
COLECCIÓN
SABERES

2022

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Rector

Dr. Marcelo Aba

Secretaria Académica

Prof. Mabel Pacheco

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

Jofré, Carina

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

332 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-4901-40-8

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

CDD 306.098

© 2022 – UNCPBA

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Secretaría Académica. Editorial UNICEN

Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires

Tel./Fax: 0249 4422000

e-mail: c-editor@rec.unicen.edu.ar

www.editorial.unicen.edu.ar

1ª edición: junio de 2022

Responsable editorial

Lic. Gerardo Tassara

Corrección

Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación

Camila Colombo Viña

Camila D'Angelo

Foto de tapa

Conquista, 2020

Curtoni, Rafael

Acrílico sobre tela (70 x 50)

Impreso por Docuprint

Heandel L3, Garin, Buenos Aires

Tirada: 100 ejemplares

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

ISBN: 978-987-4901-40-8

ÍNDICE

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

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

AUTORES Y AUTORAS

AYALA ROCABADO, PATRICIA. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

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

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

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

GNECCO, CRISTÓBAL. Universidad del Cauca (Colombia).

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

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

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

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

LONDOÑO, WILHEM. Universidad del Magdalena (Colombia).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA
ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA**

RUINAS COMO PATRIMONIO

CRISTÓBAL GNECCO

La reflexión arqueológica sobre cuestiones de materialidad y poder ha sido fructífera, especialmente porque abandonó un enfoque rígido para adoptar una perspectiva activa, en la que los seres humanos y las cosas tienen agencia; sin embargo, se ha restringido básicamente al pasado, como si fuera un dominio en sí mismo cuya relevancia para el presente fuera sólo marginal. Pero si pensar en el pasado significa pensar en los tiempos que corren y, sobre todo, en un futuro compuesto de otra manera, podemos ver la política y la vida social desde una perspectiva distinta. En este sentido, este capítulo no trata con el poder ni con la forma como las personas se relacionan con él en el pasado (en la forma como los arqueólogos han tratado el tema), sino en el presente –aunque en relación con el pasado, es decir, cómo el poder, las jerarquías y las asimetrías circulan y son articuladas por diferentes colectivos / actores en los procesos de elevar materialidades específicas a la condición de patrimonio–. Centraré mi atención en la parte más débil de la ecuación: las comunidades locales afectadas por los procesos de patrimonialización, los otros del patrimonio, los otros que habitualmente quedan fuera del cuadro (excepto cuando su presencia los funcionaliza como proveedores de autenticidad y exotismo). Este capítulo es sobre el presente, entonces; muestra cómo el poder impregna las relaciones con el referente temporal que la (post)modernidad denomina “el pasado” en una instancia específica de su operación: la del patrimonio. Poder, presente, materialidad, autoridad, pasado, patrimonio, relacionamiento, violencia, despojo. Esos son los conceptos básicos de los argumentos que expongo. Los desplegaré en varios lugares de Sudamérica, relacionándolos con dos objetos-signos patrimoniales emblemáticos: las misiones jesuíticas en territorio guaraní y el Qhapaq Ñan, el sistema vial andino.

Para contextualizar: en el siglo XVII, los jesuitas crearon treinta misiones en el territorio de los guaraníes en lo que ahora es el suroeste de Brasil, el sureste de Paraguay y el noreste de Argentina, una región conocida en la época colonial como “Provincia Jesuítica del Paraguay” o “Paracuaría”. Las misiones constituyeron un proyecto de civilización relativamente autónomo que tuvo una influencia fuerte y duradera en la vida de los guaraníes; también fue un referente de cómo debería (o no debería) llevarse a cabo la política de nucleación y conversión promovida por Portugal y España. Por diversas razones políticas, las misiones fueron desmanteladas a lo largo de cincuenta años y dejaron de existir en las primeras décadas del siglo XIX, lo que dio lugar a la dispersión y la fragmentación de las poblaciones guaraníes que habían sido nucleadas. Las construcciones de las misiones, especialmente sus imponentes iglesias de piedra y otros edificios, pronto se convirtieron en ruinas, algunas de las cuales se transformaron en parte del paisaje cotidiano de los nuevos pobladores de la región, en su mayoría inmigrantes europeos. Sin embargo, la impronta de civilización de las misiones sobrevivió.

vió de manera desigual en las historias nacionales de los tres países que se crearon en la región después de 1810. Desde otra perspectiva, es decir, desde la interpretación proporcionada por una ontología diferente, los jesuitas y las misiones también tienen un lugar en la memoria de las poblaciones guaraníes contemporáneas. En 1984 y 1993, las ruinas mejor conservadas fueron elevadas a la condición de patrimonio mundial por la UNESCO, lo que provocó una nueva significación de su sentido (esta vez pronunciado desde un discurso universal y humanista) y una colisión de intereses contrarios.

En cuanto al Qhapaq Ñan, los caminos que conectaban muchos lugares de América del Sur, principalmente en los Andes y la costa del Pacífico, tuvieron un origen prehispánico bastante antiguo, pero los incas los convirtieron en una red eficiente y bien mantenida. La red se derrumbó después de la conquista española y hoy en día es solo un mosaico desconectado de tramos cortos, algunos de los cuales todavía cumplen la función original de permitir que las personas transiten. En 2014, el Qhapaq Ñan (específicamente algunos de sus tramos supervivientes) fue admitido en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO como resultado de la nominación realizada por los seis países donde estuvo la red de caminos (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile). Aunque la consagración del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial fue celebrada por unanimidad por los gobiernos nacionales y regionales, la prensa (Losson 2017) y la academia, los últimos años han sido testigos del modo en que el significado patrimonial que se le otorgó está empezando a ser impugnado. En resumen, estos dos objetos-signos patrimoniales son teatros privilegiados para describir temas de poder y articulación, de violencia y jerarquías, de despojo y exclusión.

PRIMERA TOMA: UNA PELÍCULA DENTRO DE OTRA

Veo a un grupo de jóvenes guaraníes viendo *The mission*, una película de 1986 dirigida por Roland Joffé que retrata las llamadas “guerras guaraníicas” de la década de 1750 –que no fueron guerras en absoluto, sino matanzas brutales infligidas a los guaraníes que resistieron la orden de desalojar las misiones en las que vivían en lo que ahora es territorio brasileño–. Los veo porque han sido filmados viendo esa película en el documental *Tava, a aldea de pedra* (Ferreira *et al.* 2012), realizado por cineastas guaraníes, sobre la importancia de las misiones y sus ruinas para las poblaciones guaraníes actuales. Una película dentro de otra película, entonces, y un *voyeur* viendo dos películas desplegándose, entrelazándose, contando cómo la historia es escrita por los que ganan, cómo es impugnada por los que pierden; narrando cómo los colectivos marginados y silenciados por la autoridad del “patrimonio” se relacionan con ella, pero a partir de una ontología diferente que cuestiona su significado (el de “patrimonio”) y, en particular, su absoluta naturalización.

Siete de las ruinas de las misiones fueron declaradas patrimonio mundial hace unos años (y ese significado universal y humanístico se extiende a las demás), pero antes de eso fueron patrimonios regionales y nacionales. ¿Qué se ha patrimonializado en/de las misiones? La idea general de la civilización, desde luego, no el legado de las sociedades sometidas por esa idea. Esa idea fue genocida, violenta e impuesta a los indígenas porque estaba sólidamente basada en la creencia de que era mejor, superior, más avanzada; estaba fundada en el supuesto, no discutido entonces, de que existían jerarquías naturales articuladas por criterios raciales y religiosos. Por eso, en la relación entre los jesuitas y los guaraníes, lo que ha contado en su mayor parte es el lugar de los primeros, no el de los últimos. Lo que más ha importado es la modernidad que aún representan los jesuitas. En ese relato (salvo en algunos campos acadé-

micos) los guaraníes son mudos, el eslabón más débil de la cadena narrativa de las misiones. Paraguay es un buen ejemplo porque después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) se exacerbó el proceso de construcción nacional. El lugar de los jesuitas (y sus misiones) en la nación fue discutido fieramente, pero no el de los indígenas, que no tenían (y no tienen) lugar en la escena nacional. ¿Ha cambiado eso con los procesos patrimoniales recientes a los que han sido sometido las ruinas de las misiones? No mucho, excepto en Brasil (por las razones que describiré).

La presencia de los guaraníes en el relato misionero, ese relato que perdura hasta hoy a través de la patrimonialización, es oscura, opaca y desigual y exige preguntar: ¿por qué patrimonializar las ruinas de las misiones, esos objetos-signos de un proyecto que, en cualquier caso y desde donde quiera que se lo mire (con poca o mucha empatía, con poco o mucho desprecio), fue parte de la conquista de América, una de las más grandes empresas genocidas de la historia? ¿Por qué patrimonializar precisamente esas ruinas, testigos elocuentes de la sumisión de los guaraníes a la civilización, testigos de su reducción? ¿Porque son parte de un genocidio bueno, digamos, si pudiera concebirse algo tan absolutamente abominable? ¿Pero no es eso lo que el humanismo siempre ha hecho, justificar el colonialismo y su violencia si conduce a la civilización, a sacar a esos pobres indios de su condición primitiva y primordial? Entonces sí, se puede patrimonializar un objeto-signo que es parte de una empresa genocida; es más, se debe patrimonializar.

A pesar de que la retórica nacional de los tres países es diferente, el hecho civilizador de los jesuitas en territorio indígena aparece en ellos como un ejemplo notable, ya sea como un modelo idealizado y bucólico de convivencia, puramente utópico, o como una manera pacífica de insertar a los indios en la modernidad (es decir, una forma civilizada de civilizar) –soslayando que sucedió a través de la violencia religiosa–. Aunque el patrimonio borra el significado original, digamos, de lo que patrimonializa e impone nuevos significados, ¿no es en este caso la narrativa patrimonial de la UNESCO tan humanista como el acto de civilización de los jesuitas, lo que uniría un humanismo con otro, uno del siglo XVI con otro del siglo XXI, lo que vendría a señalar, entonces, que el humanismo es un mismo animal totémico (y violento) que sólo ha cambiado de piel? ¿No vendría esto a resignificar el acto de la civilización y a renovar su validez, ahora como desarrollo (a través del patrimonio)? Desde que las ruinas de las misiones fueron elevadas a patrimonio mundial, al mismo tiempo que se creó el Mercado Común del Cono Sur y se establecieron otras políticas de integración regional, la búsqueda de una historia común y, sobre todo, de mercancías comunes ha sido notoria. Las misiones no han escapado a esa búsqueda: su valor utópico se convirtió en valor de cambio al que el desarrollo se aferra con fuerza.

Hechas estas preguntas elementales sobre los sentidos patrimoniales de las misiones, quedan expuestos sus protagonistas, los de entonces y los de ahora: los guaraníes, los jesuitas, los encomenderos, los colonos, los funcionarios coloniales y republicanos, los historiadores y los antropólogos, los agentes patrimoniales. Se entrecruzan esos protagonistas y borran las fronteras entre pasado y presente. Las misiones y sus ruinas son íconos centrales en los imaginarios de los tres Estados-nación en los que ahora se encuentran, en la manera en que ayudaron a construir eso que Rita Segato (2007) llamó “formaciones nacionales de alteridad”, regímenes históricos de creación del otro de la nación y, ahora, de la postnación. Preguntar por ellas desde esas formaciones es preguntar por el lugar de su otro, el lugar de los guaraníes, y encontrar que el suyo es un lugar más bien opaco llenado de manera disímil y desigual en Argentina, Brasil y Paraguay a lo largo de los dos últimos siglos.

Lo primero que llama mi atención cuando pregunto por el lugar de los guaraníes en las misiones es la falta de consenso, no tanto histórico sino actual. La narrativa canónica y dominante sobre las misiones fue conservadora, unidireccional y estática: fue una apología de los hechos civilizadores de los misioneros, sin reconocer la agencia de los indígenas y, si a eso vamos, tampoco la de la historia. Pero la historiografía sobre los guaraníes de las misiones ha cambiado y ahora investiga su papel activo (e.g., Wilde 2009; Neumann 2015; Chamorro 2017), alejándose de la idea de su pasividad esencial que otorgaba, hasta hace poco, el papel central del relato a los jesuitas. Allí, en esa pregunta por su agencia, empieza a formarse cierto consenso. No pasa lo mismo cuando la pregunta se desplaza del carácter fantasmal de los guaraníes misioneros a la concreción de los guaraníes actuales; en otras palabras, cuando se pregunta sobre la relación entre los guaraníes de hoy, especialmente los mbyá, y los guaraníes de las misiones, lo que equivale a preguntar, por supuesto, acerca de la relación entre los guaraníes actuales y las misiones, o sus ruinas. Allí reina el disenso, como si los cuerpos reales (individuales y, sobre todo, sociales) desafiaran la posibilidad de establecer respuestas inequívocas. Allí reina el disenso porque el lugar de los guaraníes contemporáneos en el relato misionero ya no es sólo un tema académico, como en el caso de la historiografía (todavía dominada por preocupaciones disciplinarias), sino más bien político. Este desacuerdo puede verse comparando las narrativas sobre las misiones y sus otros en los tres países.

En Brasil, el relato de las misiones tuvo a los jesuitas como protagonistas hasta la década de 1980, cuando se produjo un cambio dramático: el protagonismo pasó a los guaraníes, debido principalmente a la militancia académica, especialmente en torno a la demarcación de tierras indígenas. Como resultado, la relación de los mbyá con los guaraníes de las misiones ya no es un tema de discusión, sino de documentación (en etnografías, talleres, documentales). ¿Una bandera política, una coyuntura, una manera de asegurar la continuidad en el tiempo y el espacio y contrarrestar la versión que deslegitima los reclamos de los mbyá (mayormente territoriales), una versión que señala que son recién llegados? En la disputa jurídica sobre cuestiones de tierra, la continuidad temporal y territorial es fundamental, y ser herederos de los guaraníes de las misiones proporciona un excelente combustible retórico a los mbyá y a sus partidarios académicos. Esto no ocurre en Argentina y Paraguay, donde el enfoque del tema es académico, no político, y donde, no por casualidad, las regulaciones para demarcación de tierras indígenas son inexistentes o no se aplican ampliamente. En esos dos países hay pocas dudas: los guaraníes actuales no están completamente relacionados con los guaraníes de las misiones y, por lo tanto, su relación con las ruinas (y las memorias que generan) es bastante etérea. Dicho de otra manera: mientras que en Brasil el tema ya es claramente discursivo, en los otros dos países sigue siendo sustantivo; mientras que en Brasil abandonó los límites positivistas de la investigación disciplinaria y los criterios modernos de realidad, en Argentina y Paraguay tal abandono (tal escape) está todavía lejos de ocurrir.

Los antropólogos en estos últimos países dicen no conocer las expresiones de los mbyá sobre las misiones o sus ruinas, implicando que no están interesados en ellas. ¿Pero, de ser así, no debería ese desinterés o distancia ser la razón de una investigación aún desatendida? No parece posible afirmar que los mbyá no estén relacionados con los guaraníes de las misiones, que no sean sus herederos, salvo desde los reclamos de verdad de las disciplinas modernas y su canal monológico de comunicación. En esto, como en muchas otras cosas, las verdades disciplinarias son ideológicamente veladas: mientras el proyecto misionero se celebra (incluso si el énfasis recae en los jesuitas, inferiorizando a los guaraníes, pobres almas infantiles), al mismo tiempo se niega un lugar a los guaraníes contemporáneos que, se dice, “llegaron”

al área misionera no hace mucho (incluso después que los europeos del este que poblaron la región desde finales del siglo XIX y que han creado una muy curiosa “cultura misionera”) y cuya vida transcurre entre la pobreza y el asistencialismo.

Las diferencias entre los tres países en este asunto también se deben a tradiciones académicas diferentes y, en cierta medida, cerradas. No se conocen bien, a pesar de cierta fluidez e intercambio. Si las misiones fueron una cuestión de fronteras, no solo geográficas sino también culturales, su investigación académica es otra forma de frontera, no porque se ubique en la frontera conceptual –en el sentido poscolonial de Anzaldúa (1987)–, sino porque establece límites rígidos y bastante infranqueables: los historiadores aquí, los antropólogos allá; los brasileños aquí, los paraguayos allá, como antes los indios de las misiones aquí, los indios de la selva allá; fronteras entre temas, entonces, pero también entre tradiciones académicas.

Vista desde el rincón discursivo, no desde el disciplinario, la brusca separación entre los guaraníes de las misiones y los guaraníes contemporáneos tiene connotaciones catastrofistas y es parte de la reproducción de la dicotomía civilizado / salvaje; parte del significado ilustrado del patrimonio (los indios misioneros en las ruinas, los indios contemporáneos fuera de ellas, vendiendo artesanías: un contraste insultante, vergonzoso, digno del acto patrimonial, tan desinteresado de la suerte de los indios nuevos como preocupado por el destino de los indios viejos); parte de las tradiciones académicas (los indios de las misiones con los historiadores y los indios actuales con los antropólogos, sin vasos comunicantes, cada uno de ellos conservando su parcela de conocimiento y, cómo no, su parcela de otredad); parte, pues, de la negación de la coetaneidad (Fabian 1983). Si el tema se ve desde la esquina discursiva, entonces, otras cosas comienzan a emerger, incluso en términos de divergencias ontológicas.

En la memoria de los mbyá, el relato misionero, pero no su conversión patrimonial moderna, es una fuente histórica firme, relevante para su lucha por territorio y autodeterminación. Ha sido notado que existe un lugar mítico llamado *Tava miri* de gran importancia cultural porque es “reconocido como una obra dejada por los antepasados a los actuales mbyá-Guarani... *Tava miri* como fuente de conocimiento de los mbyá porque marca su unión con los dioses” (de Moraes 2010, p.15).

Tava miri conserva “una especie de ‘mensaje petrificado’ dejado a sus descendientes sobre el hecho de que la vida está hecha por desafíos sucesivos, de que vale la pena luchar contra la muerte y la descomposición sabiendo que es casi imposible la victoria, pero motivados por la idea de que existe una inmortalidad y una plenitud de la existencia aquí y más allá de este mundo”. (de Souza y Morinico 2009, p. 314)

Esta centralidad de *Tava miri* es puramente utópica, como un no-lugar y como un horizonte de posibilidad. Sin embargo, los mbyá no se relacionan con el poder del discurso patrimonial desde una perspectiva diferente, como si se tratara de un problema meramente epistemológico; abordan la peculiaridad ontológica de su narrativa histórica de manera independiente al modo en que se concibe y moviliza el “patrimonio”. Por lo tanto, su relación con el patrimonio, que todavía no se ha articulado con fuerza, es ontológica.

Las misiones eran utópicas en un sentido amplio, es decir, no estaban ubicadas en ninguna parte –no estaban en un país occidental ni en la colonia, ya que eran mundos separados en todos los aspectos, una idea sin anclar– y eran, por lo tanto, espejos perfectos de lo que era posible. Pero esta utopía, vista desde los ojos occidentales, fue quirúrgicamente separada de la ontología de la modernidad a la que pertenecía, de las relaciones de poder que estableció, como si no hubiese sido una cabeza de playa fundamental en su avance sobre otras fronte-

ras ontológicas. Tal vez debido a esta brutal separación, la utopía de las misiones finalmente desapareció en el aire. Las misiones sufrieron un destino similar. Los jesuitas fueron expulsados de Portugal y España y sus colonias y su trabajo de conversión se detuvo y lo poco que quedaba de sus edificios pronto se convirtió en ruinas. La utopía fue devorada por la selva, como las ruinas. Regresó, digamos, a su lugar en la naturaleza, al mundo de lo primitivo. Pero recientemente, después de más de dos siglos de crepúsculo, la utopía volvió a mostrar su rostro y, paradójicamente, lo hizo de la mano de los guaraníes contemporáneos, aquellos sujetos al margen (en todos los sentidos: al margen de la historia, del campo, de las ciudades). Nada puede ocultar, sin embargo, que las misiones fueron la ruina de los guaraníes. Sus ruinas, entonces, son lugares de consolidación de la ruina indígena, de su exaltación (turística, nacional, supranacional) como proyecto de civilización. El significado de una ruina se impone sobre el significado de otra (porque glorifica, exalta, comercializa). Lo que perdura es la huella de la ruina como ruina: un vestigio de lo que fue, pero un emblema inconfundible de lo que queda.

SEGUNDA TOMA: TRUCHAS, POBREZA, DESARROLLO

Subo con Raúl Tenezaca el ascenso a Culebrillas, un tramo ecuatoriano del Qhapaq Ñan. Raúl va adelante, saltando ágilmente sobre las piedras. Yo voy detrás, cansado, guardando el poco aire de estas alturas. Camino por siglos de historia, pasando de un tiempo a otro en este camino que caminaron Atahualpa y Pizarro y Bolívar antes que yo y también millones de rostros que la historia, tan selectiva, no recuerda. Camino, o eso me gustaría, en busca de la conexión con los caminos que hicieron los incas y sus ancestros. Camino por un tiempo que resiste, no se rinde, es rebelde y difícil de atrapar. Yo, que vivo a miles de kilómetros de distancia y vengo aquí a caminar –y a describir, por supuesto, a dejar mi marca en este texto–. Raúl vive abajo, en una comunidad cerca de Achupallas. Vive de poco, como casi todos los de por aquí. La reforma agraria que transformó el régimen de hacienda en Ecuador en 1964 no alcanzó este rincón perdido en las montañas. Raúl tiene una pequeña chacra donde cultiva cereales y tubérculos andinos. Está construyendo piscinas para truchas y piensa hacer un alojamiento para los turistas que habrán de venir cuando la promesa de progreso que supone el Qhapaq Ñan se materialice en unos pocos mochileros dispuestos a hacer la larga (y hermosa) caminata hasta Ingapirca. De repente el camino que ha caminado toda su vida es mucho más que la línea sinuosa y serpenteante que lo lleva a tantas partes. El camino ya no es el camino. Ahora es el Qhapaq Ñan. Los desheredados ven en él una sólida promesa. Ahora ofrece desarrollo, una curación elusiva, aunque su costo puede ser terriblemente alto.

Sin embargo, es innegable que un patrimonio comercializable es atractivo, especialmente (como ocurre con tanta frecuencia) cuando los pueblos que viven cerca a o en sitios o paisajes patrimoniales son indigentes. En situaciones en las que los pueblos desfavorecidos se comprometen con entusiasmo con el patrimonio y el mercado, la relación es bastante desigual, una iteración de la época colonial. Además, la patrimonialización del camino es violenta. La política de nombrar, de la que participa, está imbricada en la política de acumulación. Nombrar lugares como patrimonio está atrapado en la (re)producción de procesos más amplios de fetichización que buscan eliminar las relaciones modernas de desposesión. En Pomata, en la orilla sur del lago Titicaca, a pocos pasos de la frontera de Perú con Bolivia, pregunté por el camino de los incas. Nadie sabía nada. Pregunté por el Qhapaq Ñan. Mucho menos. Fui a la estación de policía. No tenían idea. Fui al municipio, donde un hombre pequeño y cetrino, responsable de la imagen institucional, me dijo que había oído hablar del asunto pero que

no sabía nada preciso. Entonces recordó que otro funcionario podría saber mejor. Lo llamó. Sabía mejor. El camino de los incas, el portentoso Qhapaq Ñan de la UNESCO, al que me llevó está a pocas cuadras de donde estábamos. Es el modesto camino que une Pomata con Sisipampa, al otro lado de la colina, quizás desde tiempos tan antiguos que ya no se recuerdan. Es el camino utilizado por los lugareños para ir de un lugar a otro. El camino, simplemente. Nada de incas o de Qhapaq Ñan, una “nada” que expone la jerarquía del nombrar.

La política de nombrar es una política de posesión (y despojo, por supuesto), amplia y abarcadora. Ahora el camino pertenece a alguien, sin importar que ese alguien sea tan abstracto como la nación o la humanidad. Pertenecer a alguien porque ahora es un “sistema de caminos” con un propósito y un destino: el patrimonio. Nombrar junto con poseer. Restricciones sobre el significado y el uso del camino: esto es lo que se informó a las comunidades en los protocolos de “consulta” que se implementaron antes de su nominación (y que terminaron con documentos llenos de firmas de acuerdo, obtenidas quién sabe cómo) y que aún se está implementando, quizás incluso con más fuerza ahora que el camino es un objeto de gestión. Los aspectos deletéreos del nombrar no pueden ser más evidentes que en el sentido de propiedad y verticalidad de la patrimonialización. Nombrar el camino con un nombre quechua no atenúa la desposesión; la subraya. Exacerba la violencia del nombrar y los aspectos materiales de la marginación mediante la acumulación por despojo que, para David Harvey (2005, p. 159), incluye la

... mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas...; la conversión de varias formas de derechos de propiedad (comunes, colectivas, estatales, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada...; 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 sobre la violencia y sobre las definiciones de legalidad, desempeña un papel crucial en el apoyo y la promoción de estos procesos. La patrimonialización del camino no es tan inocente como parece –y como se proclama–. 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 Qhapaq Ñan) 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 neoextractivismo 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 las relaciones antiguas; 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, del neoextractivismo, 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 im-

portancia 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 singulariza y los aísla –dándoles un nuevo significado–, permitiendo la operación industrial y poniéndolos a disposición del entramado 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, p. 104) con extrema lucidez. Menuda paradoja; pero no es tal. 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 son impactados, por completo, por una ontología que antes había sido apenas marginal. El acto patrimonial sobre los antiguos caminos andinos los crea como otros y los ubica fuera de este tiempo, aquí también negándoles la coetaneidad –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 era el camino y no el Qhapaq Ñan–. 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 sólo por el momento.

En la transformación industrial de los caminos andinos en el glamoroso Qhapaq Ñan la nostalgia juega un papel importante. Es una añoranza de una época anterior (la de los incas y sus antepasados, con su poderosa resonancia de lo auténtico andino) que aún no ha perdido su halo utópico, aunque ha sido disminuido y sometido a la forma mercancía. Ese es el resplandor quimérico que transpira el Qhapaq Ñan (y su totalidad fantasmal): mundos truncados, mundos que podrían haber sido, alternativas bucólicas (pero también bucolizadas, un tema central para la industria del turismo) ante las depredaciones de la (post)modernidad. Bucolizadas, por supuesto, porque la idealización de una arcadia perdida, un paraíso localizado en las montañas andinas tanto como en la niebla del sueño romántico, contrasta positivamente con la aporía de la civilización. Esta nostalgia tiene un potencial político indudable, aunque

ninguna agenda contemporánea lo reivindique por completo. Sin embargo, la nostalgia descrita por Fredric Jameson (1991, p. 19) como un componente básico de la (post)modernidad es incompatible con “una historicidad genuina” y se limita a usar el pasado como un componente histriónico de una coreografía temporal restringida a la experiencia del aquí y el ahora. Esta es la nostalgia que domina la experiencia del Qhapaq Ñan y no pone el pasado, como diría Jameson (p. 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 justamente su capacidad de neutralizar (cuando no de eliminar) los significados históricos *reales* del bien patrimonializado al mismo tiempo que lo entrega al consumo como bien cultural en un espacio enteramente vaciado de historicidad –y cuando escribo “reales” en cursiva no busco aludir a la naturalización moderna de lo real, que tan bien analizó Timothy Mitchell (2000), 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 un posible horizonte de insubordinación, y colocarlo en un espacio aséptico e inofensivo al que concurren los turistas de manera tan desprevenida como a una fiesta de domingo. Esta doble operación patrimonial, neutralizar cierto sentido de lo político y entregar al mercado cultural, ha sido muy exitosa a nivel mundial. Este vaciamiento de la historicidad, este poner el pasado más allá de cualquier empresa política no moderna, hace de la industria del patrimonio una estupenda aliada de las políticas gubernamentales en la era del neoliberalismo multicultural y, sobre todo, una punta de lanza fundamental en la cruzada ontológica (post)moderna.

¿Quién tiene el control interpretativo del Qhapaq Ñan? Cualquiera podría decir que el asunto es relativo porque las interpretaciones son idiosincrásicas. En ese sentido, nadie podía controlarlas. Pero el poder tiene manos largas y distingue entre buenas y malas interpretaciones, y esa distinción ha sido cada vez más importante y con consecuencias más duraderas junto con un deseo muy claro de lo (post)moderno por llenar los espacios que había dejado relativamente intactos, ubicados dentro de fronteras con biomas frágiles, poblaciones vulnerables y mercancías deseadas –una condición de la que participan los “valores patrimoniales” y que, al mismo tiempo, sirven–. Sin embargo, aunque la patrimonialización del camino es ampliamente promovida y patrocinada, esto no significa que no haya sido cuestionada; varias comunidades en Argentina y Perú se han opuesto con argumentos que provienen de la protección territorial y que han sido pronunciados desde un lenguaje cultural que, como en el caso de las misiones, se traduce en diferencias ontológicas. Como lo señaló la relatora especial de la ONU sobre pueblos indígenas (Daes 1997, p. 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 punto, me parece, el elemento básico en la conversión del camino en el Qhapaq Ñan: para venderlo como patrimonio de la humanidad es necesario poner fin a las relaciones de las que participaba. Para venderlo en el mercado turístico y como un elemento importante de la soberanía ontológica (post)moderna las otras voces que lo nombran deben ser silenciadas. 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 Qhapaq Ñan, 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 a él y quienes lo producen tienen el poder de hacerlo real, de reforzar su validez, su estatuto como realidad. Así visto, el Qhapaq Ñan 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 Qhapaq Ñan de los anuncios globales. Pero éste, 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 contradictorio 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 Miguel 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, p. 40). La patrimonialización del camino, con su violenta acumulación por desposesión, es una continuación del *pachacuti* por otros medios.

IMÁGENES DIALÉCTICAS Y EL SEÑUELO PATRIMONIAL

Los procesos patrimoniales promulgados sobre las materialidades que he discutido y con las que las poblaciones locales se relacionan de manera diversa han creado imágenes duraderas y poderosas, la mayoría de ellas vinculada a la muy antigua idea de la civilización, hoy en día disfrazada de desarrollo. Si debo usar los términos preferidos por la temporalidad moderna, debería decir que esas imágenes mezclan pasado y presente de formas muy curiosas porque crean “cosas” que están vinculadas al primero, pero hablan al segundo. ¿Cómo descri-

bir esta curiosidad? Una forma es a través de las imágenes dialécticas bosquejadas por Walter Benjamin de la siguiente manera:

No es que aquello que es pasado arroje su luz sobre lo que es presente, o lo que es presente arroje su luz sobre lo que es pasado; más bien, la imagen es aquella en la que lo que ha sido se une en un instante con el ahora para formar una constelación. En otras palabras, la imagen es dialéctica en un punto muerto. Porque mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la relación de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es progresión sino imagen, repentinamente emergente. Solo las imágenes dialécticas son imágenes genuinamente históricas –es decir, no arcaicas– (Benjamin 1999:462).

Taussig (2004, p. 90) señaló al respecto:

La historia se descompuso en imágenes, no en relatos, y fue tarea del historiador ubicar esas imágenes –imágenes dialécticas, las llamó [Benjamin]– que rescatarían el pasado debido a su resonancia con las circunstancias actuales.

¿Qué es este estremecimiento cuando el pasado encuentra el presente? No tiene nada que ver con continuidad sino con yuxtaposición, como señaló Taussig (2004, p. 90). Pero si esto es tan evidente, la forma como el presente toca los “hechos” del pasado con su varita mágica para hacerlos suyos; si es tan evidente que el pasado no existe excepto en su relación con el presente, en su articulación indestructible con los eventos que requiere y hace, produciendo algo completamente nuevo a partir del encuentro (dialéctica, entonces); si, en verdad, toda esta relación es tan obvia, ¿qué es lo que la hace tan invisible, tan poco aparente, tan espectral? ¿Qué impide a algunas personas verlo y que continúen tan decididamente tratando su materialidad como un asunto de otra época que habla de otra época? Porque lo que debería sorprendernos no es que las “cosas” de otra época hablen en esta, sino que algunas personas se nieguen a admitirlo. Sobre la ola de este rechazo he escrito este capítulo acerca de materialidades del pasado que son, en verdad, materialidades del presente.

Las imágenes dialécticas en el campo patrimonial crean criaturas poco creíbles (pero útiles) porque mezclan destrucción con salvación. La destrucción de las misiones y de los caminos andinos y ahora su salvación como patrimonio, al menos de lo poco que queda, son actos obvios en el devenir de la historia moderna. Entre esos objetos-signos destruidos y estos salvados median las ruinas. Esto hace más sorprendentes, no menos, las imágenes creadas por el trabajo de la industria patrimonial, debido a que la relación con objetos-signos convertidos en patrimonio expone una atemporalidad aterradora: es una experiencia actual en objetos-signos actuales, pero su significado emocional (y su valor en el mercado turístico) está vinculado al pasado –el de los jesuitas y el de los incas–. Esa atemporalidad, actuada deliberadamente en la escena patrimonial, neutraliza cualquier valor político y permite el control hegemónico de los significados utópicos, que, sin embargo, no son eliminados y luchan para encontrar espacios más amplios de operación y circulación. Las misiones y el Qhapaq Ñan teatralizan el pasado en escenarios contemporáneos llenos de significados patrimoniales controlados, promocionados y comercializados. Esa atemporalidad es un índice del presente, que ya no tiene que ver con el tiempo sino con el espacio. Las misiones y el camino son lugares, no tiempos, aunque su atractivo (su llamado) sea, pretenda ser temporal.

Esta atemporalidad convoca el concepto de heterotopía (Foucault 1986). Las heterotopías son contrapuntos de las utopías (lugares sin lugar) 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, impugnados e invertidos (p. 25).

Las imágenes patrimoniales como heterotopías son, pues, absolutamente reales (tanto así que la íntima relación fenomenológica con ellas es la que define su valor patrimonial) y absolutamente irreales –el tiempo que convocan, que las define, que les da valor, es un tiempo ido y, seguro, un tiempo de otros–. Yuxtaponen en un solo lugar “real” muchos lugares, muchos sitios incompatibles, y ligan varias dimensiones temporales. Por eso también son heterocrónicas –y (post)modernas, desde luego, porque representan tiempos perdidos que colapsan (sin sentido de orientación) en un solo lugar un rango amplio de experiencias temporales–. La creación de un lugar heterotópico, advirtió Foucault, tiene la capacidad de abolir el tiempo. Pero estos objetos-signos, claro, no eran heterotópicos cuando eran simplemente caminos y misiones y no patrimonio de la humanidad. Por eso no son (re)descubiertos sino creados como lugares heterotópicos, como lugares 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. Su carácter heterotópico despliega 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, p. 26).

En los espacios reales-irreales que he descrito se promulga la autoridad discursiva del patrimonio, pero no por sí misma, sino como un elemento central en el avance de la frontera ontológica de la (post)modernidad. El patrimonio, claro, no tiene que ver con el pasado sino con el presente. El patrimonio es el señuelo de algo más grande, más poderoso, más penetrante. Vista así, la materialidad de las misiones y los caminos andinos (de sus ruinas) pierde inocencia: ya no son “cosas” con significados patrimoniales inmanentes, sino campos de batalla en los que se despliegan diferentes concepciones del “patrimonio” (diferentes concepciones del pasado, del tiempo, de la vida) en entornos altamente politizados caracterizados por posiciones e instituciones antagónicas. Son construcciones semióticas conflictivas, lugares retóricos donde se ubican diversos actores y donde se desarrolla una dura lucha por el significado, la identidad y la vida. Si esos significados quieren ser plenamente comprendidos, si la relación entre política y voluntad (tanto individual como colectiva) quiere ser considerada, es necesario ir más allá de la idea de un mundo único con diferentes interpretaciones (un cierre epistemológico) para alcanzar una perspectiva más completa, la de muchos mundos y, por lo tanto, muchas concepciones (una apertura ontológica). Este es el mundo de la materialidad en su máxima expresión, no como un reino naturalizado sino como un espacio construido donde la política siempre está en juego.

RECONOCIMIENTOS

Mi investigación del Qhapaq Ñan fue financiada por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República y la de las misiones, que realizo junto con Adriana Dias (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), por Wenner-Gren y el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, Gloria
1987 *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. Spinsters/Aunt Lute, San Francisco.
- Benjamin, Walter
1999 *The arcades project*. Harvard University Press, Cambridge.
- Chamorro, Graciela
2017 *Cuerpo social. Historia y etnografía de la organización social en los pueblos Guaraní*. Tiempo de Historia, Asunción.
- Daes, Erica-Irene
1997 *Protección del patrimonio de los pueblos indígenas*. Naciones Unidas, Nueva York.
- de Moraes, Carlos Neves
2010 A refiguração da tava miri São Miguel na memória coletiva dos mbyá-guarani nas missões/RS, Brasil. Disertación doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- de Souza, José Catafesto y José Cirilo Morinico
2009 Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as missões e depois delas. En *Historia geral do Rio Grande do Sul. Volumen 5: Povos indígenas*, editado por Arno Kern, Cristina dos Santos y Tau Golin, pp 301-330. Méritos, Passo Fundo.
- Díaz, Marcela
2017 *Implicaciones patrimoniales: la declaratoria del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Ferreira, Patrícia, Ariel Ortega, Vicent Carelli y Ernesto de Carvalho
2012 *Tava, a casa de pedra*. Vídeo nas Aldeias, Recife.
- 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.
- Hall, Stuart
2000 Whose heritage? Un-settling "The heritage". Re-imagining the post-nation. *Third Text* 49:3-13.
- Harvey, David
2005 *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press, Oxford.
- Jallade, Sébastien
2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et Cultures* 62:119-137.
- Jameson, Fredric
1991 *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Verso, Londres.

Jofré, Carina

2017a Una mirada crítica de los contextos de patrimonialización en el contexto megaminero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-175. JAS Arqueología, Madrid.

2017b Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. En *Crítica de la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*, editado por Cristóbal Gnecco y Adriana Dias, pp 123-141. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

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.

Mitchell, Timothy

2000 The stage of modernity. En *Questions of modernity*, editado por Timothy Mitchell, pp 1-34. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Neumann, Eduardo

2015 *Letra de indios*. São Bernardo do Campo, Nhanduti.

Nooteboom, Cees

2002 *Hotel nómada*. Siruela, Madrid.

Segato, Rita Laura

2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo, Buenos Aires.

Taussig, Michael

2004 *My Cocaine Museum*. University of Chicago Press, Chicago.

Wilde, Guillermo

2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Editorial SB, Buenos Aires.