



OBSESIÓN POR LAS RUINAS

...y la ruina del Qhapaq Ñan

Por **Cristóbal Gnecco**

¿Será cierto que “todo tiempo pasado fue mejor”? Y si no, ¿de dónde viene esa fascinación contemporánea, casi enfermiza, por restaurar y visitar ruinas? Un antropólogo examina, sobre la marcha, el peregrinaje que miles de personas como él realizan a diario por el camino de los incas, cuyo punto culminante casi siempre es lograr una foto ideal.

En Pomata, al sur del Titicaca,

a unos cuantos pasos de la frontera con Bolivia, pregunté a las personas por el camino de los incas. Nadie lo conocía. Pregunté por el Qhapaq Ñan, su nombre en quechua. Menos. Fui a la estación de policía. No tenían idea. Fui a la municipalidad, donde un hombre bajito 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. En 2014, la Unesco había declarado una serie de caminos construidos por los incas, y que se extendían por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile, como Patrimonio Mundial de la Humanidad. Yo estaba haciendo una investigación al respecto, financiada por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República.

El camino de los incas, el portentoso monumento reconocido por la Unesco al que el funcionario municipal me llevó, queda a unas pocas cuadras de donde nos encontrábamos. Es en realidad la modesta vía que une a Pomata con Sisipampa, al otro lado del cerro, quizás desde tiempos tan antiguos que ya no se recuerdan. Es el

pasaje que usan los lugareños para ir de un lugar a otro. El camino, simplemente. Nada de incas ni de Qhapaq Ñan.

“Ruinenlust” es una palabra alemana que captura plenamente la obsesión moderna por las ruinas. En “Ruin Lust”, una exposición reciente de la galería Tate Britain que jugaba con el vocablo alemán, se describía cómo en la ruina la experiencia melancólica de la pérdida se transforma en satisfacción (la existencia de una curiosa psicopatología que nos lleva voluntariamente a lo que más tememos: decadencia, caída, desaparición e incluso muerte). Las ruinas son el contacto del cuerpo con la historia y están situadas en un umbral ontológico: no son el pasado pero lo representan; no son el presente pero están en él. Como dijo Andreas Huyssen en un lúcido ensayo sobre su sentido en la modernidad, el presente vivo solo existe en ellas “como ausencia. Es el presente imaginado de un pasado que ahora solo puede ser atrapado en su caída”.

El valor de la ruina es su liminaridad. Es de una materialidad indudable pero su importancia está en lo que evoca, en lo que dice haber sido. Ahora, lo único realmente tangible en el camino de los incas, si a eso vamos, es el camino y la gente que camina por él y que nunca



Desde la Colonia los incas fueron comparados con los romanos, paganos productores de maravillas. Los romanos, desaparecidos y con su mundo en escombros, fueron un buen lugar retórico para acomodar a los incas, quienes también habrían de desaparecer ante el avance de la cristiandad y cuyo mundo también estaría definido, fundamentalmente, por la ruina



ha dejado de hacerlo. Bueno, quizás hasta ahora, cuando los caminantes vernáculos serán reemplazados por mochileros con sandalias que vienen hasta aquí a caminar después de un viaje en avión.

El turista que va a Machu Picchu llega a Aguas Calientes en un tren deliberadamente decimonónico, cuyo pasaje ha comprado por internet, y sube a las ruinas centenarias en un bus a gasolina. Distintas épocas habitan ese momento que el viajero ensambla, sin problema, en su experiencia de lo auténticamente antiguo y lo inmediato. La posmodernidad juega con las temporalidades, las baraja, las organiza, las ofrece para el consumo.

Pero el camino, como cualquier ruina, es decididamente contemporáneo. Es la patrimonialización la que hace la ruina, no esta la que llama a la patrimonialización. El camino solo era eso cuando fue presa de la declaración de la Unesco. El pasado que pesa y apabulla es el origen de ese valor patrimonial, pero es apenas evocación: hay una distancia tranquilizadora entre lo que el camino fue (cuando no era caída, digamos) y lo que es actualmente. Su valor simbólico y político está a distancia, congelado, exhibido ahora para los turistas como nostalgia, como negación de los efectos ruinosos del tiempo.

La obsesión patrimonial por este camino como ruina revela la nostalgia por una época anterior (en este caso la de los incas, con su poderosa resonancia como lo auténtico andino) que aún no ha perdido su potencial utópico, aunque ya no exista o haya disminuido, sometido a la forma de mercancía: mundos truncados, mundos que pudieron ser y no fueron, alternativas bucólicas (o bucolizadas) ante las depredaciones de nuestra época. La idealización de esa Arcadia perdida, situada menos en las montañas andinas que en la niebla del sueño romántico, contrasta positivamente con la aporía de nuestra civilización.

Esa nostalgia tiene un potencial político indudable, aunque ninguna agenda contemporánea lo reivindique completamente. Pero la nostalgia que describió Fredric Jameson como componente básico de la posmodernidad es incompatible con “una historicidad genuina”. En cambio, se limita a usar el pasado como elemento 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, “más allá de todo rescate

estético” sino, justamente, dentro de los límites exclusivos de ese rescate estético. La nostalgia vende bien y dentro de la relación colonial vuelve marca lo que antes era utopía. Aunque la nostalgia no sería suficiente sin el aval de la autenticidad.

Fui a Gualmatán, arriba de Pasto. Buscaba el camino pero solo encontré una carretera veredal. No puedo negar mi decepción. Al seguir el camino quería encontrarme con lo “auténtico”, que ya no existe y solo está en la imaginación. Pero es eso lo que persiguen los turistas, yo entre ellos –a pesar de que mi intención no sea tomar fotos para llevar a casa sino notas para escribir este artículo–. Como dijo Huyssen, la ruina es un producto de la modernidad, no un fenómeno que sale del pasado profundo. Allí reside su 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 que sigue vivo, no como un resto muerto de un mundo desaparecido, a pesar de que el mundo del que hizo parte ya no exista de la misma forma. Para ello se echa mano de todos los elementos que puedan comunicar la experiencia de lo auténtico: paisajes, comidas, fiestas, ancestralidad, indigenidad, 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 el carácter auténtico y exótico de las vidas relatadas. Sin embargo, la idea de historia viva soslaya la brecha entre el trabajo actual que *hace* el camino como bien patrimonial y su “realidad” ancestral. Esta brecha es ignorada deliberadamente por los agentes patrimoniales y por 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 llamó “aura”: su originalidad y singularidad, su aquí y ahora. El aura es “la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)”. Pero la industria patrimonial hace un esfuerzo titánico para que esa manifestación resulte urgentemente repetible y creíblemente cercana. Eso explica 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 y desea posible y que, sin embargo, en el fondo de su conciencia sabe inalcanzable.

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 a sustentarse en la autenticidad. Las ruinas deben representar una edad (o una era, en un sentido más amplio y emblemático), pero se 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 el acceso a estas y ponerlas a circular en el mercado como lugares icónicos para la relación de los sujetos (usualmente turistas) con un tiempo desaparecido y exotizado. Pero el tiempo no produce ruinas sino escombros, y la imagen de los incas, me temo, es apenas un escombros en las imagerías de estos países andinos. Ahí está el movimiento: la puesta en valor de la industria patrimonial se encarga de que los escombros se conviertan en ruinas.

Eso lo saben de sobra los agentes patrimoniales, aunque también saben que la definición de la autenticidad, a pesar de que parte de la premisa de tener que ser vigilada, es tan elusiva como el sueño de los ángeles. El Documento de Nara sobre Autenticidad, redactado por el Comité de Patrimonio Mundial de la Unesco en 1994, una de las hojas de ruta fundamentales para los agentes 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”. Pero hay más. El “experto” en patrimonio Hernán Crespo afirma que “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 constituyan comisiones encargadas de vigilar 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! 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”, ¿dónde está el original? Después de todo, este ha sufrido el paso del tiempo y las transformaciones de los imaginarios, de manera que su supervivencia como “original” solo es comprensible como algo necesariamente mediado por la modernidad. La originalidad es también una invención moderna. La imposibilidad de ese encuentro entre el

pasado auténtico y el presente (salvo en la imaginación), y que hubiera encantado a Borges, parece no preocupar a los patrimonialistas. Ya lo habían dicho en 1964, en uno de sus documentos fundacionales, la Carta de Venecia: “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”. Sin embargo, a pesar de esta declaración tan veneciana, la unión de espiritualidad, pasado y autenticidad es tan aleatoria como el encuentro imaginado por André Breton de una máquina de coser y un paraguas en un quirófano.

Así, las ruinas se quieren auténticas –oponiendo (y también lo dijo Huyssen) el concepto abstracto de autenticidad al carácter concreto de las ruinas–. De la concurrencia de esa oposición en la escena patrimonial sale algo nuevo que encarna la experiencia de los turistas: ni ruina ni autenticidad sino liberación, éxtasis, nostalgia, un no sé qué (verdad, paz, epifanía) que reconcilie la civilización con los mundos que esta destruyó; una experiencia que hace de lo otro, en este caso un camino que es muchos caminos, el lugar privilegiado para el redescubrimiento. Así me lo dijo en Cusco un turista, ejecutivo de una empresa multinacional, que recorrió el camino desde Ollantaytambo a Machu Picchu y se sintió liberado por una experiencia que catalogó como mística.

En una paradoja que solo puede ser posmoderna, 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.

Lo auténtico/exótico de este camino que sigo, dicen, es lo incaico, que se provee a granel y se alimenta del paisaje y de la gente que le dan sentido y aumentan su disfrute. Por eso la relación con la ruina es también la relación con los seres vivos que la habitan. 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!) son traducidos por el lenguaje patrimonial. El Qhapaq Ñan es un recuerdo travestido. 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, 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.

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, 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 para la experiencia. Aquí lo auténtico es sudoroso –y un tanto maloliente–. Luego de ese encuentro con lo otro se vuelve a casa, donde la distancia aparentemente abolida se reconstituye, pacientemente, a través de gestos cotidianos.

Pese a todo, el camino como ruina calla justo aquello que lo volvió tal: los horrores de la conquista (de la época colonial y de ahora). Desde la Colonia los incas fueron comparados con los romanos, paganos productores de maravillas. Los romanos, desaparecidos y con su mundo en escombros, fueron un buen lugar retórico para acomodar a los incas, quienes también habrían de desaparecer ante el avance de la cristiandad y cuyo mundo también estaría definido, fundamentalmente, por la ruina. La destrucción del camino y su actual 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. Porque el poder de la patrimonialización es su capacidad de neutralizar (cuando no de eliminar) los significados históricos “reales” del bien, para luego 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 –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 alternativa, hace que la industria patrimonial sea una aliada estupenda de las políticas de gobierno en la era del neoliberalismo multicultural y una punta de lanza fundamental en la cruzada ontológica posmoderna.

Estoy tratando de recorrer el camino. Empiezo en Achupallas y subo hacia Culebrillas. Subo, bajo, sudo. Riscos, despeñaderos, partes que se pueden caminar 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. Un poco más allá un aposento medio caído. Paredones. Dicen que era un tambo del viejo camino

incaico. Quizás. O no. Poco importa. La gente que atravesaba 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 a 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 una colcha de retazos unida por un propósito nuevo.

Es fácil jugar con las palabras que aparecen en el título de este escrito: la ruina del Qhapaq Ñan ha sido pasto de la acción patrimonial que, al mismo tiempo, es la ruina del Qhapaq Ñan –como efecto metonímico, claro, porque la ruina es la de la gente local que padece los efectos de la acción patrimonial–. Pero todo este asunto dista de ser un juego. O mejor, hay mucho en juego como para que sea un juego: la patrimonialización del camino es, más que cualquier otra cosa, un acto violento. La política de nombrar, a la que acude, está imbricada en las políticas de acumulación. El acto de nombrar lugares como patrimonio queda atrapado en la reproducción de procesos más amplios de fetichización que pretenden borrar las relaciones posmodernas de desposesión.

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. Antes de elegir el nombre, fue necesario un proceso de “consulta” con la comunidad. Nombrar este camino con palabras en quechua no atenúa la desposesión, la subraya. Desposesión que, para David Harvey, involucra el giro mercantilista, la privatización de la tierra, la expulsión forzada de poblaciones campesinas y la conversión de derechos de propiedad común y colectiva en derechos exclusivos de propiedad estatal y privada.

El Estado juega un papel crucial en el respaldo y la promoción de estos procesos. Sin embargo, aunque el acto patrimonial es ampliamente promovido y patrocinado (sobre todo por los Estados y las instituciones paraestatales), ha venido siendo impugnado. El cacique mapuche Lorenzo Pincén dijo sobre el acto patrimonial:

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





Hoy en día es difícil separar a los incas de su performance. Al parecer todo se inició con los indigenistas de la década de 1930. Ese performance, basado en lo auténtico y tradicional como fue escenificado por la élite artística de la época, fue congelado en imágenes de difusión masiva, como las postales de promoción turística que usan las fotos de Martín Chambi



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, 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 posmoderna hay que callar las otras voces que lo nombran. Una de las maneras más expeditas para callarlas es hacer del camino un objeto-signo que se consume en el mercado cultural; es exponerlo, pues, en la teatralidad patrimonial.

Hoy en día es difícil separar a los incas de su performance, incluso en los campos académicos. Al parecer todo se 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. Ese performance, basado en lo auténtico y tradicional como fue definido y escenificado por la élite artística de la época, fue después congelado en imágenes de difusión masiva, como las postales y afiches de promoción turística que usan las fotos hechas por Martín Chambi a mediados del siglo xx. 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 a miles de participantes y turistas a Saqsaywaman y Cusco, fue establecida (y cuidadosamente puesta en escena) en 1944 con fines incultablemente turísticos por académicos y activistas culturales locales —que no se identificaron como indígenas pero sí, por los milagros de las licencias históricas, como descendientes de los incas—. Lo que está exhibido en el performance de lo incaico es una referencia cultural (usualmente invocada 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 esto se logra a través de su promoción como lugar espléndido (calzadas empedradas que van por bellos paisajes andinos, con nevados al fondo y llamas en primer plano).

¿Cuál es esa identidad cultural que los promotores del camino como bien patrimonial dicen que este 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 inferiorización y la pobreza? Porque las zonas por donde pasan los tramos patrimonializados del camino son de una belleza sorprendente, 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 camino como mercancía y objeto de gobierno.

El tránsito de los incas de valor utópico a valor de cambio, de utopía a mercancía, habría aterrado al gran Pachacútec, el transformador de las instituciones imperiales, cuyo nombre significa “el que sacude la tierra”. Pero Pachacútec ya no sacude nada; ya es solo 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. Pachacútec, pues, tampoco tiene ya valor utópico. Ni José Gabriel Condorcanqui, el temido Túpac Amaru II, también con plaza y estatua. Ni el camino ni lo que significó, ahora convertidos en ruinas. La historia que va de la sublevación de Manco Inca y Túpac 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 inició el *pachacuti* desencadenado 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. La patrimonialización del camino, con su violenta acumulación por desposesión, es un continuar del pachacuti por otros medios. ●

■ **CRISTÓBAL GNECCO (POPAYÁN, 1960).** Es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca.