e identificables porque forman parte del pasado y del presente. Por tanto es un portador de manifestaciones religiosas, territoriales, culturales y políticas, dinámico en tiempo y espacio, que no tendría razón de ser sin considerar a la sociedad que vive con él. De ahí parte mi opinión de que el Qhapaq Ñan no sólo es patrimonio tangible por el hecho de contar con un soporte físico que lo vuelve monumento histórico o arqueológico; se trata también de un portador cultural de diversas manifestaciones, por lo general denominadas “bienes intangibles”, a saber: valores morales, espirituales y cosmovisión.

permita conocer los sitios arqueológicos asociados con él y las comunidades cercanas. Otro ejemplo es el proyecto Apu Wanacure, que se lleva a cabo en Cuzco y el cual trata de recrear una ruta *chaski* con ayuda de jóvenes que los representan y corren por el camino, sin mencionar los comerciales y las propagandas turísticas.



Puno, Perú. Al fondo (derecha), mujer con su carga a cuestras, 2014

Si por un momento se considera esta doble característica patrimonial, nuestro Qhapaq Ñan estaría también ligado con el patrimonio indígena, en el sentido de que tanto los caminos como los pueblos originarios son herederos de las culturas ancestrales y viven en contacto. Entonces ¿por qué no se identifican con él? En apariencia queda claro que el Qhapaq Ñan es patrimonio, pero ya sea tangible o intangible no aterriza del todo entre la población que lo creó.

Al menos a mí me resulta complicado desligar al camino de sus creadores, es decir, las sociedades andinas, costeras y selváticas que evolucionaron junto con él y que en forma constante se enfrentan a nuevos retos, desde sobrevivir hasta alcanzar fuerza en la lucha por sus derechos. Después de todo los caminos y las sociedades se transforman en función de sus necesidades. Un ejemplo de lo anterior es que, si bien el Qhapaq Ñan fue un efectivo sistema de poder y control territorial en el incario, en la actualidad entra en un discurso político que cobra fuerza excepcional.

Este fenómeno se explica a partir de una concepción distinta, con base en un trasfondo filosófico que se ha mantenido durante siglos y es compartido por

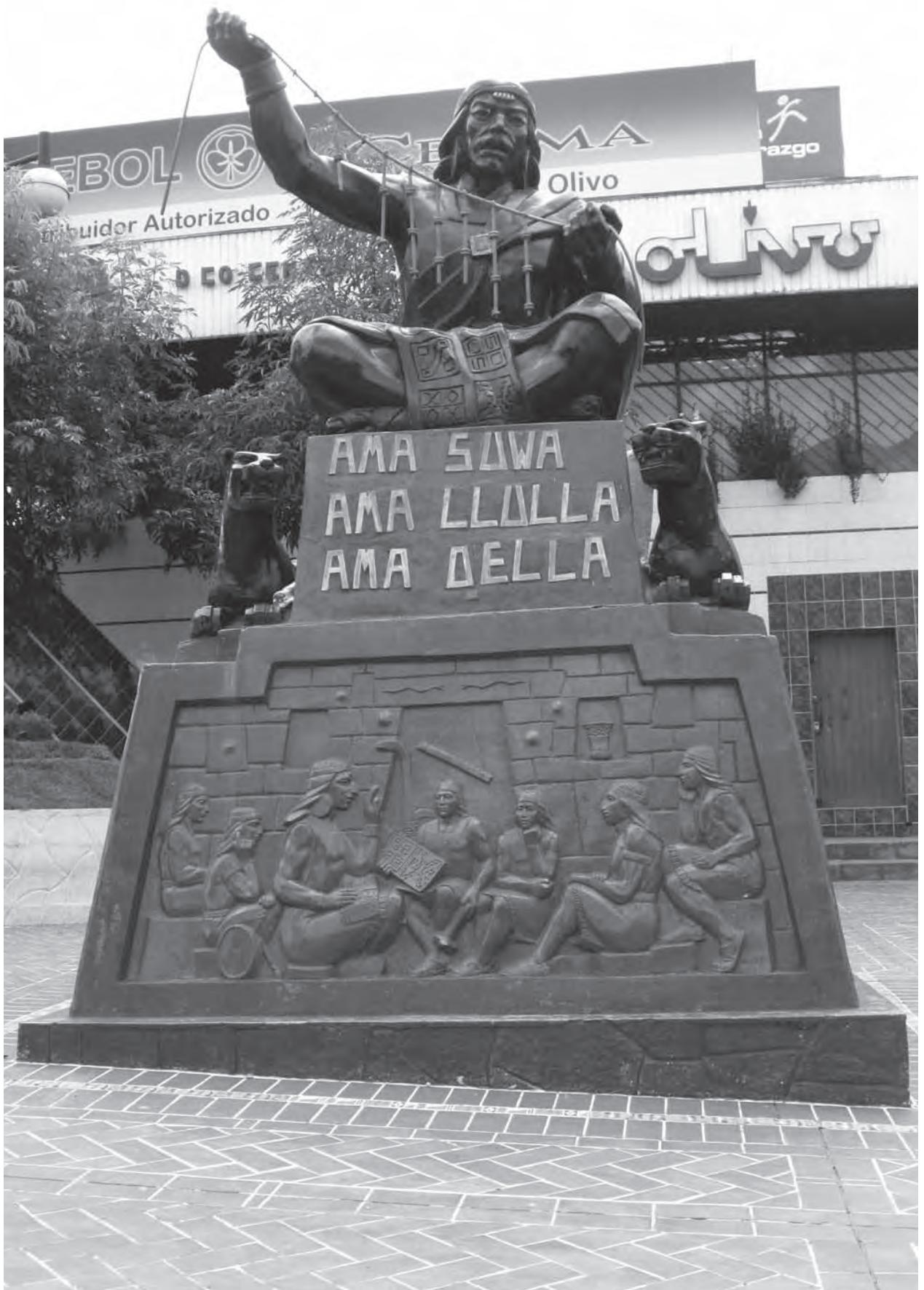
los pueblos andinos en general, sólo que bajo otro nombre y otra lógica.

Cuando iba caminando por los Andes y pregunté a los que me encontraba qué era el Qhapaq Ñan, me respondieron más de una vez: “Es el camino de los ricos”, “Es el camino de la riqueza”, “Es el camino de la felicidad”, “Es el camino de la nobleza”, “Es el buen camino, el que todos debemos buscar”.⁷

Y sí, la idea de Qhapaq Ñan se liga con la de “buena vida” o *sumak kawsay*, como también se le conoce. Desde luego, esto no significa que la “buena vida” sea la acumulación de riquezas materiales y placeres en exceso. Más bien se refiere a una existencia equilibrada, feliz y honrosa. A continuación dos ejemplos en los que se refleja lo anterior:

La Constitución de la República del Ecuador dice: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del Sumak Kawsay” (art. 275).

⁷ Observaciones surgidas del trabajo de campo en Puno, Perú, 2013. Entrevistas con pobladores que viven en contacto con el Qhapaq Ñan.



Monumento en la ciudad de Cuzco, 2014

Por su parte, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia dice:

“El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *Ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no robar, no mentir, no ser ocioso), *suma qamaña* (buen vivir), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble)” (art. 8.1).

Las citas anteriores me dicen que hay una noción a la que las palabras Qhapaq Ñan hacen referencia y tiene que ver con una manera de mirar el mundo que es compartida por los pobladores de los países andinos, pero no por todos. Esta concepción se da entre poblaciones que aún conservan mucho de su herencia y tradición prehispánica, si bien las palabras “Qhapaq Ñan” como tales en realidad no aluden a nada.

Para mí fue sorprendente que los habitantes más cercanos al camino, que lo recorren a diario e interactúan gracias a él, se extrañaran cuando preguntaba por el Qhapaq Ñan. De hecho, algunos me respondieron con otra pregunta:

—¿El qué?

Después cambiaba la pregunta y, para hacerlo “más fácil”, preguntaba por el camino inca. Mi sorpresa fue aún mayor, ya que tal nombre remite a un recorrido turístico exclusivo de Cuzco, muy costoso y muy solicitado por los extranjeros que desean ir a Machu Picchu.

Otras veces me encontré con un desconocimiento casi total por parte de las personas, en especial en las ciudades. Cada vez que preguntaba por el Qhapaq Ñan, las respuestas me llevaban a lo que apenas comentaba. Por otra parte, al conversar con algunos amigos sudamericanos, me encontré con que varios de ellos no sabían que contaban con Qhapaq Ñan en su territorio y que por ese motivo iban a Perú. Desde luego, los mencionados amigos no son historiadores, antropólogos ni arqueólogos. En todo caso no pretendo criticar a nadie, sino hacer una nota en cuanto a que sí existe un distanciamiento considerable entre el Qhapaq Ñan y los pueblos andinos tanto en ciudades como en provincias. Desde luego, no me parece algo condenable ni negativo, tan sólo que no coincide con la imagen difundida, como si tuviera exclusividad para ciertos grupos sociales.

A partir de esta observación paso a mi punto central, el cual se relaciona con la sabiduría indígena,⁸ es decir, los usos y las percepciones ligadas con este

camino, las cuales se manifiestan en todo momento y de manera muy sutil en lo que yo he denominado como “la cultura del caminante”: encontrar a alguien, detenerse a intercambiar coca, *chachcar* juntos y conversar, pedir permiso a los *Apus* para caminar con su aprobación y solicitar su protección, dejar ofrendas en las apachetas y santuarios, detenerse a comer y agradecer los alimentos a la Pachamama, convidándola primero a ella, compartir con los que nos acompañan a comer, compartir la carga y la compañía de aquellos con quienes se viaja.

Son costumbres muy antiguas –preincaicas, de hecho– y reflejo de aspectos culturales más profundos, es decir, reminiscencias de una lógica económica, política y filosófica muy arraigada entre los pobladores de los Andes, pese a las terribles transgresiones y ataques que los han desarticulado del bagaje cultural de las naciones (Miranda, 2014).⁹

Esta desarticulación se refiere a un proceso histórico que tuvo lugar con la “conquista” y que se ha ido agravando con los siglos. En concreto, en el ámbito andino, la fractura en los tres aspectos mencionados ocurrió desde el primer momento y evidentemente marcó la relación entre pobladores autóctonos y conquistadores, que más adelante se convirtieron en los indios y la Nación.

Tres ejemplos terribles:

Uno: durante el contacto con Europa, los habitantes originales de los Andes observaron en los recién llegados algunas prácticas sociales en que la famosa reciprocidad se vio transgredida por el “hambre de oro” (la cual no ha perdido vigencia), es decir, la reciprocidad por parte de los españoles fue nula¹⁰ en relación con las facilidades, descanso y atención que recibieron en los tambos del Qhapaq Ñan, pese a saberlos extraños

que existen en toda sociedad porque son las interrogantes básicas ontológicas que se hace toda cultura. Pero al referirse en concreto a las culturas amerindias, como la nahua, maya, tojolabal, mapuche o quechua, este autor propone que sus sabidurías se ven reflejadas en los mitos. Sin embargo, me parece que también en el comportamiento cotidiano y, aunque por lo común se les llama “saberes tradicionales” o “pensamientos”, en tanto que conducen a los seres humanos en sus acciones y aspiraciones, diría que sí hay una filosofía quechua, que para otros autores se expresa mejor como “pachasofía”; por ejemplo, Josef Estermann propone la Pacha como centro y los principios de relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad.

⁹ A propósito de la desarticulación cultural, en el presente trabajo se propone y se explica históricamente cómo es que se ha dado la separación social de los pueblos indígenas respecto al proyecto nacional. Esto es, desde luego, un mal americano y no exclusivo del área andina.

¹⁰ Con la excepción de aquellas ocasiones en que admitir privilegios para ciertos grupos étnicos valía en tanto que era conveniente

⁸ En palabras de Enrique Dussel (2009), la “sabiduría” por sí sola se refiere a la exposición ordenada de los diversos componentes que dan respuesta a los “núcleos problemáticos”, es decir, núcleos

y posibles enemigos. Por otra parte, a cambio del virreinato y las riquezas que se llevaron a España, los nuevos encargados otorgaron el saqueo, la sobreexplotación y la marginación de los pueblos.

Dos: la gran intolerancia cultural del catolicismo y su imposición afectaron mucho. Desde entonces, los indígenas debieron adaptarse para sobrevivir, valiéndose de diversas estrategias como la mimetización cultural.¹¹

Finalmente, una tercera y muy importante falta fue la expropiación de sus tierras. Sea como sea, el hecho de despojar a los indígenas de la tierra constituyó una de las peores privaciones que se les pudo hacer, y más adelante detonó la mayoría de sus males, entre ellos el quiebre de su autosustento, que a su vez derivó en su pobreza, disimetría social y débil presencia política en constante marginalidad.

Cada una de las transgresiones mencionadas se acentuó aún más con la formación de los Estados nacionales, debido a que se crearon países con un esfuerzo que merece crédito y descrédito: por un lado se trasladaron instituciones extranjeras y se erigieron a partir de una realidad muy diferente a la de origen, y por el otro se excluyó todo un cúmulo de conocimientos y saberes sobre la región que se pretendía transformar, porque se consideraron inservibles a ojos de los emprendedores de las nuevas naciones. He ahí la desarticulación histórica, social y cultural que mencionaba.

Precisamente por eso es difícil resolver la cuestión indígena en América Latina, debido a la falta de entendimiento entre las naciones y sus grupos originarios. Asimismo, me parece que cualquier solución propuesta a este problema puede ser más funcional si se consideran los “núcleos comunes”¹² de las sociedades en

para los fines de su política y de modo que sus fines fueran conseguidos con mayor facilidad, se aplicaron medidas tales como privilegiar chancas y cañarís sobre incas, admitir la presencia de un inca “gobernante”, pero sin poder alguno, que cubriera su propia administración y guardara las apariencias, así como admitir la autoridad de los curacas locales, en tanto que hacerlo de ese modo aseguraba una mejor recaudación tributaria.

¹¹ Un disfraz efectivo que no pierde vigencia, porque se valen de mecanismos modernos para enfrentar las crisis, pero siempre partiendo de sus principios filosóficos. Un ejemplo de esto es el supuesto sincretismo religioso en el que las deidades andinas en realidad no se funden con las católicas, sino que coexisten en conjunto y sin mezclarse. Otro ejemplo tiene que ver con el uso y conocimiento de la legislación en defensa de su cosmovisión para hacerla valer e incluirla en materia constitucional.

¹² Tiene que ver con lo que señala Dussel acerca del núcleo problemático inherente a toda sociedad, pero también con el sentido que le confiere Luis Tapia cuando ha denominado al “núcleo común”

conflicto, en concreto los que conciernen a las cuestiones económica, política y filosófica. Hacerlo así no implica ir contra el orden establecido; en cambio, puede tener grandes ventajas no sólo para el desarrollo indígena, sino para la sociedad en su conjunto (*idem*).¹³

En toda América hemos vivido separadamente de nuestros indígenas, a pesar de estar tan cerca, pero el hecho de que vivan tantas culturas distintas en el continente no justifica que se renuncie a la aspiración de una coexistencia multicultural.

En el área andina existe un caso ensayado, relacionado con el Qhapaq Ñan, mas no con el Qhapaq Ñan de turistas, sino con el conector de personas e ideas y que funciona como articulador sociocultural entre identidades diversas. La cultura del caminante lo expresa en forma constante porque la movilidad social permite el diálogo, y a partir del diálogo se construyen los núcleos que permiten el acuerdo entre culturas diferentes. Desafortunadamente no podemos pasar de las buenas intenciones a los hechos. Nos interesamos y sabemos lo obvio, pero no lo hacemos. ¿Por qué? O peor aún: ¿por qué ni siquiera lo podemos entender? ¿La sabiduría indígena es en verdad tan inservible para la realidad que vivimos? Pensemos por un momento en la herencia y saberes que se desprenden del Qhapaq Ñan, pero no lo hagamos como un objeto de exhibición precioso y espectacular, sino desde sus lógicas más elementales. Retomo los tres niveles que ya he mencionado:

Economía por verticalidad: especialización regional, intercambio, circulación de bienes, comunicación comercial mediante enclaves en diversas regiones, autosustento de los pueblos y acceso a todos los bienes necesarios de todas las regiones.

Política basada en la reciprocidad y la redistribución: relación desigual entre etnias desiguales, acuerdos que otorguen beneficios recíprocos, antagonismo como equilibrador social y anteponer lo comunal a lo individual.

como una necesidad que se debe construir, en referencia a un problema social que necesita solución: una nación multicultural que no logra articularse ni dirigirse en el mismo sentido dentro de un forzado contenedor llamado país (Tapia, 2006).

¹³ En mi propuesta de los núcleos comunes a nivel económico, político y filosófico, considero que sí es posible llegar a la construcción de un núcleo común tal como lo describe Luis Tapia, pero depende de la comunicación entre las sociedades y su diálogo en tres niveles: el acuerdo político simétrico, el vínculo económico recíproco y, lo más difícil, conocer y entender la visión de vida, así como las aspiraciones del “otro”. Por otra parte, las sociedades implicadas tendrían que entender que para un beneficio común se requiere una pérdida de todas en algún aspecto o en varios.

Buen camino Qhapaq Ñan: cultura del equilibrio natural y social, respeto por las fuerzas de la naturaleza y sus ciclos, permitir la regeneración de la tierra y ocupar sólo lo necesario. Finalmente *ama suwa, ama killa, ama llulla*, que se traduce como “no robar, no mentir, no ser ocioso”.

Habrà quien lo vea como una serie de idealizaciones imposibles. Sin embargo, me parece que ésa es la clara negación de una realidad que no deseamos ver y que sí es la nuestra. No pienso que se deba restituir el Qhapaq Ñan tal y como era en tiempos del *Tahuan-tinsuyu* ni me parece posible. No soy ecologista ni mucho menos fanática de un romanticismo arqueológico o étnico sin fundamento mayor que la pasión por la materia. Tampoco creo que la fórmula perfecta de convivencia social se encuentre en los Andes como una especie de comunismo consumado. Lo que yo deseo comunicar es que, según muchas sabidurías étnicas (no sólo las andinas), vienen cambios bruscos que nos afectan a todos. Por eso ya es tiempo de escuchar y aprender, es tiempo de pensar por cuenta propia y dejar de imitar al “primer mundo”. Somos diferentes. Debemos buscar alternativas al desarrollo y no desarrollos alternativos. Después de todo es la vida misma la que está en juego y se nos va ir ciegamente en una especie de maldición de Midas.

Ésta es la lección del Qhapaq Ñan y los pueblos andinos: articulación de las partes diferentes y opuestas para llegar a un fin común. La articulación cultural no quiere decir ocultamiento, absorción, mimetización, asimilación, indigenismo ni exterminio, sino unión, reconocimiento y fuerza de las diferencias en beneficio de todos.

Para concluir, celebro con entusiasmo la revaloración del Qhapaq Ñan como patrimonio, y concuerdo en que debe ser promovido su valor y rescate. Sin embargo, no debe aislarse de la sociedad. No se trata de exhibirlo o valorarlo. Se trata de entenderlo y entender que ya es tiempo para retomar el buen camino: el Qhapaq Ñan.¹⁴

¹⁴ Sin duda alguna considero positivo el estudio e investigación del Qhapaq Ñan, pero no debe tener mayor importancia la preservación y la explotación turística que su impacto social positivo. Originalmente este proyecto surgió para apoyar y revalorar a las comunidades, y aunque muchos investigadores se esfuerzan en esto, se debe tener cuidado para que la buena dirección del proyecto no se convierta en “asalto patrimonial”, monopolio comercial ni un indigenismo más, como han indicado algunas de las críticas más fuertes al proyecto. Finalmente, el Qhapaq Ñan tendrá que seguir evolucionando con la sociedad, y es necesario que sea entendido por todos, pues conservarlo y protegerlo de la sociedad no lo rescata en verdad. Invito al entendimiento y al cambio, lo cual implica mirar por nosotros mismos.

Bibliografía

- Almeida, Ileana, “El pueblo kechua bajo el Estado nacional”, en *Historia del pueblo kechua*, Quito, Abya-Yala, 2005.
- Casaverde Ríos, Guido (coord.), *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*, Lima, Ministerio de Cultura, 2013.
- Dussel, Enrique, Eduardo Mendiata y Carmen Bogorques (comps.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000). Historias corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009.
- Díaz Polanco, Héctor, “El indigenismo: de la integración a la autonomía”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendiata y Carmen Bogorques (comps.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000). Historias corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009.
- Gallegos, Héctor, *El viejo Perú. La ingeniería andina*, Lima, La Ingeniería en el Perú, 2000.
- Hyslop, John, *The Inka Road System*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1984.
- Lira, Jorge A., *Diccionario Kechuwa-español*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1941.
- Millones, Luis, *Historia y poder en los Andes centrales*, Madrid, Alianza, 1978.
- Miranda Dávila, Jessarela, “Identidad étnica y territorialidad: el Qhapaq Ñan como articulador cultural. Puno, Perú”, tesis de maestría en estudios latinoamericanos, México, UNAM, 2014.
- , “Sistema de poder y territorio. Una reconstrucción del contexto histórico, social y cultural del Qhapaq Ñan. Cuzco, 1450-1500”, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2010.
- Peralta Ruiz, Víctor, “Indigenismo, nacionalismo y modernidad en el Perú”, en Fermín del Pino y Carlos Lázaro (coords.), *Visión de los otros y visión de sí mismos*, Madrid, Biblioteca de Historia de América/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Regal Matienzo, Alberto, *Los caminos del inca en el antiguo Perú*, Lima, Sanmartí y Cía, 1936.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Multiculturalismo y buen vivir. Desafíos ante la crisis actual”, texto presentado en la reunión de la Academia Mexicana de Ciencias sobre Ciencia y Humanidades, 19 de enero de 2012.
- Strube Erdman, León, *Vialidad imperial de los inkas*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad Nacional de Córdoba/Instituto de Estudios Americanistas, (Histórica, XXXIII), 1963.
- Tapia, Luis, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Muela del Diablo, 2006.