



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**Gobernanza tradicional y gestión. El caso de San  
Cristóbal de Rapaz**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Gestión del  
Patrimonio Cultural

**AUTOR**

Victor Eduardo FALCÓN HUAYTA

**ASESOR**

Mg. Juan Carlos DE LA TORRE ZEVALLOS

Lima, Perú

2023



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Falcón, V. (2023). *Gobernanza tradicional y gestión. El caso de San Cristóbal de Rapaz*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---

## Metadatos complementarios

<b>Datos de autor</b>	
Nombres y apellidos	Victor Eduardo Falcón Huayta
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	25586380
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0001-9020-5859">https://orcid.org/0000-0001-9020-5859</a>
<b>Datos de asesor</b>	
Nombres y apellidos	Juan Carlos De la Torre Zevallos
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	09822610
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0003-4788-386X">https://orcid.org/0000-0003-4788-386X</a>
<b>Datos del jurado</b>	
<b>Presidente del jurado</b>	
Nombres y apellidos	Luisa Esther Díaz Arriola
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	07789648
<b>Miembro del jurado 1</b>	
Nombres y apellidos	Ana Alemán Carmona
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	40422486
<b>Miembro del jurado 2</b>	
Nombres y apellidos	Miguel Antonio Cornejo Guerrero
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06538026
<b>Miembro del jurado 3</b>	
Nombres y apellidos	No aplica.
Tipo de documento	
Número de documento de identidad	

<b>Datos de investigación</b>	
Línea de investigación	D.3.2.5. Desarrollo sostenible y turismo responsable
Grupo de investigación	No aplica.
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Centro poblado: San Cristóbal de Rapaz Distrito: Oyón Provincia: Oyón Departamento: Lima País: Perú Latitud: -10.873898° / Longitud: -76.704676°
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2014-2018
URL de disciplinas OCDE	Interdisciplinariedad <a href="http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.09.01">http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.09.01</a>  Otras ciencias sociales <a href="http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.09.02">http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.09.02</a>



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
**UNIDAD DE POSGRADO**

## ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, a los tres días del mes de marzo del año dos mil veintitrés, mediante sustentación virtual a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 09:00 a.m., bajo la presidencia de la Dra. Luisa Esther Díaz Arriola y con la concurrencia de los demás miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando al graduando, **FALCÓN HUAYTA, Victor Eduardo**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Gestión del Patrimonio Cultural. Siendo el trabajo titulado:

**«GOBERNANZA TRADICIONAL Y GESTIÓN. EL CASO DE SAN CRISTÓBAL DE RAPAZ»**

A continuación, fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y, verificada la votación, se consignó la calificación correspondiente a:

**B MUY BUENO -17-**

Por tanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de **Magíster en Gestión del Patrimonio Cultural** al Bachiller **FALCÓN HUAYTA, Victor Eduardo**. Siendo las 10:23 a.m., y para constancia se dispuso se extendiera la presente Acta:

Dra. Luisa Esther Díaz Arriola  
PRESIDENTA

Dra. Ana Alemán Carmona  
MIEMBRO

Dr. Miguel Antonio Cornejo Guerrero  
MIEMBRO

Mg. Juan Carlos De la Torre Zevallos  
ASESOR



**JORGE ELÍAS TERCERO SILVA SIFUENTES**  
DIRECTOR



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
**UNIDAD DE POSGRADO**

“Año del Fortalecimiento de la Soberanía Nacional”

C. U., 5 de setiembre del 2022

## INFORME DE EVALUACIÓN DE ORIGINALIDAD

Operador del programa informático de similitudes:	GARCIA CASTILLO, Alicia
Documento evaluado:	TESIS PARA POSGRADO. TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE <b>MAGÍSTER EN GESTIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL.</b>
Título:	<b>“GOBERNANZA TRADICIONAL Y GESTIÓN. EL CASO DE SAN CRISTÓBAL DE RAPAZ”.</b>
Autor del Documento:	<b>FALCÓN HUAYTA, Victor Eduardo</b>
Fecha de recepción del documento:	5-09-2022
Fecha de aplicación del programa informático de similitudes:	5-09-2022
Software utilizado:	TURNITIN
Configuración del programa detector de similitudes:	<ul style="list-style-type: none"><li>• Exclusión de textos entrecomillados</li><li>• Exclusión de bibliografía</li><li>• Exclusión de cadenas sintácticas (40 palabras)</li></ul>
Porcentaje de similitudes según programa detector de similitudes:	<b>3 %, tres por ciento de índice de similitud.</b>
Fuentes originales de las similitudes encontradas:	<ul style="list-style-type: none"><li>• 3 % Fuentes de internet</li><li>• 0 % Publicaciones</li><li>• 0 % Trabajos del estudiante</li></ul>
Observaciones:	Se excluyó la fuente que correspondía a la primera y segunda entrega de la tesis.
Calificación de originalidad:	Documento cumple criterios de originalidad, con observaciones.
Fecha de informe:	5-09-2022



UNMSM

Firmado digitalmente por SILVA SIFUENTES Jorge Elias Tercero FAU  
20148092282 soft  
Motivo: Soy el autor del documento  
Fecha: 05.09.2022 12:41:43 -05:00

**Dr. JORGE ELÍAS TERCERO SILVA SIFUENTES**  
**DIRECTOR**

### **Agradecimientos**

En primer lugar, deseo agradecer a mi asesor Mag. Juan Carlos De La Torre Zevallos por haber realizado una lectura detallada a este trabajo y por las recomendaciones expresadas a mi investigación. Asimismo, a los doctores Arturo Ruíz Estrada y Frank Salomon por sus atentas lecturas y sus detalladas sugerencias; sus aportes en el estudio de los testimonios e historia de San Cristóbal de Rapaz me han sido invaluable. A la Dra. María Amalia Ibáñez Caselli por sus constantes revisiones de mis avances y por sus sugerencias, así como, por la discusión de muchas de las ideas aquí vertidas. No he podido tener mejores consejeros.

Igualmente, a la Comunidad Campesina de San Cristóbal de Rapaz mi agradecimiento expreso por permitirme realizar mis consultas a sus integrantes y población en general, así como, especialmente a la familia rapacina Cóndor Alejo en las personas de Néstor Cóndor y Catalina Alejo, amigos y colaboradores de siempre, al igual que a mi amiga Valeria Encarnación Evangelista. Finalmente, a mis colegas y amigos sanmarquinos, el Lic. Edgardo Melendrez Huamaní por su compañerismo y apoyo en varios viajes a la provincia de Oyón, así como, a Cristina Martínez Andahua y Doris Coaquira Carita por sus diligentes entrevistas a profesores y alumnos del colegio de Rapaz. Toda la responsabilidad de la exposición y conclusiones son del autor.



## INDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y METODOLOGÍA	7
1.1 Situación problemática	7
1.2 Formulación del problema	9
1.3 Justificación de la investigación	11
1.4 Objetivos de la investigación	13
1.5 Métodos y técnicas	14
II. MARCO TEÓRICO	16
2.1 Sobre el concepto de patrimonio. Una crítica desde lo descolonial	16
2.2 Patrimonio y gestión cultural en el Perú. Una breve historia	19
III. LA GOBERNANZA TRADICIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE RAPAZ	21
3.1 El territorio	21
3.2 La población y su organización comunal	26
3.3 Actividades socio-festivas	29
IV. ANTECEDENTES DE ESTUDIO DEL PATRIMONIO DE RAPAZ	32
4.1 Sobre el patrimonio tradicional andino	32
4.2 Sobre el patrimonio de San Cristóbal de Rapaz	35
4.2.1 Los primeros acercamientos de “los especialistas en el pasado”	35
4.2.2 La “iglesia Allauca” de la Colonia	40
4.2.3 El proyecto “Khipus Patrimoniales de Rapaz”	43
V. SAN CRISTÓBAL DE RAPAZ Y SU PATRIMONIO HOY	50
5.1 El mito de Mama Raywana en Rapaz. Evidencias en los Andes Centrales y esfera de influencia	50
5.2 La fiesta patronal de San Cristóbal de Rapaz en honor a Santa Rosa de Lima y el Incatincuy	58
5.3 La minera Los Queñuales S.A. y San Cristóbal de Rapaz	71
5.3.1 Los Queñuales y el plan de desarrollo de Rapaz	73
5.3.2 Los Queñuales y los proyectos de desarrollo Implementados	76
5.4 Percepciones de los rapacinos sobre su patrimonio	84

5.4.1 La encuesta	84
5.4.2 Entrevistas en la escuela de Rapaz	90
5.5 Visitando Rapaz como turista	93
VI. REFLEXIONES DESDE UNA MIRADA PATRIMONIAL DESCOLONIAL	99
VII. HACIA UNA GESTIÓN CULTURAL COMUNITARIA DESCOLONIAL	114
VIII. CONCLUSIONES	120
IX. BIBLIOGRAFÍA	123

## INTRODUCCIÓN

San Cristóbal de Rapaz (SCR) es una de las diversas comunidades de profunda raigambre histórica y organización tradicional que se puede ubicar en las serranías del alto río Checras, provincia de Oyón, Región Lima. Su historia puede remontarse hasta antes de la presencia del Tawantinsuyu y, desde luego, se mantuvo vigente durante toda la época colonial hasta el presente, conservando instituciones tradicionales muy importantes. Al mismo tiempo, ha demostrado gran flexibilidad ante situaciones y realidades socioeconómicas tanto coloniales como republicanas, manteniendo su identidad colectiva.

Esta dinámica social y larga historia han conservado y producido ricas expresiones culturales que, aunado a un territorio altoandino que asciende hasta las cordilleras configuran testimonio materiales e inmateriales, así como, paisajes naturales de gran diversidad y belleza. De manera que ambas vertientes de su realidad, la cultural y la natural, hacen del patrimonio rapacino un candidato con un gran potencial para su puesta en uso social mediante el turismo y coadyuvar así a su dinámica económica. Conscientes de ello, el turismo está considerado dentro del plan de desarrollo comunal como una actividad con futuro debido a la variedad de opciones que podría alcanzar su oferta, así como, por su carácter sostenible. Sin embargo, Rapaz no es –ni de lejos– un destino turístico regional y, en los hechos, hoy este objetivo no se acomete con claridad ni decisión por parte de sus actuales autoridades.

Hasta los ochenta del siglo pasado San Cristóbal de Rapaz era una de las muchas comunidades altoandinas que carecía de una conectividad moderna a la par que mantenía una economía agropecuaria básicamente autárquica. Asimismo, su población mostraba altos índices de migración hacia las ciudades de Huacho y Lima en donde sus jóvenes generaciones tenían perspectivas de alcanzar mejores niveles de educación y gozar de los servicios de la modernidad que, en la realidad del poblado, les eran esquivas.

En ese contexto, realizamos nuestra primera investigación en Rapaz (2005), como parte de un proyecto multidisciplinar enfocado en el estudio de su colección de Khipus, el cual incluía excavaciones arqueológicas. Desde entonces la hemos observado de cerca, evaluado sus cambios, visitado su territorio, recogiendo datos y testimonios.

Esta tesis discutirá la especialidad de la gestión cultural, el patrimonio y su problemática en un contexto comunal tradicional peruano desde una perspectiva descolonial, en el entendimiento que –como demostraremos– puede problematizar estos conceptos y no aceptarlos sin ninguna crítica. Proponemos que este enfoque revelará nuevas consideraciones que pueden coadyuvar a repensarlos y construir nuevas estrategias e instrumentos que permitan el diseño de proyectos más sostenibles y acordes a la realidad y el *ethos* de los dueños de los bienes culturales y naturales que se pretenden gestionar.

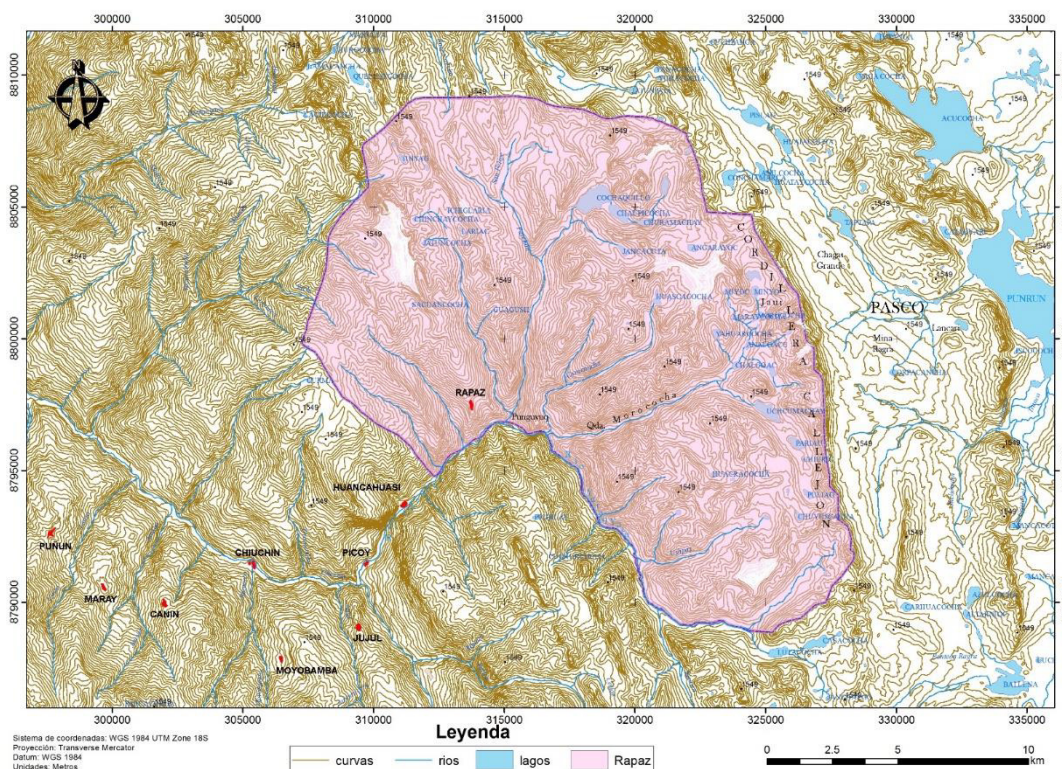
El objetivo general de este estudio es proponer un modelo de desarrollo sostenible para SCR que anclado en los engranajes y mecanismos de gobernanza de la comunidad impliquen, considerar a su derrotero histórico y ubicación, en relación a su ingreso a la consideración moderna de patrimonio en el marco de un enfoque descolonial. Según sus costumbres y derechos consuetudinarios, sus normas de elección para asumir cargos de poder y fiscalización, rotación obligatoria del ejercicio del poder, el arribo a decisiones consensuadas, etc. Asimismo, evaluar los proyectos productivos de reciente financiamiento minero y recoger la visión y expectativas de los rapacinos en relación a su patrimonio y el turismo.

Comenzaremos por definir los conceptos básicos de la discusión, sustentando los motivos por los cuales asumimos el enfoque descolonial como el marco teórico más adecuado para el análisis del patrimonio rapacino. Posteriormente, se esbozará la trayectoria histórica de su ingreso a la consideración patrimonial. Luego, perfilaremos sus aspectos de gobernanza tradicional (diagnóstico socio-cultural) y cómo ésta se articula a sus diversos patrimonios –en primera instancia diremos material e inmaterial– señalando las paradojas de la aplicación de tal clasificación debido a sus características singulares. Esto nos dará ocasión de problematizar este concepto a través de situaciones y casos concretos y/o hechos históricos documentados. Finalmente, se verá si, al día de hoy, este patrimonio está en los planes y perspectivas de su desarrollo económico y, en este marco, se discutirá el rol de la minera Los Queñuales en dichos planes de desarrollo. Finalmente, brindaremos lineamientos básicos para una propuesta de gestión cultural para SCR, en particular, y otras poblaciones con características socioculturales similares en general.

# I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y METODOLOGÍA

## 1.1 Situación problemática

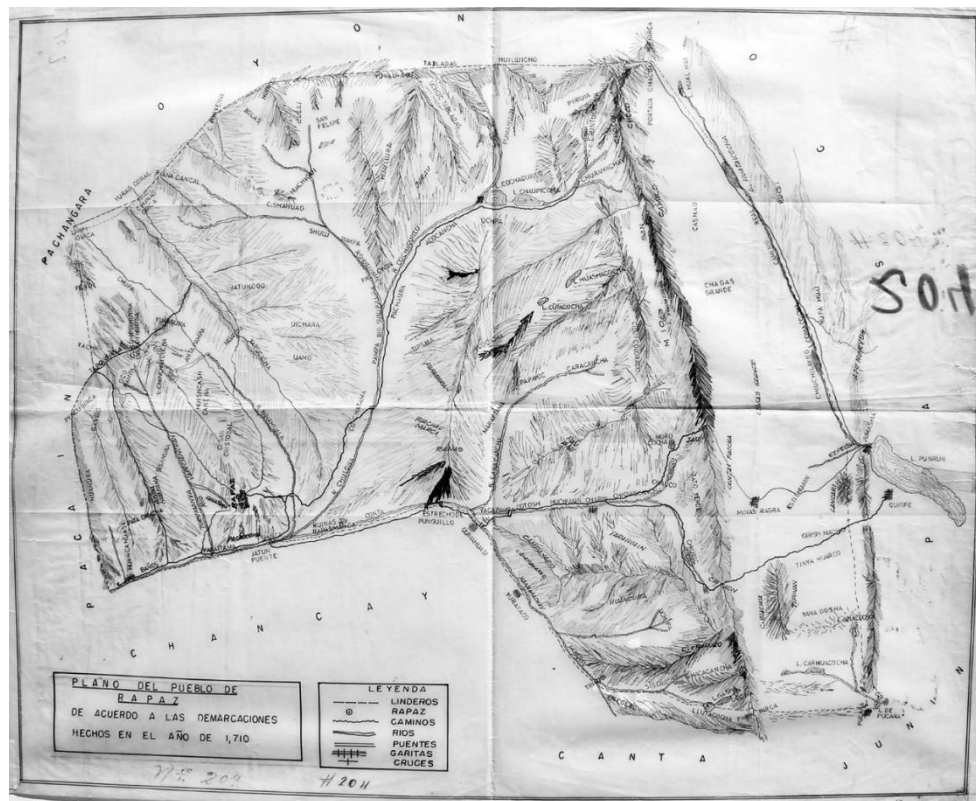
San Cristóbal de Rapaz es una comunidad campesina emplazada en un territorio mayormente de puna, cuya histórica actividad económica es básicamente agropecuaria y dirigida al autoconsumo, sin embargo, desde hace poco más de una década la presencia de actividades mineras en su territorio ha influenciado poderosamente en su economía, sus perspectivas de alcanzar mayor desarrollo y gozar de los beneficios de la modernidad. Actualmente, sus tierras comunales abarcan varios pisos ecológicos que van desde quebradas encajonadas de clima moderado y muy húmedo, hasta picos que alguna vez fueron nevados pero que ahora se muestran mayormente oscuros, ríspidos y áridos. Hoy, la Cordillera Callejón marca sus límites territoriales hacia el este (Mapa 1).



Mapa 1. Territorio de la Comunidad de San Cristóbal de Rapaz (Elaboración: Abraham Imbertis y Victor Falcón)

A lo largo del tiempo la extensión de las tierras de SCR ha sufrido modificaciones, tendiendo a ser recortada, sin embargo, secularmente sus tierras han

sido mayormente de pastos de altura, vale decir, de puna. En ésta se ha desarrollado una ganadería ovina, vacuna y caballar, además de contar con camélidos, principalmente, vicuñas. Alguna vez las tierras de Rapaz abarcaban desde los pastos altoandinos cercanos al lago Punrún por el este (Región Pasco), hasta la actual localidad de Huanchahuasi por el oeste (Región Lima); ahora, por diversos motivos y sucesos históricos, ambas zonas están fuera de sus límites (Mapa 2).



Mapa 2. Mapa de Rapaz de 1710, hecho a mano. Nótese la Cordillera Callejón en el lado derecho corriendo de sur a norte, a la derecha de ella el territorio rapacino –más claro y llano– que llegaba hasta el lago Punrún (Cortesía: Frank Salomon)

Esta comunidad campesina, asimismo, está sujeta al derrotero y contexto histórico nacional que –en los últimos 70 años– registra acelerados cambios políticos y económicos que han tenido consecuencias en su estatus, forma de gobernarse y economía. Sin embargo, se ha mantenido la cohesión comunal y, al presente, aún se asumen los cargos en un rol secuencial por el que tienen que pasar todos sus miembros de manera obligatoria para gozar de todos los beneficios que acarrea la pertenencia a la comunidad.

La comunidad hace uso de su patrimonio cultural y natural, conservando y recreando una serie de ceremonias y prácticas en sus diferentes actividades a lo largo del año. Lo único que los rapacinos no ocupan, pero sí respetan y conservan, son las ruinas arqueológicas. Las más cercanas al poblado de Rapaz son Pinchulín y Rapazmarca, a las cuales saben amparadas por leyes estatales pero que consideran igualmente muy suyas con un marcado sentido de propiedad comunal. Tanto propios como extraños ven en el patrimonio cultural y natural rapacino un gran potencial para su puesta en uso social en función del fomento del turismo. Sin embargo, por una serie de situaciones observadas –vinculadas a la minera Los Queñuales– no es de su interés incorporar el uso de ese patrimonio en sus planes de desarrollo, tan solo consignarlo como parte de un plan general, pero sin inversiones reales, ni logros de metas, ni objetivos concretos.

## **1.2 Formulación del Problema**

La coyuntura económica ha impuesto un escenario donde los ingresos monetarios que la comunidad de SCR obtiene a través de la empresa minera Los Queñuales es la fuente de recursos económicos con los que están concretando obras que consideran prioritarias, como, por ejemplo: un local comunal y municipal, nueva posta de salud local, un hotel comunal, un campo deportivo, un programa para que las rapacinas aprendan a tejer en telares tradicionales, un programa de crianza de cuyes para la venta y, últimamente, una minicentral hidroeléctrica cuya producción de energía incrementará la del poblado de Rapaz.

Sin embargo, los cargos y responsabilidades que, tradicionalmente, asumen los rapacinos dentro de sus obligaciones como comuneros no se estarían adaptando a los nuevos proyectos y emprendimientos que la comunidad desarrolla al amparo del aporte minero, al menos no a la velocidad y en el grado de eficiencia que éstas exigirían. Esto se expresa tanto en deficiencias para mantener y administrar las nuevas infraestructuras como en la colocación de los nuevos productos para su comercio. Finalmente, también se ha observado que no las incorpora activa y eficientemente dentro de sus actividades festivo-religiosas como, por ejemplo, la realizada en la segunda quincena de agosto en honor a Santa Rosa, San Cristóbal y la Virgen de la Natividad.

Otra consecuencia de estos “desajustes” entre las capacidades operativas de los comuneros y el desarrollo y sostenibilidad de los proyectos productivos surgidos al

amparo del financiamiento minero, es que éstos languidecen luego de acabado el financiamiento o periodo de aplicación del mismo, vale decir, carecen de sostenibilidad. Al menos, no se muestran vigorosos y no son asumidos plenamente por el colectivo comunal. ¿Por qué sucede esto de modo tan común en este tipo de proyectos en comunidades tradicionales?

Finalmente, debemos mencionar que la presencia de la actividad minera ha debilitado la actividad agrícola, puesto que, si bien los comuneros pugnan por obtener tierras en los repartos tradicionales anuales, no las estarían cultivando plenamente, pues prefieren dedicarse a los trabajos que habilitan las actividades mineras de las cuales obtienen ingresos en efectivo, mensuales y “fijos”. En resumen, por ahora las expectativas de obtener ingresos y lograr obras de infraestructura para el bienestar y desarrollo de la comunidad se han centrado, exclusivamente, en lo que pueden obtener de la minera.

Desde hace quince años y como producto de un proyecto de investigación antropológica y otro de restauración en el pueblo de Rapaz, éste ha sido incorporado a una serie de destinos turísticos en la cuenca media y alta del río Huaura. Sin embargo, los eventuales visitantes que arriban al poblado no son atendidos con prontitud y, no pocas veces, no pueden acceder al interior de sus principales atractivos: sus casas tradicionales (*Kaha Wayi* y *Pasa Qulqa*) y su monumental iglesia colonial, o no encuentran a nadie que les brinden información o vendan sus productos tradicionales. Esto sucede porque los responsables para abrirlas están en sus actividades en el campo. En consecuencia, este aspecto de la forma como están gestionando su patrimonio conocido tampoco es eficiente.

En este contexto, podemos formular dos preguntas importantes: ¿Cuáles han sido los efectos de los proyectos –de investigación y restauración– que se han ejecutado sobre el patrimonio rapacino?, ¿estos proyectos comulgaron con sus percepciones? Los rapacinos están plenamente conscientes de que la actividad minera no será permanente en su territorio, en ese sentido siguen mostrando disposición al estudio y la eventual promoción de su patrimonio cultural y natural en función del turismo al que, después de todo, saben cotizado, dinámico y sostenible en localidades tan cercanas a su poblado como Huancahuasi y Churín.



### 1.3 Justificación de la investigación

Como especialidad moderna relacionada a un manejo, promoción y administración eficiente del patrimonio cultural y natural la gestión cultural surgió en Europa en las dos últimas décadas del siglo pasado (UNESCO, 1982; Campillo Garrigós, 1998; Cantero, 2014; Moizo y Díaz, 2016). Desde luego, previamente tuvieron que darse una serie de acontecimientos sociales y económicos que, a su vez, permitieron el desarrollo de disciplinas científicas especializadas en la vertiente de las Ciencias Sociales –la antropología y la sociología nacidas en el contexto colonial europeo– y que, ahora, nos permiten comprender mejor el fenómeno de la cultura y “sus productos” en una época de mercado (como paradigma de una buena administración económica), globalización (como creadora de “una” cultura mundial) y consumo (como referente de un desarrollo deseable). En este contexto, y teniendo como antecedente y prerequisite directo la concreción del concepto de patrimonio, surgió la especialidad de la gestión cultural (Urbano, 2000, 2004).

Luego, en el Perú, el antecedente más temprano de la especialidad de gestión cultural se dio en una de las maestrías ofrecidas en el Centro Bartolomé de Las Casas (Cusco), durante la gestión de Henrique Urbano al límite del final del siglo pasado (1998-2000). El mismo Urbano la habilita en la Universidad de San Martín de Porres como postgrado universitario y, a la fecha, también se ofrece en otras universidades de Lima (Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad Ricardo Palma a nivel de Maestría y, Universidad Antonio Ruíz de Montoya a nivel de diplomado), además de una universidad de provincia, pero con sede de esta maestría en Lima (Universidad de Piura). En ese sentido, en nuestro medio y, a nivel latinoamericano, es relativamente nueva y, por lo tanto, en permanente discusión y perfeccionamiento con el fin de adecuarla a nuestra realidad.

Como no podía ser de otra forma, la gestión cultural tiene la impronta de su origen. Los prerequisites establecidos por la modernidad del hemisferio norte (Europa y Estados Unidos, principalmente) dejaron su huella en la joven especialidad y los conceptos, estudios y casos –considerados modelos– de gestión cultural provienen de esos países (España, Francia, Inglaterra, etc.), pues fueron concebidos y pensados en el seno de sus realidades socio-económicas. Asimismo, el desarrollo y fortaleza de sus instituciones ofrecen garantías de una mayor infraestructura, profesionalización y

seguimiento a través de registros y estadísticas que les permiten planificar, proyectar y aplicar con mayor propiedad y eficacia sus proyectos en este rubro.

Como señalamos arriba, el concepto de patrimonio tiene el mismo origen y, por lo tanto, ha sido construido en relación al derrotero histórico europeo. Así, se ha expresado, por ejemplo, que

la conciencia humana en sociedad... ha desarrollado dos nociones de tiempo. La conciencia del tiempo que pasa es propia de culturas complejas y lleva directamente a la idea de historia. En cambio, la conciencia del tiempo que perdura, que se da en sociedades menos complejas, lleva al presente eterno, una especie de no tiempo que aparece en los mitos. (Ballart, 2002, p. 30).

Desde luego, una directa consecuencia de una premisa formulada de este modo es:

La historia tal como la concebimos desde las escuelas, los libros y las instituciones, *la historia en mayúscula* [énfasis agregado]... es cosa de grupos y trata sobre grupos. El nacimiento de la historia como disciplina se ha asociado a la aparición de documentos escritos. (Ballart, 2002, p. 31).

Planteado así este concepto caemos en cuenta que, si se señala que en los Andes no hubo pueblos con escritura, en consecuencia, no tenemos un periodo histórico antes de la llegada de las huestes de Pizarro. Entonces, en esta parte del suelo americano no se habrían dado sociedades complejas. En todo caso, en el periodo en que se dieron las muchas “culturas” que nosotros consideramos sociedades complejas – “cuna de civilización” en el mundo– no pertenecerían a la Historia, sino a una “prehistoria”. Así, constatamos que cuando se alinean los conceptos en referencia al derrotero y la conceptualización europea esta es la conclusión inevitable, desnudando, de entrada, su eurocentrismo. Luego, para ponderar mejor estos conceptos y su uso en nuestro caso de estudio, debemos tener en cuenta su origen, pero, además, ir más allá, cuestionar el nacimiento mismo de la modernidad, por ello optamos por el enfoque descolonial que postula el inicio de este periodo con el “descubrimiento” de América (1492).

Demás está decir que, realidades socioeconómicas rurales, tradicionales y comunitarias como San Cristóbal de Rapaz no han sido consideradas en la reflexión de esta especialidad, al menos no desde sus inicios. Luego de dos décadas de la aparición

de la gestión cultural en el Perú, tampoco una evaluación crítica desde una perspectiva descolonial. En ese contexto, esta tesis contribuirá a profundizar aspectos de esta especialidad desde el caso de una comunidad rural-agropecuaria-tradicional peruana que ofrece una singular continuidad temporal y cultural y, por lo mismo, posee un rico y peculiar patrimonio. Es decir, profundizar aspectos de una gestión cultural con identidad y desde una entidad en un lugar específico y una historia particular que, hasta no hace mucho se ubicaba –y se sigue ubicando– en las márgenes de un país centralista.

Desde esta postura, se incluirá la visión, participación y aporte de los propios actores locales, general y secularmente inconsultos. En consecuencia, en el marco teórico de la descolonialidad, se plantearán nuevos retos ontológicos y epistemológicos, comenzando desde la misma categoría de patrimonio y, desde luego, en cómo implementar una gestión cultural adecuada a esta realidad. Esperamos que este enfoque y discusión puedan contribuir al desarrollo de una especialización más eficiente en este ámbito socioeconómico del país.

## **1.4 Objetivos de la investigación**

### **1.4.1 Objetivo general**

Discutir, desde una perspectiva descolonial, la especialidad de la gestión y el patrimonio cultural en el contexto de la comunidad de San Cristóbal de Rapaz (SCR). Este enfoque puede problematizar estos conceptos sometiéndolos a una crítica previa y, en esa línea, develar nuevas consideraciones que coadyuven a repensarlos y proponer mejores estrategias e instrumentos para el diseño de proyectos más sostenibles y acordes a la realidad de esta comunidad andina.

### **1.4.2 Objetivos Específicos**

- En el marco de su derrotero histórico, conocer las formas propias de organización, características particulares y ámbito territorial de la comunidad de SCR.
- Analizar los procedimientos mediante los cuales se están llevando a cabo los proyectos productivos de financiamiento minero y de otros organismos cooperantes (gubernamentales y no gubernamentales) en la comunidad campesina SCR.
- Recoger la visión y expectativas de los rapacinos sobre su patrimonio cultural, los proyectos de desarrollo y cómo gestionarlos.

- Vincular el desarrollo sociocultural propio de esta comunidad con las herramientas teóricas de la gestión cultural y el desarrollo comunitario.

### **1.5 Métodos y técnicas**

En esta tesis se empleó principalmente el enfoque cualitativo de investigación, combinado con una aproximación cuantitativa, para observar y estudiar el tema de la gestión cultural en una comunidad tradicional andina. Esto por las siguientes razones:

- Teníamos la experiencia previa de haber participado como parte de un equipo multidisciplinario en el rol de arqueólogo y alternar con la práctica etnográfica y antropológica desarrollada por Frank Salomon, director del proyecto sobre khipus patrimoniales y, entonces, profesor de la Universidad de Wisconsin (EE.UU.). En ese tiempo, se observaron muchos aspectos concernientes a la estructura y naturaleza de la comunidad, así como, a sus pautas de asunción del poder comunal, etc. Además, contamos con el asesoramiento inicial de Arturo Ruíz Estrada, entonces profesor de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y pionero en la investigación de la parte alta del río Checras, asimismo, había desarrollado no sólo indagaciones de carácter arqueológico, sino también antropológico y etnográfico. Vale decir, esta participación y contacto formaron parte de nuestra “inmersión inicial” en el tema de estudio directamente en el campo (Hernández, *et al.*, 2014).
- En cuanto a la factibilidad del estudio, consideramos la relativa fácil accesibilidad del lugar de estudio desde la ciudad de Lima y, por lo tanto, la posibilidad de volver en varias oportunidades con el fin de, por ejemplo, de conocer mejor sus vecindades territoriales en sus diferentes características y vinculaciones. Los contactos que habíamos hecho previamente facilitaron nuestra estadía en el pueblo.
- Sobre la base de este conocimiento de la realidad a estudiar se desarrollaron las demás fases del enfoque cualitativo de tipo etnográfico cultural, como son, definición y características de la población local, así como, de sus instancias organizativas y los actores más representativos de la misma, sobre los cuales dirigiríamos nuestras entrevistas (semiestructuradas y abiertas). En ese sentido, las entrevistas fueron orientadas y no al azar. Por ejemplo, se entrevistó a integrantes de las juntas directivas comunales o ancianos referentes, así como, al titular de relaciones comunitarias de la minera Los Queñuales, entre otros.
- Se realizaron observaciones focalizadas a las actividades comunales, tanto socioculturales, económicas, religioso-festivas, entre otras. Para interferir lo menos

posible en la conducta de los integrantes de la comunidad y con el propósito de captar desde la experiencia directa y a través de un rol, algunas de las observaciones fueron de carácter participante como, por ejemplo, en la fiesta patronal, en algunos momentos del *Incatinkuy* o formando parte de un grupo de turistas que visitó la comunidad. Esto último con el objetivo concreto de evaluar la capacidad y eficiencia de la recepción –por parte de los comuneros encargados– de eventuales visitantes, es decir, sin aviso previo, en una situación real e inopinada para ellos. Hernández y otros lo expresan del siguiente modo:

Un tipo de estudio muy socorrido es el denominado de “clientes misteriosos” (*mystery shoppers*), en los que personas que son supuestos clientes (pero que en realidad son evaluadores calificados) valoran niveles de servicio y atención (se construyen casos o situaciones específicas para analizar cuestiones como tiempos de espera en el servicio, amabilidad del personal que trata con el cliente, resolución de problemas, manejo de clientes difíciles). En tales investigaciones el ambiente puede estar constituido por todos los lugares donde se tiene contacto con el cliente (2014, p. 366).

- Complementando el enfoque cualitativo de tipo etnográfico cultural, también implementamos un enfoque cuantitativo a través de la aplicación de una encuesta de tipo no probabilística y de carácter discrecional (Hernández, *et al.*, 2014). En esa línea, y para recoger las diferentes opiniones sobre cómo se entendía el patrimonio cultural – desde los diversos sectores etarios en la comunidad– delimitamos las edades de las personas encuestadas de manera que representaran a escolares, comuneros en ejercicio (activos) y ancianos jubilados (comuneros y comuneras pasivos). Como se verá más adelante, la tendencia de la población de la comunidad de SCR en los últimos treinta y cinco años ha sido a la baja (Ruíz, 1988; Salomon, 2006; INDES, 2014; INEI, 2018).

- Finalmente, toda la información recuperada es sistematizada y ordenada para servir de base al análisis y entendimiento de los diversos temas abordados en esta tesis. La presentación de las referencias bibliográficas, su análisis y discusión, así como, el uso de otros documentos, como son: a) folletos del programa del principal evento festivo realizado en el pueblo, b) la cartografía del territorio de la comunidad, y c) el plan de desarrollo y el calendario comunal, complementan esta investigación. Finalmente, se hacen las propuestas para, desde una perspectiva descolonial, estructurar un plan de gestión cultural para la comunidad rapacina.

## II. MARCO TEÓRICO

### 2.1 Sobre el concepto de patrimonio. Una crítica desde lo descolonial<sup>1</sup>

La realidad rapacina actual es producto de un largo y profundo derrotero histórico que es preciso tener en cuenta para tratar de explicarnos cómo aplicar dos conceptos tan íntimamente vinculados a su producción cultural: patrimonio y gestión cultural. En otras palabras, este patrimonio no se puede considerar sin el marco histórico del cual es producto. En el caso de la comunidad de SCR, su historia comienza antes de la llegada de los europeos a América y, desde luego, continúa luego de este suceso arribando al presente. Pero, ¿por qué sería tan importante considerar este suceso en particular como una especie de parte aguas teórico?, porque desde ese momento se empieza a configurar una etapa –preliminar por lo que hace a la construcción de una subjetividad global eurocentrada– de una época que construye el paradigma del progreso: la modernidad (Dussel, 2006).<sup>2</sup> A contrapelo del señalamiento de otros hitos históricos para el inicio de esta etapa, el planteamiento descolonial nos autoriza a incluir y considerar los sucesos desencadenados por la invasión española a América y el sometimiento de sus diferentes pueblos como la base para explicarnos la realidad de una comunidad actual secularmente marginada también durante la época de los gobiernos republicanos, directa heredera de la situación colonial.

Esta situación de dominación y explotación sobre la base de una consideración racista de las poblaciones autóctonas de América (Quijano, 1992, 2000), a la par de la marginalidad iberoamericana republicana, primero en relación al “centro del mundo” (Europa) y, luego, de SCR en relación al “centro del país” (Lima), paradójicamente, permitió las condiciones para la sobrevivencia de objetos, tradiciones y costumbres de esta comunidad que hoy consideramos un patrimonio de singular valor y que “debemos” gestionar para colocarlo –en las mejores condiciones posibles– en el mercado.

---

<sup>1</sup> Descolonialidad o decolonialidad se usan indistintamente, aquí uso el primero de los términos siguiendo al filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, uno de los principales referentes de esta corriente de pensamiento.

<sup>2</sup> “España es entonces la primera nación moderna” dice Dussel y asigna una cronología de 1492 a 1630 a lo que llama “la primera Modernidad” (Dussel, 2006, p. 40). Dos políticas modernas de esa España pre-descubrimiento de América: “El primer estado moderno fue España, aunque los españoles nunca me lo aceptan. Porque homogeneizar España desde el catolicismo fue una medida moderna y la Inquisición fue la primera institución ideológica de Estado, nada medieval, fue moderna...” (Dussel, 2014).

Hay que indicar que el pionero en abrir la discusión sobre el patrimonio en relación al derrotero y contexto europeo de forma explícita fue, precisamente, quien trajo la gestión cultural como especialidad al Perú, Henrique Urbano. A la par que este sociólogo portugués impulsaba estudios de posgrado –entre ellos Gestión Cultural– abierto a diferentes estudiantes y profesionales de América Latina en el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas del Cusco, publicaba un artículo –que introducía la especialidad– en la prestigiosa Revista Andina. Urbano presagia las dificultades –o ámbitos para el debate– que instala esta especialidad cuando se reflexiona más allá de sus instrumentos técnicos de administración, contabilidad y mercado, cuando dice:

al volver con mirada más detenida sobre la expresión gestión cultural lo que ha simple vista parece agua cristalina no es sino líquido borroso y poco transparente. Y hay razones que lo explican. Una salta a la vista: la expresión gestión cultural une dos términos que no conviven fácilmente, la de gestión y la de cultura” (1998, p. 10).

Tal vez tenía que ser un sociólogo el que llamara la atención al respecto, pues luego de destacar los aspectos más saltantes de la gestión –desde el punto de vista de la empresa– advierte que la cultura es la que se supedita al ámbito y criterios de ésta, desde que tiene por objetivo uno empresarial, con todo lo que ello implica en cuanto a inversión de capitales, racionalización de los costos y maximización de ganancias. En dos palabras, el lucro, “Ahí reside pues uno de los grandes problemas que se plantea a la gestión cuando ella se une a la cultura” señala Urbano (1998, p. 12).

Y no le falta razón. Seguidamente, Urbano explicita más el asunto:

Al reducir a prácticas gestionarias los universos culturales es obvio que estos se empobrezcan y se constriñan a gestos con fines eminentemente pragmáticos. Mientras su vocación era precisamente producir capital simbólico capaz de nutrir las prácticas sociales con la riqueza de valores y normas, las prácticas gestionarias estrechan la vía y la reorientan en función de objetivos no sólo específicos sino también de una pobreza extrema. La herencia cultural y el capital simbólico que ella expresa se convierten en productos de venta y formas anodinas de recabar capital financiero. En ese sentido los universos culturales

entran en abierta decadencia y en vez de ser motivo de legítima admiración... son por el contrario, degradadas piezas de un museo. (1998, p. 12).

Debido a su énfasis en la carga simbólica de la cultura, parecería que Urbano está reflexionando, inclusive, sobre la producción cultural de SCR. Sin embargo, creo que no sería la “degradación cultural” el destino inexorable de los “productos” culturales rapacinos puestos en el mercado.

Desde una perspectiva histórica y espacial más amplia pero claramente eurocentrada, Urbano señala al Renacimiento como la época del uso del vocablo patrimonio, vinculada a la realeza y su aristocracia asociada. Asimismo, explica su asunción por parte de la Ilustración que fundamenta su puesta al servicio del Estado quien lo administraría como patrimonio común de los ciudadanos libres y con iguales derechos dentro de una estrategia de forja de una “identidad nacional”, entonces, emergente y revolucionaria. Hasta ahí no hay mayor novedad pero, entonces, al mismo tiempo señala como prerequisite para la “invención del patrimonio” la creación del espacio público secular, libre de los designios de dios y producto de la democracia moderna que reclamará para el ciudadano el patrimonio que construirá la base de una identidad para consolidar a los entonces estado-nación emergentes. Sin embargo, dada la condición colonial del Perú, este fenómeno social europeo se tradujo aquí en un lento y selectivo acceso a las ideas de la Ilustración (Urbano, 2000).<sup>3</sup>

España mantenía un férreo control sobre sus colonias y mal podía alentar la divulgación de estas ideas revolucionarias en los dominios de su imperio. Además, la mayor parte de la población del virreinato estaba constituida por individuos “no letrados” que aún se regían por antiguas costumbres –o adaptaciones de éstas– para organizar el trabajo colectivo y producir para la corona, a la par que mantenían objetos, ceremonias y creencias procedentes de la “gentilidad” que, las campañas de extirpación de idolatrías, no habían logrado desaparecer. En la mayor parte del Virreinato, las élites nativas también habían conservado sus privilegios y distinción, de manera que la Ilustración –en palabras de Urbano– “no fue una experiencia en carne propia” (2000, p. 18), ni fue capaz de inspirar movilizaciones sociales masivas en pro de la

---

<sup>3</sup> Un trabajo desarrollado en línea con lo planteado en este artículo fue publicado por el mismo autor como: “La cultura como horizonte. Entre la tradición y la modernidad”. En: *Turismo y Patrimonio* (2004). Año 2, N° 4, pp. 11-20. Universidad de San Martín de Porres, Lima.



independencia.<sup>4</sup> Muy por el contrario, se tuvo que esperar a que llegaran los libertadores de otras partes de Sudamérica. De las márgenes –o periferia– del antiguo Virreinato del Perú.

## 2.2 Patrimonio y gestión cultural en el Perú. Una breve historia

La independencia de las jóvenes repúblicas americanas en el siglo XIX no significó un gran cambio para las comunidades tradicionales serranas, de manera que su estatus de poblaciones explotadas y marginadas no varió sustancialmente. Fue a comienzos del siglo XX cuando su consideración para la forja de una Nación más inclusiva dio pase al movimiento indigenista, con dos figuras señeras Luis E. Valcárcel (1891-1987) y Julio C. Tello (1880-1947). Ambos concretan la idea del espacio público –léase también, institución– por antonomasia destinado a la conservación, estudio y exhibición pública de “el patrimonio” republicano: el museo. De todos los museos fundados por estos personajes uno sobrevive al presente con el título de “Nacional”, conservando oficialmente tal carácter y es fundamentalmente de objetos arqueológicos.<sup>5</sup>

En consecuencia, este tipo de materialidad –la arqueológica– es una de las primeras expresiones culturales que asumen la insignia de la condición patrimonial en general y aún hoy, casi un siglo después, mantiene el prestigio de ser “carta de presentación” del Perú ante los visitantes extranjeros.<sup>6</sup> En otras palabras, el Perú republicano oficial aceptó primero al indio muerto (arqueológico), pero tardaría hasta la década de los ochentas –del mismo siglo– para comenzar a considerar al indio vivo de las comunidades tradicionales serranas como la de SCR, aunque su patrimonio –a nivel local y global– no alcance aún el prestigio de un Machu Picchu.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Paradójicamente, este hecho también fue responsable de la conservación de las tradiciones, usos y costumbres de las comunidades andinas.

<sup>5</sup> Se trata del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, ubicado en el distrito de Pueblo Libre.

<sup>6</sup> Esta tendencia ha sido confirmada por la edificación de un Museo Nacional de Arqueología (MUNA) en el santuario de Pachacamac “digno de nuestro gran pasado”. Paradójicamente, el Archivo General de la Nación se encuentra en un local inadecuado y expuesto a un potencial siniestro, al punto que su ex Directora ha declarado que reza para que esto no suceda. A más de demostrar la ausencia de un plan de gestión en el Ministerio de Cultura, la elección de este tipo de patrimonio –el arqueológico– como destinatario de ingentes recursos sigue siendo prioridad del Estado peruano.

<sup>7</sup> En un ensayo seminal Cecilia Méndez llega a la misma conclusión, pero desde un análisis de la historia del intento de la Confederación Perú-Boliviana impulsada por San Cruz (1836-1839) y la reacción racista de las élites criollas limeñas: “Pero por lo que sobre estas discrepancias unía a los antisantacruceños era el terreno ideológico: un conservadurismo doctrinario una vocación nacionalista autoritaria que para legitimarse apeló a la glorificación de lo inca.” (Méndez, 2000, pp. 23-24).

De toda esta dinámica y actividad cultural en la capital de la República, no llega ni el más débil hálito a la comunidad de SCR y, sospecho, que tampoco a ninguna otra de similares características, pues el indigenismo fue hecho en y para el consumo de las ciudades del Perú.<sup>8</sup> Al menos no una repercusión que haya dejado una huella patrimonial por la que hoy llegue un visitante al pueblo de Rapaz. La arquitectura, los objetos y las costumbres por los que un turista se interese en viajar hasta este pueblo es todo vivo, usado y con gran carga simbólica para la mayoría de los rapacinos (Salomon, 2006). En estas condiciones, Rapaz entra a la consideración de “lo patrimonial”, a la que es introducida no por revoluciones sociales sino por especialistas de las Ciencias Sociales, los arqueólogos y los antropólogos.

---

<sup>8</sup> Lima y Cusco principalmente.

### III. LA GOBERNANZA TRADICIONAL DE RAPAZ

#### 3.1 El territorio

Hasta ahora se ha descrito al ámbito del territorio rapacino como uno que comenzando desde una cordillera nevada (“Cordillera Callejón”) se dirige hacia el oeste, vale decir, hacia la vertiente del Océano Pacífico, constituyendo la cuenca alta del río Checras que, luego, alimenta a la cuenca del río Huaura (Salomon, 2006; Ruíz, 1988). Aquí deseamos tomar una perspectiva más histórica, sustentada en diversos documentos cartográficos archivados por la comunidad y los derroteros de las tradiciones míticas, así como, sus relaciones comerciales y culturales desde tiempos precoloniales.<sup>9</sup>

Así, el *divortium aquarum* que establece la Cordillera Callejón –que va de sur a norte y que hoy divide a las regiones Lima y Pasco– ofrece un mejor marco referencial para explicar tanto las tradiciones culturales como la situación actual de San Cristóbal de Rapaz, vale decir, las tradiciones culturales míticas y la configuración económica de profundo acento pastoril que, inclusive hoy, prevalece entre ellos.

Estas tierras altas, vertebradas hacia dos vertientes, han configurado dos territorios altoandinos, pero de relieves y ecologías diferenciados. Hacia el este de esta cordillera, grandes extensiones de puna relativamente planas, con abundantes pastizales y oconales<sup>10</sup> (Chagas Grande) que llegaron casi hasta el gran lago Punrún (Foto 1).<sup>11</sup>



Foto 1. Vista, desde el *divortium aquarum*, del lado este de la Cordillera Callejón. Se puede apreciar la superficie plana y suavemente ondulada (abajo) que antes pertenecía a Rapaz y que hoy pertenece a la Región Pasco (Foto: VFH).

<sup>9</sup> Desde este punto de vista, este enfoque es una perspectiva desde lo descolonial.

<sup>10</sup> Pastos siempre verdes debido a filtraciones de agua.

<sup>11</sup> En el nombre de esta laguna usamos la grafía consignada en el mapa al cien mil del Instituto Geográfico Nacional.

Hacia el oeste, los deshielos de la Cordillera Callejón se vierten hacia un territorio mucho más agreste, con picos nevados que alimentan lagunas glaciares que a diferentes alturas son el inicio de ríos como el río *Yuraqyacu* que, bajando a través de estrechos vallecitos a su vez recibe aguas de otros afluentes de similar origen (Foto 2). Luego, sale por el cañón de *Punguyuq* y se une al río *Cochaquillo* –nacido en la misma cordillera– dando nacimiento al río Checras (Foto 3).



Foto 2. Nevados y lagunas glaciares del lado oeste de la Cordillera Callejón, paraje de *Jauí*, actual territorio rapacino. (Foto: VFH).



Foto 3. Río *Yuraqyacu* abriéndose paso a través del estrecho de *Punguyuq*. Vista de este a oeste; luego del estrecho, este río se unirá al río *Cochaquillo* y se convertirá en el río Checras (Foto: VFH).

Estas uniones de ríos configuran zonas de “*tincuy*” (encuentro) en estas alturas, dominados por sitios arqueológicos como –en este caso– el de Rapazmarca. Pocos kilómetros después –siempre hacia el oeste– y, luego de atravesar una zona plana y húmeda al costado del río Checras llamada *Pañatamá* (Foto 4), termina el actual territorio rapacino, poco antes de la localidad de Huancahuasi. De modo que la comunidad tiene –en relación a la totalidad de su superficie– pocos terrenos que pueden ser habilitados para la agricultura a través de canales que deriven directamente desde el río. Rapaz es el territorio de origen del río Checras pero no más, pero tampoco menos (Foto 5).<sup>12</sup>



Foto 4. Paraje de *Pañatamá*, alto río Checras, territorio de Rapaz (Foto: VFH).

---

<sup>12</sup> Indicamos que el lado oeste del *divortium aquarum* establecido por la Cordillera Callejón ostenta más picos nevados, por lo mismo, da origen a más lagunas, aspecto muy importante para toda la cuenca baja del Checras, incluyendo la del río Huaura.



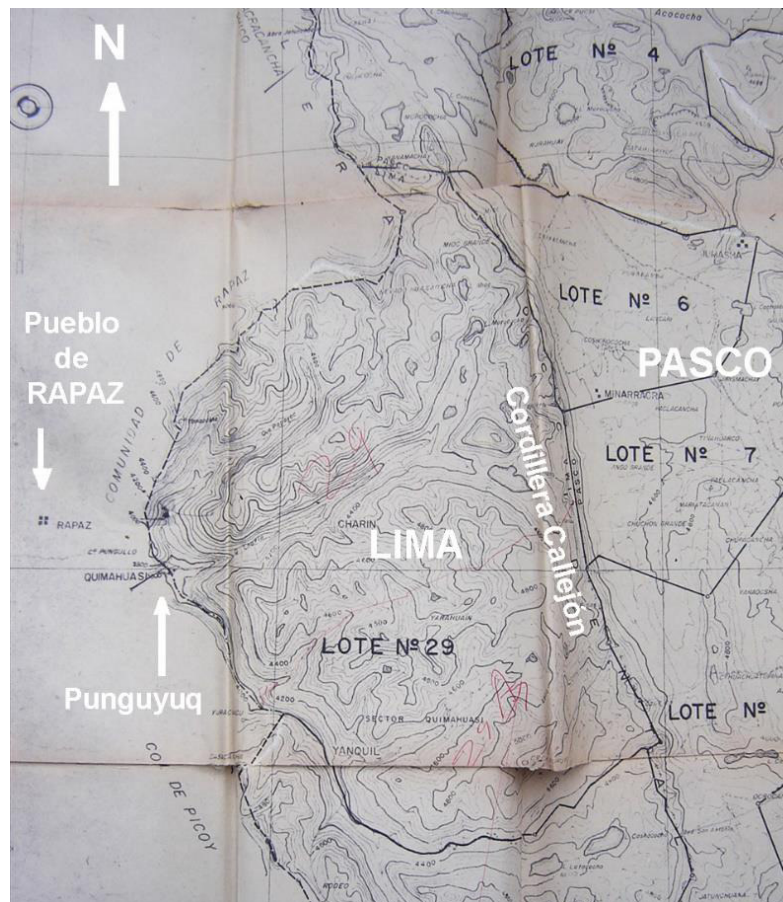
Foto 5. Estrecho de *Punguyoyq* a través del cual sale el río *Yuraqyacu*. Vista desde el pueblo de Rapaz (oeste a este). Este accidente geográfico fue aprovechado para instalar la nueva hidroeléctrica de Rapaz (Foto: VFH).

Otra característica del territorio rapacino es el de haber sufrido una merma histórica desde tiempos coloniales pues, entre los s. XVII y XVIII, sostuvieron un juicio contra las autoridades coloniales (Ruíz, 1988). Pero, sobre todo, estas afectaciones se dieron durante la República a través del latifundio establecido en la sierra central por la hacienda Algolán de la familia Fernandini que usurpó el denominado Lote 29 (Mapa 3). Sobre esta usurpación de facto, la comunidad reaccionó posteriormente –en una coyuntura política nacional favorable– al punto de recuperarlo completamente, pues la hacienda ya había llegado hasta el pórtico natural de *Punguyuyq* donde, hasta no hace muchos años, aún se podía ver uno de los hitos puestos por Algolán.<sup>13</sup> Luego de la retoma de tierras a la hacienda Algolán en 1963 (Ruíz, 1988; INEI, 1997; Mayer, 2009),<sup>14</sup> el área total del territorio de la comunidad fue calculada en 34,082.6 ha, de lo

<sup>13</sup> Estas tierras fueron consignadas bajo el membrete de “Lote 29”. El año 2018 y durante las festividades a Santa Rosa (agosto), la directiva rapacina anunció su inscripción oficial como tierras de la comunidad, contando con un plano georreferenciado. La extensión de territorio formalmente recuperado es de 12,479 ha y tiene como límite, al este, las cumbres de la Cordillera Callejón. Vale decir, Rapaz ha renunciado definitivamente a sus tierras más allá de este límite natural y, ahora, político.

<sup>14</sup> Las condiciones de trabajo y trato de los campesinos en esta hacienda eran degradantes, así lo atestigua el Prof. José Rivero, Palmas Magisteriales (2005) en un hecho acaecido en el: “Centro de Capacitación Campesina del Programa Sierra Central de Reforma Agraria... En dicho centro se desarrollaban cursos integrales dados a comuneros seleccionados en sistema de internado. Uno de estos cursos fue destinado a feudatarios de la ex hacienda Algolán. Se denominaba feudatario a aquellos campesinos que habían nacido y crecido bajo la férrea administración de los dueños del latifundio.

cual los pastizales ocupan un 56.6 %, siendo aptas para el cultivo de secano un 32.8% y quedando sólo un 10.6 % de tierras de cultivo bajo riego (Ruíz, 1988). Aunque estos índices necesitan ser actualizados, nos dan una buena idea de las actividades y proporciones a las que se pueden dedicar las tierras rapacinas, lo cual nos servirá más adelante pues tiene un correlato con su actual situación.<sup>15</sup>



Mapa 3. Mapa del Lote 29 en poder de la hacienda Algolán hasta 1963. Las notas en blanco han sido agregadas por el autor para esclarecer la extensión de las tierras rapacinas usurpadas. Compárese con los mapas 1 y 2 (Cortesía: Frank Salomon)

---

Recuerdo que la clase a mi cargo era sobre “La Persona Humana”, y que traté en ella, infructuosamente, de demostrarles a los campesinos feudatarios que valían más que las piedras, que los árboles y que los animales. Sin embargo, les costó admitir que valían más que la oveja del patrón, a la que debían cuidar solícitos, abrigar y hasta procurar calefacción, en contraste con la miseria y el frío de sus humildes moradas donde sobrevivían, muchas veces postrados, sus propios hijos. Varios de esos viejos y curtidos rostros lloraron al final de la clase.” (Foro Educativo, 2005, p. 2).

<sup>15</sup> En términos generales, un décimo de la superficie del territorio de Rapaz se puede dedicar a la agricultura, mientras que la mitad a la ganadería. El Mapa de 1710 (Mapa 2) nos indica que, durante la colonia, esta última proporción era mayor, es decir, Rapaz tenía mayores extensiones de tierras para el ganado.

### 3.2 La población y su organización comunal

La población adulta habla el quechua<sup>16</sup> vinculado a la sierra central del país, aunque no los jóvenes y menos los niños. A mediados de la década de los ochentas su población era de unas mil personas (Ruíz, 1988), sin embargo, para comienzos de los noventas según el INEI eran 707 (Salomon, 2006). Este descenso se explica, en parte, al fenómeno del conflicto interno desatado por Sendero Luminoso. Datos más actualizados (2012-2013) consignan una población de 559 habitantes (INDES, 2014), lo cual indica que la población sigue una marcada tendencia a la baja,<sup>17</sup> no obstante que Sendero Luminoso ya ha sido derrotado hace casi dos décadas (Gráfico 1).

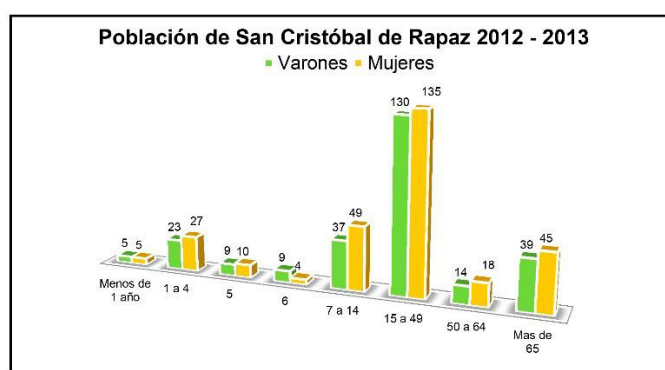


Gráfico 1. Fuente: Plan de Desarrollo Estratégico de la Comunidad de San Cristóbal de Rapaz al 2027 (2014)

La comunidad tiene una fuerte organización centralizada, en la cual juega un rol muy importante las tradicionales casas *Kaha Wayi* y *Pasa Qulqa*. La primera todavía en funcionamiento y es donde se encuentra la colección de khipus por la que Rapaz es mayormente conocido. Este conjunto arquitectónico era parte de un sistema de gobernanza que se remonta a épocas precoloniales y que subsistió durante toda la colonia, sustentado en el *sapsi* (Salomon, 2006). El *sapsi* es “cosa común de todos, labor común de todos, obra de comunidad GH 83, 324-333; en particular bienes comunes, bajo régimen español también la caja de la comunidad” (Szeminski, 1993

<sup>16</sup> Dilecto Yaru del grupo Quechua I, según el lingüista Alfredo Torero (Ruíz, 1988, p. 4). Cuando esto no es bien entendido: “es uno de los factores que han impedido la articulación entre instituciones (escuela, municipio) y las comunidades. Más importante, desalienta cualquier esfuerzo en las comunidades para rescatar la lengua y sus las herencias culturales. “Sí hablamos quechua pero muy mal”—cuántas veces hemos oído este sentimiento.” (Salomon, comunicación personal, 2019).

<sup>17</sup> Según el último censo nacional (INEI, 2018) la población de Rapaz es de 405 habitantes.



[1615], p. 119). Guaman Poma lo mencionaba como ahora lo llaman también los rapacinos “que los dichos indios de estos reinos tengan provisiones y decretos de Su majestad o testimonios de los dichos corregidores y jueces de sus haciendas, propietarios, heredades, legitimados de chacaras que ellos les llaman *común chacra* [énfasis agregado], sapsi chacara...” (1993 [1615], p. 712).

La comunidad divide sus tierras en tres grandes zonas: la puna, dedicada a la ganadería, las tierras de cultivos de secano o *saki chakra* (estacionales) y las tierras “bajas” que pueden ser irrigadas (pastizales para engorde del ganado). A su vez, las de secano se barbechan (descansan) y están divididas en ocho parajes: *Tayapata*, *Huaca*, *Alacocha*, Rapaz o “población”, *Quimahuasi*, *Chupapucró*, *Pagtaura* y *Sinsahnura*, en ellas se cultivan rotativamente: papa, oca, mashua, olluco, cebada y quinua. Hasta fines de la década de los sesenta (Reforma Agraria) la comunidad designaba una parcela en cada uno de estos parajes para el “común chacra”, en donde el trabajo colectivo era conducido por el “*camachico*”, hoy designado como el Vice-presidente comunal (Salomon, 2006). Los productos de esta común chacra eran depositados en *Pasa Qulqa*, ubicada a pocos metros de *Kaha Wayi* y ambas encerradas por una cerca y cuya puerta principal se ubica hacia el este. Esta *Qulqa* estaba a cargo de la esposa del *camachico*, a la cual llamaban “*ispensera*” y sólo le estaba permitido a ella entrar en sus 3 niveles de almacenaje y administrarlos (Salomon, 2006). Hoy este personaje ha desaparecido, pues la *Qulqa* tampoco se usa.

Actualmente, el cercado de *Kaha Wayi* y *Pasa Qulqa* está en la misma manzana de la iglesia colonial. Este hecho no deja de sorprender a los estudiosos ahora, pues si tenemos en cuenta las oleadas de extirpación de idolatrías a las que estuvo sometida Cajatambo y particularmente Rapaz, pareciera que “conviven” en un espacio que hoy nos parece casi “íntimo”, ¿cómo es esto posible? Esta podría ser una falsa impresión, ya que si consideramos los dos caminos de herradura –en algunos segmentos con buenos empedrados– que servían al pueblo hasta antes de 1985, cuando fue habilitada la carretera que hoy comunica a Rapaz con Huancahuasi (Ruíz, 1988), veremos que el camino de herradura del este llevaba a las tierras altas y agrestes de la comunidad y finalmente a la sierra central, mientras que el camino de herradura que “bajaba” por el oeste (quebrada de *Turumanya*) llevaba directamente a Huancahuasi y, a través de éste, a las diferentes localidades de la *chaupiyunga* (Sayán) y, finalmente, hasta la costa

(Huacho).<sup>18</sup> De modo que la vía “principal” era esta última, pues por ahí Rapaz se conectaba con la “modernidad colonial”, mientras que por el otro camino se conectaba – simbólica y realmente – a sus ámbitos rituales, a la memoria mítica y a su origen. Si esta perspectiva es válida, el “frente” del pueblo estaba por el oeste y la “espalda” por el este. Luego, el complejo ceremonial de *Kaha Wayi-Pasa Qulqa* estaba ubicado “en la parte trasera del pueblo”, en un espacio aparentemente marginal y escondido a los ojos de los visitantes foráneos, pero vinculado a sus ceremonias y memoria ancestral. La Asamblea plenaria –realizada en los primeros días del año– es la máxima instancia democrática y de poder en Rapaz. En esta ocasión eligen a un “Comité Agropecuario” encabezado por el Vice-presidente de la comunidad, el Campo mayor y el menor, 2 o 4 subalternos (“*balternos*”), la llavera (encargada de la iglesia), la rematista (encargada de la tesorería), el juez de aguas, el “fiscalejo” (pregonero) y los “regadores” (cuidan los pastos del ganado), este comité es el responsable del control y supervisión de las tierras cultivables. Asimismo, nombran a un “Comité de Ganadería” encabezado por un “mayordomo” y sus tres asistentes: el vaquero, el “alpaquero” y el pastor de ovinos (Salomon, 2006).

Aunque formalmente, hay un alcalde del Centro Poblado Menor, éste se ocupa de la infraestructura del pueblo, su ornato y las relaciones burocráticas con la capital de la provincia: Oyón.<sup>19</sup> El poder en Rapaz lo ostenta la comunidad y sus comités elegidos en Asamblea, donde sólo los comuneros habilitados tienen voz y voto. Esta última instancia decide todos los asuntos relacionados con el patrimonio rapacino y sus relaciones con los diversos entes “externos”, tanto científicos (investigadores y ONGs) como económicos (minera). Antes de 2014, ambas sedes de gobernanza tenían sendos locales juntos en uno de los lados de la plaza principal Inca Pachacutec, ahora ambos entes comparten ambientes en un flamante “centro multiusos” (Foto 6).

---

<sup>18</sup> Al costado de la llegada de este camino se ha conservado la única fuente pública de la época colonial-republicana, abastecida por el puquio de Ukán y que, hasta 1980, aún estaba en funcionamiento. Las rapacinas la usaban para lavar sus ropas (Dina Núñez Falcón, comunicación personal, 2014).

<sup>19</sup> Alguna vez escuchamos a un exalcalde de Rapaz decir que “ya estaba listo para su siguiente paso político”, es decir, postular su candidatura a la Alcaldía de Oyón. Posiblemente, ser alcalde del Centro Poblado Menor de Rapaz (categoría administrativo-burocrática) es visto sólo como un primer peldaño en una carrera política cuya cúspide podría ser el Gobierno Regional.



Foto 6. Centro multiusos, aquí se encuentran la sede de la Alcaldía y la comunidad rapacina, además de otras instancias y oficinas (Foto: VFH).

### 3.3 Actividades socio-festivas

A lo largo del año se celebran diversas fiestas y actividades socioeconómicas y socioculturales que congregan a diferentes segmentos de la comunidad rapacina. La más importante es aquella de los primeros días del año pues constituye el relevo de cargos, en esa ocasión *Kaha Wayi* juega un rol central, así como las ceremonias realizadas en ella, la más importante es el “raywan entrego” y el posterior “*rimanakuy*” – conversación restringida entre los que detentaron el poder en nombre de la comunidad–, con la activación del altar que se encuentra dentro de este lugar sagrado, para cumplir con los dueños de las lluvias y los animales y así, sea un año bueno el que se inicia (Salomon *et al.*, 2006; Salomon *et al.*, 2011; Salomon, 2018).

La segunda festividad religiosa en importancia son las fiestas patronales en honor a Santa Rosa de Lima, que en realidad es un nutrido conjunto de actividades en donde se rinden homenajes a tres santos (Gráfico 2).

Las otras fiestas y actividades que se llevan a cabo en Rapaz se organizan del siguiente modo:

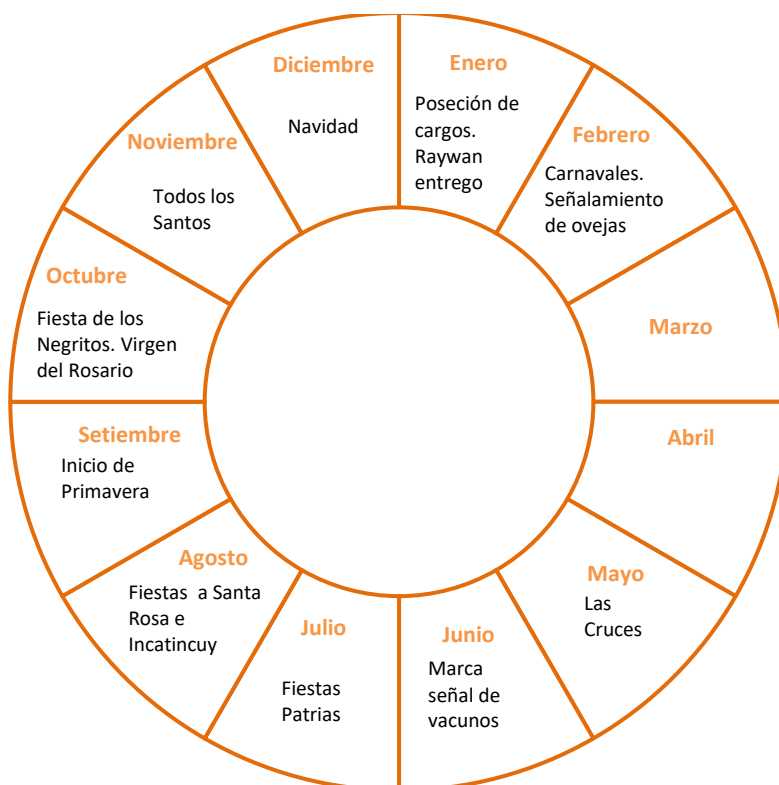


Gráfico 2. Calendario de actividades socio-festivas de San Cristóbal de Rapaz. (Fuente: Gobierno Regional de Lima).

En medio de ellas se encuentran imbricadas, las actividades del *Incatincuy*<sup>20</sup> que, por su despliegue material y económico puede ser considerada una fiesta paralela.<sup>21</sup> Si esto es así, tendríamos que la comunidad celebra en realidad dos fiestas trenzadas en una. Una hebra de esta trenza estaría constituida de deidades y ritos católicos y, la otra hebra, de personajes del pasado precolonial que los rapacinos han querido conservar en su memoria histórica. Estos personajes enemigos y en pelea a muerte, de acuerdo a las crónicas españolas y mestizas (Huáscar y Atahualpa), terminan en un abrazo fraternal y festivo en Rapaz, los cortejos de ambo incas se arremolinan en una larga danza que todo el pueblo celebra con gran alegría. En otras palabras, esta festividad reinventa la historia y la recrea, tal como la “recuerdan” y viven los rapacinos. Expresa tal vez una utopía y, en ese sentido una esperanza. Tal vez sea una solución comunal a un trauma social,

<sup>20</sup> En esta tesis la grafía de esta palabra será la misma que fue usada por el primero en dar cuenta de esta festividad en Rapaz, Arturo Ruíz Estrada.

<sup>21</sup> Desempeñar el rol de uno de los incas puede llegar a costar 30,000 soles, poco menos de 10 mil dólares. Generalmente, el gasto es asumido de modo familiar (Lidia Córdor Alejo. Comunicación personal, 2019).

debido al impacto y el desenlace causado por los europeos por la conquista (Ruíz, 1998), pero también una recia reafirmación de la rebeldía e identidad rapacina.

## IV. ANTECEDENTES EN TORNO AL PATRIMONIO TRADICIONAL COMUNAL

### 4.1 Sobre el patrimonio tradicional andino

Las reflexiones más recientes sobre el patrimonio nacional y su tratamiento fueron objeto de sendas publicaciones (Fomciencias, 1986; Fondo Editorial del Congreso de la República, 2000; Tello Rozas, 2002), en donde se pueden examinar en qué medida se trató de plantear la problemática específica que resulta de considerar el patrimonio en relación a las comunidades tradicionales andinas. En este contexto, son valiosos los comentarios del antropólogo cusqueño Jorge Flores Ochoa quien señaló: “es bastante destacable que se esté hablando ya de la literatura oral, de las expresiones culturales no monumentales y que corresponden a la tradición viva de la sociedad contemporánea, sobre todo rural” (Flores Ochoa, 1986, p. 137); un llamado de atención específico a la acentuada tendencia de priorizar lo arqueológico en los debates sobre el patrimonio nacional.<sup>22</sup>

Seguidamente, Flores Ochoa destaca los aportes tecnológicos que, en base al conocimiento del medio, aún conservan las comunidades altoandinas, como son los sistemas de cultivo y el manejo y distribución del agua. Asimismo, comentó el “descubrimiento” –por parte de los especialistas primero– de la calidad y aporte de algunos alimentos aún cultivados y consumidos en el ámbito rural, los mismos que ahora vemos “de moda” y con bastante aceptación en el mercado local y algunos del exterior del país. Llama también la atención sobre la “situación subordinada” y marginal de las comunidades y la población que mediante sus prácticas aporta este tipo de patrimonio, directamente relacionado a la producción de alimentos (1986).

Nos advierte el antropólogo sobre el peligro de tratar de burocratizar la administración de ese “patrimonio marginal”, en el sentido de cuidarse de considerar a sus creadores como “menores que necesitan ser representados, y por quienes se debe hablar” (1986, p. 139). Como veremos en relación al peligro que corren las antiguas costumbres ceremoniales rapacinas no católicas y del mayor contenido simbólico para su población, Flores Ochoa advierte de no darles una connotación “exótica” y con ello una denominación folklórica, “cuando no son sino la pura ideología de la gente, la pura

---

<sup>22</sup> Hay que señalar también un hecho político muy importante acaecido unos años antes, el ingreso del Perú a la Democracia, con nueva constitución y con Fernando Belaúnde Terry nuevamente como presidente (1980).

religión de la gente; pero como no se acepta que eso sea religión, se la presenta como folklore.” (Flores Ochoa, 1986. p. 140).

La marginalidad del tema –relación patrimonio/comunidades tradicionales– se revela nuevamente cuando es referido otra vez a nivel de un “comentario” publicado en una compilación de aportes sobre el patrimonio cultural del Perú bajo los auspicios del Congreso de la República (2000). En esa ocasión, un arqueólogo ayacuchano marxista llamó la atención sobre la presencia del mercado y su incidencia directa sobre “el precio” del patrimonio, por lo tanto –dice él– su consideración estaría vinculada a su “precio de venta” (Lumbreras, 2000, p. 81 y 82). Agregaríamos nosotros que el aprecio del extranjero también es asumido como insumo de “orgullo” y “autoestima” que, frecuentemente, se esgrimen en los discursos formulados por los arqueólogos para justificar sus intervenciones –a la par que el flujo de fondos a sus proyectos– en los sitios monumentales patrimoniales. Vale decir, el factor económico no vendría solo, también lo acompañaría un componente social intersubjetivo de autovaloración en la construcción de una identidad nacional que, sin darse cuenta, también tiene un ingrediente eurocéntrico. Lumbreras define a este efecto secundario como resultado de la vigencia de una “razón colonial” (2000), que no desarrolla mayormente en el texto.

Finalmente, señala el arqueólogo citado que la República “decretó la extirpación étnica del mundo aborígen, con más éxito, sin duda, que los extirpadores de idolatrías de los s. XVI y XVII. Nada se dejó de hacer para garantizar el etnicidio del componente que ahora asumimos como patrimonio de la Nación” (2000). Habría que atemperar esta afirmación radical proveniente de un marxismo eurocentrado pues, como indicamos arriba, en los albores del s. XX se dio una interpretación y apertura al ancestral legado aborígen con la aparición del indigenismo y la fundación de sendos museos y otras obras arquitectónicas de inspiración “neoperuana”, aunque inventada desde y para consumo de un contumaz “limeñocentrismo” (Ramón, 2014).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> En una “Introducción” a otra compilación de trabajos resultado de una reunión internacional sobre el patrimonio Sonia Tello Rozas critica las opiniones de Lumbreras porque éste sólo da sentido a la consideración del patrimonio si conserva un “comportamiento social distinto al que hemos adquirido dentro de la matriz colonial hispánica” (Lumbreras, 2000: 91). Señala –acertadamente– Tello que esta premisa implica concebir erróneamente al patrimonio como una sustancia no sometida a los avatares de la política y el tiempo (eterna) y que llevó a considerar al arqueólogo que la modernidad traída por los hispanos a estas tierras “corrompe el patrimonio, deja de ser “auténtico”. “Dicho de otra manera: la modernidad degenera el patrimonio local...” (Tello Rozas, 2002, p. 8).

A la par de este movimiento ciudadano, en SCR se conservaban y se practicaban viejas costumbres de raigambre nativa en un singular complejo ceremonial andino construido *ad hoc* para tales fines hoy parcialmente vigente y que, paradójicamente, constuiría uno de los principales atractivos patrimoniales de Rapaz. Cabe señalar que, casi al mismo tiempo en que Flores Ochoa llamaba la atención sobre el patrimonio de los pueblos vivos tradicionales andinos, apenas unos años antes este patrimonio local – sus hoy famosos khipus– era “descubierto” por los arqueólogos.<sup>24</sup> Los rapacinos comenzaban a tomar conciencia de que eran poseedores de algo valioso –en términos de interés científico– para unos extraños a su comunidad. En otras palabras, pasaban directamente desde una economía autárquica y una gobernanza tradicional a la toma de conciencia y asunción de una de las características de la modernidad, la de poseer un legado (patrimonio) como fundamento e insumo para la construcción de una identidad, en su caso, apreciada y respetada por y desde “la ciudad” y sus especialistas.

Así pues, una postura descolonial no implica un rechazo y negación de la convivencia y sincretismo de todas las culturas que arribaron a los Andes a lo largo de su historia, antes bien, las incluye y trata de repensarlas en su realidad concreta, partiendo de un análisis que considere el lugar de formulación y la historicidad de las categorías conceptuales eurocentradas con las que se pretende abordarlas y que un marxismo mecánico –también eurocentrado– puede llegar a negarlas radicalmente.

Asimismo, lo descolonial tampoco rechaza lo moderno ni todo lo que sea de origen europeo sino que señala la necesidad de aprender de su exitosa experiencia histórica de construcción del paradigma de la modernidad occidental (Europa y Estados Unidos) que ha sido capaz de globalizar. De su capacidad de asimilación de los aportes tecnológicos y adaptaciones que supo instrumentalizar, absorbiendo aquellos recursos e ideas/invenciones provenientes de otras partes de su sistema-mundo colonial (Mignolo, 2008). Algo que, bien vistas las cosas, también la comunidad de SCR ha sabido hacer desde su tradicionalidad y, de hecho, continúa haciendo; asociándose rápidamente con fuerzas económicas poderosas (la actividad minera) a la par que usando las últimas innovaciones que la tecnología puede poner al alcance de cualquier ciudadano, como son el uso generalizado de celulares, la internet –sólo en el colegio local– y la televisión por

---

<sup>24</sup> El peruano Arturo Ruíz Estrada y el polaco Andrzej Krzanowski.



cable –como servicio prepago– limitado a algunos canales pero con un centro de control y administración ubicado en el mismo pueblo.<sup>25</sup>

## 4.2 Sobre el patrimonio de San Cristóbal de Rapaz

No es lo mismo asumir y procesar socialmente la idea de patrimonio en un país europeo, en uno latinoamericano como el Perú o entre la gente de una comunidad como SCR. Esta premisa que toma uno de los principios metodológicos de la perspectiva descolonial,<sup>26</sup> nos sirve de fundamento para enfocar de otra forma el proceso de ingreso de SCR a la consideración de su patrimonio y hacernos preguntas tales como: ¿En qué momento de su proceso histórico la comunidad de Rapaz toma en consideración la idea de patrimonio tal como la concebimos desde la academia y la ciudad?, ¿en SCR hay una idea de patrimonio antes de aquella formulada por la modernidad europea?, y si es así, ¿qué características tiene?.<sup>27</sup>

### 4.2.1 Los primeros acercamientos de los “especialistas en el pasado”

Para los efectos de los antecedentes recientes a la consideración del patrimonio rapacino tomaremos como punto de partida los primeros acercamientos y estudios que académicos “especialistas en el pasado”<sup>28</sup> realizaron en su pueblo y territorio. En 1978 el arqueólogo sanmarquino Arturo Ruíz Estrada –entonces catedrático de la Universidad

---

<sup>25</sup> Resumiendo, en menos de cincuenta años la comunidad de SCR ha logrado alcanzar casi todos los servicios que la modernidad puede otorgar. Además, tiene servicio de agua potable en todas sus viviendas y energía de sus propias minicentrales hidroeléctricas. Se podría decir que su “modelo de desarrollo” sigue teniendo un fuerte perfil autárquico. Así, SCR estaría transitando exitosamente hacia la modernidad, al respecto Gonzalo Portocarrero ha dicho: “Una tradición que no quiere mutarse, que no quiere admitir nuevas cosas, es una tradición que se está fosilizando..., en la medida en que la tradición es capaz de absorber innovaciones, las cosas nuevas que aparecen, es que tienen una vitalidad que le aseguran una larga vida...” (Torres, 2018).

<sup>26</sup> El de asumir desde dónde se ha pensado un determinado concepto y cómo se procesa en el nuevo ámbito sociocultural en el que se pretende validar. Todo ello como consecuencia de un seguimiento interdisciplinar -pero sobre todo histórico- de los hechos que hacen quiebres y crisis que fundamentarán futuras ideas. En palabras de Dussel el método se resume así: “La Historia es el horizonte epistemológico último de todas las ciencias, aún de las matemáticas” (2013).

<sup>27</sup> Al respecto Dussel señala: “El protagonista del proceso no lo llega a ver porque está envuelto en el proceso. Es lo que Allen Patieu llama “el ser y el acontecimiento”. Los que están en el acontecimiento histórico de algo muy novedoso no cobran conciencia de la novedad que están protagonizando” (2014).

<sup>28</sup> “Pareciera que el patrimonio histórico fuese competencia exclusiva de restauradores, arqueólogos y museólogos: los especialistas en el pasado” (García Canclini, 2001, p. 157).

Nacional José Faustino Sánchez Carrión de Huacho— llega al pueblo de Rapaz; lo hace a lomo de caballo<sup>29</sup> pues la carretera afirmada se extendía sólo hasta el pueblo de Picoy.

Como producto de esta primera visita realiza otras más —en el mismo año y los venideros— que no hacen sino afirmar sus impresiones iniciales, que Rapaz aún conservaba artefactos, edificaciones, ritos, ceremonias y creencias de honda raigambre precolonial, muy valiosas desde el punto de vista científico —y patrimonial— para el estudio de la historia rural andina (Ruíz, 1981, 1983). Posteriormente, gracias al impulso de la comunidad la carretera afirmada llega a Rapaz recién en 1985 y el investigador advierte que “es también probable la modificación de muchos de los mecanismos de cohesión sociocultural interna.” (Ruíz, 1988, p. 2).

El artefacto más conocido del patrimonio cultural rapacino es su famosa colección de *kipus*<sup>30</sup> depositado en *Kaha Wayi* (Casa de cuentas), sin embargo, hay que señalar que desde un inicio el arqueólogo peruano transmite a las autoridades comunales su interés y preocupación por la conservación de sus diferentes expresiones culturales. Así, por ejemplo dice:

en cada visita insistíamos en hacer recomendaciones sobre la necesidad de conservar y proteger el patrimonio cultural rapacino, por las singulares y auténticas muestras de su desarrollo histórico: Nuestra campaña se fundamentaba en el hecho de que sin la presencia de sus peculiares monumentos, Rapaz, no sería, como lo es hoy, un punto muy importante para la promoción turística de la región, para el conocimiento de una comunidad rural andina. (Ruíz, 1997, p. 7).

Incluso, a consecuencia de la ponderación de una de las edificaciones tradicionales dedicada al almacenamiento de alimentos (*Pasa Qulqa*) que se encontraba ya en deshuso, se induce a la comunidad a la renovación de su techo. Así, narra: “Cuando lo visitamos por primera vez, se encontraba destechada, pero luego que diéramos a conocer su importancia histórica, la comunidad le ha puesto una cobertura de paja a fin de protegerlo de la acción del tiempo.” (Ruíz, 1994, p. 5).

---

<sup>29</sup> Posiblemente asciende al poblado de Rapaz —desde el río Checras- por la quebrada de *Turumanya*, que delimita al pueblo por el Oeste.

<sup>30</sup> En 1978, Ruíz fue invitado también a la inauguración del colegio secundario en Rapaz, “allí salió a colación el tema del khipu” (Comunicación personal 16-08-2015).

Lo que queremos señalar con las citas puntuales de estos hechos, aparentemente, de poca importancia y acaecidos en el inicio mismo de la introducción de la consideración del concepto e idea de patrimonio en Rapaz, es la forma como el arqueólogo (“el especialista de la ciudad”), con el prestigio de un experto profesor universitario, va aleccionando a las autoridades rapacinas sobre lo que es importante para ser conservado de su cultura y para qué es importante conservarlos. Entre otras cosas, para un futuro uso de los mismos en el marco de un turismo que mejore sus condiciones de vida a través de la llegada de visitantes interesados en conocerlos. Sostenemos que estas ideas iniciales influenciaron en la percepción de los rapacinos sobre lo que es su patrimonio para “el mundo exterior” y la forma en que éste los aprecia para, de este modo, tomar decisiones sobre ellos en el futuro inmediato.

Tanto fue así que, por ejemplo, Ruíz dice:

nos enteramos que ellos [los khipus] habían sido restaurados a partir de los grandes restos que aún quedaban con la intervención de las autoridades principales y de doña Paula Alejo Flores quien por sus habilidades textiles tuvo importante intervención en dicha tarea. Pero al querer conversar con ella nos enteramos que había fallecido cuando tenía más de cien años (1997, p. 8).

De modo que, a raíz de este testimonio, descubrimos que la primera intervención en la conservación de los khipus de Rapaz la hizo una rapacina y no “especialistas externos”, como podría esperarse. Este hecho se comprueba fácilmente cuando se compara una foto del estado del khipu en su palo de soporte mostrada en un importante diario nacional (Martínez, 1982)<sup>31</sup> con aquellas que, posteriormente, publica ampliamente Frank Salomon a partir del 2005, antes de su propia intervención en los khipus (Fotos 7 y 8).

---

<sup>31</sup> También aquella reportada por Krzanowski al INC (1988, Foto 4).



Foto 7. Colección de khipus de Rapaz. Foto, posiblemente de 1985 (Fuente: Krzanowski, 1988, Foto 4)



Foto 8. Colección de khipus de Rapaz en el gabinete instalado por el proyecto Khipus Patrimoniales de Rapaz (2006). Al fondo el viejo awkin “Ticocho” Teodosio Falcón Ugarte (izquierda) y el, entonces Vice-presidente de la comunidad, Sr. Gallardo (derecha) (Foto: VFH)

Otro pionero de las investigaciones arqueológicas en la cuenca alta del río Huaura es el arqueólogo polaco Andrzej Krzanowski quien realiza su primera incursión en la zona en 1972; aunque sólo de modo preliminar y para evaluar sus futuras campañas arqueológicas en la región. Señala puntualmente que: “Sobre el quipu de Rapaz he oído hablar en 1972. Sin embargo no pensaba en aquella época que esto podría ser real”.<sup>32</sup> No fue sino hasta 1985 que llega al pueblo de Rapaz y da cuenta

<sup>32</sup> Comunicación personal de Krzanowski a Salomon en el 2006.

sobre el khipu en su informe de la tercera temporada de campo al entonces Instituto Nacional de Cultura ilustrándolo en una foto. Sin embargo, no lo hace objeto de un estudio detenido. En el mencionado informe indica, asimismo, del registro de doce sitios arqueológicos en los alrededores de Rapaz, aunque no ha publicado los resultados en detalle (Krzanowski, 1988, Mapa 1).<sup>33</sup>

Si bien este arqueólogo europeo explora gran parte de la cuenca alta del río Huaura, su mayor contribución se centra en ofrecer un esquema de desarrollo prehispánico y colonial temprano para la microcuenca del río Cayash (Krzanowski, 1977, 1978, 1986, 1991). Casi medio siglo después de sus primeras incursiones en la región, sus estudios y esquema estilístico de cerámica, son hoy, la base de toda referencia arqueológica para la zona. Seguramente, los comuneros de Rapaz lo tuvieron como otro de sus referentes externos de prestigio en cuanto al interés y estudio de su patrimonio, aunque fue más centrado en las ruinas arqueológicas y efímero en su paso por el pueblo y no dice nada de su interacción con los lugareños. Sin embargo, en una comunicación personal a Salomon menciona que: “Los campesinos me dijeron muchas cosas sobre “los tesoros enterrados y las ruinas maravillosas” pero la verificación de algunas no fue exitosa” (2006), lo cual indica la predisposición de los campesinos por alternar con él.

En este punto queremos revisar lo que creía la comunidad sobre el khipu rapacino, ya que éste fue el patrimonio que más ha llamado la atención del “mundo exterior” o ciudadano, sea a través de los académicos o de la prensa. Lo hacemos para rescatar un aspecto poco aquilatado en los diferentes acercamientos académicos a Rapaz y porque creemos que guarda parte de la concepción que los propios comuneros tenían de ese patrimonio. Cuando Ruíz visitó por primera vez Rapaz el cargo de Vicepresidente lo ocupaba el comunero Teodosio Falcón Ugarte<sup>34</sup> quien expresó, por ejemplo, que los “quipus llegaban hasta la parte inferior del cerro Calvario” (Ruíz, 1981, p. 21). Asimismo, el arqueólogo A. Ruíz expresa que:

fuimos informados que hasta 1935 hubo por lo menos una persona que entendía el significado de los quipus. Nuestro informante rapacino, don Francisco Falcón

---

<sup>33</sup> Krzanowski efectuó tres campañas como jefe de la Expedición Científica Polaca a los Andes- “Proyecto Huaura-Checras” en 1978, 1985 y 1987 (comunicación personal de Krzanowski a Salomon, 2006).

<sup>34</sup> Este comunero era conocido popularmente como “Ticocho” y estuvo presente en las posteriores investigaciones llevadas a cabo por Frank Salomon desde 2005.

Retuerto, nos hizo la revelación de haber sido testigo del uso de quipus hacia el año de 1935 cuando vio a un “*llacua*” de la hacienda Algolán llamado Angelino Soto que sabía llevar sus cuentas en quipus.” (1981, p. 22).<sup>35</sup>

Finalmente, nos narra Ruíz que:

su gran longitud estuvo ligada con las actividades cinegéticas de la comunidad especialmente para la caza de vicuñas... Algunos comuneros rapacinos cuentan haber escuchado a sus padres que también en esa forma se utilizaron los quipus, esto es, para el “chaco”... Un anciano que actualmente controla el Cajahuay y dirige los ritos a los dioses locales, ofreció la versión que cuando un Presidente de la República requirió de pieles de vicuña, la comunidad apeló a los quipus para efectuar su captura... “más o menos en tiempo de Leguía”. (1981, p. 25).

Estas “versiones” de los rapacinos sobre sus khipus no han sido tomadas muy en cuenta por las últimas investigaciones en Rapaz, sin embargo, queremos rescatarlas y aquilatarlas como testimonios relevantes de los hacedores de este patrimonio, pues sostenemos que constituyen una resignificación simbólica válida desde el punto de vista de los directos herederos de los khipus. ¿Por qué nuestras decisiones y asignaciones sobre lo que es y no es patrimonio y su significado debe ser más válida que aquéllas formuladas por la comunidad que le dio origen?. Puede que no sean “reales” pero para la comunidad en cuyo seno se forjó ese artefacto cultural sí lo son en términos simbólicos e interpretativos y, en lo que al patrimonio –y su construcción intersubjetiva– se refiere, sostenemos que es suficiente para ser válidas.<sup>36</sup>

#### 4.2.2 La “iglesia Allauca” de la Colonia

Antes de seguir con los antecedentes de estudios arqueológicos y/o antropológicos, en este punto mencionaremos los trabajos de conservación que se realizaron en la iglesia colonial de Rapaz. Una configuración general inicial del poblado colonial de Rapaz nos dice que se organizaba en dos barrios, Allauca y Lamash (Ruíz, 1981, p. 11). Asimismo, que tuvo una plaza o espacio abierto en torno al cual se

<sup>35</sup> *Llakua*= pastor de las alturas (Martínez, 1982). “¿Llakwas= gente sin modales, gente de puna?” (Szeminski, 1993, p. 77 y 79).

<sup>36</sup> El grado en que los rapacinos asumieron los estudios y propuestas de Arturo Ruíz Estrada puede colegirse a través de la revisión de la obra de uno de sus hijos Guido Valentín Montes (Valentín Montes, 1996). En este sentido, los rapacinos también tuvieron iniciativa para “escribir su propia historia”.

ubicaron las principales edificaciones de las nuevas instituciones del patrón de asentamiento español instaurado por las reducciones toledanas en la segunda mitad del s. XVI. Una de esas edificaciones fue la iglesia barroca cuya fecha de construcción se ubica hacia la primera mitad del s. XVIII (Ruíz, 1983, 1988).

Al parecer, desde esa época el cuerpo principal de la iglesia y el de su correspondiente torre exenta (campanario) se mantuvieron en pie. Seguramente, se renovaron campanas –la más antigua es de 1805<sup>37</sup>, y los murales de la iglesia colonial registran el paso de varios estilos y “manos” artísticas (Macera *et al.*, 2009). Sus alrededores inmediatos también cambiaron pero las edificaciones no cedieron a estos cambios. Así, la plaza principal del poblado era libre de construcciones y era denominada “guerraspampa” y en ella se desarrollaban los encuentros de los incas Huáscar y Atahualpa (*Incatincuy*), en el marco de las celebraciones y festividades a tres deidades católicas que se hacen a fines de agosto (Ruíz, 1988); escenificación que aún se mantiene pero que se lleva a cabo en la calle inmediatamente al costado del moderno centro comunal multiusos y que hoy se denomina Av. José Gálvez. En relación a la iglesia, Ruíz también nos advierte que se produjo un cambio relativamente reciente, el viejo cementerio adyacente a ésta fue clausurado y sus alrededores cercado por el recio muro bajo que ahora ostenta, asimismo, estas modificaciones se fueron efectuando, paralelamente, al deterioro de algunos murales internos de la iglesia debido a la llegada de la energía eléctrica al poblado, pues se instalaron cableados y tomacorrientes en su interior (Ruíz, 1997).

Sobre la organización espacial del pueblo y la iglesia católica se ha esbozado que:

A mediados del siglo XVIII Rapaz estaba dividido en cuatro barrios, cada uno con su propia iglesia o capilla; barrios que subsistieron hasta muy avanzado el siglo XIX y que más tarde quedaron reducidos en mitades... Así fue perennizado el excedente que las gentes de Rapaz acumularon no sólo en la agricultura y la ganadería sino también en las duras tareas de los cercanos centros mineros... De todo este esfuerzo colectivo solo subsiste hoy la iglesia principal de Rapaz en la mitad Allauca del pueblo... la iglesia Allauca, pone en

---

<sup>37</sup> Con la inscripción “José Bargas y S. Rosa”. También hay otra de 1926 (Ruíz, 1988).

evidencia el trabajo activo de por lo menos cuatro pintores diferentes en el curso quizá de 400 años.” (Macera *et al.*, 2009, pp. 345-346).

Si la iglesia colonial fue la “iglesia allauca” como inspiradamente señala Macera, tal vez podemos proponer –de modo figurado– que el complejo *Kaha Wayi-Pasa Qulqa* fue la “iglesia lamash”, es decir, el centro tradicional de culto de la otra mitad en la que se organizaba el pueblo y por donde, precisamente, sale el camino hacia las montañas.<sup>38</sup>

Los trabajos preliminares de registro de varias iglesias de la zona de Oyón se iniciaron hacia fines del siglo pasado con un inventario y catalogación pormenorizados. La catalogación de las existencias al interior de la iglesia de Rapaz fue conducido por las arquitectas María Isabel Beas y Patricia Navarro Grau y financiado por la Getty Grant Program (Obispado de Huacho, 2000). Hacia el 2005, la iglesia presentaba, asimismo, secciones de la cobertura interna de esteras –de su techo a dos aguas– deterioradas y su teatina central con ausencia de vidrios lo cual dejaba entrar tanto los rayos del Sol como agua de las lluvias en las estaciones de invierno serrano. En este contexto se inician las primeras intervenciones de conservación y restauración de emergencia en el marco de un proyecto dirigido por la arquitecta Patricia Navarro Grau y financiado por the Getty Program y World Monument Found que han culminado satisfactoriamente hace unos años (Obispado de Huacho, 2005) (Fotos 9 y 10).

---

<sup>38</sup> Aquí conviene recordar que en otros pueblos de la zona del alto Checras existían “casas tradicionales de costumbre”, como por ejemplo en: “la comunidad de Puñún, observé *una habitación* [énfasis agregado] similar a la de Rapaz, cercana a la casa comunal, donde residían las *Ruihuas*, imágenes líticas protectoras de los alimentos custodiadas por un guardián antropomorfo hecho de madera.” (Ruíz, 2006, p. 166). También como lo indica esta cita de un testimonio del pueblo de Mangas recabada en 1662: “I que Juan poroi viexo es ministro de ydolos con Constansa viuda viexa ques bruxa echisera y con Ynes que es bruxa echisera van los dichos al serro llamado punchaua Caian y allí le azen ofrendas que no sabe como se llama el dicho ydolo y le asen chacras y *le tienen casa llamada colcahuasi* [énfasis agregado] donde guardan el mais para el servicio de dichos ydolos.” (Duviols, 2003, p. 598). Es decir, no sólo había casas tradicionales para las costumbres, sino que también tierras cuya producción estaba dedicada a las deidades y a su culto.





Foto 9. Iglesia colonial de Rapaz antes de su restauración (Foto: VFH)



Foto 10. Iglesia colonial de Rapaz después de su restauración (Foto: VFH)

#### 4.2.3 El proyecto “khipus patrimoniales de Rapaz”

Al mismo tiempo que se formulaba el proyecto de intervención en la iglesia colonial de Rapaz, el año 2005 se inició el proyecto multidisciplinar encabezado por Frank Salomon, entonces, profesor de antropología de la Universidad de Wisconsin (USA). Este proyecto fue el más amplio y sostenido –realizado al presente– sobre la cultura y la vida comunal tradicional de SCR. El plan de la investigación fue sometido a la consideración de la Asamblea Comunal y con su consentimiento, tuvo por foco el estudio de la colección de khipus en su contexto sociocultural y ha contemplado

intervenciones interdisciplinarias varias, incluyendo acciones de conservación sugeridas por Sonia Guillén (Salomon, 2018), con sus respectivas detalladas publicaciones, tanto nacionales como en el extranjero (Salomon *et al.*, 2006; Peters *et al.*, 2008; Salomon & Peters, 2009; Salomon *et al.*, 2011; Falcón y Salomon, 2014; Salomon *et al.*, 2016; Salomon, 2018).<sup>39</sup>

De estos trabajos, tres han incidido directamente en el tema patrimonial y su relación con la comunidad (Peters *et al.*, 2008; Salomon & Peters, 2009; Salomon, 2018). Debido a este desarrollo vale la pena resumir sus planteamientos al respecto. Desde un comienzo se vio que –desde el punto de vista del investigador– el tema de la conservación era uno de los de mayor importancia en el complejo ceremonial cercado en el cual se guarda la colección de khipus, asimismo, los comuneros lo habían solitado como condición para nuestra intervención. En las limitadas excavaciones arqueológicas que llevé a cabo (Falcón y Salomon, 2014) –primero en el umbral externo de *Pasa Qulqa* y su interior–, tuvimos que apuntalar su pesado entrepiso de troncos de queñual y torta de barro, debido a que el techo de doble agua ya había perdido la cobertura de paja a lo largo de su cumbrera renovado en los noventas, dejando pasar el agua de las lluvias que habían humedecido todo el interior. No queríamos correr riesgos de desplomes y, debido a que esta edificación ya había estado en desuso no tuvimos problemas en aplicar medidas de conservación preventiva y seguridad para nosotros. De modo que ingresamos –los varones– a trabajar a una casa tradicional en la que antes nos hubiera estado prohibido por “la costumbre” rapacina, pues era exclusiva para mujeres. No pasó lo mismo con nuestras expectativas de excavar al interior de *Kaha Wayi*. Aún en uso dentro de los cánones de “la costumbre”, con buen tino Salomon consideró que nos limitásemos a realizar un corte al costado de la salida de esa casa ceremonial andina.

Desde luego, esto fue sólo el principio de una serie de consultas que, en cada ámbito del trabajo de investigación multidisciplinar, se tuvo que hacer a los directivos de la comunidad sobre: la colección de khipus, la arquitectura de *Kaha Wayi* y *Pasa Qulqa*, las superficies internas, artefactos y accesorios en el interior de la primera de ellas, etc. Para ello, el proyecto contó con la colaboración de Renata Peters (University College of London) quien intermedió en el tema de la relación con las autoridades

---

<sup>39</sup> Como se dijo, este tesista participó en los dos primeros años de este proyecto como arqueólogo encargado de efectuar excavaciones debajo de las casas tradicionales *Kaha Wayi* y *Pasa Qulqa*. Posteriormente, ha visitado el pueblo de Rapaz en reiteradas oportunidades.

comunales. Desde un inicio se tomó como método la consulta *in situ*, es decir, entre las casas comunales tradicionales y en donde se dialogó sobre los requerimientos rapacinos con respecto a su patrimonio y los alcances de la intervención del proyecto sobre tres líneas básicas: a) la mayor parte de los rapacinos estuvieron comprometidos con la protección del uso ritual tradicional de su patrimonio, b) deseaban una identidad pública en los niveles regional y nacional que pudiera atraer turistas y c) estuvieron preocupados por la condición general del material de las cuerdas del khipu y su complejo (Peters *et al.*, 2008).

El centro de la problemática de esta interacción fue hasta dónde podía intervenir la conservación preventiva en relación a la parafernalia dentro de *Kaha Wayi* principalmente, ya que se encontraba en pleno uso ritual y estaba cargado de la máxima consideración simbólica por parte de los rapacinos. Se llegaron a varios consensos y las opiniones de los comuneros siempre fueron prioritarias y respetadas. Los conservadores y/o especialistas del proyecto siempre las consideramos en nuestras pesquisas en los diferentes campos de acción. Así, por ejemplo,

Infested and deteriorated wood was replaced but the floor was left untouched as direct contact with the earth is considered essential to the ceremonies... After ritual preparation, by means to nighttime *mesa calzada* (session of invocation and offerings), *Kaha Wayi* was ready to receive the *khipu* back!.<sup>40</sup> (Peters *et al.*, 2008, p. 99).

Tal vez el cambio más radical introducido por el proyecto dentro de este tradicional y secular templo andino fue en relación al conjunto de khipus. Luego de seis meses de trabajo en su conservación y registro en un gabinete especialmente habilitado para el efecto dentro del cercado, pasó de estar colgado en una rama sostenida por dos estacas clavadas en la pared a una moderna vitrina –de vidrio templado y aluminio– ubicada frente al ingreso de *Kaha Wayi*. Unos años atrás, el profesor rapacino Martín Falcón había propuesto mostrar los khipus a los visitantes y a sus instancias se adquirió un mueble metálico –tipo armario– para tal efecto (Salomon, 2018), pero no era uno

---

<sup>40</sup> “La madera infestada y deteriorada fue reemplazada [en Kaha Wayi] pero el piso no fue tocado pues en las ceremonias el contacto directo con la tierra se considera esencial ... Luego de una preparación ritual, por medio de una *mesa calzada* nocturna (sesión de invocaciones y ofrendas) ¡*Kaha Wayi* estuvo listo para recibir de regreso al *khipu*!” (Ibid.,: 99. Traducción nuestra).

adecuado, tanto en tamaño como en diseño, de manera que ellos también habían tomado la iniciativa en este aspecto, aunque no de manera exitosa.

El proyecto y su especialista en intermediación comunal:

It took close work to combine conservation, scientific study, tourism, and ritual within one small space and in closely apportioned time. We learned that success depends on finding a balance among practices that make *contradictory demands on the patrimony* [énfasis agregado]... For the rapacinos, installing the case meant appropriating for rural society part of the prestigious technical power of the city and its museums. It stands as a gesture against the centralizing acquisitive claims of the national cultural institutions. (Peters *et al.*, 2008, p. 99).<sup>41</sup>

Este proceder en el tratamiento con patrimonio comunal vivo y en uso, entre expertos externos y los comuneros y, en donde lo tangible y lo intangible se imbrican de tal modo que no es posible separarlos, fue novedosa y contribuye al desarrollo de una metodología para un abordaje práctico de la conservación preventiva, al menos en esta parte de la región andina.<sup>42</sup>

Los autores ahondan en su reflexión y plantean la paradoja ante la que transitan tanto los rapacinos como “los especialistas en el pasado”, la cual resumen del siguiente modo:

Outsiders might assess the ceremonial precinct’s activity as “intangible heritage” in the meaning of the 2003 United Nations Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. But villagers never treat their practice as a reified “genre” or “performance” *that ought to be “preserved”*

---

<sup>41</sup> “cuidó de lograr una combinación entre la conservación, el estudio científico, el turismo y el ritual en un pequeño espacio y en un tiempo acotado. Aprendimos que el éxito depende de encontrar un balance entre prácticas que hacen *demandas contradictorias sobre el patrimonio* [énfasis agregado]... Para los rapacinos, instalar la vitrina significó la apropiación –por parte de la sociedad rural– del prestigioso poder técnico de la ciudad y sus museos. Esto se posicionó como un gesto contra el reclamo adquisitivo centralista de las instituciones culturales nacionales.” (Peters *et al.*, 2008, p. 99. Traducción nuestra)

<sup>42</sup> Sin embargo, como vimos arriba la comunidad ya había tenido agencia al respecto.

[énfasis agregado]. Rather, they see the use of the tangible patrimony as a pragmatic way of getting things done.” (Salomon & Peters, 2009, p. 101).<sup>43</sup>

Como antropólogo, Salomon centra a *Kaha Wayi* en un entramado de relaciones de profundo contenido simbólico para la mayor parte de los rapacinos, chocando frontalmente contra la posibilidad de su apertura a los ojos ávidos de emociones –y de evasiones– de visitantes que llegarían a Rapaz a ver, antes que nada, la colección de khipus. Sin embargo, es claro que ellos desean que esta posibilidad se mantenga abierta, pues como vimos, lo insinuaron así desde fines de los setentas, ¿por qué habrían de cambiar de estrategia de relacionarse con “el mundo exterior” que se interesa por sus diferentes patrimonios?, ¿por qué “cerrarse” a esta posibilidad de integrarse a los cambios que ya estaban sucediendo en la cuenca del Huaura?

Tal vez una respuesta a alguna de estas preguntas pueda comenzar a pensarse con lo que este proyecto seguía concertando con los rapacinos, por ejemplo:

As decided in consultation with the community officers, the floor was left untouched; direct contact with the earth is essential to the ceremonies. We did not install electric light because electricity is not hallowed inside the *Kaha Wayi*. Insect traps were set in strategic areas for further monitoring. The sheep skins on the benches, which were foci of moth infestation, were burned and replaced. The inside walls were brushed and vacuumed (Salomon & Peters, 2009, p. 112).<sup>44</sup>

Como se ve, el criterio conservacionista y aséptico de los “especialistas en el pasado” chocaba con lo que pensamos era una materialidad ritual rapacina que ya había sido “dada”, como “cumplimiento” –ofrenda– a sus dioses tutelares, aquéllos que gobiernan el agua, entre otras fuerzas y fenómenos de la Naturaleza. En ese sentido, los

---

<sup>43</sup> “Los extranjeros podrían valorar las actividades del complejo ceremonial como “herencia intangible” en el significado de la Convención de Naciones Unidas de 2003 para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Intangible. Pero los aldeanos nunca tratan sus prácticas como una cosa de “género” o “performance” que debería ser “preservado” [énfasis agregado]. Más bien miran el uso del patrimonio tangible como una manera pragmática de conseguir hacer cosas.” (Salomon & Peters 2009, p. 101. Traducción nuestra).

<sup>44</sup> “Como se decidió en las consultas con las autoridades comunales, no se tocó el piso; el contacto directo con la tierra es esencial a las ceremonias. No instalamos luz eléctrica porque la electricidad no está permitida dentro de *Kaha Wayi*. Trampas de insectos fueron colocadas en áreas estratégicas para una supervisión adicional. Se quemaron y reemplazaron las pieles de ovejas sobre las banquetas, que estuvieron infestadas de polillas. Las paredes internas fueron cepilladas y aspiradas.” (Salomon & Peters 2009, p. 112. Traducción nuestra).

objetos dentro de *Kaha Wayi* ya no les pertenecía y ésta también podría ser llamada la “casa de cumplimiento”. Volveremos sobre este punto más adelante.

Luego de sugerir algunas dificultades en cuanto a la recepción de los visitantes que llegaban a Rapaz para conocer su famosa colección de khipus, Salomon y Peters también señalan la relación entre el alcalde del municipio local con las autoridades comunales, además de algunos aspectos de sus vínculos con el ente rector de la cultura en el país, el actual Ministerio de Cultura. Finalmente, hacen hincapié en que los rapacinos no conocen cómo lidiar con un turismo exigente, que pide pronta atención, información y en un horario que no necesariamente está definido.<sup>45</sup> ¿Cómo conciliar estos requerimientos con las ocupaciones de las personas que son las autorizadas por “la costumbre” en ser las únicas en abrir tanto el complejo tradicional de los khipus y la iglesia colonial? Señalan que es una interrogante abierta al futuro.

En su último trabajo sobre Rapaz y, en el marco de una amplia discusión sobre la antropología de la religión, la etnografía rapacina y la consideración del arraigado *ethos* andino, Salomon dedica una sección del mismo a la reflexión sobre el turismo (Salomon, 2018). Aquí discute sobre la contradicción que muestran los rapacinos de la “*old allegiance*”.<sup>46</sup> Así, por ejemplo, nos dice que:

With equable doublethink, they want the old temple to be at once an heirloom the community “holds” within an overall modernist mindset, and yet also a hallowed power that the community “is held by” (Geertz 1971, 17, 61). They find this a rewarding posture, for it gains in livability what it surrenders in consistency. This of course is nothing unusual. It is the typical posture of post-enlightenment people who nonetheless feel some appetite for ritual, including its “strange” ontology... Just because this apparently ontology-doubling mindset is so close to modern common sense (2018, p. 192 y 193).<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Algo que también observamos y que ampliaremos luego.

<sup>46</sup> Al respecto Salomón señala: “By old allegiance, I mean the “habitus” of Kaha Wayi’s loyalist (who are at the same time Catholics).” (2018, p. 190).

<sup>47</sup> “Con uniforme contradicción, al mismo tiempo, quieren al viejo templo como una reliquia que la comunidad “mantiene” dentro de una mentalidad modernista general y también un poder sagrado “por el que se sostiene” la comunidad (Geertz 1971, 17, 61). Encontraron en esto una postura provechosa, para ganar en vigencia, aunque sea rindiendo la consistencia. Desde luego, esto no es nada inusual. Es la típica postura de gente post-ilustración quienes, sin embargo, sienten algún apetito por el ritual, incluyendo su “extraña” ontología... Solamente por esta, aparentemente, doble mentalidad ontológica, es tan cercana al sentido común moderno...” (Salomon, 2018. pp. 192-193. Traducción nuestra).

El autor abunda en situaciones que expresan esta –bien llevada– contradicción entre los rapacinos, lo cual les permite identificarse con su cultura tradicional y, al mismo tiempo, estar atentos y receptivos a los avances del mundo moderno. Así vemos a rapacinos que confían y usan modernas técnicas de, por ejemplo, vacunación y cría de ganado, estar a favor del viejo complejo ritual, favoreciendo los diferentes trabajos de conservación ejecutados en él. Sin embargo, nunca se refieren a los ritos y costumbres que se llevan a cabo en este escenario como “folklore” (Salomon, 2018, p. 194). En esta línea, Salomon refiere los esfuerzos de un grupo de dirigentes rapacinos en gestionar la declaratoria de Patrimonio Mundial de los bienes culturales de Rapaz en 1996, así como, la amplia aceptación que ha tenido la restauración de la Iglesia Colonial a cargo de la Arquitecta Patricia Navarro Grau y con auspicios de la Getty Fundación (2018).

Para explicar este doble y contradictorio carácter, Salomon señala que los rapacinos separan las actividades profanas –léase turísticas– de las sagradas –léase de las prácticas de las viejas costumbres– en el complejo *Kaha Wayi-Pasa Qulqa*. No tienen problema con plantearse una praxis como esa, siempre y cuando ambas actividades no se crucen y teniendo la prioridad –hasta ahora– las actividades rituales. Salomon lo expresa de esta forma:

The gifts of relativism are generous tolerance and colorful pluralism, a value enacted in the touring context. The gifts of fundamentalism are centeredness and moral seriousness, a value enacted in the *qaray* or sacrificial context. If these different values are pursued in consciously differentiated contexts, their discrepant epistemological underpinnings can serve their respective “worlds” without pushing each other out of shared real life. In this respect Rapaz and the globalized liberal ethos are not after all poles apart. (2018, pp. 195-196).<sup>48</sup>

Sin embargo, en este punto y teniendo en cuenta lo expuesto y planteado hasta ahora: ¿podemos considerar reciente esta actitud-postura rapacina hacia la modernidad del siglo XXI?

---

<sup>48</sup> “Los dones de relativismo son de generosa tolerancia y colorido pluralismo, un valor representado en el contexto del turismo. Los dones del fundamentalismo son centralidad y de seriedad moral, un valor representado en el *qaray* o contexto del sacrificio. Si estos dos valores diferentes se siguen en contextos diferenciados conscientemente, sus apuntalamientos epistemológicos discrepantes pueden servir a sus respectivos “mundos”, sin presionar uno al otro afuera de la vida real compartida. A este respecto Rapaz y el *ethos* liberal globalizado no son, después de todo, polos separados.” (2018, pp. 195-196. Traducción nuestra).

## V. SAN CRISTÓBAL DE RAPAZ Y SU PATRIMONIO HOY

### 5.1 El mito de Mama Raywana en Rapaz. Evidencias en los Andes centrales y esfera de influencia

Mama Raywana es un antiguo mito de origen de los alimentos registrado en fuentes etnohistóricas y tratado por diversos estudiosos de las tradiciones andinas (Domínguez Condezo, 1982; Rostworowski, 1986; Cardich, 2003; Duviols, 2003; *inter alia*). En Rapaz el primero en referirlo fue Arturo Ruíz Estrada, señalando su importancia y vinculaciones con la sierra central del país, incluso recolecta la letra de una canción dedicada al personaje (Ruíz, 1988). Luego, Salomon la documenta más ampliamente y en el contexto de las ceremonias de traspaso de mandos que anualmente realizan los comuneros teniendo como sede *Kaha Wayi*, pero aquí la deidad asume la expresión de una “mata consagrada” llamada “*raywan*”. Se traen varias de estas matas desde las chacras comunales en los días de año nuevo dedicándoseles canciones, una de las cuales fue recogida y analizada detenidamente (Salomon *et al.*, 2006; Salomon *et al.*, 2016; Salomon, 2018).

Otro elemento importante del mito es el pájaro llamado “*yuc yuc*” según los documentos etnohistóricos (Duviols, 2003). Es un carpintero andino (*Colaptes rupicola*)<sup>49</sup> que, en Rapaz se le denomina “*Yuquish*”. Se le puede ver en las cercanías e incluso dentro del pueblo, incursionando, por ejemplo, por las altas ventanas de la iglesia colonial. Dos ejemplares de esta ave están colgados en el cielo raso de *Kaha Wayi* en diferentes estados de conservación, pero su característico pico y el plumaje nos permitieron identificarlo plenamente (Salomon *et al.*, 2006). Habría sido el ave que jugó un rol central en el arrebatamiento de los alimentos a Mama Raywana (Fotos 11-13).

---

<sup>49</sup> En inglés andean flicker y del que “No hay especies similares en su rango andino. Bastante común en los hábitats abiertos de la puna... anida en cavidades en los acantilados, paredes de edificios antiguos...” (MERLIN, s/f).





Foto 11. Pájaro Yuquish colgado en el cielo raso de Kaha Wayi (Foto: VFH)



Foto 12. Yuquish de *Kaha Wayi* en limpieza en gabinete del Proyecto Khipus Patrimoniales de Rapaz (Foto: Frank Salomon)



Foto 13. Yuquish (*Colaptes rupicola*) en cercanías del pueblo de Rapaz (Foto: VFH)

Sin embargo, y como lo advirtiera Ruíz (1988) y más recientemente Román Robles (2006), el mito de la Raywana está disperso en los departamentos de Huánuco y Pasco e incluso, Ancash, como detallaremos más adelante. Asimismo, el tema tiene varias facetas que se manifiestan en las diversas fuentes (ethnohistóricas, arqueológicas, antropológicas y toponímicas) y evidencias (sitios arqueológicos, danzas y testimonios orales) que han dejado huellas de su presencia en la sierra central del país, constituyendo toda una esfera donde fue y sigue vigente.

Existen varias referencias a la Raywana entre los testimonios recabados por los extirpadores de idolatrías del s. XVII. Así lo documenta el “Visitador General” Hernando de Noboa a mediados de ese siglo en la doctrina de San Pedro de Acas que, por ejemplo, registra:

Y así mismo vio que quando se barbechan las chacaras y se ban acabando las aguas despues de Pasqua de resurrecion logran los yndios un *paxaro que llaman Yuyu* [énfasis agregado] que es pardillo del tamaño de una paloma y el pico amarillo y los pies... *al qual lo bestian con cusma y manta* [énfasis agregado] y lo poni-//an en vnas handas y de una casa lo llebabam en procesion con muchos tamborcillos y pallas con el bayle Alli Aylliy por toda la plaza toda la noche bebiendo y cantando y aciendole coplas... *señor Yuyuc pajaro que tienes pies*

*amarillos y pico trae las papas y ocas criador de las comidas [énfasis agregado]... y dicen los antiguos por fabula que este paxaro mingo al paxarillo sacracha que es el papamoscas para que fuesse a hurtarle a la mujer Rayguana vna hijuela que tenia siempre en los bracos que era todo genero de comidas...”* (Duviols, 2003, p. 241).<sup>50</sup>

La *Raywana* como conopa o *illa* se muestra en esta referencia proveniente de Andajes (Oyón), donde una “hechicera” confesó que:

la huaca “Raywana” era una piedra pequeña y prieta, venerada en la limpieza de acequias y que su santuario estaba en el pueblo viejo de Guactac o Pusac Guaranga... “el ídolo descansaba sobre el cuerpo de un niño” y que la huaca emitía oráculos”. (Mendoza, 2011, p. 74).

Considerando a la *Raywana* como una variedad de papa, hay que decir que es una de las favoritas de los rapacinos y la denominan “papa raywan” (Salomon, 2018, p. 100). Asimismo, en las localidades cercanas a La Unión (Huánuco) se cultiva una variedad de papa –designada como “papa nativa del centro”– también de mucha preferencia llamada “Rayguana” de superficie rosácea, de aroma y gusto agradables. Al parecer, se puede conservar por varios meses, sin embargo, para el mercado no resultaría adecuada para su comercio al por mayor (Cardich, 2003).

La *Raywana* como danza siempre está asociada a las festividades de la cosecha y la fertilidad en Huánuco. Así se registra la costumbre de la danza de la Mama Rayguana proveniente del pueblo de Yanas o Chupán: “una fila de bailarines portando cada uno diversos frutos, como choclos, papa, calabazas y siempre un ave disecada” (Cardich, 2003, p. 336). Tiene variantes locales lo cual sería un indicio de su antigüedad. Cardich señala que se bailaba en las provincias de Dos de Mayo, Huamalíes, Huánuco y Ambo, así como, en pueblos de la quebrada de Chupiguaranga y Huariaca (Pasco). Asimismo, como lo hemos señalado arriba, también era conocida en Cajatambo (Lima), aunque ya se habría perdido en esta zona (Mendoza, 2011).

De las localidades de Chaulán y Margos (Huánuco) nos viene una descripción detallada de la danza:

---

<sup>50</sup> Si volvemos a mirar las fotos 10 y 11 veremos una pieza de tela roja que, tal vez sean la “cusma y manta” que señala el registro etnohistórico.

la Rayguana es una danza por el estilo de las “pallas”, con representación alegórica y celebratoria de las cosechas, en honor de la producción sobre todo de tubérculos. La celebración se hace tanto más pomposa cuanto más abundante es la cosecha. En la ocasión, una cuadrilla de muchachas, las más hermosas, desarrollan la danza luciendo ricas vestimentas. La que va al centro, la de mayores gracias, es la Rayguana, y todo en ella es de color rosado, rostro y vestidos. Al resto de la comparsa lo caracteriza el rojo. La Reina de la danza, es decir, la Rayguana, representa a la papa de este nombre, que es tenida como la mejor variedad de la especie: fragante, de rico sabor, su característico color rosado, se conserva lozana en el troje y merece, por lo tanto, los máximos cuidados del agricultor, como que es la reina de los sembríos... (Cardich, 2003, pp. 337-338) (Foto 14).



Foto 14. Danzante de la mama *Raywana* y mama *Pirwa* (Foto: Fernando Zárate Valerio).

El término *raywana* también tiene una expresión toponímica. Julio C. Tello se refiere a un interesante caso de la siguiente forma:

Sobre el flanco izquierdo del río Wacheksa que baja de Aywinilla y corre por entre el pueblo y las ruinas de Chavín, a menos de un kilómetro de estas y a 150 metros sobre el nivel del río, se encuentra el picacho Mama-raiwana, cuyo nombre evoca una antigua tradición de carácter patológico, porque se considera

como la fuente de un mal incurable que se trasmite a los hombres, cuando estos se atreven a pasar de noche por allí. (1960, p. 151).<sup>51</sup>

Es sugerente, como expresa Cardich (2003), que este topónimo esté tan cerca del centro ceremonial de Chavín de Huántar. Esta aislada referencia de la vigencia de la deidad mítica de Raywana cerca de Chavín ha sido confirmada por el antropólogo Sabino Arroyo quien manifiesta haber registrado tradiciones orales al respecto en ese pueblo (Arroyo, comunicación personal, 6 de diciembre de 2012). No debemos olvidar el gran significado que tiene Chavín de Huántar como oráculo y sede central de uno de los “Horizontes” culturales panandinos, así como, a su “Obelisco Tello” y su iconografía vinculada a algunos alimentos y elementos “exóticos”.

Al respecto, otro autor menciona que en la base del cerro *Pójoc*, adyacente a la margen izquierda del río Wacheqsa, existe una plataforma con el nombre de Mama Raywana (Diessl, 2004). Creemos que el cerro *Pójoc* es el mismo al que hace referencia Tello en la cita arriba mencionada. Por otro lado, Marcela Olivas actual directora de la DDC-Ancash señala que a 2 Km de este sitio Patrimonio Mundial, en los alrededores del cerro *Kachka*, los campesinos identifican a la *raywana* con una “bruja” (Olivas, comunicación personal, 5 de noviembre de 2014).

Inspeccionamos el lugar y logré dar con la plataforma a la que alude Diessl (2004). El sitio se ubica en un lugar bastante inaccesible, pero es visible desde la margen derecha del río Wacheqsa, es decir, desde la margen opuesta del río que, en esta zona, está bastante encajonado. Desde esta ubicación es posible observar que la plataforma fue lograda con el levantamiento de dos altas paredes edificadas con piedras semicanteadas unidas con mortero de barro. Una de las caras planas de los bloques ha sido puesta como fachada del paramento de modo que han logrado superficies bastante regulares en dos paramentos que hacen un ángulo recto que cae al abismo. Al momento, no se han realizado investigaciones arqueológicas en este lugar (Fotos 15 y 16).<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> En los Andes, diferentes parajes o “huancas” (piedras paradas) poseen este atributo “patológico”, que expresa poder sobrenatural e infunde respeto entre la población rural actual.

<sup>52</sup> Curiosamente, cuando realizaba mis observaciones, unos lugareños que ocasionalmente pasaban por ahí, me comentaron que directamente debajo de la plataforma -junto al río Wacheqsa- había “un huerto que siempre estaba cargado de frutos”, mencionaron uno inverosímil para esos lares, la naranja. Al parecer, el mito de la fertilidad y los alimentos, asociado al lugar conocido como Raywana, aún sobrevive recreándose entre algunos pobladores de Chavín de Huántar. Asimismo, este famoso sitio arqueológico no es el único que refiere a un lugar asociado a esta deidad de los alimentos, en el valle de



Foto 15. Cerro Pójoc y plataforma Mama Raywana. El río Wacheqsa se dirige hacia la derecha en dirección a Chavín de Huántar, a menos de 1.5 Km (Foto: VFH)



Foto 16. Plataforma Mama Raywana del cerro Pójoc. Detalle (Foto: VFH)

---

Chaupihuaranga (Pasco) existe un farallón con arte rupestre denominado "Mama Rayguana", aunque no se dan más datos al respecto (Bueno, 2017)

El mito de Mama Raywana y sus diferentes expresiones son partes de un corpus coherentemente vinculado a la fertilidad y la agricultura. Articula el mundo natural con el creado por los hombres en su relación con un medio variado en sus características geográficas y climáticas. Su génesis se vincula con esta actividad productiva básica y seguramente con sus creaciones culturales relacionadas: manejo del agua, sistemas de cultivo, semillas, técnicas de conservación de los frutos, preparación, etc. Todo ello sugiere que su origen se remontaría más allá de los Yaros del Intermedio Tardío (s. X-XIV) llegando, tal vez, a la época del primer gran Horizonte Chavín. En este sentido, Cardich sostiene que:

se puede conjeturar que el origen y vigencia de este culto es de muy antigua data, aunque es razonable suponer que haya tenido muy importantes variaciones y reelaboraciones...” (2003, p. 341). Por otro lado, Rostworowski nos dice: “En el mito de Raiguana ni siquiera hay mención al padre, parece como si en un momento dado del tiempo mítico en los Andes la influencia femenina tuvo tal predominio que opacó al elemento masculino. (1986, p. 77).

Es sugerente la forma en que los mitos relacionados a la Raywana enseñan que el hombre puede perder su dominio sobre la producción de los alimentos si no los sabe cuidar con esmero –casi con amor y ternura–, pagando y agradeciendo constantemente a los dueños de las aguas o venerando a la diosa de la fertilidad y madre de las cosechas. La figura de la mujer es ubicada en el centro y es símbolo máximo de la sustentación y la reproducción social y, como tal, asumía –desde épocas precoloniales– roles muy importantes como el de la “*ispinsera*” que, por ejemplo, era la única autorizada a entrar en *Pasa Qulqa* de Rapaz (Salomon *et al.*, 2016; Salomon, 2018), o, unos siglos antes, la “hechicera” de los extirpadores de idolatrías que confiesa la ubicación de la huaca-oráculo de la *Raywana* en Andajes, también en Oyón.<sup>53</sup> Este es un aspecto del patrimonio cultural de Rapaz del cual quedan elementos importantes y que lo vinculan fuertemente a la esfera cultural de la sierra central. Aparentemente, los rapacinos no son

---

<sup>53</sup> El 28 de abril de 1725 Pedro de Celis cura de la doctrina de Paccho (Cajatambo) realizaba una “Visita de idolatría” a Checras y Andajes, y en “San Francisco de Rapas”, recabó el testimonio de Juana Agustina anciana que dijo ser “cristiana” pero que “mochaba” con coca y chicha a conopas relacionadas con el maíz y el ganado y que, a su santuario ubicado en una quebrada, también iban otras personas a hacer lo mismo. Desde luego, Juana “se arrepintió de todo y pidió misericordia” (García Cabrera, 1994, p. 507 y 508), pero seguramente esta declaración formal ante el extirpador de idolatrías no cortó ni las creencias ni las prácticas asociadas a ellas.

muy conscientes de ello o no lo expresan abiertamente y, desde luego, permanece oculto al turista.

## **5.2 La fiesta patronal de San Cristóbal de Rapaz en honor a Santa Rosa de Lima y el Incatincuy<sup>54</sup>**

Es la más extensa, participativa e importante fiesta en el calendario festivo de Rapaz, en donde se rinde tributo y adoración a Santa Rosa de Lima, San Cristóbal y La Virgen de la Natividad. No tiene un día preestablecido de inicio, pudiendo comenzar desde mediados de agosto hasta los primeros días de septiembre. En ella hay un conjunto de actividades previamente acordadas y escrupulosamente desarrolladas en el orden preestablecido y, para el efecto, se emiten sendos programas impresos previamente distribuidos entre la población.<sup>55</sup>

Hay que decir que cada programa impreso contiene una “Invitación de Honor” y una “Reseña Histórica” de la comunidad. Con ligeras variaciones, todas las invitaciones son prácticamente abiertas e incluyen a los “turistas”, siendo formuladas por La Directiva Comunal y el “Comité de Recreación”. Las reseñas históricas comienzan por encomiar el orgullo y el origen precolombino de la comunidad y su identificación con actividades agrícolas y ganaderas. Asimismo, todas mencionan su reconocimiento oficial (R.D. N° 86-87 AGDR VII de fecha 20 de abril de 1987) y su registro con inscripción, partida electrónica y el respectivo Registro de Personas Jurídicas de la Zona Regional. La presentación termina con la mención de sus ruinas arqueológicas y una referencia explícita a sus famosos khipus.

A continuación, presentamos un resumen de las actividades del programa correspondiente al año 2018.<sup>56</sup> Todas las actividades comenzaron con horario campesino, es decir, a las 5 de la mañana del día miércoles 15 de agosto. La actividad central es la elaboración de chicha,<sup>57</sup> la misma que será generosamente consumida a lo

---

<sup>54</sup> En esta tesis mantendremos la grafía consignada por el primer investigador en dar cuenta de esta festividad en Rapaz (Ruíz, 1988).

<sup>55</sup> Hemos analizado los programas de tres (03) años: 2014, 2015 y 2018, estando presentes en otras tantas celebraciones.

<sup>56</sup> Hay variantes en los programas de las diferentes fiestas, pero el programa del año 2018 fue uno de los más nutridos en actividades, por lo que creemos que será más interesante si partimos de él. Si en los años 2014 y 2015 hubiera una actividad adicional o diferente que amerite mención, lo comentaremos como nota de pie de página.

<sup>57</sup> *Ashuacuy*.



largo de los días de la festividad. Los responsables de llevar a cabo las actividades y, sobre todo, correr con los principales gastos, son denominados “funcionarios” y son devotos, mayordomos y alférez, así como, las personas que –ya desde el año anterior– han asumido la responsabilidad de encarnar a uno de los incas (Huáscar o Atahualpa) para la escenificación del *Incatincuy*. Este día inicial comienza con la “*chacchapada*”<sup>58</sup> en cada una de las casas de los funcionarios que representarán a los incas Huáscar y Atahualpa. Además, se realiza una ceremonia en la iglesia denominada “*perdón manay*”<sup>59</sup> y el “*pincachi*”<sup>60</sup>. Una procesión con el “niño Cristo” recorre algunas calles del pueblo acompañados por los incas y sus bandas de músicos, luego de la cual se visitan las casas de estos “funcionarios” en donde, al compás de las diferentes bandas de músicos contratados se degustan “calentados” (“trago” o licor) saborizados con “las diversas hierbas aromáticas de la zona”.<sup>61</sup> Al día siguiente (16 de agosto), pero a la 1 am se reúnen en la casa de un “Mayordomo” e inician un baile “de confraternidad hasta las últimas consecuencias”.

Luego de este día las actividades se reinician casi dos semanas después (28 de agosto) y comienzan con el izamiento del pabellón nacional y el tradicional “limpia plaza” del pueblo, denominada ahora “Inca Pachacutec” (Fotos 17 y 18).<sup>62</sup> En esta ocasión se adicionó una actividad de suma importancia para la comunidad, se hizo la presentación pública oficial del título de propiedad del “Lote 29”.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Es el *chacchado* (masticación) de las hojas de coca. Todos los significados –excepto donde se indica lo contrario– nos han sido facilitados por Lidia Córdor, quien en ese año se encargó de la representación del Inca Huáscar.

<sup>59</sup> Es el “pedir autorización” para iniciar el homenaje a los santos. Vale decir, dar inicio a las festividades.

<sup>60</sup> Baile, ronda (Valeria Encarnación Evangelista. Comunicación personal, 2019).

<sup>61</sup> El comunero que representa a un Inca tiene que costear la contratación de una orquesta que lo acompañará en todas sus visitas y actuaciones. Una orquesta puede llegar a cobrar hasta 20 mil soles (aprox. 6 mil dólares), fuera de los gastos de alojamiento y comidas para sus integrantes (Néstor Córdor, comunicación personal, 2018). Arturo Ruíz ya señalaba la procedencia huanuqueña de las bandas (1988, p. 6), hecho que, hemos podido comprobar, sigue vigente.

<sup>62</sup> Esta plaza también ha sufrido cambios desde la década de los ochentas. Como lo señala A. Ruíz era un espacio libre y se denominaba “guerrasampa” pues ahí se realizaba el encuentro de los incas Huáscar y Atahualpa. Luego de habilitada la primera plaza con bancas y jardines se colocó en el centro una estatua representando a un indígena, la cual ha tenido hasta tres versiones. La anterior a la que actualmente se ve –un Inca con sus insignias reales– correspondía a un *chaski* que corría tañendo un *pututo* de cuerno de toro y llevando en la otra mano un *kipu*.

<sup>63</sup> Una zona del territorio rapacino que había estado en disputa judicial durante muchos años y fuera recuperada de la ex hacienda Algolán en 1963 (Área: 12,479 ha).



Foto 17. "Limpia plaza" poco antes del inicio de las fiestas en honor a Santa Rosa y el *Incatincuy* (Foto: VFH)



Foto 18. Plaza Inca Pachacutec. Tanto la plaza como las calles que la rodean están completamente empedradas (Foto: VFH)

Luego, se inicia la actividad denominada “*hallar cera*”<sup>64</sup> para “la ofrenda” a Santa Rosa, que consiste en ir a las casas de los diferentes “*albantes*”<sup>65</sup> por parte de los funcionarios incas y su séquito quienes, acompañados por sus orquestas y respectivas pallas, el “*ginche*” [sic] (*sinchi*, capitán) y el “*chapi*”<sup>66</sup>, establecen una presentación y contacto con los donantes por medio de cánticos de las pallas, luego de lo cual hacen brindis, convidando viandas y bailando entre los concurrentes. En este recorrido festivo transcurre el día, al llegar la noche, los incas y público participante convergen en la casa del Mayordomo de la “Virgen Santa Rosa” donde se ofrece una “poncheada”<sup>67</sup> (Foto 19).



Foto 19. Recorrido de una de las bandas por las calles del pueblo para “*hallar cera*” (Foto: VFH)

A la medianoche, iniciando el 29 de agosto se hace un repique de campanas que anuncia la “*armación*”<sup>68</sup> de la Virgen Santa Rosa a cargo de su Mayordomo,

<sup>64</sup> Una comparsa de músico recorre las calles del pueblo y pasa por las casas de los funcionarios comprometidos previamente y, entre música y danzas, se recogen las velas para la santa (Valeria Encarnación Evangelista, comunicación personal 2019).

<sup>65</sup> Los encargados de preparar el café para los asistentes.

<sup>66</sup> Heraldo, mensajero del Inca. Los rapacinos pronuncian esta palabra con “ch”, sin embargo, la mejor grafía parece ser “shapis” quienes, además: “cuidan con un chicote que las pallas o ñustawarmi no sean molestadas” (Ruíz, 1988).

<sup>67</sup> Líquido hecho de cerveza y huevo con arroz o mashua (Valeria Encarnación Evangelista, comunicación personal, 2019)

<sup>68</sup> Colocarle el traje de gala y demás ornamentos al santo.

acompañado por los funcionarios que harán de incas y bandas respectivas. A las 5 de la mañana la Virgen ya está “armada”. Luego se visita a otros albantes que ofrecen café y “calentadito al estilo rapacino, preparado con hierbas aromáticas de la zona, traídos del cerro Yarahwayna y del Cerro Choruro”.<sup>69</sup> Después los funcionarios-incas y sus séquitos visitan el local comunal y junto con las autoridades revisan la limpieza de las calles del pueblo, luego de lo cual repiten las visitas a las casas de otros donantes para “hallar cera”, todos ellos en comparsas festivas y con las orquestas que no paran de tocar y animar la fiesta. A las 7 de la noche se hace la misa del “*vispirachay*”<sup>70</sup> en honor de Santa Rosa, con la concurrencia de los devotos del pueblo y funcionarios.

Seguidamente, el *vispirachay* se traslada a la casa del mayordomo de la santa, acompañados por los funcionarios-incas. Hay una recepción de otra banda contratada por la comunidad que comienza a tocar también frente al local comunal, a la media noche se quema en la plaza un “castillo” (torre de luces artificiales) donado por otro fiel devoto.

Poco antes de la media noche e iniciando el 30 de agosto se da la reunión en la casa de los funcionarios que harán de los incas Huáscar y Atahualpa para su “armación” y la de todo su séquito, vale decir, el vestido de todos ellos, incluyendo a las pallas. Una mesa con un montículo de coca preside el ambiente y poco a poco se van congregando familiares y amigos quienes hacen de asistentes y visten con su lustroso ropaje rojo y respectivas insignias reales (Foto 20). Las pallas son vestidas por sus madres en el mismo ambiente (Foto 21). Cuando están vestidos se inicia el “*onguy waracay*”<sup>71</sup> al son de las melodías de su banda de músicos, el ambiente festivo se apodera del salón y las botellas de cerveza corren generosas, asimismo, el que desea, se sirve hojas de coca de la mesa. En un determinado momento, se recibe al emisario del inca opuesto, el “*chapi*”, quien anuncia el “encuentro guerrillero” en la plaza para el inicio de la mañana, que está a pocas horas.

---

<sup>69</sup> La grafía de las palabras en quechua son las usadas por los rapacinos en sus folletos de promoción y programación de esta festividad.

<sup>70</sup> Pequeña reunión festiva en la casa de uno de los funcionarios.

<sup>71</sup> Danza con la honda, con cánticos de las pallas y al son de sus bandas de músicos.



Foto 20. Vestido del Inca Atahualpa, etapa inicial del *Incatincuy* (Foto: VFH)



Foto 21. Vestido de una de las pallas del Inca Atahualpa (Foto: VFH)

La salida del Sol en este día es especial. Los incas y sus séquitos engalanados y seguidos por sus bandas musicales, se dirigen hacia el camino que sale a las punas o a la cordillera del este, casi a la salida del pueblo de Rapaz. Comienzan a caer los primeros rayos del Sol “anunciando el encuentro entre los hermanos Huáscar Inca y Apu Inca”. Estos primeros rayos fueron tomados primero por el Apu Inca, ubicado en medio del camino que sale del pueblo hacia el este, vale decir, en el camino Lamash que conduce

hacia las montañas, en medio de danzas, música y gestos de alegría, es el “*Inti Waracay*”<sup>72</sup> (Fotos 22-24).



Foto 22. Séquito de Inca Atahualpa, esperando los primeros rayos del Sol del día 30 de agosto, frente a él danzan frenéticos el *chapi* y el *sinchi* (con la vara larga) (Foto: VFH)



Foto 23. El Inca Atahualpa, toma los primeros rayos del Sol del 30 de agosto portando la máscara del rostro de un hombre blanco con bigote y pelo rubio. (Foto: VFH)

<sup>72</sup> El Inca lanza “con una honda de plata” caramelos y monedas hacia el Sol naciente (Valeria Encarnación Evangelista, comunicación personal, 2019).



Foto 24. Danza del *sinchi* del Inca Atahualpa, atrás su séquito de *pallas*. El Sol ya les ha caído completamente. Pronto se iniciará el “*Inti Waracay*” (Foto: VFH)

Posteriormente, y por calles diferentes ambos bandos se dirigen a la otrora “guerraspampa”.<sup>73</sup> Entonces, los incas salen por los lados opuestos de la calle que colinda con el moderno centro comunal de Rapaz. Por el sur, la comitiva de Huáscar Inca, por el norte ingresa la comitiva de Apu Inca (Atahualpa). El pueblo está reunido en la actual “plaza Inca Pachacútec” y espera ansioso el encuentro. Muchos nos acercamos demasiado y el “comisario” –mediante empujones y con chicote en mano– tiene que mantenernos a raya para que no invadamos el campo de batalla. De uno y otro bando salen los *chapis* dando saltos y con sus correrías tratan de acercarse al Inca, que es defendido por sus *sinchis* (capitanes) y *pallas*. Los guerreros interceptan a los *chapis* y, estirando sus huaracas como barreras, les cierran el paso y los empujan, hasta los hacen caer, entonces la gente grita eufórica e intervienen los comisarios para separar a los guerreros y *chapis* quienes han chacchado coca, fumado y libado licor toda la noche. Sin embargo, demuestran un ímpetu enérgico y decidido (Fotos 25 y 26).

---

<sup>73</sup> Hoy ocupada por la plaza de armas Inca Pachacutec.



Foto 25. Séquito de Inca Atahualpa llegando a la calle adyacente al centro multiusos de Rapaz (izquierda), aquí se produce el encuentro con el Inca Huáscar. De final inesperado y único en todos los Andes (Foto: VFH)



Foto 26. Encuentro de *chapis*, tanto de Huáscar como de Atahualpa (Foto: VFH)

Los dos bandos se acercan hasta casi mezclarse y, entonces, sucede lo inesperado. Algo que es único en este tipo de escenificaciones de encuentros de incas en la región, que siempre terminan con la muerte de Atahualpa. En Rapaz los dos incas se abrazan y los bandos contendientes danzan formando una masa de gentes que giran en un remolino, animados por sus respectivas bandas musicales por un largo tiempo. Todos miran contentos la escena y algunos se animan uniéndose al baile. Poco después, comienza el banquete (frutos, dulces, galletas, vinos, chicha y “anices”) ofrecido por los incas y servido por sus pallas a todos los asistentes a la fiesta (Foto 27 y 28).





Foto 27. Final inesperado del *Incatincuy*, los incas se abrazan fraternalmente y los dos bandos se arremolinan danzando alegremente. La historia se reinventa y se hace una utopía (Foto: VFH)



Foto 28. Abrazo entre incas. Momento culminante del *Incatincuy* (Foto: VFH)

Esta representación fue comentada por primera vez por Arturo Ruíz Estrada hace más de treinta años del siguiente modo:

Otra expresión cultural tradicional se refiere a la teatralización popular del enfrentamiento entre los últimos soberanos incas. La lucha por la hegemonía en el Tahuantinsuyu en la que los ayllus rapacinos debieron tomar partido, es objeto de la representación entre dos grupos de danzantes que ataviados a la usanza

antigua entablan una batalla ritual conocida como el INCATINCUY en la plaza principal del pueblo (Guerraspampa) que tiene como epílogo la alianza entre el Apu Huáscar y Atahualpa mediante un banquete al que acompaña todo el pueblo que concurre a dicho acto... y los parlamentos lo hacen en quechua. El sinchi es el custodio; los shapis son los mensajeros de la estrategia contraria y cuidan con un chicote que las pallas o ñustawarmi no sean molestadas; las pallas son las acompañantes del apu y danzan y cantan permanentemente. Varios pueblos de Cajatambo representan la muerte del inca en manos de Pizarro y sus vasallos, pero en Rapaz cambia el motivo de la danza, hecho que históricamente aún no se ha podido explicar...” (1988, p. 7 y 8).

Un par de horas más tarde se eligen a los nuevos funcionarios que harán posible las celebraciones el próximo año y entre ponchadas adicionales en casas de los comisarios de la tarde taurina y la cintada de la tarde-noche, a las 10 am se hace la misa a Santa Rosa en la iglesia como hace casi 300 años. Y como entonces, viene un cura para tal efecto, especialmente traído de Churín. Este sacerdote es un anciano extranjero, que asiste al evento desde hace varios años y, desde entonces, siempre se queja reiteradamente de “la bulla” que hacen las bandas de los incas, que danzando se acercan a la iglesia e ingresan por la puerta principal con su séquito y se ubican en la parte delantera de los asientos de la iglesia, para escuchar la misa.

Luego de la misa, sale la procesión con Santa Rosa en andas a recorrer las calles de Rapaz. Los feligreses rodean las andas, pero el séquito de los incas pone el colorido más fuerte cerca de la santa, mientras los músicos tocan las consabidas melodías de las procesiones. El cura acompaña a cierta distancia.

A la hora del almuerzo, al menos hay dos funcionarios que lo ofrecen a los que llegan a acompañarlos en sus casas, luego de lo cual el público es invitado al flamante coso taurino que la comunidad ha estado construyendo unos cientos de metros antes de llegar al pueblo, sobre el camino afirmado que viene de Oyón. Los toros no son “de muerte”, a los rapacinos no les gusta ver sufrir al animal. Alguna vez fueron matados en el ruedo, pero el torero fue repudiado por el pueblo. Les gusta más ver a los padrinos que ofrecen el rodeo, que lo inician con un paseo al interior del ruedo sobre hermosos corceles de paso y tirando puñados de caramelos a los asistentes. Luego, salen los espontáneos que valientemente saltan a la arena a torear a “los invencibles de Janquil”,

a “el guerrero”, a “el auténtico”, a “el arrollador”, a “la Isidora”, etc. que luego de un rato y cansados se vuelven a meter al redil. A veces hay toreros payasos que hacen las delicias de los asistentes. Todo es constantemente animado con una banda musical.

Casi al mismo tiempo que el público abarrota el coso taurino, en la iglesia se inicia la “armación y coronación” del “patrón San Cristóbal”, a cargo de su respectivo Mayordomo y banda musical, esta vez fue auspiciado por el Apu Inca Atahualpa. Poco después y en la calle que se ha convertido en el escenario para las fiestas del pueblo, comienza a congregarse el público para dos actividades de competencia de parejas, el jalapato y el “torneo de cinta”, los cuales son aprovechados por el Comité de Recreación para recolectar fondos, pues cada pareja debe pagar un ticket de 5 soles para poder participar.

Por la noche se realiza el “hallar cera” en la casa del devoto alférez respectivo del Patrón San Cristóbal, así como el “*visperachay*” en la casa del mayordomo del mismo santo a celebrar. Finalmente, el día cierra con un gran baile en la plaza Inca Pachacutec, esta vez ofrecido por el Inca Huáscar a cargo de la Sra. Lidia Cóndor Alejo, hija del conocido comunero rapacino Néstor Cóndor.

El 31 de agosto se dedica al Patrón San Cristóbal con un esquema de actividades muy similar al del día anterior. Continúa el campeonato de fútbol en el flamante campo deportivo rapacino, las ponheadas en las casas de los funcionarios y auspiciadores respectivos y la misa a San Cristóbal que es aprovechada para bautismos y casamientos. Se ofrecen almuerzos a los asistentes, propios y extraños. Nadie es mirado con recelo o marginado, todos son bienvenidos y bien atendidos. A este respecto es claro que estas fiestas no se hacen para los turistas, se hacen para y por los rapacinos, y en donde los responsables de las actividades y funcionarios que toman los cargos lo hacen por fe y por el prestigio entre sus vecinos.

A las 4 de la tarde, el funcionario respectivo –esta vez Lidia Cóndor Alejo– y sus familiares ya está en la “armación” y coronación de la Virgen de la Natividad dentro de la iglesia. Al caer la noche, nuevamente hay otro torneo de cinta ofrecido por otros auspiciantes devotos y el respectivo “*visperachay*” en casa del mayordomo de la “Virgen de la Natividad”. Como se ve, es un esquema de actividades recurrentes válido para las tres imágenes católicas. La noche termina en un gran baile en la plaza Inca Pachacutec, auspiciado por el Apu Inca Atahualpa. Aquí vemos que los incas auspician

actividades alternadamente con el fin de asegurar la continuidad y cumplimiento de la tradición.

El primero de setiembre el repique de campanas anuncia el inicio del día dedicado a la última de las imágenes. El desayuno está constituido de varias ponchadas y, a eso de las 10 am, se da la respectiva misa presidida por la Virgen de la Natividad, luego de lo cual sale en procesión por el pueblo acompañada por los devotos. El almuerzo ofrecido a todos y los concursos continúan por la tarde rematando en el baile en la plaza del pueblo.

El 2 de setiembre poco a poco comienza a amainar el frenesí de las festividades. Sin embargo, sigue la fiesta en la plaza, se culmina con la elección de los funcionarios encargados de cada actividad para el año venidero y, luego del medio día, se inicia la “*desarmación*” de los tres santos al mismo tiempo. Finalmente, “se anima” a los funcionarios entrantes con una fiesta en la plaza “hasta las últimas consecuencias”.

El 3 de setiembre se realiza el “Gran despacho tradicional con la “*huarcapada*”<sup>74</sup> de costumbre y despedida “*watancama*”,<sup>75</sup> para cerrar unas celebraciones dedicadas a auspiciar bendiciones, trabajo y salud para los participantes. Como se puede colegir, es la festividad rapacina más importante en términos de participación y gastos y, en este último aspecto, los gastos para la escenificación del *Incatincuy* son los más onerosos, no los católicos como se podría pensar inicialmente (Foto 29).

---

<sup>74</sup> Es el “despacho”, despedida de los encargados, funcionarios y miembros de las orquestas. Se hace confeccionando bandas compuestas de hierbas, frutos, caramelos etc. que éstos se cuelgan en el cuerpo.

<sup>75</sup> Forma parte de la despedida, significa “hasta el otro año”. Un compromiso para regresar a la fiesta el año próximo.

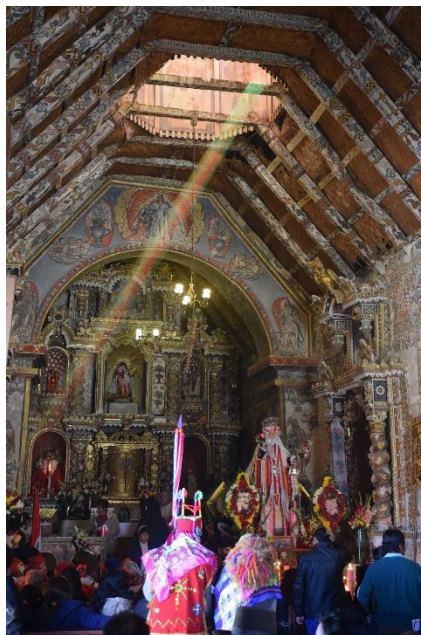


Foto 29. El séquito de los incas ingresa a la iglesia colonial para escuchar la misa (Foto: VFH)

### 5.3. La minera Los Queñuales S.A. y San Cristóbal de Rapaz

Como el país en general, SCR está atravesando por un periodo de cambios importantes expresados, principalmente, en obras de infraestructura ejecutadas en la última década gracias al aporte económico de una empresa minera operando dentro de su territorio Los Quenuales S.A. En ese sentido, Rapaz es una expresión local de la coyuntura nacional, pero con la particularidad de ostentar una forma de gobierno tradicional que ha marcado sus decisiones en cuanto al destino y modalidades de ejecución de fondos que ahora –como nunca antes– están disponibles para los comuneros.<sup>76</sup>

Los Quenuales surge en el año 2003 como consecuencia de la unión de dos corporaciones: Iscaycruz y Yauliyacu (Cerro de Pasco Mining Corporation), siendo una subsidiaria de Glencore Finance (Bermuda) Ltd. con una participación del 76.89% de sus acciones comunes (GLENCORE, s/f). Su interés en el uso de las tierras y recursos

---

<sup>76</sup> Este hecho ha marcado, por ejemplo, la transparencia de la gestión y gastos de los fondos provenientes de la minera. Así, Rapaz no sufre la corrupción que satura actualmente casi todos los niveles del gobierno central en nuestro país. Dicho de otro modo, en este aspecto Rapaz no ha sido “limeñocentrista”.

de Rapaz se remonta al año 2008 (Diario Gestión, 2008).<sup>77</sup> En un primer momento negociando por el uso de sus tierras para la instalación de campos de relaves y, posteriormente, para realizar perforaciones en busca de minerales metálicos no ferrosos ubicados en filones en las partes altas del territorio rapacino, concretamente en los sectores de Chunac y Antapampa (entre los 4,500-4,700 m.s.n.m.).

Los campos de relaves eran para depositar materiales procesados provenientes de la planta procesadora de concentrados ubicada en el territorio de la vecina comunidad de Pachangara (Oyón). En territorio rapacino no habría campos de procesamiento de concentrados. Actualmente, los extensos campos de relaves se muestran como lagunas de barro oscuro, enclavados entre los desnudos picos cordilleranos en un crudo ambiente frío con ausencia casi total de vegetación. De acuerdo con uno de los dirigentes comunales, no habría peligro de contaminación de las aguas que, justamente, nacen sobre esta franja altitudinal y que se desplazan hacia cotas más bajas a través de lagunas y afluentes hasta llegar al río Checras (Foto 30).



Foto 30. Poza de relaves de la minera Los Queñuales. Se encuentra en territorio de Rapaz, en el camino que lleva a la ciudad de Oyón (Foto: VFH)

Este aspecto fue cuidado desde el inicio de los tratos por las autoridades de Rapaz, tal como lo expresó una nota de prensa del siguiente modo: “dentro de las propuestas que tendría entre manos la Comunidad Campesina de Rapaz a ser presentados a la empresa minera sería, el respeto irrestricto de los ojos de agua de las lagunas de Chinchaycocha y Jatuncocha por ser considerados prioritarios para el

---

<sup>77</sup> El mismo año en que el proyecto “Khipus Patrimoniales de Rapaz” de Frank Salomon realiza sus últimas actividades en el pueblo.

consumo humano y las actividades agrícolas y ganaderas de la mencionada localidad.” (Oyonperu, 2009). En aquella ocasión era presidente de la comunidad el Sr. Miguel Gallardo Córdor y el Fiscal comunal el Sr. Pablo Germán Flores Falcón, de modo que fue una política comunal sostenida y consecuente con su modo de producción habitual, vale decir, el agropecuario. En la misma fuente citada se ha verificado que el “turismo” fue un rubro que la comunidad consideró desde los primeros tratos con la minera.<sup>78</sup>

### 5.3.1. Los Queñuales y el plan de desarrollo de Rapaz

Es el primer plan de desarrollo formulado para la comunidad de SCR. Fue realizado durante la gestión de Néstor Córdor (2014), un comunero de Rapaz que hoy está en la condición de “pasivo”, vale decir, es un comunero jubilado que ha pasado por todos los cargos oficiales que debe ejercer un comunero rapacino para gozar de todos los derechos y beneficios que da el ser integrante de esa comunidad. El plan de desarrollo está proyectado hasta el 2027 y fue financiado por la minera Los Queñuales y elaborado por la ONG INDES (Instituto Nor Peruano de Desarrollo Económico y Social) residente en Trujillo. ¿Cómo se considera al patrimonio y a la cultura en este instrumento de gestión para el desarrollo comunal?

Este plan de desarrollo consta de tres partes que contemplan: perfiles del territorio, situación actual de la comunidad (problemática) y estrategias para alcanzar el desarrollo. En este documento están ausentes las palabras: cultura y patrimonio, entendidas como herencia producto de la historia local y, desde luego, su gestión. Una frase que las alude de algún modo, aparece en su cuadro-resumen “Problemática Agro-Productiva”, en el tercer nivel de prioridad con el membrete “Problema”, del siguiente modo: “Desconocimiento de la actividad turística”, debido –según el cuadro– por: “desinterés por el legado histórico, bajo nivel socio-cultural de la comunidad y falta de difusión de los recursos turísticos”. Todo lo cual causa el efecto de: “Deterioro de los recursos turísticos e históricos y ausencia de oportunidades de empleo alternativo”, lo cual afectaría a un 80% de la población rapacina (INDES, 2014).

---

<sup>78</sup> Por otro lado, la comunidad es propietaria de un micro tipo “custer”, denominado oficialmente como “Transporte turístico San Cristóbal de Rapaz”, el mismo que ahora hace la ruta Rapaz-Oyón-Rapaz cada jueves y que mayormente transporta a los propios rapacinos que van y retornan de la ciudad de Oyón, donde realizan compras y/o ventas.

El siguiente cuadro del estudio de INDES (“Problemática Social”) ubica el tema del turismo en el quinto nivel de prioridad. Esta vez, la columna “Problema” consigna: “Carencia de servicios de recreación y cultura”, causado por: “Ausencia de áreas recreativas: parques, coliseos multiusos y carencia de biblioteca municipal”, lo cual causa el efecto de: “Población expuesta a la drogadicción y al alcoholismo, el deporte sin ningún incentivo y un bajo apoyo a los valores culturales y artísticos”, lo cual afectaría a toda la población rapacina (2014).

El “Mapa parlante” elaborado por INDES también revela un contrapunto interesante que vale la pena comentar. Compara lo expresado por los rapacinos ordenado en dos columnas que, contrastadas, dan una idea de cómo se veían (“vivían”) los rapacinos hace 20 años –fines del siglo XX– (“pasado”) y cómo se ven al 2014 (presente). En ese “pasado”, se definían como comunidad agropecuaria autosuficiente que, aunque no tenía servicios médicos ni básicos, así como, tampoco vías de comunicación, ostentaba un “liderazgo, disciplina y moral”, aunque no se deja de mencionar que el terrorismo de los ochentas causo “desorganización”. A estas características se contraponen un “presente” con liderazgos y compromisos comunales debilitados, deficientes manejos de la agricultura y ganadería, sí como, el aumento del “individualismo y la discriminación” entre los comuneros; como aspectos positivos se destacaron la existencia de vías de comunicación, implementación de servicios médicos, un centro educativo completo con internet, pero ahora se depende de productos (alimentos, artefactos) de la costa (2014, Cuadro 1).



## Mapa Parlante

PASADO (Cómo vivíamos hace 20 años)	PRESENTE (cómo vivimos en la actualidad)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- La comunidad se sostenía de la actividad agrícola y ganadera con baja población de animales</li> <li>- Se tenía una Comunidad organizada con liderazgo, disciplina y moral.</li> <li>- Existía unión en la familia</li> <li>- Se dio una desorganización por causa del terrorismo</li> <li>- Carencia de atención médica y servicios básicos</li> <li>- No se contaba con vías de comunicación</li> <li>- Eramos autosuficientes con productos que se producía en la comunidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Actualmente nos encontramos organizados como comunidad campesina.</li> <li>- Organización deficiente, con bajo liderazgo y poco compromiso de los comuneros</li> <li>- En la agricultura existe una baja producción y deficiente manejo de la ganadería</li> <li>- Carencia de liderazgo</li> <li>- Contamos con vías de comunicación para integrarnos con la provincia</li> <li>- Existe Individualismo y discriminación</li> <li>- Se cuenta con servicios básicos, una posta médica, y centros educativos para inicial primaria y secundaria.</li> <li>- Dependencia de artículos y alimentos de la costa</li> <li>- Con servicios de comunicaciones e internet</li> </ul>
FUTURO DESEADO (Qué queremos para nuestra comunidad al 2027)	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Un ciudadano culto y preparado</li> <li>- Generar recursos económicos propios desde nuestra comunidad</li> <li>- Manejo tecnificado de la actividad ganadera y agrícola</li> <li>- Relación responsable con el medio ambiente</li> <li>- Actividad productiva diversificada para nuevas fuentes de empleo</li> <li>- Contar con una buena infraestructura comunal y municipal</li> <li>- Contar con profesionales se encada área productiva.</li> <li>- Acceso al abastecimiento de agua potable y tener buenas acequias y reservorios para mejorar la agricultura</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Buena organización con capacitación constante de líderes y comuneros.</li> <li>- Contar con empresas agropecuarias en varias zonas del territorio comunal</li> <li>- Tener servicios básicos de agua y desagüe para todas las viviendas</li> <li>- Contar con una educación tecnificada y competitiva</li> <li>- Tener una buena infraestructura y buena atención de salud.</li> <li>- Organización comunal con manejo de modelo empresarial</li> <li>- Colegio con aulas virtuales y áreas deportivas</li> <li>- Padres de familia capacitados</li> <li>- Piscigranjas con alta producción</li> <li>- Productos manufacturados o transformados, como textil, lácteos, enlatados</li> <li>- Circuito turístico con servicios en funcionamiento</li> <li>- Presencia de líderes para la conducción social</li> </ul>

Cuadro 1. Fuente: Plan de Desarrollo Estratégico de la Comunidad de San Cristóbal de Rapaz al 2027 (2014).

En este panorama: ¿cómo se ve la comunidad al 2027 (“Futuro deseado”) en relación al “turismo”?,<sup>79</sup> pues contado con un: “Circuito turístico con servicios en funcionamiento”. No se especifica en qué constaría este circuito ni ningún otro detalle que aluda a la gestión del rico patrimonio cultural rapacino. Es como si la consultora lo ignorara por completo o no supiera cómo trabajar el tema y dónde ubicarlo en su esquema de desarrollo. Esto se confirma cuando vuelve a colocar la “Identificación de circuitos turísticos” en su sección: “Desarrollo Agropecuario-productivo”, cuyo objetivo estratégico es: “Impulsar la crianza técnica del ganado vacuno y ovino y la diversificación del empleo asegure la provisión de alimentos a las familias de la comunidad y el ingreso al mercado con productos agroecológicos” (INDES, 2014).

En función de los talleres y relevamientos de todos estos datos, la consultora hace un esquema de proyectos priorizados por la comunidad con ocho niveles que, a su vez, agrupan varios proyectos individuales, todos ellos encaminados a lograr el “Futuro deseado”. Nuevamente, en el “Sector Agropecuario-productivo” se consigna un proyecto específico denominado: “Identificación de circuitos turísticos”, cuyas metas son: “1) Inventario de los 10 principales recursos turísticos, 2) definición de 3 circuitos

<sup>79</sup> Único ítem vinculado a la cultura y el patrimonio.

turísticos y 3) generación de 6 servicios de atención al turista”.<sup>80</sup> Las instituciones que apoyarían la implementación de este proyecto serían: el Ministerio de Cultura, los municipios (local y provincial) y la minera Los Queñuales. La comunidad aportaría con guías locales y jornadas de trabajo “para la recuperación de sitios arqueológicos”. Se proyecta que esta actividad beneficiaría a 150 comuneros (2014). Al 2017 este proyecto relacionado a las actividades turísticas no había sido contemplado en el plan operativo para su puesta en marcha y, a la fecha, podemos decir que no ha sido formulado.

### **5.3.2. Los Queñuales y los proyectos de desarrollo implementados**

Se han concretado algunos proyectos consignados en este plan de desarrollo. El último de los cuales es una minicentral central hidroeléctrica. A continuación, veremos cuáles son los proyectos logrados más importantes y cómo se han articulado a la cotidianidad rapacina en sus diferentes esferas.

Un proyecto que, si bien no fue consignado en el plan de desarrollo, fue una de las primeras obras de infraestructura lograda a través de la minera, se trata de la construcción de un hotel o alojamiento en el pueblo. Siguió a la confección del plan de desarrollo y su realización fue íntegramente gestionada por la minera, quien convocó a los arquitectos y constructores, los que lograron una edificación bastante lograda y de estilo campestre. Los materiales usados fueron de primera calidad, tanto en la construcción (cemento, ladrillo y varillas de hierro) como en los acabados (pisos, ventanas, puertas y tejado). Desde luego, todo fue traído de las ciudades de la costa y, actualmente, sirve de alojamiento permanente al personal médico que presta servicios en la posta de salud local. Sólo en la fiesta patronal en honor a Santa Rosa sirve de alojamiento a los integrantes de alguna de las bandas que se contratan para amenizarla. Eventualmente, presta servicios a algún visitante, asimismo, tiene un salón multiusos que, hacia una calle posterior, también tiene una puerta de acceso (Av. Alfonso Ugarte). La responsabilidad de su mantenimiento y administración está a cargo de un miembro de la directiva comunal (Foto 31).<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> No hay mayor detalle de cada una de estas metas.

<sup>81</sup> No pocas veces el encargado se encuentra fuera del pueblo atendiendo sus quehaceres campesinos. Por otro lado, al cabo de unos años las instalaciones de este hotel han sufrido deterioros y su mantenimiento no es óptimo.



Foto 31. Uno de los frentes del moderno hotel-albergue de la comunidad (Foto: VFH)

El nuevo “centro multiusos” de la comunidad es el edificio más moderno y elevado que se ha construido a instancias de los rapacinos y con íntegro financiamiento de la minera. Su construcción demandó un par de años y, al igual que el hotel comunal, el diseño y los insumos empleados para su construcción han sido íntegramente adquiridos en la ciudad. Ocupa el lugar en donde se ubicaban el antiguo municipio de Rapaz y el centro comunitario, ambos erigidos con adobes y alcanzaban sólo dos pisos. Esta altura permitía ver la torre exenta de la iglesia –ubicada en un punto elevado detrás de estos locales– desde la plaza, o viceversa, ver la plaza y la iglesia desde el campanario. Hoy esto no es posible, pues el nuevo edificio lo impide. En los ambientes del nuevo edificio se encuentran las oficinas de la Alcaldía y de la comunidad, asimismo, cuenta con una sala de conferencias y diversas oficinas en el primer piso y con entradas independientes desde la plaza del pueblo. En lo alto del flamante edificio está colocado el escudo de la comunidad que, en uno de sus campos decorativos, lleva el diseño de un khipu (Fotos 32 y 33).<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Una de estas oficinas ha sido designada para el representante permanente de la minera ante las autoridades rapacinas.



Foto 32. Antiguos locales de la comunidad (derecha) y de la Alcaldía (izquierda) de Rapaz. Nótase la torre del campanario exento detrás, aún sin restauración (Foto: VFH)



Foto 33. Flamante centro multiusos de Rapaz. Nótase la torre del campanario exento que apenas sobresale atrás, ya restaurado (Foto: VFH)

Otro de los proyectos concretados ha sido la habilitación de un taller de tejedoras usando telar a pedal.<sup>83</sup> Para el efecto, la minera contrató los servicios de un profesor de la especialidad y se adquirieron más de una docena de telares a pedal. Las beneficiarias fueron las comuneras inscritas para tomar clases de manejo de este tipo de telar que, por su bajo costo, hace uso de insumos (lanas industriales) que son adquiridos en la ciudad de Huacho. El local se encuentra en el segundo piso de una casa de propiedad comunal en donde se puede ver la labor de las rapacinas<sup>84</sup> (Foto 34 y 35).

<sup>83</sup> Este tipo de telares son tradicionales, pero de origen colonial.

<sup>84</sup> Av. Alfonso Ugarte, muy cerca del Estadio comunal.



Foto 34. Local del taller de tejido a telar (segundo piso) (Foto: VFH)



Foto 35. Taller de tejidos con telar a pedal, uno de los proyectos productivos instalado con apoyo de Los Queñuakes (Foto: VFH)

Luego del periodo de las clases del profesor, el entusiasmo de las participantes decayó notablemente, de modo que cuando uno acude al taller sólo puede ver unas pocas tejedoras que llevan adelante la confección de diversas prendas de vestir, el resto de los telares están casi siempre vacíos. Casi no hay productos con motivos propios, vale decir, inspirados en la rica iconografía de, por ejemplo, la iglesia colonial. Se realizan prendas para ser vendidas en ocasionales ferias externas o en una tienda habilitada en uno de los ambientes del nuevo edificio multiusos de la comunidad, que tiene puerta a la plaza Inca Pachacutec. Sin embargo, esta tienda casi siempre está cerrada ya que el encargado de abrirlo es un comunero que, frecuentemente, está fuera

del pueblo viendo sus chacras o atendiendo a su ganado. Por ejemplo, este local estuvo cerrado durante las festividades a Santa Rosa y el Incatincuy de 2018 (Foto 36).<sup>85</sup>



Foto 36. Manta con diseño de khipus. Fue hecho en el taller de tejidos (Foto: VFH)

Otros proyectos como la cría de cuyes y la siembra de pastos mejorados para el ganado aún no han dado los frutos esperados. El problema que enfrentan es su sostenibilidad y su falta de inserción a las principales actividades rapacinas. Como sabemos, las festividades cuentan con calendarios bien estructurados y con responsables para cada actividad. En una de estas ocasiones –las fiestas a Santa Rosa– el proyecto de venta de cuyes instaló, en la plaza principal, un puesto en donde las rapacinas del proyecto ofrecieron elaborados platos con cuyes, sin embargo, la acogida no parecía ser la esperada.<sup>86</sup>

La central hidroeléctrica Rapaz II es tal vez la obra más estratégica e importante emprendida y financiada por Los Queñuales para la comunidad de Rapaz, ubicada fuera

---

<sup>85</sup> Las únicas piezas con el motivo de un khipu fueron chullos y un manto grande con este diseño bastante estilizado. Los productos son despachados en bolsitas, también, con el logo de un khipu. Cada tejedora cobra un porcentaje si su producto es vendido. Creemos que esta actividad no logra despegar por la ausencia de una mayor elaboración gráfica en las prendas que confeccionan, de modo tal que las hagan muy singulares y propias del lugar, vale decir, exclusivas de Rapaz. Asimismo, no logran concretar circuitos de comercialización importantes, limitándose a asistir a ocasionales ferias, así como, a satisfacer pedidos y compras puntuales.

<sup>86</sup> Las vendedoras estaban impecablemente vestidas, llevaban mandil, gorro de chef y guantes. Instalaron un toldo prefabricado en la plaza con un hombre disfrazado de cuy para atraer la atención, pero pocos rapacinos se acercaban a adquirir sus productos. No volvimos a verlas en otras fiestas de este tipo.

del pueblo. Nace a través de la firma de un acuerdo entre la minera y la comunidad en el año 2012 y con una expectativa de generación de energía ascendente a 1.2 Mw (Empresa Comunal San Cristóbal de Rapaz, 2013-2017). Sus diversas instalaciones están emplazadas en el estrecho cañón de *Punguyuq* a través del cual pasa el río *Yuraqyacu* y por el que se tiene que pasar para dirigirse a los importantes pastizales de *Janquil* (hacia el suroeste) y el paso de *Jauí* (hacia el este) a través de la quebrada y riachuelo de Morococha (Ver mapa 1). Este último paso permitía la comunicación al territorio que se extiende hacia la otra vertiente de la Cordillera Callejón, vale decir, hacia la actual región de Pasco.<sup>87</sup> *Punguyuq* es uno de los rasgos naturales más impresionantes del territorio rapacino y, debido a sus obras de habilitación, ha sido fuertemente impactado por la infraestructura y diversos elementos constituyentes de la nueva central hidroeléctrica (Fotos 37-39).



Foto 37. Nueva Central Hidroeléctrica II de Rapaz, en la margen derecha del río Yuraqyacu. Vista desde el pueblo de Rapaz (Foto: VFH)

---

<sup>87</sup> En estos pastizales se encuentran los ganados de la comunidad, asimismo, es el pórtico natural de ingreso al Lote 29, recientemente ganado formalmente por la comunidad. Antiguamente, también era la ruta obligada hacia las tierras altas que rodean la laguna de Punrún y los pastizales respectivos (Región Pasco), ámbito hasta el que llegaba las tierras de Rapaz.



Foto 38. Instalaciones de la nueva Central Hidroeléctrica II de Rapaz, (Foto: VFH)



Foto 39. Tubería, parte del sistema de la nueva Central Hidroeléctrica de Rapaz. Al fondo de abre el estrecho de Punguyuq (Foto: VFH)

Además de abastecer de energía al pueblo de Rapaz, la producción de “Rapaz II” estará destinada a las operaciones de la minera, es por eso que el paisaje del alto río Checras también ha sido impactado pues, para el efecto, se han instalado líneas de transmisión llevadas por altas torres metálicas, desde las instalaciones de generación de energía eléctrica ubicada a la salida del cañón de *Punguyuq* hasta el pueblo de Rapaz y, otra línea de transmisión hasta los campos de actividad de la minera en Iscaycruz (4,700 m.s.n.m.), la cual toma la ruta de la quebrada (riachuelo *Yanahuala*) que se dirige a Oyón. Esta minicentral es de propiedad de la comunidad (Empresa Comunal



Hidroeléctrica San Cristóbal de Rapaz) y sus operadores (rapacinos) fueron entrenados en el extranjero. La energía estará interconectada al sistema nacional de energía eléctrica y también será vendida a Los Queñuales, de manera que su sostenibilidad está asegurada (Foto 40).<sup>88</sup>



Foto 40. Torres de transmisión de la energía generada en la nueva Central Hidroeléctrica de Rapaz, sobre la margen derecha del río Checras. Al fondo aún se puede ver el estrecho de Punguyuq (Foto: VFH)

Finalmente, otra de las actividades a cargo de la minera es el mantenimiento de la carretera afirmada que comunican el pueblo de Rapaz a la ciudad de Oyón y la carretera que lo une a la localidad de baños termales de Huancahuasi. Ambas son mantenidas por Los Queñuales, quienes contratan las maquinarias y personal necesario –mayormente entre los propios rapacinos– cada vez que le dan mantenimiento, lo cual usualmente es una vez al año. Se piensa concretar una vía asfaltada que haga posible una comunicación más rápida a Huancahuasi y así unirse al circuito turístico que llega hasta esta localidad proveniente de Churín (Foto 41).<sup>89</sup>

<sup>88</sup> A la fecha ya está funcionando y abasteciendo al pueblo de Rapaz, lo cual ha mejorado su iluminación.

<sup>89</sup> Un mapa hecho a mano de 1710 atestigua que las tierras de Rapaz llegaban hasta Huancahuasi, localidad que se desglosó de la comunidad rapacina a raíz de un préstamo para cera de la iglesia que Rapaz habría realizado al terrateniente que, previamente, la habría alquilado. El rapacino Néstor Córdor cuenta que esta deuda quedó saldada con la sesión de estas tierras al terrateniente, de este modo Rapaz perdió este recurso de aguas termales que hoy es asiduamente visitado.



Foto 41. Mantenimiento –por parte de la minera– de la carretera afirmada que comunica Rapaz con Huancahuasi (Foto: VFH)

## 5.4 Percepciones de los rapacinos sobre su patrimonio

### 5.4.1 La encuesta

#### a) Características de la muestra

La encuesta de tipo no probabilística y de carácter discrecional fue realizada sobre un total de 42 personas de edades diversas, que van desde los 13 a los 19 años (jóvenes), de 20 a 59 años (comuneros adultos) y de 60 a los 85 años (comuneros pasivos, “jubilados”); de este total 17 fueron mujeres y 25 varones.<sup>90</sup> Las personas fueron contactadas mientras caminaban por las callecitas de Rapaz, descansaban o dialogaban en grupos en la plaza principal del pueblo, en las puertas de sus viviendas y al interior de sus bodegas o casas, entre otros lugares.

Las respuestas han sido sistematizadas según el rango de edad que los rapacinos consideran para sus labores y responsabilidades siendo los porcentajes, sobre el universo total de encuestados (42 personas), los siguientes: adolescentes y jóvenes (5%); personas en edad de ser comuneros (67%) y aquellas que se encuentran en edad de “jubilarse” pasando a ser considerados como comuneros “pasivos” (28%). En base a esta categoría (rangos de edad) es que se hace el análisis en torno a las concepciones del patrimonio (Gráfico 2).

<sup>90</sup> Con respecto al tamaño de la muestra Hernández y otros señalan que para un estudio cualitativo de tipo etnográfico cultural el tamaño mínimo de muestra sugerida es: “Una comunidad o grupo cultural, 30-50 casos que lo conformen” (2014, p. 385).

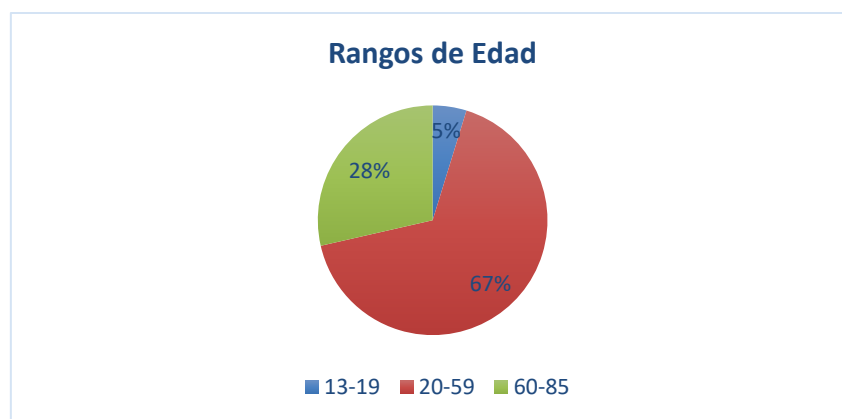


Gráfico 2

### b) Análisis de los resultados

Con respecto al grupo correspondiente al rango 60-85 años (12 encuestados), diez eran comuneros pasivos, es decir, que habían pasado por todos los cargos y tienen el estatus de “jubilados” de las obligaciones comunales. Sólo dos mujeres encuestadas no habían sido comuneras, pero sí esposas de comuneros. Sólo una entrevistada no tenía ningún grado de instrucción y la otra sólo tenía tercer grado de primaria. Dos comuneros habían completado el colegio secundario. Siete contaban con la escuela primaria completa. Si bien la mayoría de los encuestados indicó profesar la religión católica, el 70% dijo respetar a los “jircas” y a lo Apus. El 30% restante eran evangélicos y no tenían consideración por el carácter sagrado de las montañas.

Además, todos indicaron ser quechua hablantes, resaltaron la importancia de hablar el quechua porque “es nuestra lengua natal”, “es la lengua de nuestros ancestros”, “es la tradición” o “la costumbre del pueblo”. En cuanto al valor que le asignan al territorio podemos distinguir dos grupos: los que manifestaron que era importante conservarlo porque era la tierra donde habían nacido, porque le pertenecía a la comunidad, viven de la tierra y los alimenta; y aquellos que expresaron su importancia para atraer a los “turistas” por sus ruinas arqueológicas.

El grupo con el rango de edad 20-59 años (28 encuestados), estuvo compuesto por el 52% de comuneros activos: dos mujeres y el resto varones. El 29,3% con sólo estudios primarios (la mayoría mujeres), el 61,3% con secundaria completa (mujeres y varones) y sólo el 6,4% con estudios superiores (varones) y, el restante 3% sin ningún tipo de estudios (sólo una mujer).

El 87% indicó tener la religión católica versus el 13% que se identificó como evangélico. En tanto que el 61% señaló respetar a los Apus y a los “jircas” (todos ellos

católicos). Sólo el 23% admitió que hablaba o entendía quechua, sin embargo, todos reconocieron que era importante hablar quechua porque: “es un dialecto de nuestros ancestros, de los antepasados, de los antiguos, del Perú”, “es nuestro”, “es nuestra tradición”, “es nuestro idioma original”, “para comunicarnos con nuestros abuelos”, “porque no se debe dejar la cultura en el olvido”, “se debe conocer el pasado, presente y futuro para ser un buen dirigente”, o, “para cuando vienen los turistas”. De igual modo, todos reconocieron que el territorio era importante porque “es su comunidad” o “de su comunidad y su futuro”, “tiene agricultura, ganadería y restos arqueológicos”, “es herencia”, “es de ellos y tiene potencial”, “es patrimonio”, “tiene [alberga] el patrimonio cultural de la comunidad”, “porque es un territorio con restos arqueológicos” y, “para que vengan los turistas”.

Finalmente, el grupo conformado por menores de 20 años contaban con primaria o secundaria completa. Se reconocieron como católicos, respetaban los “jircas” y los Apus, y sólo hablaban castellano. Indicaron que el quechua era importante porque los abuelitos lo hablan y porque era algo ancestral, pero que ellos no lo entendían. Asimismo, era importante el territorio, aunque no supieron decir por qué, pero señalaron que tenía restos arqueológicos.

Seguidamente, se tuvo interés de saber qué elementos consideraban que representaban o identificaban a San Cristóbal de Rapaz. Para ello, se sugirió un listado de lugares (culturales y naturales) para que los encuestados señalaran, quitaran y/o agregaran.

El grupo de 59-85 seleccionó las siguientes opciones:

Iglesia y campanario de Rapaz: 75%	i. Waqrunchu: 25%
Kaha Wayi: 67%	j. Saqsar Wayna: 33%
Pasa Qulqa: 50%	k. Yara Wayna: 75%
Khipus: 75%	l. Qumpir Wayna: 58%
Pinchulín: 70%	m. Cochaquillo: 33%
Rapazmarca: 75%	n. Pilawayin: 50%
Huaychaamarca: 50%	ñ. Yuraqyacu: 50%
Lamash: 42%	

Otros que ellos agregaron: ganado, catarata Huacura, Chura machay, Chaupi cuchín, Piruro (pico Nevado), Geusar, Ukam (manantiales).

Mientras que las opciones seleccionadas por el grupo 20-59 fueron las siguientes:

Iglesia y campanario de Rapaz: 100%	i. Waqrunchu: 46%
Kaha Wayi: 86%	j. Saqsar Wayna: 53%
Pasa Qulqa: 86%	k. Yara Wayna: 78%
Khipus: 96%	l. Qumpir Wayna: 75%
Pinchulín: 93%	m. Cochaquillo: 82%
Rapazmarca: 96%	n. Pilawayin: 71%
Huaychaamarca: 82%	ñ. Yuraqyacu: 75%
Lamash: 82%	

Otros: Chururo, ganadería comunal, Cascada Punguyuq, Cascada Huancura, cañón Punguyuq, pinturas rupestres (Pampas), Quimahuasi (lugar estratégico, sede de importantes hechos), lagunas Chalco, Cusco Machay.

Por último, el grupo de jóvenes respondió lo siguiente:

a. Iglesia y campanario de Rapaz: 100%	i. Waqrunchu: 50%
b. Kaha Wayi: 100%	j. Saqsar Wayna: 50%
c. Pasa Qulqa: 50%	k. Yara Wayna: 100%
d. Khipus: 100%	l. Qumpir Wayna: 50%
e. Pinchulín: 100%	m. Cochaquillo: 100%
f. Rapazmarca: 100%	n. Pilawayin: 100%
g. Huaychaamarca: 100%	ñ. Yuraqyacu: 100%
h. Lamash: 50%	

Otros: Laguna Pumawayin

El 88% de todos los encuestados (42 personas) reconoció cada uno de estos lugares naturales y objetos culturales como “patrimonio cultural”, mientras que el 98% consideró que se los debía cuidar y conservar por diversas razones, entre ellas, podemos destacar dos tipos de respuestas. El primer conjunto tiene que ver con respuestas vinculadas con la identidad de Rapaz: “porque es riqueza, propiedad, legado de la comunidad, es nuestra historia, es de los antepasados, son cosas antiguas, son restos de los ancestros, identifican a Rapaz”; y el segundo conjunto se relaciona con el turismo: “son importantes para poder hacer turismo, para que vengan visitantes, un potencial para el turismo nacional e internacional, un beneficio para la economía del pueblo” (Gráfico 3).

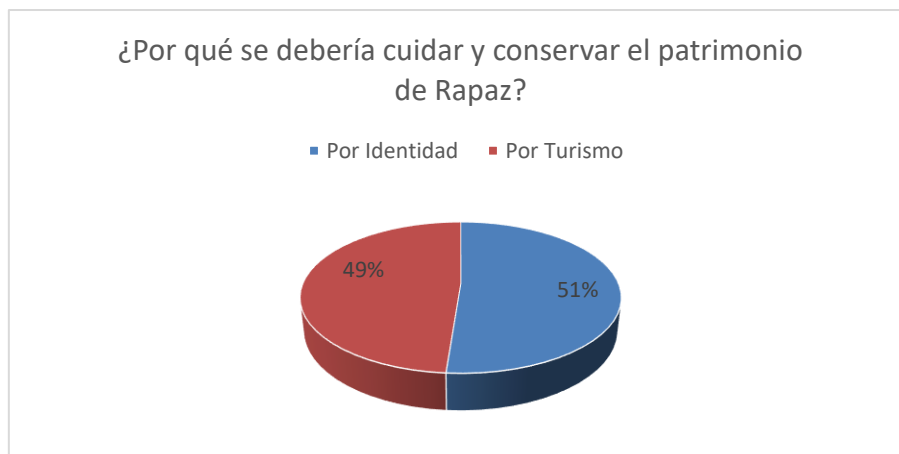


Gráfico 3

Si cruzamos estos dos conjuntos de respuestas con los rangos de edad, observamos que el grupo de jóvenes y adolescentes tienen la tendencia de vincular el patrimonio de Rapaz como una fuente de recursos para el turismo proponiendo, a la vez, su conservación y cuidado manteniendo la limpieza, al tiempo que las costumbres (Gráfico 4).

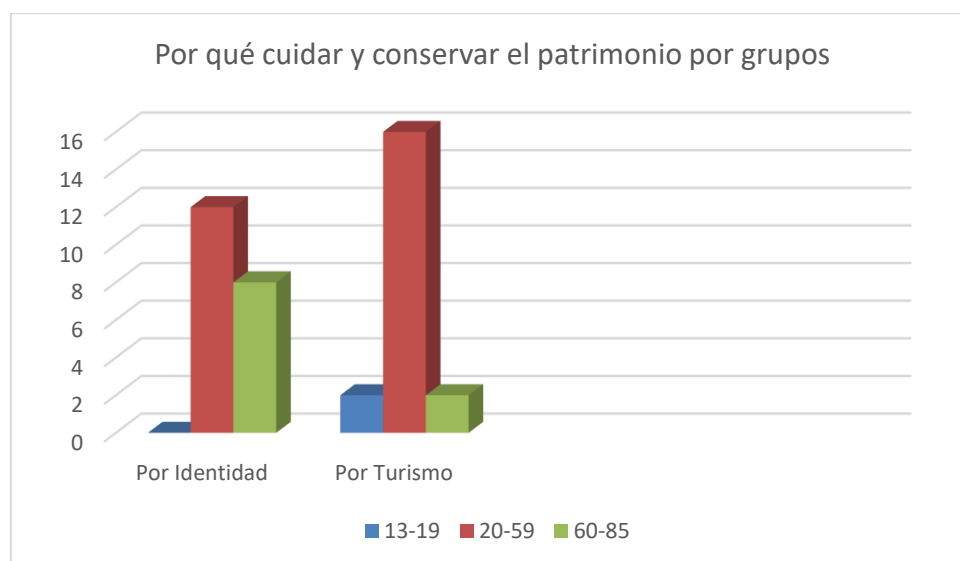


Gráfico 4

De igual modo, el grupo de 20-59 (potenciales comuneros) ha vinculado la importancia de cuidar y conservar el patrimonio porque lo considera como una alternativa para el turismo. Sin embargo, es de advertir, que en esta pregunta los rapacinos han relacionado el patrimonio sólo con las ruinas arqueológicas. Es decir, ven en los sitios arqueológicos una fuente de ingreso económico para el futuro y, para ello, se los debe restaurar, poner en valor, darles mantenimiento. Por su parte, el grupo de 60-

85 (comuneros pasivos) ha tenido una valoración inversa. El patrimonio es visto más como la herencia, el legado de los ancestros que hay que cuidar, conservar y enseñar a los niños y jóvenes.

Se preguntó directamente si deseaban que más turistas o visitantes llegaran a Rapaz para ver su patrimonio cultural. La mayoría respondió positivamente. Ahora bien, las razones estuvieron divididas entre quienes piensan que se trata de un ingreso económico que puede beneficiar tanto a nivel individual como colectivo (21%); y aquellos que creen que el patrimonio de Rapaz es tan valioso que es una obligación que todo el mundo conozca de su gran riqueza, se publicite y se difunda (72%) (Gráfico 5).

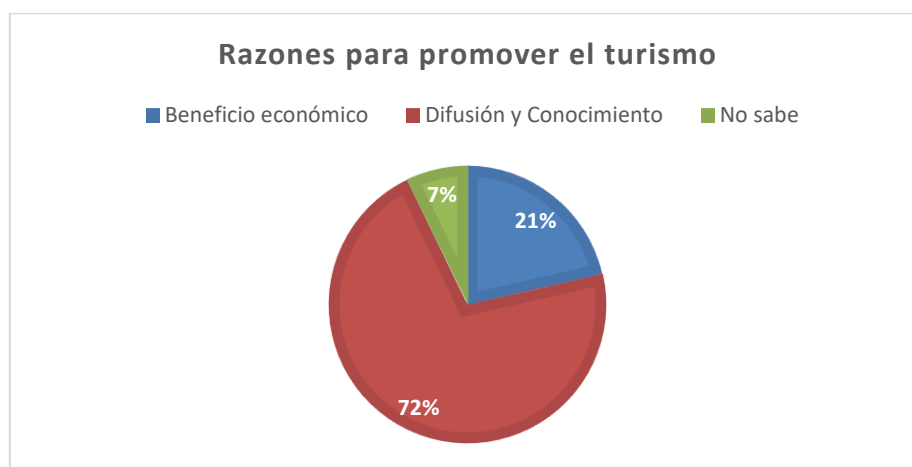


Gráfico 5

Finalmente, se preguntó de qué manera se organizarían y qué harían para atender mejor a los turistas o visitantes que llegaran a Rapaz y se dio algunas opciones como se puede apreciar en el Gráfico 6. Las respuestas estuvieron repartidas, siendo las más seleccionadas "la creación de un Comité Turístico" y "Hacer campañas de publicidad", ambas con un 18%.

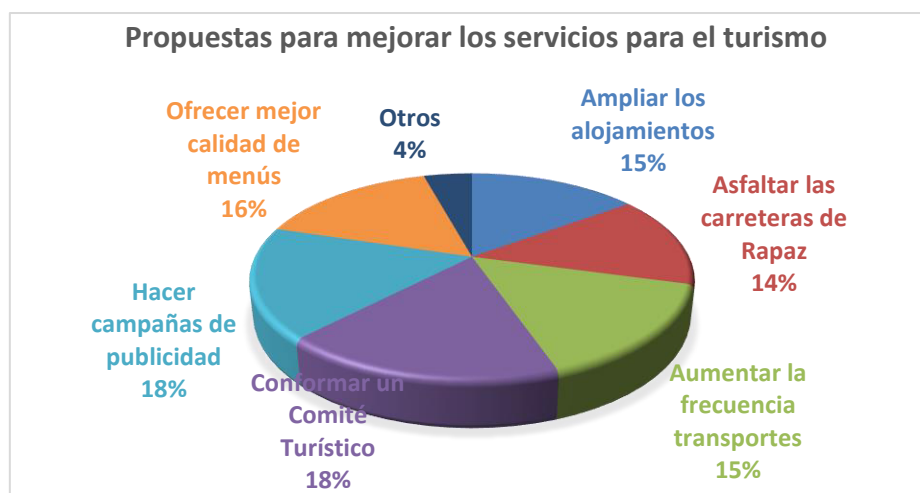


Gráfico 6

Algunos propusieron, además, “organizarse mejor”, “traer la gente directamente de Huacho y Lima”, “hacer una mancomunidad como la de la cuenca del alto Checras (margen derecha)”, “más higiene”, “organización y capacitación”, “acceso adecuado”, “un plan de trabajo” y, finalmente, “creación de una empresa de turismo”. Una de las conclusiones importantes resulta del hecho de que fueron los más jóvenes los que vincularon el patrimonio rapacino con el turismo, siendo los adultos los que los referían más bien como fuente identitaria.

#### 5.4.2 Entrevistas en la escuela de Rapaz

En la investigación para esta tesis, hemos realizado entrevistas a docentes y estudiantes de la I. E. Andrés Avelino Cáceres de Rapaz (niveles primario y secundario) que confirma muchos de estos aspectos. Su director, Sr. Bernardo Ambrosio de 46 años de edad, proviene de Cerro de Pasco y vive actualmente en SCR. Considera a sus alumnos en su gran mayoría como “campesinos” porque sus padres se dedican al campo (agricultura y ganadería) y a un menor porcentaje como “mestizos” (porque se vinculan con otras actividades económicas). Manifiesta que los estudiantes se identifican principalmente con sus tradiciones y sus manifestaciones, como las fiestas patronales: la danza de las pallas, los santos del pueblo (Santa Rosa, San Cristóbal, Virgen de la Natividad); aunque los que son evangélicos –un 20%, según él– no se identifican con esos elementos, ni participan.

Afirma que en la escuela se trata el tema del patrimonio rapacino: las costumbres, las tradiciones, las ruinas arqueológicas puesto que la diversidad cultural de cada comunidad es integrada en las programaciones de distintas materias como Historia



o Matemática. Según él, los docentes programan sus clases sobre patrimonio cultural según el calendario comunal, por ejemplo, en ese momento habrían estado trabajando temas relacionados a la fiesta patronal. Asimismo, se realizan visitas a las cercanas ruinas de Pinchulín.

Sin embargo, hasta el momento, casi no se ha invitado a ningún abuelo/a, sabio para hablar de algún saber o conocimiento rapacino.<sup>91</sup> Ante la pregunta en torno a si creía buena la idea de crear un museo o centro de interpretación, nos comentó que el colegio contó con dos proyectos vinculados, uno con la creación de una biblioteca y el otro con un Centro de Interpretación, y que en 2017 ganó el primer proyecto.

De los seis docentes que se tuvo la oportunidad de entrevistar, sólo uno había nacido en Rapaz, pero actualmente vive en Huacho. Todos ellos coincidieron con lo manifestado por el director. Resaltaron que el nuevo curriculum incorpora el tema del patrimonio cultural adaptado a cada zona. Por ello, trabajan los temas de las costumbres y tradiciones. Por ejemplo, en Ciencia, Tecnología y Ambiente trabajan con los platos típicos que se preparan en las fiestas para trabajar el valor nutricional, así como, las especies de flora y fauna que se utilizan. Los niños investigan sobre sus nombres científicos. Uno de ellos –docente de secundaria– manifestó que había invitado a un ingeniero de la mina Los Queñuales para dar una charla sobre medio ambiente y residuos sólidos, y al encargado de la Posta de Salud para que hablara sobre nutrición.

Sólo el docente que es nacido en Rapaz invitó alguna vez a los sabios de la comunidad para que contaran sobre la historia del pueblo, por ejemplo, sobre los canales de irrigación que llegaban a las ruinas. Suelen hacer salidas a las ruinas arqueológicas cercanas al pueblo. Otro ejemplo de aplicación sería que el profesor de matemáticas trabaja trigonometría observando los ángulos de elevación del sitio arqueológico, sin embargo, dice que: “no hay nada para ver, está todo tapado por la maleza”.

---

<sup>91</sup> Al respecto, resulta interesante referir un trabajo de investigación en torno a la identidad de los rapacinos realizado por Ibáñez (2015), quien señala que la escuela no tiene una enseñanza bilingüe e intercultural, que los docentes son, en su mayoría, de otra región, y que la currícula escolar no incorpora los saberes y conocimientos ancestrales locales ni su historia. Finalmente, en cuanto al patrimonio cultural rapacino, que en muy pocas ocasiones los niños visitan y aprenden de los khipus guardados en *Kaha Wayi*.

Otro docente, del área de computación, contó que tenía un proyecto con los estudiantes en torno a las ruinas de Pinchulín y Rapazmarca que consiste en elaborar un folleto turístico (tríptico) con los de 5to de secundaria, con la finalidad de fomentar el conocimiento de estos sitios con sus pobladores y turistas. La mayoría estuvo de acuerdo con la creación de un museo o centro de interpretación, pero las razones estuvieron divididas: unos creen que serviría para afirmar y afianzar la identidad de los estudiantes y otros, creen que serviría más para crear una fuente de ingresos para mejorar el colegio.

En tanto que los estudiantes entrevistados en el colegio, tanto de primaria como de secundaria, han respondido que lo que más caracteriza a SCR son “sus antepasados, las ruinas, los sitios arqueológicos, el khipu y la iglesia” por un lado, y, por otro, las costumbres como las “fiestas patronales”. Lo primero porque se trata de “lo más antiguo” que tienen, porque “son parte de ellos”; y lo segundo, porque son “una costumbre desde sus antepasados” y los “identifica”.

Todos han indicado que en la escuela –en términos generales– no se les ha hablado del patrimonio cultural en el Perú, pero sí sobre las culturas. Sin embargo, manifestaron que los profesores sí los han llevado “de paseo” al *Kaha Wayi* –que los alumnos conocen como “Casa de Cuentas” que sirve “para contabilizar a la gente”– y los sitios arqueológicos Pichulín y Rapazmarca; también sus abuelos los llevaron por primera vez a ver el khipu contándoles que “fueron los incas quienes lo trajeron para contabilizar y escribir” o que “ahí se guardaban la cerámica, el khipu más grande de toda América y que éste sirve para contar dinero y otras cosas”. Algunos de ellos indicaron que, de igual modo, sus padres los llevaron a las ruinas y que éstos les contaron, por ejemplo, cómo fabricaban sus casas y cómo vivían en diferentes lugares.

A todos les gustaría contar con un Centro de Interpretación/Museo que muestre el patrimonio cultural y natural de Rapaz en forma amplia y didáctica. De este modo, se daría a conocer lo que tiene el pueblo y “daría la economía a su comunidad”. Sin embargo, la mayoría tiene pensado seguir estudios superiores en la ciudad de Huacho, trabajar en Lima y no regresar a vivir en SCR, sólo volverían como visitantes para ver a sus familiares o, tal vez, a las fiestas patronales (Foto 42).<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Aunque no se les preguntó si conocían algún museo en la ciudad de Huacho, es posible que ya tengan una idea de este tipo de instituciones culturales, dado su acceso al internet y a la Tv por cable. Sin



Foto 42. Escolares del colegio I. E. Andrés Avelino Cáceres de Rapaz (Foto: VFH)

De las entrevistas se puede colegir que los profesores del colegio hacen un uso eventual del patrimonio rapacino para cumplir sus metas en su programa de estudio. No profundizan sobre saberes y conocimientos, historia, origen, memoria de la comunidad. Es posible que aún no alcanzan a consultar los últimos resultados de las investigaciones realizadas por el proyecto “Khipus Patrimoniales de Rapaz” principalmente, asimismo, porque no tiene una colección de libros y artículos específicos sobre el tema, dentro de su biblioteca escolar.

### **5.5 Visitando Rapaz como turista**

En junio de 2018 realizamos una observación participante como integrante de un grupo de turistas convocado a una visita a SCR para conocer sus tesoros patrimoniales. Fue organizado por Bernardo Nieuwland Venero, un geógrafo formado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, con una Maestría en Clark University (USA) y que ha viajado por Europa. Sin embargo, también viaja por el interior del país sobre rutas y destinos no muy comunes o “comerciales”, pues lo que desea es abrir nuevos mercados para el turismo, una actividad a la que no se dedica todo el tiempo pues también es profesor en una universidad de Lima. Ya había visitado el pueblo desde que vio sus

---

embargo, cuando se le preguntó al rapacino Néstor Cóndor si conocía el museo de la Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión de Huacho dijo que no (Comunicación personal, 2019). Este museo es el único -en esta ciudad- que exhibe patrimonio arqueológico de diversa índole y se encuentra en la ex estación del ferrocarril.

tesoros culturales en un documental y “quedó perplejo”, sin embargo, su incursión a Rapaz llevando un grupo de turistas era su primer intento.

Salomon y Peters ya han adelantado algunas observaciones sobre la capacidad práctica de recepción de visitantes y manejo de su patrimonio por parte de los rapacinos (Salomon & Peters, 2009), pero nosotros queríamos experimentarlo empíricamente desde un grupo de turistas, no como un “especialista en el pasado”, ni que me trataran como tal, sino observando las vicisitudes, problemas, reacciones y soluciones que un grupo real de turistas y su conductor-guía tienen que resolver cada vez que Rapaz es elegido como su destino turístico.<sup>93</sup>

El organizador planificó la visita en una jornada y media y con una movilidad propia.<sup>94</sup> El primer día comenzó a las 6 pm y fue dedicado al viaje desde Lima al pueblo de Sayán (685 msnm), al cual llegamos a las 10,30 pm. Desde nuestro rol de observador, constatamos que desde esa misma noche el organizador del tour se comunicó por su celular por primera vez con su contacto en Rapaz, pero éste le dijo que no estaría por lo que Bernardo le inquirió angustiada: “pero en todo caso te podría llamar en media hora para saber un nombre, ¿no?, o sea a quién buscar...”, para que nos abrieran la iglesia colonial al día siguiente.<sup>95</sup> Pasamos la noche en un hotel de esta pintoresca localidad con el fin de aclimatar al grupo y al mismo tiempo partir al día siguiente muy temprano, de modo que se gozara del paisaje campiña desde la chaupiyunga de la cuenca del río Huaura hasta los límites de la puna.

El grupo estuvo compuesto por seis personas, incluyendo organizador y chofer de la combi de manera que la convocatoria<sup>96</sup> no tuvo mucha acogida, pero nosotros fuimos muy cómodos. Conformamos una agrupación diversa en cuanto a su procedencia, actividades e intereses, aunque todos mayores, interesados en temas histórico-culturales y residentes en la capital. Llegamos al pueblo de Rapaz (4,050

---

<sup>93</sup> Tal vez inspirado en el filósofo judío-alemán neokantiano Hermann Cohen (1842-1918) quien escribió: “el método de los profetas consistía en ponerse en lugar de los pobres y, desde ahí, hacer el diagnóstico de la patología del estado...” (Dussel, 2014), vale decir, realizar observaciones en las condiciones más cercanas y reales posibles del fenómeno social que se desea estudiar y, luego, reflexionar desde esa experiencia. El tour costó 220.00 soles (67 dólares en esa fecha) e incluyó el guiado, el costo de la movilidad (ida y vuelta), refrigerio durante el viaje y el alojamiento en un hotel de Sayán.

<sup>94</sup> Una combi turística en excelente estado con capacidad para quince personas.

<sup>95</sup> A la fecha no existe una website donde la comunidad proporcione sus contactos oficiales para facilitar la visita a su pueblo y patrimonio. Tampoco posee un sitio en la plataforma de Facebook.

<sup>96</sup> Realizada sólo a través de la plataforma de Facebook.

msnm) a las 11 am y como, es usual, en la plaza del pueblo no había prácticamente ninguna actividad, dando la impresión de estar “vacía”. Inmediatamente, Bernardo fue en busca de la persona encargada de la llave de ingreso.

La iglesia fue abierta por una encargada, que nos acompañó en todo momento y llevaba bajo el brazo un cuaderno de visitas en donde se anotaría el nombre de los visitantes o su representante y, asimismo, sería la encargada de recibir el óbolo voluntario reunido entre los visitantes y apuntarlo. Bernardo explicó algunos de los motivos de la iconografía de los murales, como por ejemplo las llamativas sirenas que adornan la base de las escenas más importantes ubicadas en la parte media de los altos muros de la nave principal de la hoy llamada “Capilla Sixtina de Lima”. Su explicación –para dar cuenta del origen de la imagen de la sirena– fue didáctica y concedora de la procedencia de la imagen, relacionada a la tradición e iconografía de la antigua Grecia –mencionó el timeo de Platón– y, luego, llamó la atención sobre un instrumento musical tañido por una de ellas, el laúd, del que dijo era de origen persa y llevado a la península ibérica por los árabes. “¿Cómo esta imagen y un instrumento de ese origen ha llegado a este pueblo en los Andes?”, se preguntó.

Esta explicación atrajo a la rapacina que nos abrió la puerta, quién miró la imagen que estaba explicando el guía y lo escuchó atentamente.<sup>97</sup> Este hecho, aparentemente insustancial, llamó nuestra la atención, en la medida en que indica que el turismo también puede aleccionar a los rapacinos sobre su propio patrimonio, escuchando las explicaciones que los conductores-guías de los grupos de visitantes pueden dar, desde luego, esta información y su calidad dependerá de la calidad del guía. Sin embargo, es una interacción interétnica que no debe pasarse por alto, aunque considerando al receptor(es) quien, tal vez no alcance a entenderla a cabalidad, pero se quedará al menos con la idea que detrás de cada imagen –de las múltiples que adornan su iglesia– hay una historia que está más allá de la de su pueblo (Foto 43).

---

<sup>97</sup> Creímos descubrir una mueca de incredulidad y ligera burla en su rostro. No preguntamos qué le había parecido la explicación de nuestro guía.



Foto 43. Bernardo Nieuwland explicando la iconografía de los murales de la iglesia colonial de Rapaz. La rapacina encargada de abrirnos el templo (izquierda) escucha la explicación (Foto: VFH)

Posteriormente, una rapacina quien había sido encargada por el Vice para atendernos, pues éste había salido al campo, nos abrió el cercado que contiene a las casas tradicionales.<sup>98</sup> Una vez dentro, nos abrió *Kaha Wayi* y el grupo ingresó a observar “el famoso khipu” mientras se entablaba una conversación entre ellos, que iba desde la ausencia de luz hasta la conveniencia de asfaltar la carretera que lleva a Rapaz, pasando por la calidad del vidrio de la vitrina. Tanto la rapacina como Bernardo no dieron ninguna explicación sobre la función de *Kaha Wayi*, ni de la mesa ritual, ni de las ofrendas colgadas, prácticamente, los khipus acapararon la atención desde el comienzo.

Esta vez, la encargada –portando su block de notas para apuntar la visita y el óbolo que se tenía que dejar por abrir las puertas–, estuvo acompañada de un grupo de niños y una señorita que, estaban vinculadas a familias rapacinas.<sup>99</sup> Cuando preguntamos a uno de los niños si era rapacino lo negó inmediatamente para afirmar que él era trujillano. Este grupo de rapacinos también comenzó a alternar y bromear con uno de los visitantes, diciendo que eran “gringos” y también turistas. De *Pasa Qulqa* no se habló ni se fotografió nada, ni siquiera por parte de Bernardo. En cuanto al pueblo de Rapaz, no atrajo la atención por parte del grupo, tampoco se preguntó por alguna tienda

<sup>98</sup> Era la Sra. Mary Flores Evangelista, la madre del Vice-presidente comunal. Como se ve, esta responsabilidad sólo es dejada a personas de mucha confianza, generalmente, familiares del funcionario oficial.

<sup>99</sup> La hermosa joven lucía el clásico sombrero de copa alta usualmente usado por las rapacinas.

o solicitaron servicios higiénicos. Sólo se estableció diálogo con las responsables de permitirnos el acceso a los lugares de interés para nosotros (Foto 44).



Foto 44. Un turista alterna con la encargada de abrirnos el Kaha Wayi y sus familiares (Foto: VFH)

Luego de ver estos lugares del pueblo y, sobre nuestro camino de retorno, pasamos por Pinchulín y Rapazmarca, dos sitios arqueológicos que pueden ser visitados fácilmente pues están muy cerca de la carreta afirmada a Huancahuasi. Pinchulín es el más cercano, pero a la vez el más difícil de acceder. No hay camino o sendero habilitado para el efecto e, introducirse al asentamiento prehispánico es muy difícil, pues hay pasos sobre el abismo que hay que sortear. De manera que su visita fue muy rápida, apenas unas *selfies* del grupo. En Rapazmarca la situación es diferente, pues hay que caminar casi un kilómetro para llegar al lugar, al que sí se puede ingresar. Sin embargo, tiene las mismas carencias que Pinchulín, no hay señalización alguna pero un espacio abierto en el corazón del sitio nos sirvió para tomar algunos ligeros alimentos como almuerzo (Foto 45).<sup>100</sup>

<sup>100</sup> Bernardo cuidó de que todos nuestros desechos, incluso las cáscaras de mandarina, fuesen colocados en una bolsa para no dejar nada en el lugar.



Foto 45. Turistas observando las ruinas de Pinchulín. Se pudo acercar al primer peñón, pero, por ausencia de un acceso seguro, no más allá (Foto: VFH)

Luego de esta visita el grupo salió a la carretera afirmada donde nos esperaba nuestra combi de regreso a Lima, a la cual llegamos cerca de las 9 pm. En el trayecto nos detuvimos en uno de los muchos restaurantes que –cada vez más numerosos– están instalándose en el camino, entre las localidades de Huancahuasi y Picoy, para almorzar y, luego, proseguir nuestro camino. Esta experiencia fue fructífera en muchos sentidos y, a la fecha, las condiciones de atención a los visitantes han cambiado muy poco en Rapaz. Tal vez el más notable es que ahora la comunidad ha implantado un boletaje, de modo que cada responsable, tanto de la iglesia colonial como del complejo de *Kaha Wayi* y *Pasa Qulqa*, tiene un talonario de boletos y se cobran 5 soles por visitante. El cuaderno de visitas que instaurara el “Proyecto Khipus Patrimoniales de Rapaz” dirigido por Frank Salomon desde hace una década ha sido reemplazado por un mecanismo de cobro y control de visitantes más práctico y expeditivo.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Este sistema pudo haber sido observado por los rapacinos en los baños termales de Huancahuasi, donde los comuneros de esa localidad lo instauraron hace más de una década.



## **VI. REFLEXIONES DESDE UNA MIRADA PATRIMONIAL DESCOLONIAL**

Los impactos de occidente en las comunidades originarias de América se iniciaron desde el momento mismo del descubrimiento y conquista europea, y sus consecuencias se extienden hasta el presente. Las sociedades que se trenzaron en ese remolino histórico establecieron complejas relaciones con diversas expresiones culturales que, además, asumieron diferentes características según se creaban en uno u otro ámbito del Virreinato en los Andes. Tanto en las “ciudades letradas” como en los “pueblos semiletrados”, rurales y marginales a los centros de poder político y económico. Hoy, algunas de esas materialidades culturales constituyen un legado histórico que desde las populosas y dinámicas ciudades consideramos patrimonial y que debe ser gestionado eficientemente, de “manera moderna”, vale decir, colocado –como producto– en las mejores condiciones en el mercado turístico para obtener el mayor rédito posible para sus dueños, así como, opciones interesantes de recreo y distracción para los potenciales consumidores ciudadanos o, en el mejor de los casos, extranjeros.

Los cambios iniciados durante la Colonia tuvieron dos características, su rapidez y su intensidad, aún desde las primeras décadas de la implantación del nuevo régimen los líderes de las sociedades tradicionales –generalmente curacas– tuvieron que desarrollar aptitudes que antes no poseían y la población en general fue sometida al adoctrinamiento cristiano a través de varios métodos. De modo que estos profundos cambios se produjeron en las esferas de lo económico, lo político y, en parte, de lo ideológico. Así, en los Andes Centrales y, concretamente, en la región del alto Checras la “situación colonial” comenzó a “reordenar” los asentamientos nativos por medio de las famosas “reducciones” de indios. Asimismo, se desarrollaron amplias campañas de “extirpación de idolatrías” en los pueblos de la provincia de Cajatambo, entre los que se encontraba Rapaz (Duviols, 2003).

Sin embargo, pasadas las olas extirpadoras la población nativa aún conservaba prácticas religiosas “idolátricas”. Así lo comprueba el testimonio de la “india vieja” de Rapaz Juana Agustina cuya imagen, tal vez, pudo haber sido representada en la iglesia colonial poco antes de ser arrojada al infierno, una de las escenas más aleccionadoras de la rica iconografía de esa iglesia (Foto 46). Este y otros datos demuestran que pese a las intensas campañas “extirpadoras” del régimen virreinal la religiosidad nativa de esta

zona del alto Checras sobrevivía vigorosa hacia 1725, justamente los años por donde se documentan los travesaños que hoy vemos constituyendo el techado de la “Iglesia Allauca”.<sup>102</sup>



Foto 46. Escena del infierno, al cual es arrojada una india, posiblemente, por “bruja” o “hechicera”. Iglesia colonial de Rapaz (Foto: VFH)

Siguiendo este derrotero tenemos que la iglesia de Rapaz es escenario de profusos murales del s. XVIII, principalmente, mostrando escenas y estilos vinculados a las diversas etapas de la imposición/represión ideológica del nuevo credo cristiano (Ruiz, 1983). Macera dice que su estudio exigiría un doble descubrimiento, “hacia adentro y hacia afuera”, así explica:

¿Qué significa hablar de un doble descubrimiento? Aludimos al hecho que con frecuencia mostramos o descubrimos los productos culturales al mundo externo que no los ha producido; pero olvidamos a los mismos creadores o a los usuarios directos y primarios del objeto cultural. En ese contexto, puede ocurrir que existan objetos culturales que no merezcan ya el mismo aprecio y valoración que motivaron al momento que fueron producidos. Esto viene ocurriendo sobre todo

<sup>102</sup> Como todas estas iglesias de apartados lugares el techado era de paja. Fue cambiado a calamina a comienzos del siglo XX, cuando éstas fueron traídas al pueblo a lomo de bestia (Néstor Córdor, comunicación personal, 2014).

en los medios rurales de diversos países del mundo donde hay un acelerado proceso de modernización. (Macera *et al.*, 2009, p. 340).

En su perspectiva, Macera propone una manera de revalorar el patrimonio de la iglesia de Rapaz por los mismos rapacinos:

Por eso, de nada vale que nuestras fotografías o informaciones sean vistas en el Perú y fuera del Perú por intelectuales y lectores interesados en cuestiones culturales. De más urgencia nos parece que esas fotografías lleguen a los mismos pueblos donde fueron tomadas; podría así producirse un programa de revaloración porque al ver a sus murales apreciados por otros –y en particular, por la ciudad (con todo su prestigio)– puede desarrollarse un movimiento convergente, un *descubrimiento hacia adentro* [énfasis agregado]” (2009, p. 340).

Es por ello que dejaron muchas copias de su estudio editado en forma de folleto (1995) a la comunidad de Rapaz.<sup>103</sup>

Ahora se entiende mejor por qué fue planteado un “descubrimiento hacia adentro”. Porque nosotros, a través de “los especialistas en el pasado”, lo sugerimos, tal vez hasta lo exigimos. Sin embargo, ¿cómo pedirles a las comunidades rurales recordar o apreciar los valores de imágenes que les fueron impuestas tan violentamente?<sup>104</sup> Sobre todo, si esa violencia convivió con aquellas costumbres que actualizaban sus memorias y ritos ancestrales hacia deidades no cristianas aún con poder, como lo atestigua Omer Encarnación, un rapacino con una trayectoria completa como comunero:

Kaha Wayi, es un lugar ritual que manejaba toda esta zona para hacer la costumbre de la cosecha, para traer la lluvia, para todas esas cosas ¿no?. ¡Ese ha sido un lugar poderoso! Este año, por ejemplo, han hecho la costumbre con uno más o menos que entiende y ¡la lluvia ha estado hasta mayo!, y sin hacer ningún perjuicio. Pero el año pasado estuvo otra pata, total que él no tanto manejaba y

<sup>103</sup> Es el mismo trabajo reeditado en Macera *et al.* 2009.

<sup>104</sup> Seguramente muchas de las “mujeres viejas” o “brujas” que referían los extirpadores de idolatrías eran las guardianas de las “viejas costumbres”, verdaderas matriarcas y sabias locales, sino madres y abuelas en muchos de los ayllus de las comunidades catequizadas.

habían inundaciones, habían cosas. Y eso [se] maneja, parece mentira de [desde] acá. Y ¡eso es así ah!, parece increíble, pero es cierto. (Entrevista, 25-5-2018).

Y nuevamente, lo que ahora nos sorprende, la coexistencia de la “iglesia Allauca” (Colonial) con la “iglesia Lamash” (*Kaha Wayi-Pasa Qulqa*). ¿Cómo es posible que hayan sobrevivido juntas durante tanto tiempo?, ¿y las campañas de extirpación de idolatrías? Como señalamos en el caso de Puñún y Mangas, es probable que estas “casas de costumbre” hayan estado no sólo en Rapaz y que su solapada presencia fuera vigente en no pocos pueblos de Cajatambo. Incluso, es posible pensar que las visitas de extirpación de idolatrías fueran sabidas por los pueblerinos antes de que llegaran los curas y sus comitivas y, no extrañaría, que “se prepararan” para ello; inclusive, haciendo cálculos de lo que se iba a “confesar” y/o a quién “sacrificar” a los extirpadores. Cuando los extirpadores llegaban seguramente miraban a los pueblos constituidos por casitas, hechas todas de la misma forma y techo de paja y, entre las cuales no distinguían –como efectivamente no distinguiríamos nosotros–, una mayor, más alta y destacada entre las otras, que les hiciera sospechar de la existencia de estos templos dedicados a las antiguas costumbres.<sup>105</sup>

También deberíamos considerar las diferentes combinaciones que habilitaban “casas de costumbre” en los “pueblos viejos” (sitios arqueológicos), que todos los re-aseñamientos organizados por Toledo tienen relativamente cerca. Tal es el caso de Antashuay Poac Guaranga, donde se ha ubicado el antiguo santuario dedicado a un huanca, cerca al pueblo de Andajes (Bernabé, 2014). Aquí, una tal María Pascuala “india vieja” declaró en 1725 que:

en el pueblo viejo Poac Guaranga ques lo mismo que ocho mil *çe beneraba en una casita de los antiguos* [énfasis agregado] un idolo de piedra con todas las faciones de ombre al qual llamaban Apo Misay Guanca el qual dicho ydolo yban en barios tiempos del año a pedirle lo que cada uno necesitava por medio de

---

<sup>105</sup> En este sentido Kaha Wayi tiene un valor testimonial excepcional, digno de ser considerado Patrimonio Mundial: “Kaha Wayi ¿se puede considerar un templo andino?. El ritual andino moderno comúnmente está caracterizado por la descentralización, falta de sacerdocio formal, empleo de objetos muebles, e hibridismo en el ritual cristiano. Kaha Wayi es en cambio excepcional al invocar los cerros desde un local inmueble y céntrico con autoridad semi-sacerdotal. Excepcional es también la casi total ausencia de símbolos y terminología católica en el rito actual. Pero la situación de Kaha Wayi, justamente en una zona central en la actuación de los extirpadores del siglo XVII, y a pocos pasos de una iglesia importante, prohíbe cualquier hipótesis de una simple sobrevivencia arcaística.” (Salomon *et al.*, 2006, p. 85).

Sebastian Solorzano que era el sacerdotiso principal el qual declara este testigo ablava a dicho ydolo y dicho ydolo le respondia y esto lo vio muchas veces. (Cabrera, 1994, p. 526).

Actualmente, el patio y algunos ambientes de este sitio arqueológico están restaurados y el ídolo, sacado y tirado por los extirpadores, puesto en su lugar. Asimismo, se han habilitado paneles con explicaciones para los visitantes que arriban al lugar. Vale decir, ha sido puesto en valor lo que antes era condenado por los clérigos de “la ciudad” y, con financiamiento de parte del municipio y comunidad local.

Este caso demuestra –en relación a las comunidades tradicionales– tanto su marginalidad como su resistencia cultural. Los centros de poder económico y político dictaminan, en una época lo que está prohibido y se persigue, en otra época, lo que es digno de ser o no considerado patrimonio y conservado. Al menos ese patrimonio que les gustaría visitar y hoy las comunidades encuentran el espacio y las posibilidades para recuperarlo y mostrarlo, tanto como una señal de su ancestral identidad como para fomentar el turismo.<sup>106</sup>

El amanecer de la República independiente no cambió el estatus de las comunidades indígenas pues su aporte (tributo indígena) al erario de la joven república peruana fue abolido recién en 1854, tres décadas después de la consolidación de la Independencia. Luego de ello, el Estado considera a todos sus connacionales como ciudadanos y comienza a relajarse el sistema de protección del estatus indígena definido en el Virreinato, con todo lo que ello implicaba en la pérdida de la intangibilidad de las tierras de las comunidades indígenas y el comenzar a ser fuente de mano de obra servil en los grandes latifundios (Remy, 2014).

En relación a estos hechos, Rapaz tuvo una experiencia dolorosa y traumática con respecto al latifundio Angolán, que llegó a mermar sus tierras a más de la mitad de aquella poseída y reconocida durante la Colonia. Paradójicamente, los *kipus* de Rapaz habían consignado el apoyo de esta comunidad a las fuerzas independentistas de la naciente República (Salomón *et al.*, 2011); la cual, sin embargo, le dio la espalda

---

<sup>106</sup> Así como no todos los patrimonios son iguales, tampoco sufrieron el mismo proceso de validación histórico-patrimonial. De este modo, tenemos que este proceso, por ejemplo, no lo ha sufrido el centro histórico de Lima.

posteriormente, dejándola sin protección ante la voracidad de los nuevos poderosos del Perú.

El sistemático despojo de las tierras rapacinas perduró más de un siglo y, como vimos, sólo fue remediada de facto en la retoma de tierras de 1963. Como informa A. Ruíz, hasta 1935 tal vez este tipo de *kipus* rapacinos eran usados por el *llacua* del latifundio Angolán Angelino Soto, lo cual indica que estaba principalmente relacionado a la contabilidad y registro de la ganadería, uno de los insumos logísticos cruciales en el periodo de las guerras independentistas (Salomon *et al.*, 2011). Así, la colección de *kipus* de Rapaz, su significado y conservación puede haber estado relacionado directamente al trance histórico decisivo también para los –en esa época llamados– “indios”, expertos en el manejo de ganados, como eran y son actualmente los rapacinos. En otras palabras, los *kipus* de Rapaz habrían registrado el apoyo al inicio de una nueva época político-económica liminar en su historia y en la de todo el país. Por eso, habrían sido conservados en *Kaha Wayi*, como documento y testimonio de la alianza rapacina a la causa patriota y, como tal, capaz de ser prueba en el momento de reclamos y reivindicaciones con las nuevas autoridades del centro limeño de poder.<sup>107</sup>

Debido a reivindicaciones de tierras, los inicios del s. XX registran un clima de violencia social en el ámbito rural andino que no tardaría en ser canalizado por el Estado a través de varias medidas formalizadoras, entre ellas, las dictadas en el “Oncenio de Leguía” (1919-1930).<sup>108</sup> Estas medidas incluían un reconocimiento formal como “comunidades indígenas” y cierta protección de sus tierras, sin embargo, los conflictos entre estas comunidades y los terratenientes continuaron por diversas causas,

---

<sup>107</sup> Cada uno de los *kipus* de Rapaz es una pieza larga de la cual se desprenden cordones secundarios cortos, es decir, la forma en general no se parece a un *kipu* “clásico” o incaico, es más bien un “monokhipu” con cordel troncal (Salomon *et al.*, 2006). Suman 263 piezas hechas de cuerdas de lana de camélido y ovino y su aspecto general -de ser un “monokhipu”- se parece a uno confeccionado por un pastor de Santiago de Chuco e ilustrado por E. de Guimaraes en 1907, “para llevar la cuenta de sus animales” (Radicati, 2006, p. 302). Desde luego, esta hipótesis no descarta el uso de los *kipus* de Rapaz en la contabilidad de productos agrícolas.

<sup>108</sup> “organizaciones campesinas que han legitimado su existencia con las Constituciones de 1920, 1933 y 1979, y se mantienen bajo el régimen de la Ley de Comunidades Campesinas N° 24656. En tal sentido, cada comunidad campesina tiene sus autoridades representativas, que son elegidas por la asamblea general de comuneros, por períodos de dos años, como manda la ley de comunidades. Son igualmente organizaciones legalmente reconocidas por el Estado y tienen personería jurídica. De acuerdo a lo estipulado en las Constituciones Políticas de 1933 y de 1979, las propiedades territoriales de las comunidades eran *imprescriptibles, inembargables e inalienables*. La Constitución fujimorista de 1993 reconoce sólo las dos primeras y suprime lo de inalienable.” (Robles, 2006, p. 99).

principalmente, por la propiedad de la tierra, lo cual –como vimos– se resuelve en el periodo 1963-1968.

Hasta 1969 este estatus del oncenio garantizaba a las comunidades indígenas una organización interna propia y sin mayores influencias externas, lo cual cambia en 1970 con la promulgación del “Estatuto de Comunidades Campesinas” emitida en el marco del gobierno revolucionario del general Juan Velasco Alvarado como parte de su Reforma Agraria. A partir de entonces el Estado normaría el funcionamiento y organización interna de estas comunidades (Remy, 2014).

Estas reformas nacionales tuvieron consecuencias locales en Rapaz. Se señala que en esta década dejan de ser personajes tradicionales claves en su sistema administrativo y el ceremonial, el llamado *kamatsikuq* (“el que anima y ordena” de los incas) y emerge la figura del “Vicepresidente” o “Vice”. Esta autoridad es la que ahora se reúne en el *Kaha Wayi* con sus demás oficiales para organizar la temporada agrícola anual (Salomon *et al.*, 2006). De este modo, quiero señalar nuevamente cómo los hechos históricos que marcaron etapas importantes de la historia nacional tuvieron ecos en el estatus y organización interna de la comunidad campesina de San Cristóbal de Rapaz, que demuestra una histórica resiliencia a los cambios a los que ha estado sometida desde la Colonia. Por ello no podemos considerar reciente esta actitud-postura rapacina de adaptabilidad y “ambigüedad” hacia la modernidad del siglo XXI.

Si sostenemos que el sistema socio-económico que denominamos modernidad comienza a estructurarse en el momento mismo del “descubrimiento” de América y – para los Andes– con la invasión dirigida por Pizarro, encontraremos elementos del doublethink o “ambigüedad” rapacina (Salomon, 2018) como característica de los pueblos tradicionales andinos que guiará la praxis y creación de la cultura andina tradicional desde ese momento. Es más, en las condiciones que se planteó la colonialidad española fue una estrategia que permitió a estas comunidades sobrevivir al duro impacto de la Conquista, la instauración colonial y aún durante la República.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> “El choque imprevisto y brutal de sociedades y de culturas exacerbó las tensiones, multiplicó los cuestionamientos, exigió hacer elecciones a cada momento. Evoca demasiado nuestro mundo contemporáneo en su versión posmoderna para no suscitar reflexión: sobre el destino de las culturas vencidas, sobre los mestizajes de todas las clases, sobre la colonización de lo imaginario... Las comunidades indias sobrevivieron al apocalipsis demográfico que las disgregó y llegaron a crearse identidades nuevas, a inventarse memorias y a hacerse un espacio en el seno de la sociedad colonial que

Si esto es cierto, podríamos preguntarnos: ¿Cómo reaccionó un hombre europeo de ego conquistador ante un escenario sagrado andino?. Comencemos preguntándonos cómo eran los santuarios en el mundo andino precolonial. Para ello sirve recordar las impresiones que tuvieron los españoles al momento de incursionar, por vez primera, a uno de los centros rituales y oraculares más importantes del imperio Inca, Pachacamac.<sup>110</sup>

El cronista narra:

Luego el dicho capitán con su gente se fueron a aposentar a unos aposentos grandes que están en una parte del dicho pueblo, y dixo qué yba por mandado del señor Gobernador por el oro quel caçique e obispo de aquella mezquita avían mandado al dicho Gobernador e que luego a la hora lo juntassen e se lo diessen, o lo llevassen a donde el Gobernador estaba en Caxamalca. E juntos todos los señores del pueblo e principales e pages de aquel ydolo que allí tenían, dixerón que lo darían, e andovieron disimulando e dilatando: en conclusión, que truxeron muy poco e dixerón que no avía más. El capitán disimuló con ellos e dixo que quería yr a ver a aquel ydolo que tenían, que lo llevassen allá, e así fué. El estaba en una buena casa, bien pintada e bien aviada; y en una sala muy oscura y hedionda, muy cerrada, tienen un ydolo hecho de palo muy suçio, e aquel diçen ques su dios, el que los cría e sostiene e cría los mantenimientos. A los pies dél tenían ofreçidas algunas joyas de oro: tiénenle en tanta veneración, que si no son aquellos sus pages e criados, que dicen qué señala que le sirvan, no osa otro ninguno entrar donde él está, ni aún es digno alguno de tocar la mano en las paredes de su casa. Averiguóse ques el diablo, e que se reviste en aquel ydolo e habla con aquellos sus criados, e les dice cosas diabólicas, que manifiesten por toda la tierra. A éste tienen en toda aquella tierra por su dios, e le hacen muy grandes sacrificios, e van en romería a aquella casa, con oro e plata e ropa desde tresçientas leguas e más. E los que llegan van al portero e piden su don, y el

---

las discriminaba, si lograban que la fascinación de la ciudad mestiza, el alcohol, la explotación forzosa y el anonimato no las quebrantaran o dispersaran.” (Gruzinski, 1994, p. 15).

<sup>110</sup> Pachacamac es un sitio de ocupación continua y multicomponente que se remonta hasta el Periodo Intermedio Temprano (200-650 d.C.), testimoniado por varios complejos monumentales de la cultura Lima que aquí no vamos a detallar.



entra e habla con aquel ydolo, e otórgaselo.” (Jerez y Sancho, 1917 [1532-1533], p. 87).

La extensa cita vale la pena pues a través de ella podemos entrever el ambiente en el cual se encontraba el ídolo de Pachacamac: restringido, cerrado, oscuro, maloliente y con sacerdote-portero-intermediario y la impresión que causó a Hernando Pizarro y los suyos, tan tempranamente como 1533. Todo lo que se le había dado (ofrendado) quedaba ahí, en la cámara oscura, metales preciosos y elementos orgánicos que se dejaban descomponer pues “ya eran” de Pachacamac. Ni sus paredes podían tocarse con las manos. Podemos referir otros santuarios andinos arqueológicos de mayor antigüedad,<sup>111</sup> pero creemos que esta referencia basta para trazar las características más generales del ambiente-cámara y el destino de los dones y ofrendas otorgadas a los dioses andinos y, además, lo que queremos mostrar es la impresión que les causó a los occidentales.<sup>112</sup>

Ahora, recordamos lo que nosotros vimos y experimentamos en *Kaha Wayi*, con sus características consustanciales y los límites a los que tuvieron que enfrentarse los conservadores para limpiarlo de los insectos y hongos. Tratar de mantener en asepsia un ambiente sagrado andino y su parafernalia es un problema mayor, casi insoluble, pues hasta lo que a nuestros ojos es deterioro, putrefacción y mal olor, a los sentidos de los partidarios de la “*old allegiance*” es señal de una excelente relación con los Apus que rodean a Rapaz (Salomon, 2018).

Hay pues una concepción completamente diferente entre las relaciones que se establecen entre los hombres y las deidades en ambos mundos y esas concepciones se expresaron y entraron en oposición y convivencia desde el momento mismo de la Conquista. El caso de *Kaha Wayi* –“the only functioning Andean temple of which the

---

<sup>111</sup> Sólo para mencionar de otro antiquísimo oráculo famoso aún en la Colonia, recordemos “las galerías” destinadas a contener las ofrendas a los antiguos dioses de Chavín de Huántar (800 a.C - 400 a.C.). Actualmente, los arqueólogos encontramos estas galerías selladas y conteniendo numerosas ofrendas en sus celdas. En línea con este tipo de evidencias, ahora, realizamos excavaciones en el Templo en U de Cardal (1,300 a.C. – 900 a.C.), un complejo religioso pre-Chavín en el valle de Lurín, en donde un contexto muy común son las “quemadas” o “basurales” definidos tanto en el montículo central como en diversos puntos de los brazos laterales. Estos “basurales” o “lentes de ceniza” son los contextos ideales de donde extraemos las muestras para las dataciones C14.

<sup>112</sup> Duviols narra así esta profanación: “Los indígenas, atónitos por la audacia, no se atrevieron a reaccionar; incluso fingieron aprobar a los conquistadores. Hernando Pizarro estigmatizó esta idolatría: “E a falta de predicador les hice mi sermón, diciendo el engaño en que vivían” ... Hasta donde sabemos éste es el único episodio rigurosamente acorde con los fines de la extirpación y en el que intervinieron los conquistadores.” (Duviols, 1977, p. 91 y 92)

authors are aware.” (Salomon *et al.*, 2016, p. 212)<sup>113</sup> sólo demostraría que se han mantenido hasta el presente.

La violencia es quizás el rasgo principal del nacimiento de la modernidad. Donde encontraron oposición los europeos la ejercieron sin limitaciones en América, previamente se habían entrenado bien en la península ibérica expulsando a los árabes. En esos trances críticos se dio también una “guerra de las imágenes” en los Andes. La etapa inicial se dio en el marco del intento de reconquista encabezado por Manco Inca quien trató de retomar el Cusco en 1536. Estuvo a punto de hacerlo, pero habría perdido el *timing* de esa guerra por cuidar de que no sólo sea con las armas sino también con los símbolos (Lamana, 2016). Veamos un caso estudiado por el autor de esta tesis sucedido –en la esfera de lo representacional-simbólico– en ese trance tan decisivo. ¿Para qué?, para examinar lo que sucedió entre esos dos mundos cuando apelaron a la violencia extrema y, luego, para poder aquilatar su convivencia en la actualidad, cuando “están en paz”, existiendo simultáneamente la iglesia colonial y el complejo ceremonial andino *Kaha Wayi-Pasa Qulqa* en el pueblo de Rapaz.

El dominio de los representantes de una y otra cultura y el ordenamiento que regiría “la realidad” –a través de sus mundos simbólicos– estaba siendo disputado, en otras palabras, se disputaba la hegemonía cultural. Luego del fracaso en el sitio del Cusco Manco se retiró a Ollantaytambo y se atrincheró ahí por unos meses, lapso durante el cual resistió un importante asalto por parte de los españoles y sus aliados nativos dirigidos por los hermanos Gonzalo y Hernando Pizarro. Manco “señalizó” su propiedad –la *llacta* Inca– mediante una pictografía rupestre ubicada sobre el camino de ingreso al monumental asentamiento. Hoy, este lugar en particular lleva el nombre de *Inkapintay* y no constituye un atractivo turístico por la gran atracción que ejerce el actual pueblo de Ollantaytambo. En un extenso trabajo T. Cummins interpreta esta imagen como una reacción simbólico-cultural de Manco al asedio español. Se pregunta:

¿a quiénes se dirigía la representación humana figura de Manco en Ollantaytambo? Es claro que, en parte, se pintó para que sea vista por aquellos que se unieron a Manco en este refugio. Pero, para ellos hubiera sido también efectiva la forma simbólica de un animal; a lo mejor un cóndor con las alas

---

<sup>113</sup> “el único templo andino en funcionamiento que conocen los autores” (Salomon *et al.*, 2016, p. 212. Traducción nuestra).

abiertas. Por tanto, la imagen de Ollantaytambo no estaba para ser vista únicamente por ojos andinos. La imagen real estaba siendo readecuada para enfrentar a un enemigo no andino: un enemigo con nuevas armas, nuevas estrategias y nuevos ojos... ¿No sería entonces posible sugerir que la imagen de Manco, vista por algunos como su retrato en lugar de su huaqui, también ya estaba en cierto modo en diálogo con los españoles?” (2004, p. 186).

Sostenemos que esa no fue su intención, desde que las características del motivo, estilo y su recurrencia corresponden al estilo rupestre Inca de representaciones de este tipo de imágenes que, hasta hace poco, no se creía que existían. Además, Cummins usó una representación de *Inkapintay* espuria y de segunda mano (2004, p. 547. Fig. 6.1), lo cual influyó decisivamente en su propuesta, un aspecto que los iconólogos tienen como advertencia máxima (Falcón, 2016). En otras palabras, en una situación límite – como la guerra– la violencia se sostiene también en el campo de las representaciones y los lugares simbólicos de los bandos en pugna, los cuales se hacen prevalecer sobre los del adversario –o se destruyen– tratando de erosionar de este modo “su moral”. Luego, el vencedor establece las suyas como las hegemónicas (Lamana, 2016). ¿Y las del vencido se destruyen completamente?, no, las sobrevivientes del derrotado pasan a la condición de marginales y acotadas a ciertos ámbitos sociales, “escondidas” pero “toleradas”, ese fue el destino del motivo y estilo de representación de *Inkapintay*.<sup>114</sup>

Traemos a colación este caso para sostener que en una situación de violenta confrontación entre dos culturas no hay posibilidad de *doublethink*, antes bien, cada una de las posiciones se enarbola y se trata de validar a toda costa, no pueden convivir en un mismo espacio social.<sup>115</sup> Al respecto, Lamana sostiene que:

Si la conquista, una transición desde el contacto hasta la dominación, es un periodo de producción activa de la realidad, esta producción es asimétrica. Si una formación de poder es concebida como un continuo que abarca la dominación y la hegemonía, la primera relacionada con el ejercicio directo del control impuesto por el aparato visibles en actos reconocibles, y la segunda

<sup>114</sup> No desarrollaremos aquí este tema pues escapa al foco de esta tesis.

<sup>115</sup> Como vimos, una pregunta frecuente entre los investigadores fue: ¿cómo pudieron convivir ambos centros ceremoniales (Iglesia católica y casas tradicionales de “la costumbre”) en un pueblo tan pequeño como Rapaz, por tanto tiempo y “sin problemas”? La paradoja es sólo aparente, pues hay otros casos de convivencia de este tipo que habrían subsistido hasta el presente, incluyendo a los khipus o los queros, etc.

expresando la capacidad para definir el orden cotidiano de las cosas más allá del ejercicio efectivo de la violencia (Gramsci 1992, Williams 1977, los Comaroff 1991), entonces Incas y españoles se hallaban en extremos opuestos. Las acciones de estos últimos fueron, incluso en un medio inestable, una franca alteración del orden de las cosas, mientras que lo opuesto es cierto en el caso de Manco. Para él, la guerra se trataba tanto de aniquilar a sus adversarios como de confirmar que la hegemonía Inca, la constelación tácita sobre la cual había funcionado el orden hasta hace seis años antes, era válida “como de costumbre”. (2016, p. 140).

Luego de su retiro de Ollantaytambo hacia Vilcabamba la hegemonía y el prestigio Inca ya estaban rotos. Nunca más Manco volvió a representar una amenaza importante a la expansión y consolidación del dominio español en los Andes.

Incorporado un pueblo o región, la estrategia del imperio Inca consistía en llevar “rehenes” –humanos o divinos– al Cusco e incorporarlos a su corte o panteón. La estrategia del imperio español –al menos la oficial– luego de ganar la guerra de conquista fue la de sometimiento y reestructuración cultural total de la materialidad nativa, hasta la piel. Sin embargo, como vimos, esto no sucedió ni podía suceder completamente en el mundo colonial, unos cincuenta años después de la invasión española un indio ladino de la provincia ayacuchana de Lucanas –Guaman Poma de Ayala– ya había aprendido lo suficiente de la cultura invasora como para ponerla al servicio de sus propios objetivos (Adorno, 1989). Lo que deseamos resaltar con esta última referencia es esa aptitud desarrollada por las sociedades andinas del *doublethink*, de esa aparente contradicción y ambigüedad<sup>116</sup> pero capaz de crear el espacio necesario para la convivencia de dos culturas que, a su vez, crean y recrean situaciones nuevas y que ha permitido la sobrevivencia de valores culturales tradicionales que hoy consideramos patrimonio cultural.

Hoy, esos valores y materialidades son apreciados por la modernidad y se han puesto al servicio del turismo hace menos de un siglo. Ante ese reto actual –sostenemos en esta tesis– las comunidades andinas han puesto en juego lo que, históricamente, les ha resultado exitoso. Sin embargo, la modernidad-postmodernidad del siglo XXI

---

<sup>116</sup> ¿no será una exigencia académica y eurocentrada?

plantea otras condiciones y surgen nuevos retos ¿responderá la comunidad con el mismo éxito?

Hoy, los comuneros rapacinos no desean ser llamados indígenas –ni se reconocen como tales– pues el término sigue teniendo connotaciones socialmente negativas en el contexto de la construcción de su propia identidad (Ibañez, 2015).<sup>117</sup> Por otro lado, en los hechos la comunidad ha optado por proyectos vinculados a obras de infraestructura recreacional o de servicios, energético o de productos comercializables, señalando un derrotero para caracterizar su ideal de progreso. Infraestructura de ladrillo y cemento para el local municipal-comunal, así como, para los servicios de salud y recreación, entre otros. El uso intensivo de celulares y televisión por cable, así como, el internet inserta a esta comunidad tradicional en el mundo global, sin embargo, aún no utiliza estas facilidades de la modernidad para darse a conocer al mundo, pero seguramente está siendo muy influida por ellas. En consecuencia, hay un “desbalance cultural” que no le favorece y que deja una interrogante abierta sobre el destino de la propia comunidad rapacina.

En línea con este desbalance y, como constatamos en el documento Plan de desarrollo estratégico de la comunidad (2014) los mismos rapacinos sienten que la fortaleza de su gobernanza colectiva tradicional ha disminuido. Incluso, he recogido testimonios que manifiestan que algunos ya no se dedican a las tierras asignadas para su labor pues están más pendientes de los ofrecimientos laborales de Los Queñuales.<sup>118</sup> El desbalance cultural amenaza seriamente la vigencia de esta comunidad y ésta debe tomar las medidas necesarias para equilibrarla y, estas medidas, no son sólo económicas son, sobre todo, culturales. Ahí un motivo fundamental para promover una política cultural comunitaria y lograr una gestión sostenible de ésta.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Esas connotaciones no son sólo nacionales, sino también internacionales. Hace poco se produjo un incidente entre un venezolano y un peruano dentro de un micro de transporte público en el curso del cual el venezolano llamó –con evidente reiterativo desprecio– al peruano “indio”. No extraña, desde que la modernidad inaugurada en 1492 es racista por antonomasia (Quijano, 1992).

<sup>118</sup> Frank Salomon también lo ha observado: “En mi última visita el año pasado [2017], los miembros de la directiva comentaron que se produce un problema en tenencia de tierras: todos desean ejercer su derecho a un terreno en usufructo, pero pocos de los que reciben terrenos desean cultivarlos. Así que se produce una sobredemanda...” (Salomon, comunicación personal, 2018).

<sup>119</sup> Desde los primeros contactos entre los “especialistas en el pasado” y los rapacinos se instaló la idea de que el patrimonio cultural y natural rapacino sería un valor que, gestionados eficientemente, podrían darles mejores condiciones de vida. En esta tesis sostengo que hoy está en juego su propia existencia como ente colectivo capaz de seguir creando y manteniendo una cultura distintiva que, si no toma

La perspectiva descolonial exige un replanteamiento integral de lo dado conceptualmente cuando los conceptos que se pretenden aplicar no logran capturar el fenómeno social local cabalmente. Preguntarse: ¿En qué momento y cómo entró nuestra comunidad a la historia nacional y a la “historia universal”? ¿Se enseña estos “ingresos” en nuestro colegio secundario?.<sup>120</sup> El comunero pasivo y quechua-hablante Emiliano Falcón Encarnación (76 años), presidente de la Comunidad entre 1982-1983, estuvo de acuerdo con el progreso y las obras traídas por la “primavera económica” de Los Queñuales. Vivió 50 años en Huacho (Distrito de Santa María, en la campiña huachana) y ninguno de sus hijos vive en Rapaz. Mandó a uno a estudiar en la Universidad La Agraria-La Molina y es agrónomo. Los otros son profesor y enfermera. El ideal de progreso sigue siendo salir de la comunidad, no ser comunero, ser “algo más”.

Como creemos haber demostrado, los rapacinos fueron “aleccionados” sobre lo que en su cultura y territorio era encomiado como lo más significativo e importante de su patrimonio cultural, capaz de que en un futuro no muy lejano “mejoraría sus condiciones de vida”. Entendieron lo que “la ciudad”, a través de los “especialistas en el pasado”, apreciaba y quería de ellos, por lo que siempre fueron muy receptivos a los diferentes proyectos científicos y de conservación de sus “reliquias del pasado” que, paradójicamente, para ellos tienen plena vigencia y actualidad pues desde su praxis social los mantuvieron en uso.

En parte, no los modificaron o “actualizaron” debido a su misma condición socioeconómica de marginalidad de las esferas económicas y centros de poder (“aislamiento”) de la que Rapaz comenzó a salir modernamente desde 1985, con la habilitación de una carretera que lo vinculaba a las ciudades de la costa, pero ya no hacia las montañas –como era durante la Colonia–, razón por la cual fue cambiando la materialidad tanto de sus utensilios (cerámica tradicional principalmente proveniente de la zona de Huayllay, Pasco) como de sus alimentos (dependencia de alimentos procesados de las ciudades costeras) (Foto 47).

---

conciencia del desbalance cultural que ahora le plantea su rápido ingreso a la modernidad, pronto se sentirán más débiles, más indisciplinados, más individualistas, menos comunidad.

<sup>120</sup> A este respecto, los profesores dicen que sí. Los alumnos mayormente han dicho que no, ¿a qué se debe esta contradicción?, posiblemente a la edad de los escolares, las clases sobre patrimonio cultural estarían limitados a los de secundaria y son de corte formal más que de contenido, es decir, no se toma por base los diferentes aspectos de la historia rapacina como telón de fondo para ubicar ese patrimonio el cual es, entonces, tomado sesgadamente.



Foto 47. Pequeña vasija de cerámica tradicional. Por su estilo, proviene de la zona de Huayllay (Pasco), al otro lado de la Cordillera Callejón. Se iba a esta región de la sierra central, por un camino que, atravesando el estrecho de *Punguyuq*, llegaba hasta las tierras altas de *Jauí*, para luego descender hacia el lago *Punrún* y, finalmente, seguir camino hasta los pueblos alfareros de Huayllay (Foto: VFH).

Sostenemos en esta tesis que esa paradoja se origina en la conquista, pero va más allá de aspectos de la conservación, incluyen los criterios por los que los rapacinos pueden hacer una elección de lo que es patrimonio.<sup>121</sup> En ese sentido, un concepto de patrimonio desde la perspectiva de la descolonización debe ser el resultado de una recuperación integral desde el horizonte epistemológico de su historia. Sólo así Rapaz podrá “redescubrir” que forma parte de tradiciones míticas y materiales más amplias y, entonces, se aquilatarán mejores elementos como, por ejemplo, el idioma,<sup>122</sup> el mito de Mama Raywana, el territorio, su tradición llacuaz (pastoril), etc. De manera tal que ese patrimonio no sería una elección inducida por ajenos sino una de “reconquista” cultural. ¿Rapaz es capaz de iniciar esta reconquista cultural?, ¿a través de qué mecanismos?

<sup>121</sup> Por ejemplo, como se ha podido observar en la encuesta realizada en este estudio, ante la consulta sobre qué considera patrimonio de Rapaz, no nos debería extrañar que se hayan inclinado por elegir lo que ya saben gusta a los visitantes de “la ciudad”.

<sup>122</sup> El Sr. Emiliano Falcón Encarnación un rapacino de 76 años y ex Presidente de la comunidad (1982-1983), sabe hablar quechua pero manifestó que cuando era niño sus padres se lo prohibían (Comunicación personal, 2014). Hoy los niños ya no lo aprenden, así como, tampoco se enseña en el colegio.

## VII. HACIA UNA GESTIÓN CULTURAL COMUNITARIA DESCOLONIAL

Una de las enseñanzas-valores que una comunidad como la rapacina ha sido capaz de sostener y mostrar en su relación con un ente económicamente poderoso como una minera, es su superación de uno de los males que la sociedad peruana presenta –con más claridad– en pleno siglo XXI, la corrupción. La corrupción nos está costando el desarrollo como país, colocándonos en la paradoja histórica de estar –hace casi dos décadas– en un buen momento económico, pero impidiéndonos encarar la solución de problemas nacionales estructurales.

¿Por qué esto es importante para una comunidad como Rapaz y la gestión de su patrimonio cultural?, porque Rapaz ha demostrado que, a través de su gobernanza y sus mecanismos de fiscalización, ha gestionado los recursos de la minera aceptablemente, evitado la corrupción. Sobre esta base socioeconómica la comunidad puede ensayar una gestión cultural sana y sostenible cuyos beneficios se distribuyan a la mayor parte de sus miembros. En otras palabras, sostenemos en esta tesis que una condición para una buena gestión cultural comunitaria debe ser el fortalecimiento de su gobernanza.<sup>123</sup>

En el contexto actual, se puede decir con certeza que hasta ahora Rapaz no muestra síntomas graves de esta “enfermedad” colonial-moderna nacional. En este aspecto, Rapaz se torna en un caso que puede ser proyectado hacia la ciudad-centro de poder, que debería ser aquilatado y tomado en cuenta para buscar soluciones nacionales, desde que la minimización de la corrupción es fundamental para encaminar un óptimo uso de los recursos públicos, lograr el máximo impacto social de las inversiones y realizar un saludable ahorro. Este reconocimiento, desde la periferia al centro, es una perspectiva en clave descolonial.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Sin embargo, algunas de estas obras/facilidades, justamente por ser nuevas, no parecen bien mantenidas o atendidas, como sucedería también en el caso de la facilitación de las visitas al patrimonio que hoy es de interés de “la ciudad”. Hay que considerar que SCR no ha tenido una asesoría específica directa para encarar estos problemas que, por lo demás, son parte de un proceso que puede estructurarse desde “especialistas de la ciudad” o desde gestores especializados y con una perspectiva descolonial.

<sup>124</sup> Para superar los vicios de la modernidad Dussel lo pone de este modo: “la comunidad como comunidad comunicativa, lingüística, es en la que sus miembros pueden darse razones unos a otros para llegar a acuerdos. Mediante el uso de argumentos de los más diversos tipos (que pueden ser relatos míticos, expresiones artísticas como el teatro o hasta las más abstractas formulaciones explicativas científicas) como expresión retórica pública en referencia a la comunidad de voluntades, y cuando el ciudadano participa simétricamente se puede llegar a *consensos*, a veces no intencionales sino aceptados por tradición y no por ello menos vigentes, que produce la convergencia de voluntades a hacia un bien común.” (2006, p. 24 y 25).



Desde este planteamiento, la gobernanza tradicional es una fortaleza, no puede “quedar fuera” de un plan de gestión cultural descolonial, es más, debe ser su base. Sostengo en esta tesis que la comunidad de SCR muestra especiales aptitudes para ello desde que los partidarios de la “*old allegiance*” –que son la mayoría– tienen una perspectiva integral en donde “todo tiene que ver con todo”, es decir, el territorio y todo lo que vive y sucede sobre él y con las entidades sobrenaturales que las regulan, sólo “por cumplimiento” (Salomon, 2018). Ciertamente representan un 80% de la población rapacina,<sup>125</sup> pero en situaciones límites los recientemente convertidos a la iglesia evangélica –aproximadamente el 20% restante– no dudan “en recordar” sus antiguas lealtades apelando –hasta reclamando– a los antiguos ritos.<sup>126</sup> En general, los rapacinos que profesan la religión evangélica fustigan las viejas costumbres y, en la medida de lo posible, tratan de mantenerse al margen de las festividades religiosas católicas o, de aquellas relacionadas a “la costumbre”, sin embargo, no pueden evitarlas e, incluso, estar de acuerdo con la llegada de visitantes o turistas a Rapaz, pues participan de buen grado de los beneficios económicos que éstos generan.<sup>127</sup>

En entrevista con el Ing. Alan Salazar, encargado de las relaciones comunitarias de la minera Los Queñuales en el pueblo de Rapaz y cuya oficina permanente está en el

---

<sup>125</sup> “Appalled by the near-crisis about rain, I asked some balternos what percentage of Rapacinos thought conservation endangered relations with the “old ones”. I was told eighty to ninety percent” (Salomon, 2018: 192). “Paralizado por la inminente crisis sobre la lluvia pregunté a algunos balternos qué porcentaje de rapacinos pensaban que la conservación amenazaba las relaciones con “los viejos”. Me dijeron el ochenta o noventa por ciento.” (Traducción mía).

<sup>126</sup> Por ejemplo: “In the next three months the hills turned from green to tawny. Cows began to slump home looking haggard. Milk became scarce. Conventionally, rain is supposed to begin in late October, but none fell. As much as we were hurrying to gather straw for Kaha Wayi’s new roof, it wasn’t filling out fast enough. Protestant or not, Teodora let her former allegiance get the better of her. One morning she spoke to me in an urgent whisper, nodding toward Kaha Wayi’s bare rafters: “Please, when is it going to be finished? Because potato planting is almost finished. And as for rain – nothing. The sprouts are starting to die. What can be done if there’s no place for carrying out a mesa? Haven’t they done a mesa yet?” (Salomon, 2018, p. 190 y 191). “En los próximos tres meses, las colinas se volvieron de verdes a amarillentas. Las vacas comenzaron a decaer en sus lugares, apareciendo demacradas. La leche se hizo escasa. Tradicionalmente, se supone que la lluvia se inicia a fines de octubre, pero no cayó ninguna. Nos apuramos en recoger paja para el nuevo techo de Kaha Wayi, no se rellenó lo suficientemente rápido. Protestante o no, Teodora dejó a su antigua lealtad obtener lo mejor de ella. Una mañana me habló con susurro urgente, cabeceando hacia los travesaños desnudos de Kaha Wayi: “Por favor, ¿cuándo se terminarán?, porque las plantas de papas casi se están terminando. Y la lluvia, nada. Los retoños se están comenzando a morir. ¿Qué podemos hacer si no hay lugar para llevar a cabo una mesa? ¿ellos no han hecho aún una mesa? (Salomon, 2018, p. 190 y 191. Traducción nuestra).

<sup>127</sup> Ya se ha explorado la relación entre las iglesias evangélicas y las comunidades andinas, sus costumbres y el turismo en el Cusco, en donde constituyen un factor que va en contra de las tradiciones y las festividades católicas, presentándose como una religión moderna en donde la educación y el progreso van de la mano para superar “la condición atrasada del indio”. Sin embargo, también participan de la economía generada por la fiesta al señor de Qullurrit’y, por ejemplo, dando diversos servicios a los peregrinos y turistas (Salas, 2010).

flamante local multiusos, nos comentaba que el mecanismo usado para lograr y mantener acuerdos es que la minera ejecuta las obras que Rapaz solicita como una forma de reconocer el uso de su territorio en sus diferentes actividades extractivas. Vale decir, los rapacinos no gestionan directamente la administración de los fondos destinados a dichas obras y que es la minera la que pone la obra completa en el lugar, los rapacinos la chequean y dan su conformidad considerando así saldado el monto asignado.<sup>128</sup> Aparte de las obras solicitadas por la comunidad, Los Queñuales ofrece otros varios beneficios, como un fondo anual en efectivo que es depositado en un banco de Lima y que está a nombre de la Junta Directiva comunal.<sup>129</sup> Los rapacinos lo están acumulando desde hace varios años y constituye un capital en constante incremento.<sup>130</sup>

El Ing. Salazar manifestó que la minera no es responsable del desarrollo rapacino, pero mientras estén ahí contribuirán a ello. Lo que los rapacinos deberían superar –dice él– es su aparente evasión a asumir responsabilidades directas e incrementar sus criterios para decidir,<sup>131</sup> pues el 2018 tenían 21 proyectos pendientes de ejecución. En otras palabras, hay fondos, hay proyectos, pero la comunidad no alcanza a decidir a ponerlos en marcha. En ese sentido, se entiende mejor la ausencia de una efectiva voluntad comunal para la puesta en valor de su patrimonio cultural que, según las encuestas y entrevistas, hasta ahora, sólo son buenos deseos.<sup>132</sup>

Proponemos algunas medidas de una política cultural comunitaria en el marco de una “reconquista cultural” para un uso cabal del patrimonio cultural de Rapaz, tendiente no sólo a gestionar sus recursos culturales en pro de un turismo sostenible que les beneficie económicamente sino, sobre todo, a fortalecer sus valores culturales tradicionales como base para la reproducción de su propia cultura.

En primer lugar, de acuerdo con las entrevistas, tanto profesores como estudiantes están de acuerdo en fomentar el uso más intenso del patrimonio cultural de

---

<sup>128</sup> Esta premisa en el trato con la minera fue a iniciativa de la comunidad, entonces expresada por su Fiscal Pablo Germán Flores Falcón (Oyonperu, 2009).

<sup>129</sup> Según el encargado de relaciones comunitarias es una suma importante.

<sup>130</sup> Otros beneficios son, por ejemplo, 5 becas para los hijos de comuneros que terminan en los primeros puestos en la escuela local. Si ingresan a una universidad –en un máximo de dos intentos– sus estudios completos son costeados por la beca minera.

<sup>131</sup> Según Salazar la comunidad ha desarrollado una suerte de “dependencia” de la minera.

<sup>132</sup> ¿Existe una “cautela comunal” con respecto a emprender los proyectos en cartera?. Tal vez esa cautela se deba a motivaciones históricas, al manejo de tiempos diferentes a los “ciudadinos”, a la costumbre de emprender acciones colectivas consensuadas y la proscripción de iniciativas individuales sobre bienes comunales.

su pueblo.<sup>133</sup> Lo mismo vale para los padres de familia, es decir, un 80% de comuneros y comuneras encuestados. Sostenemos que, sobre esta base consensual, se debe iniciar la descolonización –de las mentalidades– de los futuros herederos de ese patrimonio.<sup>134</sup> El “descubrimiento hacia adentro” propuesto por Pablo Macera debe iniciarse desde y con el colegio local, sino constituiría una reacción refleja que evidenciaría sólo una situación colonizada.<sup>135</sup>

En segundo término, se recomienda que los proyectos productivos implementados por la minera Los Queñuales se articulen mejor al calendario socio-festivo de la comunidad. No en el sentido de asumir un protagonismo económico conducente a financiarlas, sino a colocar los productos de los proyectos productivos en el conjunto de actividades ya establecidas por la costumbre. Así, por ejemplo, las madres de familia del programa de crianza de cuyes podrían abastecer de bocadillos a los banquetes ofrecidos por los diferentes funcionarios encargados, incluyendo aquel dado al final del *Incatincuy*. Las madres beneficiadas del programa de tejido en el taller de telares –o los funcionarios responsables– podrían abrir la tienda que se habilitó para el efecto, y abastecer de escapularios o recuerdos de asistencia a la fiesta en honor a Santa Rosa, o las tiras usadas en las “cintadas” realizadas en el marco de esas mismas festividades. Asimismo, podría usarse la rica iconografía del interior de la iglesia en las

---

<sup>133</sup> “Si una comunidad tiene una crisis de hambruna, deberá poder desarrollar los sistemas agrícolas adecuados para proveer de alimentación a la población (como exigía Aristóteles en su *Política*). Si descubre un grado bajo de recuerdo de sus tradiciones culturales, deberá impulsar una política educativa, artística, de investigaciones históricas para que la comunidad, el pueblo, recupere la conciencia de su identidad cultural (sub-esfera *material* central de la política...” (Dussel, 2006, p. 26). En esta tesis se ha puesto de manifiesto el horizonte histórico rapacino -más amplio de lo que se supone- con ese fin, el fortalecimiento de su identidad cultural. Así, por ejemplo, su pertenencia a la tradición mítica de la sierra central del Perú a través del mito de Mama Raywana, la cual debería ser recuperada y ampliamente enseñada en el colegio local.

<sup>134</sup> Sólo así es dable esperar que las diversas profesiones liberales que los jóvenes rapacinos eligen en los centros de estudios superiores de “las ciudades” (derecho, ingenierías, medicinas, etc.) sean pensadas desde y “para” su comunidad. La descolonización no implica “un retorno” de la juventud al pueblo, ni un destino ineludible como comunero(a), sino aprovechar los avances que la modernidad pone al alcance de todos para el enriquecimiento del *ethos* rapacino. Conservando su gobernanza comunitaria que ha probado ser más eficiente que la de “las ciudades” en el control y fiscalización de los recursos comunes. En la ciudad diríamos “recursos públicos”.

<sup>135</sup> Hay múltiples formas de hacerlo, ya vimos como una actividad planteada era la de elaborar trépticos sobre el patrimonio local. Sin embargo, una de las herramientas hasta ahora no usadas es el internet, en donde la comunidad rapacina no tiene presencia oficial con voz propia. En esta esfera, hay varias herramientas que pueden ser diseñadas, alimentadas y atendidas por los estudiantes de secundaria, constituyéndose así en activos actores en la alimentación y recreación de su propia cultura.

diferentes piezas tejidas y/o hacerse réplicas los diferentes muñecos pegados en la colección de los khipus, etc.<sup>136</sup>

En tercer lugar, es necesario que la comunidad de SCR considere que está casi a medio camino del plazo (quince años) en que la minera estará en su territorio, cuando este plazo culmine entonces, posiblemente, la “primavera económica” de la que actualmente goza habrá llegado a su fin. Cuando Los Queñuales se retire dejará un pasivo que debe haber impactado lo menos posible tanto en la belleza natural como en la riqueza cultural que esta comunidad fue capaz de crear, conservar y mantener. Es necesario que la comunidad formule un plan de mitigación de ese impacto dado, tanto en el ámbito natural<sup>137</sup> como en el ámbito cultural. Generalmente se piensa que las mineras sólo impactan en el espacio natural de las comunidades, aquí sostenemos que no es así, que también impactan en la esfera de lo cultural.<sup>138</sup>

En esa línea, una propuesta de gestión cultural comunitaria detallada debe ser realizada con la participación de los rapacinos desde sus primeras etapas, insertándose en las asambleas como ámbitos de discusión y decisión y, realizando talleres participativos donde los rapacinos vayan identificando las potencialidades culturales y naturales que quieren mostrar y cómo mostrarlas. El gestor cultural especializado en este tipo de colectivos tradicionales debe conocer previamente la historia y dinámica sociocultural de la comunidad para poder servir de guía y facilitador en este tipo de propuestas, discutiendo junto con ellos las alternativas de inserción de las prácticas turísticas de “la ciudad” a las formas propias de su gobernanza, dicho de otra forma y

---

<sup>136</sup> Por cálculos realizados en base a las entrevistas, los gastos de esta fiesta pueden llegar fácilmente a unos 70 mil soles (unos 20 mil dólares). De acuerdo con nuestra experiencia de observación participante en cuatro ocasiones diferentes, a esta fiesta arriban pocos turistas, si alguno. En conclusión, esta fiesta no se realiza para el turismo, sin embargo, es una muy participativa y de gran interés cultural, en la cual los rapacinos juntan esfuerzos económicos familiares –incluyendo la de los “emigrados” – para mantener “la costumbre” y sentar presencia local.

<sup>137</sup> La hidroeléctrica y sus sistemas asociados (canalización y perforación de uno de los lados de la garganta del río *Yuraqyaqu*, tubos y mangueras, así como, las torres de transmisión eléctrica), las pozas de relaves, indicios de contaminación de algunos de sus afluentes, etc.

<sup>138</sup> Así, por ejemplo, la presencia de la minera y la disponibilidad de fuentes de trabajo han modificado el modo de producir de la comunidad al punto que, de acuerdo a los testimonios recogidos, tiene consecuencias en las labores agrarias, a través del abandono de parcelas de cultivo. Como los estudios realizados al presente han señalado ampliamente (Salomon *et al.*, 2006; Salomon *et al.*, 2011; Salomon *et al.*, 2016; Salomon, 2018; *inter alia*) y hemos expuesto, las labores agrarias han sido una de las columnas en las que se sostiene la gobernanza rapacina y el uso del Kaha Wayi con toda su parafernalia material y ritual asociadas.

para concluir, una gestión cultural sin una perspectiva descolonial es una gestión colonizada.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Un claro ejemplo de cómo las comunidades pueden asumir un rol pasivo, por no decir, en función de una ciudad y un mercado “colonizador”, en tanto los coloca en una posición subordinada y no protagónica es: “¿Cómo han respondido las comunidades campesinas a la apertura de explotación del nuevo recurso turístico?. A medida que el turismo les toca las puertas, el campesinado del entorno a la Cordillera Huayhuash se viene adaptando a estas exigencias. Hasta finales del siglo XX, la gente veía pasar a los turistas, sin darles mayor importancia. Sólo algunas familias conocedoras de la cordillera eran *reclutadas por las agencias de turismo de Huaraz* [énfasis agregado] para hacer el papel de guías y transportar en acémilas los enseres de los visitantes. Eran las agencias de la capital del departamento y de Lima las que manejaban el negocio turístico y lo siguen haciendo hasta hoy. Pero las condiciones de participación están cambiando en el último lustro, a medida que aumenta el flujo turístico hacia esta hermosa región del país.” (Robles, 2006, p. 103).

## VIII. CONCLUSIONES

En primer lugar, sostenemos que un enfoque descolonial de la realidad e historia de SCR nos abre una visión nueva y diferente de esta comunidad en la que la relación de su rico patrimonio cultural y natural (territorio) y su forma de gobernanza tradicional se enlazan de manera más creativa, fortaleciéndose mutuamente. La base de la gestión cultural debería ser la misma comunidad asumida y revalorada integralmente desde sí misma, a partir de una transmisión de sus valores culturales más comprensiva. Es decir, desde sus nuevas generaciones formándose en la escuela –alimentada por la educación formal intercultural bilingüe– pero, además, por las tradiciones transmitidas por sus propios sabios, hombres y mujeres que guardan sus memorias vivas, de carácter fuerte y decidido, verdaderos depositarios de la identidad rapacina. La construcción de una gestión cultural desde esta perspectiva contribuiría a fortalecer su identidad cultural y daría herramientas a las nuevas generaciones para pensar en estudiar, por ejemplo, carreras que les permitieran regresar a la comunidad y desarrollarse a la vez como profesionales con identidad rapacina sin dejar de estar en contacto con la sociedad nacional e internacional.

En segundo lugar, históricamente el territorio rapacino ha articulado, primero: aquellas tierras altas, húmedas y relativamente planas de puna, segundo: el *divortium aquarum* que define la Cordillera Callejón y tercero: la abrupta y rica vertiente que cae hacia el oeste, es decir, hacia el Océano Pacífico. Los rapacinos pertenecieron, predominantemente, a una tradición llacuaz de pastores altoandinos y, en segunda instancia, a una de agricultores de cultígenos de zonas frías (quechua y puna). Ciertamente hoy su territorio ya no se configura de la misma manera, pero en la mayor parte de su historia este fue el escenario natural de fondo sobre el cual los rapacinos –aún ahora– mantienen vivas memorias de pastoreo, disputa con otras comunidades de Pasco y lucha, en el marco de la coyuntura histórica nacional, para conservar lo más posible de sus propiedades heredadas de la colonia, así como, son participantes de una tradición mítica entroncada en la sierra central del país. Estos valores culturales aún no han sido “puestos en valor” y constituyen lo que Flores Ochoa ha denominado un “patrimonio marginal” –léase, que no es de interés para “la ciudad” – pero también potencialmente “rentable” en el mercado del turismo.

En tercer lugar, la “primavera económica” de la que ahora goza la comunidad rapacina por la presencia de una minera, ha sido capaz de sortear exitosamente los

problemas de corrupción generalizada que ahora mismo saturan al país, desde sus más altas autoridades hasta los “ciudadanos de a pie”. Esta forma heredada de gobernarse y fiscalizarse, mixtura de costumbres precoloniales e instituciones coloniales, debe asumir la creación y dirección de una “política cultural comunal” que, con diferentes medidas e instrumentos, sea capaz de proponer una imagen integral de su cultura y su patrimonio a todo aquél visitante que llegue hasta la comunidad. Asumiendo su “patrimonio marginal”, vale decir, aquél que –eventualmente– no es de interés para “la ciudad” y sus centros de poder y, su “patrimonio central”, es decir, aquel patrimonio que por diversas circunstancias e intereses ha sido publicitado y es más conocido por los turistas procedentes de “la ciudad”.

En consecuencia y, en cuarto lugar, tener la iniciativa en este aspecto resulta crucial para no ser una mera oferta u opción turística para eventuales consumidores y, como tal, estar sujeto a los caprichos e intereses, así como, a los efectos erosivos del mercado, que tiende a “fijar” y estandarizar a los “productos” culturales, inmovilizándolos y recortándolos del contexto total del modo de vida rapacino. La misma comunidad puede preparar diversos “paquetes” culturales, circuitos de visitas, horarios, etc. según sus prioridades y ofrecerlos en los entornos virtuales que ahora son ampliamente disponibles. Cuando este aspecto no es tomado en cuenta, resulta en “planes de desarrollo comunal” como el actualmente vigente (INDES, 2014), donde la cultura y el turismo son asumidos segmentadamente, de forma marginal y constituyéndose en meros apéndices. Todo esto al punto de no saber dónde colocarlos en el plan de desarrollo así estructurado y –sostengo acá– de la vida integral de la comunal.

En quinto lugar, creemos haber expuesto claramente que los “especialistas en el pasado” constituimos un vector que incide e influye en la formación del concepto que sobre el patrimonio cultural se han formado –en este caso– los rapacinos. Hasta ahora, esta influencia había pasado más o menos desapercibida, pero desde una perspectiva descolonial no podemos dejar de considerarla para tomar conciencia de ella en otros casos de similares contextos de intervención. Sobre todo, por parte de los gestores culturales en comunidades con fuerte componente tradicional ya que, como acertadamente indicara Henrique Urbano, gestión y cultura son dos términos que –por sus implicancias– no combinan fácilmente. En esta tesis sostenemos que una perspectiva descolonial ofrece una base para una mejor amalgama entre ambos, lo cual

daría paso a la necesidad de una formación descolonial para los gestores culturales que trabajarán con comunidades tradicionales como Rapaz.



## IX. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe. La obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ballart, J. (2002). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona, España: Ariel S.A.
- Bernabé, J. (2014). *Qhapaq Ñan Perú. Sede Nacional*. Obtenido de <http://qhapaqnan.cultura.pe/articulos?page=17>
- Bueno, A. (2017). Excavaciones y estudios arqueológicos en el distrito de Yanahuanca, región Pasco, Perú. *Investigaciones Sociales*, 21(39), 69-84.
- Campillo Garrigós, R. (1998). *Lagestión y el gestor del patrimonio cultural*. Murcia: Editorial KR.
- Cantero, J. (2014). *Manual Atalaya. Apoyo a la gestión cultural*. (A. J. González Rueda, Editor, & Universidad de Cádiz) Recuperado el 9 de Abril de 2019, de Manual Atalaya. Apoyo a la gestión cultural: <http://atalayagestioncultural.es/capitulo/gestion-cultural/historia-gestion-cultural>
- Cardich, A. (2003). Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro-andino: Yana Ramán o Libiac Cancharco y Rayguana. En *Hacia una prehistoria de sudamérica. Culturas tempranas de los Andes Centrales y de Patagonia*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.
- Cummins, T. (2004). *Brindis con el Inca*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- De Jerez, F., & Sancho, P. (1917 [1532-1533]). *Relaciones de la Conquista del Perú* (Vol. Tomo V). Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.
- Diario Gestión. (2008). Obtenido de <http://www.miningpress.com.pe/nota/93093/los-quenuales-comenzar-a-explorar-en-oyn>
- Diessel, W. (2004). *Huantar, San Marcos, Chavín. Sitios arqueológicos en la sierra de Ancash*. La Libertad: Instituto Cultural Runa.
- Domínguez Condezo, V. (1982). Raywana: La danza más antigua de Huánuco. *Boletín de Lima*, 29-33.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura*. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E. (2013). *El Giro Descolonizador (The Decolonaizing Turn)*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>

- Dussel, E. (2014). *El Dr. Enrique Dussel habla sobre Walter Benjamin y la política de la liberación*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=JuGyjGosmR4&t=2s>
- Dussel, E. (2014). *III Seminario-taller internacional "Hacia la construcción del horizonte de la descolonización y la interculturalidad como visión del estado plurinacional"*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=yMMqBekVF0s>
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duviols, P. (2003). *Procesos y Visitas de Idolatrías*. Lima: IFEA, PUCP.
- Empresa Comunal San Cristóbal de Rapaz. (2013-2017). Proyecto: Central Hidroeléctrica Rapaz II. Oyón-Lima, Perú.
- Falcón Huayta, V. (2016). "Y mandó retratarse el dicho Mango Inga y a sus armas en una peña grandísima para que fuese memoria...". En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma de Ayala. Las travesías culturales* (págs. 151-166). Lima: UNMSM. Grupo Pakarina S.A.C.
- Falcón, V. y Salomon F. (2014). Excavando entre Kaha Wayi y Pasa Qullqa: el binomio arquitectónico de los khipus de Rapaz. En P. Van Dalen (Ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (págs. 337-362). Lima: UNMSM.
- Flores Ochoa, J. (1986). VI. Comentarios y sugerencias por panelistas, a esta rimera parte de la Reunión-Seminario. En FOMCIENCIAS, *Patrimonio Cultural del Perú. Balance y Perspectivas* (págs. 137-144). Lima: FOMCIENCIAS Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.
- FOMCIENCIAS. (1986). *Patrimonio Cultural del Perú. Balance y perspectivas*. Lima, Perú.
- Fondo editorial del Congreso del Perú. (2000 ). *Patrimonio Cultural del Perú* . (T. I y II) Lima : Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Foro Educativo. (2005). *Discurso de orden a cargo del educador José Rivero en la ceremonia de entrega de las Palmas Magisteriales 2005*. Obtenido de <http://www.foroeducativo.org.pe/documentos/JRivero-PalmasMagisteriales2005.pdf>
- García Cabrera, J. C. (1994). *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

- García Canclini, N. (2001). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- GLENCORE. (s/f). *GLENCORE Operaciones Perú*. Obtenido de <http://www.glencoreperu.pe/es/quienes-somos/Paginas/Operaciones-en-Peru.aspx>
- González Rueda (Coordinador y editor), A. (2014). *Manual Atalaya. Apoyo a la gestión cultural*. Obtenido de <http://atalayagestioncultural.es/>
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1993 [1615]). *Nueva Corónica y Buen Gobierno (T. II)*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Ibañez, A. (2015). *¿Quiénes son los indígenas?. Estereotipos y representaciones sociales de los pueblos indígenas en el Perú*. Lima: CHIRAPAQ. Centro de culturas indígenas del Perú.
- Hernández, R. Fernández, C. y Baptista, M. (2014). *Metodología de la investigación*. México: MCGRAW-HILL / INTERAMERICANA EDITORES, S.A. DE C.V.
- INDES. (2014). *INDES. Instituto Nor Peruano de Desarrollo Económico y Social*. Obtenido de <http://indes.org.pe/page.php?id=57&sid=18>
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática) (1997). *El Productor Agropecuario, Condiciones de Vida y Situación de Pobreza*. Obtenido de <http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0386/libro.htm>
- INEI (2018). *Directorio Nacional de Centros Poblados. Censos nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas [Archivo PDF]*. Lima: Tomo 4. [https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1541/tomo4.pdf](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1541/tomo4.pdf)
- Krzanowski, A. (1977). *Archaeological Investigations in the Upper Huaura Basin (Central Peru). Part I. Archaeologica Carpathica, Tomo XVII. ( pp. 121-138)*. Krakow.
- Krzanowski, A. (1978). *Archaeological Investigations in the Upper Huaura Basin (Central Peru). Part II. Acta Archaeologica Carpathica. T XVIII. (pp. 201-226)*. Krakow.
- Krzanowski, A. (1986). *Cayash Prehispánico. Primera parte del informe sobre las investigaciones arqueológicas de la expedición científica polaca a los Andes*. Krakow.

- Krzanowski, A. (1988). *Informe sobre las investigaciones arqueológicas realizadas durante la tercera etapa del proyecto Huaura-Checras* (agosto de 1987-marzo de 1988), presentado al Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- Krzanowski, A. (1991). Influencia Inca en los valles de Huaura y Chancay. En *Estudios sobre la cultura Chancay, Perú* (págs. 189-213). Krakow.
- Lamana, G. (2016). *Dominación sin dominio. El encuentro Inca-Español en el Perú colonial temprano*. Cusco: CBC, IFEA.
- Lumbreras, L. (2000). *Comentarios*. En F. E. Congreso, *Patrimonio Cultural del Perú I* (págs. 79-93). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Macera, P., Ruíz, A., Castro, L., y Menéndez, R. (2009). Murales de Rapaz. En *Trincheras y fronteras del arte popular peruano. Ensayos de Pablo Macera* (pp. 339-350). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Martínez, G. (14 de Mayo de 1982). Cuentas y cuentos del kipu gigante. *La República*, p. 6.
- Mayer, E. (2009). *Cuentos feos de la Reforma Agraria Peruana*. Lima: IEP, CIPES.
- Méndez, C. (2000). Incas sí indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. (I. d. Peruanos, Ed.) *Documento de trabajo N° 56. Serie Historia N° 10*, 7-36. Obtenido de <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/865>
- Mendoza, G. (2011). *Atoq Alcalde-MamaRaywana. Divinidades Andinas, padres del maíz, la papa y el cultivo de las plantas*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- MERLIN. (s/f). *MERLIN. The Cornell lab. Cornell University*. Obtenido de Ebird.org: <https://ebird.org/species/andfli1?siteLanguage=es>
- Mignolo, W. (2008). La opción descolonial. *Letral*(1), 3-22. Obtenido de <http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555>
- Moizo, C., y Belén, D. (2016). Innovar desde la gestión. En C. M. Cultura, *Salirse de la línea. Aportes para la reflexión en torno a la gestión cultural en Uruguay* (págs. 1-2). Recuperado el 9 de Abril de 2019, de [www.gestioncultural.org.uy/.../INNOVAR-DESDE-LA-GESTIÓN-2016-Moizo-Diaz-...](http://www.gestioncultural.org.uy/.../INNOVAR-DESDE-LA-GESTIÓN-2016-Moizo-Diaz-...)
- Obispado de Huacho. (2000). *Proyecto de identificación e inventario de conservación. Capillas doctrinales de Oyón (T. I y II)*. Obispado de Huacho, Lima. Huacho: Archivo del Arzobispado de Huacho.
- Obispado de Huacho. (2005). *Proyecto de restauración y trabajos de emergencia. Iglesia de San Cristóbal de Rapaz y su torre exenta*. Lima, Perú.

- Oyonperu. (2009). *Ante proyecto minero. Autoridades de Rapaz preocupados por ojos de agua*. Obtenido de [http://www.oyonperu.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=204%3Agaus&Itemid=13](http://www.oyonperu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=204%3Agaus&Itemid=13)
- Peters, R., Salomon, F., Choque, R., y Choque, R. (2008). Traditional Use and Scholarly Investigation: A Collaborative Project to Conserve the khipu of San Cristóbal de Rapaz. *Preserving Aboriginal Heritage: Technical and Traditional Heritage*, (págs. 95-100). Ottawa.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. (. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pág. 246). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Radicati, C. (2006). *Estudios sobre los Quipus*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Cofide. Instituto Italiano de Cultura.
- Ramón, G. (2014). *El neoperuano. Arqueología, estilo nacional y paisaje urbano en Lima, 1910-1940*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, Sequilao.
- Remy, M. I. (2014). Población indígena y construcción de la democracia en el Perú. En *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*. Ricardo Cuenca (Ed.) (pp. 13-46). IEP. Lima.
- Robles, R. (2006). Explotación de recursos en la cordillera Huayhuash: la minería y el turismo. *Investigaciones Sociales*, 10(16), 93-126.
- Rostworowski, M. (1986). *Estructuras andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (2da. edición).
- Ruiz Estrada, A. (1981). *Los Quipus de Rapaz*. Huacho: Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión.
- Ruiz, A. (1983). El arte andino colonial de Rapaz. *Boletín de Lima*(28), 43-52.
- Ruiz, A. (1988). La comunidad de San Cristóbal de Rapaz: sociedad y cultura. *Boletín de la Facultad de Sociología. Universidad José Faustino Sánchez Carrión, Huacho*, 1-13.
- Ruiz, A. (1994). Los monumentos arqueológicos de Rapaz. *Los especiales de Huacho*.
- Ruiz, A. (1997). Rapaz en el umbral del siglo XXI. *Insula*.
- Ruiz, A. (1997). Rapaz en el umbral del siglo XXI. *Insula*, 6-8.

- Ruiz, A. (2006). Exploraciones arqueológicas en la huaca Choque Ispana, valle de Huaura. *Investigaciones Sociales*(16), 151-169.
- Salas, G. (2010). Conversiones religiosas y conflictos comunales: Las iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco. En A. P. (Ed.), *Perú: El problema agrario en debate* (pp. 644-680). Lima: SEPIA.
- Salomon, F. (2018). *At the Mountains' Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. London and New York: Routledge.
- Salomon, F., & Peters, R. (2009). Governance and Conservation of the Rapaz Khipu Patrimony. En H. S. D. Fairchild Ruggles (Ed.), *Intangible Heritage Embodied* (pp. 101-125). London, NY: Springer.
- Salomon, F., Brezine, C., De las Casas, G., y Falcón, V. (2006). Los khipus de Rapaz en casa: Un complejo administrativo-ceremonial centroperuano. *Revista Andina*(43), 59-92.
- Salomon, F., Brezine, C., Reymundo Chapa, y Falcón, V. (2011). El quipu desde la Colonia hasta la República: El patrimonio de Rapaz. En *Atando Cabos* (pp. 193-225). Lima: Carmen Arellano y Gary Urton (Editores).
- Salomon, F., De las Casas, G., & Falcón, V. (2016). Storehouse of Seasons and Mother of Food: An Andean Ritual-Administrative System. En *Storage in Ancient Complex Societies. Administration, Organization and Control*. Manzanilla, Linda and Mitchell S. Rothman (Ed.) (pp. 189-214). New York: Routledge.
- Szeminski, J. (1993 [1615]). Vocabulario y textos andinos de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. En G. P. Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno (T III)*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Tello Rozas, S. (2002). Introducción. En *En torno al Patrimonio e Interdisciplinariedad* (págs. 5-16). Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Tello, J. C. (1960). *Chavín, cultura matriz de la civilización andina (Primera parte)*. Lima: Revisada y editada por T. Mejía Xesspe.
- Torres, J. (2018). *El Harriero (Blog de Javier Torres Seoane)*. Obtenido de lamula.pe: <https://elarriero.lamula.pe/2018/07/26/gonzalo-portocarrero-arguedas-se-da-cuenta-de-la-profundidad-historica-del-mundo-indigena-trabajando-el-manuscrito-de-huaro-chiri-video/javierto/>
- UNESCO. (1982). DECLARACIÓN DE MÉXICO SOBRE LAS POLÍTICAS CULTURALES. *Conferencia mundial sobre las políticas culturales* (pág. 6). México: UNESCO. Recuperado el 9 de Abril de 2019, de [https://culturalrights.net/descargas/drets\\_culturals400.pdf](https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf)

Urbano, E. (2000). La idea de patrimonio en el contexto de la revolución cultural y la Ilustración. *Turismo y Patrimonio*(1), 14-25.

Urbano, H. (1998). Gestión Cultural en los Andes. *Revista Andina*(31), 9-15.

Urbano, H. (2004). La cultura como horizonte. Entre la tradición y la modernidad. (U. d. Hotelería, Ed.) *Turismo y patrimonio*(4), 11-20.

Valentín Montes, G. (1996). *Rapaz desde el fondo de los siglos*. Huacho.