

DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 2



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

Cristóbal Gnecco

Comentado por:

Rodrigo Ruiz Rubio

Ivana Carina Jofré

Giancarlo Marcone

Victoria Ayelen Sosa

Sébastien Jallade

Christian Vitry

Alejandra Korstanje



PRESENTACIÓN



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

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

Cristóbal Gnecco

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Caminar entre ruinas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo auténtico, lo exótico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La patrimonialización del Qhapaq Ñan como despojo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los incas, el camino

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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