

NADANDO ENTRE DOS AGUAS: EL PROYECTO QHAPAQ ÑAN - SEDE NACIONAL (2013-2018) Y LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO DESDE EL ESTADO

Giancarlo Marcone^a

Resumen

Este artículo propone que los gestores del patrimonio arqueológico que trabajamos desde el Estado peruano nos encontramos inmersos en una inherente contradicción. Por un lado, seguimos considerando que la autoridad de la gestión del patrimonio está en nosotros. Por el otro, influenciados por las propuestas poscoloniales, decoloniales y del patrimonio crítico, reclamamos una mayor participación de las personas, romper los discursos hegemónicos estatales y que el patrimonio deje de ser un vehículo de exclusión. La pregunta central es ¿Cómo manejar el patrimonio arqueológico de manera profesional, generando bienestar y significado, sin caer en su manipulación estatal o convertirlo en un vehículo de poder hegemónico y desposesión a nivel local? Con base en nuestra experiencia en el proyecto Qhapaq Ñan - Sede Nacional del Ministerio de Cultura entre los años 2013 y 2018, reflexionaremos sobre esta contradicción. Así, proponemos que no es necesario negar o esconder nuestro rol como funcionarios estatales, ni abandonar la idea de lo local y/o el énfasis en la gestión participativa, sino entender el patrimonio como un espacio público, donde los actores y sus procesos se encuentren y conversen. El rol de la gestión estatal es garantizar la participación de todos estos actores mediante la adopción de los marcos conceptuales de cocreación usado en otras disciplinas.

Palabras clave: Qhapaq Ñan, patrimonio arqueológico, espacio público, gestión participativa, cocreación

SWIMMING BETWEEN TWO WATERS: THE QHAPAQ ÑAN PROJECT - NATIONAL OFFICE (2013-2018) AND THE MANAGEMENT OF HERITAGE FROM WITHIN THE STATE

Abstract

This article posits that those who manage archaeological heritage and work in the peruvian State find themselves immersed in an inherently contradictory position. On one hand we still believe that the management of heritage lies in our hands. On the other hand we demand—under the influence of postcolonial, decolonial and critical heritage positions—greater participation; a break with the hegemonic State discourses; and that heritage ceases being a vehicle of exclusion. The main issue is: how can the archaeological heritage be managed in a professional way, engendering well-being and meaning, without falling into its manipulation by the State, or turning it instead into a vehicle of hegemonic power and dispossession at the local level? We reflect upon this contradiction based on our experience with the Qhapaq Ñan Project - National Office in the Ministry of Culture in 2013-2018. We thus posit that there is no need to deny or conceal our role as State officials, nor to abandon the idea of the local-level and/or the emphasis on participative management, and that heritage should instead be understood as a public space where actors and their processes meet and talk. The role of State management is to ensure all of these actors participate through the adoption of the conceptual frameworks of co-creation used in other disciplines.

Keywords: Qhapaq Ñan, archaeological heritage, public space, participative management, cocreation

^a <https://orcid.org/0000-0003-0271-0324>
Universidad de Ingeniería y Tecnología - UTEC
Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio, Lima, Perú
gmarcone@utec.edu



1. INTRODUCCIÓN

Durante al menos los últimos 25 años se han denunciado los discursos tradicionales del patrimonio cultural, en especial el arqueológico, por ser cómplices de los discursos modernistas hegemónicos construidos por los estados-nación en detrimento de las identidades y grupos locales (v.g., Asensio 2014; Gnecco 2019; Haber 2012; Harvey 2001; Londoño 2014; Lowenthal 1998; Merriman 2004; Smith 2006; Tantaleán 2019; Waterton 2010).

Este artículo propone que los gestores del patrimonio cultural arqueológico que trabajamos desde las oficinas y programas estatales en el Perú nos encontramos inmersos en una inherente contradicción. Por un lado, seguimos considerando que la autoridad, la obligación y la competencia para su gestión y protección radica en el Estado peruano y en nosotros. Los arqueólogos, en especial, mantenemos la autoridad de la academia y no estamos dispuestos a perder poder y potestad sobre el patrimonio y sus narrativas, convencidos —en parte por la herencia de la arqueología social latinoamericana— del poder del conocimiento científico para acercarnos a la realidad, que indefectiblemente terminará cuestionando los discursos existentes si es científicamente competente.

Por otro lado, estamos influenciados por las propuestas poscoloniales, decoloniales y del «patrimonio crítico» (Smith 2006; Winter 2013) y reclamamos —muchas veces distanciándonos de nuestro propio rol como actores desde el Estado— mayor participación de las personas, romper los discursos hegemónicos estatales y que el patrimonio no se convierta en un vehículo de exclusión y desposesión. Buscamos romper con la gestión intrínsecamente centralizada, vertical y poco participativa que el Estado peruano aún mantiene sobre el patrimonio, pero sin caer en los extremos de *esencializar*¹ lo local o asumir que las personas mantienen una relación de perpetua resistencia y rechazo al patrimonio, que sólo termina por percutir nuestro entendimiento de la compleja y ambivalente relación entre patrimonio y gente (Marccone 2022).

En este artículo reflexionaremos sobre esta contradicción en base a nuestra experiencia en el proyecto *Qhapaq Ñan* - Sede Nacional del Ministerio de Cultura entre los años 2013 y 2018. Discutiremos el impacto del proyecto desde sus orígenes en el 2001, pero principalmente durante el periodo mencionado, para promover y desarrollar conceptos como paisaje o itinerario que favorecen una gestión interdisciplinaria. Este tipo de gestión debería buscar romper con los conceptos tradicionales centrados en los sitios y objetos en sí —y su consecuente priorización en la conservación— para favorecer la inclusión de la gente a través del reconocimiento de los diversos actores y procesos que rodean el patrimonio.

Desde esta experiencia nace la convicción de que no es necesario negar o esconder nuestro rol como funcionarios estatales, ni abandonar la idea de lo local y/o el énfasis en la gestión participativa, sino entender lo local de una manera fluida, sin categorizaciones o dicotomías. Es decir, entenderlo como un espacio público donde los actores y sus procesos se encuentran y conversan. Proponemos que el rol de la gestión estatal es garantizar la participación de todos estos actores mediante la adopción de los marcos conceptuales de *cocreación* usado en otras disciplinas. Es así como podremos navegar estas aguas aparentemente contradictorias.

1.1. Criticando el carácter hegemónico del patrimonio

Los discursos tradicionales sobre el patrimonio han sido denunciados por ser cómplices de discursos hegemónicos, especialmente aquellos fomentados desde el Estado (Alonso González 2014, 2015; Gamboa 2015; García 2015; Gnecco 2019; Haber 2012; Londoño 2014; Merriman 2004; Pyburn 2011). El llamado «discurso autorizado del patrimonio» (Smith 2006), que regenta la comunidad académica y profesional, muchas veces es usado para legitimar las narrativas oficiales. Dichas narrativas han sido utilizadas para dar legitimidad al surgimiento de estados de carácter excluyente que usan el pasado para la construcción de una identidad homogeneizadora (Alonso González

2015; Smith 2006). La concentración en la materialidad del patrimonio facilita perder las dimensiones subjetivas y culturales del mismo. El discurso académico usualmente ignora la complejidad social del patrimonio y termina siendo, conscientemente o no, influenciado por agendas externas, mientras niega cualquier lectura alternativa del patrimonio (Smith 2006; Waterton 2010).

Bajo las propuestas del llamado *patrimonio crítico*, el patrimonio no es visto como objetos y edificios, sino como un proceso social que da o cambia el significado de los objetos y materiales (Alonso González 2015; Kolesnik y Rusanov 2020; Winter 2013).

Desde esta perspectiva, el patrimonio no es en realidad un tema ligado al pasado, sino trata sobre el presente y las relaciones sociales que lo definen (Harvey 2001; Lowenthal 1998; Smith 2006). En Latinoamérica, las ideas críticas sobre el patrimonio están influenciadas por tradiciones intelectuales locales como la arqueología social (*v.g.*, Ayala *et al.* 2003), pero también por la teoría poscolonial y decolonial (*v.g.*, Mignolo 2010) y su enfoque en la deconstrucción de los paradigmas de la modernidad y la reevaluación del rol de los grupos locales en relación con este (Alonso González 2015; Haber 2016; Merriman 2004). La arqueología, como disciplina, ha sido acusada de ser parcialmente responsable de hacer del patrimonio un instrumento colonial que perpetúa el dominio de la modernidad (Haber 2012, 2013, 2016), por lo que esta crítica llama a recuperar visiones alternas del patrimonio que cuestionen el conocimiento académico arqueológico y que presenten formas de resistencia a los discursos, usualmente excluyentes y homogeneizadores, de los estados (*v.g.*, Gnecco 2019).

Si bien esta crítica a los discursos tradicionales ayudó a reevaluar la dimensión local del patrimonio y las limitaciones de la arqueología (Matsuda y Okamura 2011), no logra establecer un desafío real a la autoridad de los discursos patrimoniales (Marcone 2022; Pastor Pérez *et al.* 2021). Esto sucede en parte por una tendencia a esencializar lo local (González-Ruibal *et al.* 2018) o asumirlo como si fuera equivalente a los pueblos indígenas (Pyburn 2011), así como la falsa generalización de que la población local se encuentra en un completo y permanente rechazo a la modernidad (González-Ruibal *et al.* 2018). El peligro que acompaña a la suposición de uniformidad en las comunidades y en la población local trae consigo otro problema: la invención de sujetos de acuerdo con las expectativas de los académicos sobre cómo deben comportarse los lugareños. Esta invención de sujetos ideales termina por negar la voz real a la gente, perdiendo de vista que las actitudes y expectativas de las personas sobre el patrimonio son fluidas y que los límites de lo local son borrosos y complejos (González-Ruibal *et al.* 2018; Pastor Pérez *et al.* 2021; Tantaleán 2019; Waterton 2010). Las opiniones y actitudes hacia el patrimonio son ambiguas, contradictorias y están en constante transformación (Gamboa 2015; Marcone 2019; Matsuda y Okamura 2011; Merriman 2004; Pyburn 2011).

1.2. Arqueología en el Perú, la autoridad sobre el patrimonio y la larga tradición entre sociedad y patrimonio

La relación entre patrimonio cultural —especialmente arqueológico— y la creación de discursos sobre lo que es el Perú y quiénes somos los peruanos tiene una larguísima data, que se remonta incluso a tiempos coloniales previos a la formación del Perú como estado-nación (Riviale 2000). Este proyecto colonial, que deja su impronta reconocible en la República, está basado en el imperativo de la preservación del legado prehispánico ante el deterioro de las poblaciones indígenas y de su capacidad para defenderlo y/o valorarlo (Gänger 2006, 2009). Incluso los movimientos indigenistas de los siglos XIX y XX reconocen y valoran este aspecto, pero al indígena se le mantiene disociado del pasado.

Para el siglo XX, los arqueólogos estábamos totalmente vinculados con este proyecto de construcción de la nación peruana moderna patrocinado por gobiernos nacionalistas. La formación de una suerte de «pacto patrimonial» (Asensio 2014: 26, 2019) le aseguraba a los arqueólogos

mantener el manejo y control del discurso patrimonial autorizado (*sensu* Smith 2006) a cambio de promover narrativas hegemónicas nacionalistas.

Estos discursos fundacionales de las identidades en el Perú, si bien fueron impulsados principalmente por el Estado, han sido asimilados, resistidos y transformados para terminar siendo parte integral de la mayoría de los discursos identitarios en el Perú, ya sean oficiales o no. Su uso por parte de los distintos actores en la creación de discursos hegemónicos y/o antihegemónicos es omnipresente en nuestra realidad. El pasado se presenta según la conveniencia, en visiones incluso contradictorias entre ellas, generando una multivocalidad que no surge a partir del esfuerzo académico, sino a pesar de ello (Waterton 2010: 4). Por ejemplo, veamos cómo la celebración del *Inti Raymi* pasó de ser una creación comercial a un evento popular en el Cuzco y cómo el invento de la *Whiphala* —la llamada bandera del Tahuantinsuyo— terminó generando un poderoso símbolo andino de resistencia en la actualidad. Al menos para el caso peruano, sostenemos que no es tan sencillo equiparar el discurso patrimonial con el discurso hegemónico, ni contraponer en su uso al Estado y a lo local. Es ahí quizás donde nace mi insatisfacción con las teorías críticas o pospatrimoniales.

Sin embargo, más allá de algunas posturas contrahegemónicas, la autoridad del discurso oficial del patrimonio arqueológico sigue estando en manos de arqueólogos y otros profesionales, como antropólogos, turistólogos, mediadores, entre otros, y se siguen promoviendo discursos identitarios nacionales basados en tradiciones culturales supuestamente compartidas (*u.g.*, Shady 2002). En muchos casos, en el Perú —y sospecho que en Latinoamérica, en general—, el discurso autorizado sobre el patrimonio no se ve en oposición al activismo político o a la confrontación de los discursos hegemónicos. La idea de que la arqueología juega un papel político desafiando el discurso hegemónico, basado en su compromiso con las luchas sociales de los grupos subordinados, es muy popular desde la influencia de la arqueología social latinoamericana (Londoño 2014; Lumbreras 1981: 6; Tantaleán 2019: 133): «La arqueología [...] es arma de liberación cuando se articula con las demás ciencias sociales, las que se ocupan de los problemas de hoy, y muestra la unidad procesal de la historia en términos generales y en su particularidad regionales y locales» (Lumbreras 1981: 6).

Desde nuestros años formativos, soñamos con poder transformar las narrativas hegemónicas y generar desarrollo sobre la base del conocimiento empírico, objetivo, científico e histórico del patrimonio, mostrando el valor real del mismo. Este valor es intrínseco, un valor que está en el pasado y que se devela al presente desde la aproximación científica, por ejemplo, del materialismo histórico (Gándara-Vásquez 2019: 122-123; Lumbreras 1981). Aunque bajo estas ideas el arqueólogo nunca pierde la autoridad sobre el discurso si es socialmente responsable de éste, dichas ideas encontraron vinculación con aquellas del patrimonio crítico, especialmente en términos de activismo, compromiso político o certeza de que el patrimonio sirve a la gente y no la gente al patrimonio.

1.3. Navegando entre dos aguas

Volviendo a las preguntas centrales de mi propuesta contradicción, ¿Cómo manejar y proteger el patrimonio cultural arqueológico para evitar el despojo de las comunidades de su medio ambiente y manifestaciones culturales? ¿Cómo, por el contrario, el patrimonio puede servir como un recurso para la inclusión, el desarrollo y la representación de las poblaciones locales? En un nivel más general, estas preguntas en sí son un reflejo de la intrínseca naturaleza fluctuante, multidimensional y contradictoria del patrimonio.

En el Perú, el manejo y la gestión del patrimonio cultural es exclusividad del Estado. Este ha establecido un monopolio sobre la gestión del patrimonio, lo que hace difícil la generación de iniciativas de cogestión local. Estamos atascados entre la idea de gestionar el patrimonio para todos y a la vez no poder incorporar a nadie de manera real en la gestión del mismo: entre la gestión participativa y el discurso autorizado de lo académico (Marccone 2022).

Desde el Estado peruano existen tres condiciones inherentes a su gestión que impiden la implementación de este marco conceptual. Primero, un cuerpo de leyes y normativas dentro del Estado que establecen el monopolio estatal sobre la gestión del patrimonio. Dicho monopolio está justificado en parte por su rol como protector del patrimonio, sin embargo, podemos sostener que en los últimos años se viene produciendo un cambio y las normas han empezado a reconocer e incorporar conceptos que facilitan un manejo participativo del patrimonio. Segundo, una larga relación tirante entre el Estado y la población, que está cargada de escepticismo y desconfianza. Esta relación se ve reflejada en las actitudes de la gente hacia los funcionarios públicos y profesionales como los arqueólogos y viceversa. Finalmente, la priorización del valor turístico y monetario del patrimonio sobre el valor de las relaciones sociales y culturales. La búsqueda de la monetización permanente del patrimonio y su impacto en la sociedad acaba restringiendo las iniciativas sociales y subordinando los contenidos culturales a los objetivos económicos (Marcone 2022).

La solución, en nuestra opinión, es entender el patrimonio y su gestión como la gestión de un espacio público (*v.g.*, Gamboa 2015; Harvey 2001, 2015; Neal 2015: 250), lo que implica entender lo local de una manera fluida, sin categorizaciones o dicotomías tipo local-no-local. Es decir, reconocer la diversidad de actores y agendas, convirtiendo al patrimonio en el lugar de encuentro y negociación de estos actores, entendiendo que esta negociación es inherentemente disonante (Merriman 2004) y que no debemos imponer nuestra voz para permitir que otros mantengan la suya. El Estado debe velar por la participación consciente e informada de la sociedad, que garantice un proceso de gestión concertada donde el patrimonio no sea un fin, sino un instrumento que contribuya a mejorar la calidad de vida de los actores relevantes (Marcone y Ruiz 2014). Como gestores estatales, nuestro papel debería ser el de mediadores conscientes de que nuestras creencias y discursos no tienen más legitimidad que cualquier otro (Pastor Pérez *et al.* 2021).

Sin embargo, la idea de la gestión participativa del patrimonio no es nueva en la arqueología y muchas veces se ha caído en romantizar a la gente y en coaptar lo local por académicos y gestores para su propia agenda y/o esencialización. Ya desde la década de 1990 ha existido un número creciente de propuestas orientadas o dirigidas por la comunidad (*v.g.*, Neal 2015; Pyburn 2011; Wylie 2019). Bajo este paraguas existen diferentes niveles de participación de la comunidad que muy pocas veces aseguran un cambio real en las relaciones de poder sobre el patrimonio (González-Ruibal *et al.* 2018; Merriman 2004; Neal 2015). Algunas iniciativas colaborativas simplemente instrumentalizan la participación, especialmente en iniciativas impulsadas por el Estado, generando una falsa impresión de democracia (Alonso González *et al.* 2018). Otros, como discutíamos líneas arriba, parten de la esencialización de los sujetos y lo local de manera que se ajusten a sus propias miradas (González-Ruibal *et al.* 2018). Desde nuestra perspectiva, un proyecto colaborativo implica una voluntad de aceptar que los resultados de estas relaciones y negociaciones son complejos, cambiantes, generalmente controvertidos y siempre contradictorios (Biondi *et al.* 2020).

2. CAMINANDO EL CAMINO: EL PROYECTO QHAPAQ ÑAN ENTRE 2013-2018

Personalmente, no fuimos ajenos a esta contradicción. Al recibir el encargo de coordinar las acciones del proyecto *Qhapaq Ñan* - Sede Nacional del Ministerio de Cultura —entre los años 2013 y 2018—, sabíamos que éste implicaba nadar entre dos aguas. Nos acercamos a la gestión del patrimonio dentro de la gestión estatal conociendo las limitaciones de los arqueólogos y de la arqueología con respecto al patrimonio cultural, reconociendo que el valor patrimonial es culturalmente construido y no inherente al objeto. Fuimos conscientes también de que el patrimonio no es sobre el pasado, sino sobre las miradas que hacemos del pasado en el presente, y que se construye en la medida que la gente le da un uso real o simbólico. Sobre todo, estábamos convencidos de la urgencia de cambiar los discursos patrimoniales haciéndolos más significativos para la vida

de la gente. También éramos conscientes de los riesgos que implicaba implementar una iniciativa «desde arriba» y de la dimensión y escala del proyecto *Qhapaq Ñan* sobre los ámbitos locales.

A su vez, ingresamos a la gestión estatal persuadidos por el potencial que el patrimonio podría tener a nivel local para generar nuevos espacios públicos de interacción social, construcción de comunidad, comunicación, empoderamiento y desarrollo en general. En ese sentido, afrontamos nuestra propia contradicción enfrentado la gestión del programa desde una orientación social, poniendo a la persona en el centro (Marcone 2019, 2022; Marcone y Ruiz 2014). Pensamos que este enfoque se alinea a la idea de patrimonio como espacio público discutida líneas arriba.

2.1. El proyecto *Qhapaq Ñan*

En el 2001, el Estado peruano lanzó un proyecto destinado a promover los antiguos caminos incas/prehispánicos del Perú (Ley N° 28260 2004, Decreto Supremo N° 031-2001-ED 2001). Los remanentes de caminos prehispánicos se encuentran en todos los territorios del país y atraviesan diferentes regiones desde la costa hasta la selva, pero particularmente la sierra. A su vez, cruzan áreas urbanas densamente pobladas, como la ciudad de Lima, y áreas remotas, como desiertos —por ejemplo, en Tacna—, donde la densidad de la población es baja. Muchos de estos caminos están en directa interacción con comunidades y poblaciones de la sierra, que los mantienen en uso hasta la actualidad.

Adicionalmente, el Estado peruano invitó a otros cinco países de la región a presentar el sistema vial andino como Patrimonio Cultural de la Humanidad ante la UNESCO. Expresamente, se cambió el término Inca por el término camino andino para no fomentar identificaciones imperiales centralistas en desmedro de las usualmente llamadas periferias. De esta manera, la iniciativa estableció relaciones horizontales y compartidas entre los seis países y significó un cambio paradigmático en la gestión del patrimonio internacional.

El objetivo de la declaración de la red vial como Patrimonio Cultural de la Humanidad se cumplió en 2014. Esta iniciativa fue apreciada y celebrada por algunos, pero para otros se convirtió en un claro ejemplo de patrimonio arqueológico utilizado para promover el avance de las agendas hegemónicas modernas del Estado (*v.g.*, Gnecco 2017, 2019; Jallade 2011). Sin embargo, más allá de estas críticas, la iniciativa internacional tiene a la participación local como una de sus principales líneas de acción (UNESCO 2013). La Convención del Patrimonio Mundial de la UNESCO requiere que todas las partes interesadas, especialmente las comunidades locales y los pueblos indígenas que son actores directos sobre el sitio, participen en la protección y gestión de la propiedad reconocida como patrimonio mundial (UNESCO 2021). Por lo tanto, los países adoptaron una metodología participativa común que define los límites de los sitios y elementos junto con las comunidades. En el Perú, esto implicó dialogar con casi 150 pueblos o comunidades locales involucradas en la declaratoria de 54 tramos de la vía y 82 sitios arqueológicos (Chirinos 2016). A pesar de estos esfuerzos, este tipo de iniciativas de participación «de arriba hacia abajo» han sido fuertemente criticadas por no desafiar realmente las relaciones de poder e instrumentalizar el compromiso de las personas (Alonso González *et al.* 2018; González-Ruibal *et al.* 2018).

2.2. Las bases de la gestión 2013-2018

Para evitar esta posibilidad, desde el inicio se definió como principio guía que la gestión del *Qhapaq Ñan* y la identificación de su valor están en relación con los pueblos (modernos) por los que pasa y en la relación que el ser humano establece con su medio ambiente mediante este camino. Su valor no se encuentra ni en la monumentalidad de sus piedras, ni en ser una lección del pasado. Su valor tampoco está en ser expresión de un pasado Inca glorificado, que sirve como ejemplo de un proyecto unificador de país o región y que nos deja lecciones para el presente, como sostiene muchas veces el discurso oficial (Lumbreras 2003: 3).

Esta orientación social hacia la gente se vio facilitada, ya que desde el inicio del proyecto los criterios de territorio y paisaje cultural estuvieron ligados a la gestión del *Qhapaq Ñan* (Martínez 2009). Estos criterios territoriales fomentaron una visión interdisciplinaria que cuestiona la autoridad exclusiva de los arqueólogos para el estudio y la gestión de los caminos prehispánicos. Esta aproximación interdisciplinaria facilita la conceptualización del patrimonio como un espacio de divergencias y negociación. Esta es justamente una de las áreas donde el proyecto *Qhapaq Ñan* ha impulsado un cambio desde sus orígenes, cuestionando la exclusividad o preponderancia de la arqueología sobre el patrimonio arqueológico.

La adopción de estos marcos referenciales representó un creciente desafío al concepto de sitio arqueológico. El abandono paulatino de este concepto tiene repercusiones en como pensamos el patrimonio. El sitio arqueológico es el prototipo del patrimonio visto como objeto, con límites establecidos y con la atención a su monumentalidad o características físicas, perdiendo el valor contextual de las relaciones sociales alrededor de este. Ya no podemos enterrar nuestras cabezas en los sitios, tenemos que levantarlas para ver el paisaje y es ahí donde encontramos a la gente. Paradójicamente, la mayoría de las críticas hacia el abandono del concepto cerrado de sitio vinieron desde los arqueólogos, ya que ello implica una pérdida de exclusividad sobre la problemática del camino Inca que ahora se convierte en un tema multidisciplinario.

De manera similar, al contrario del sitio, pensar el *Qhapaq Ñan* como parte de un paisaje cultural que marca un territorio, permitió recuperar la dimensión de continuidad histórica del camino. Resaltar esta continuidad basada en la acción cotidiana, recupera el valor de lo local y visualiza su rol en los procesos sociales peruanos (Marcone 2020), lo que de por sí representa una crítica a los discursos de la historia oficial peruana que desconecta el pasado prehispánico del presente indígena.

Construyendo desde las gestiones anteriores y sobre su acercamiento al territorio, para nosotros fue claro que teníamos que trasladar estos criterios de territorio y paisaje cultural a la práctica de la gestión del camino. Por esta razón, fue necesario crear unidades de gestión territorial que no se enfocaran en los sitios arqueológicos, sino en los tramos del camino como unidades de intervención. Aunque representó una serie de desafíos logísticos, este cambio de escala en la unidad de intervención fue provechoso en el sentido de incluir a la gente y sus realidades cotidianas en el manejo del camino.

El cambio de unidad de gestión implicó también el establecimiento de un principio norte de gestión. Fue la puesta en uso social que nos permitió, en principio, diferenciarnos de una gestión tradicional. El término «uso social» definido inicialmente por García Canclini (1999) se ha convertido en un lugar común de los discursos patrimoniales y, por ende, en un lugar vacío. Por lo tanto, se nos hacía necesario generar una definición propia que nos ayudara a mantener un norte en la gestión social del *Qhapaq Ñan*. El área de participación comunitaria se potenció y se le encargó generar una definición que ayudara a mantener la dirección de nuestra gestión. El uso social fue definido dentro del proyecto como «un espacio dialógico y democrático que busca proteger, conservar y promover los bienes culturales, materiales e inmateriales, de manera participativa, buscando su reconstitución como elemento trascendente para el desarrollo sostenible de las comunidades» (Marcone y Ruiz 2014: 115).

En función a esta definición se definieron cuatro líneas de acción o estrategias que nos permitieron realizar una gestión del patrimonio abierta y que a la vez generara un impacto en el bienestar de las poblaciones que se encontraban a la vera del camino. Las tres primeras líneas: 1) generar procesos de diálogo, 2) desarrollar procesos participativos de planificación e 3) implementar un proceso de gestión concertada (Marcone y Ruiz 2014: 120-121), son bastante generales y difícilmente novedosas desde la mirada de la gestión participativa. Sin embargo, era importante formalizarlas y darles la importancia de línea de gestión para todo el proyecto, desde las áreas dedicadas al registro, hasta las investigaciones que hasta entonces mantenían un carácter

netamente arqueológico. La cuarta línea estaba referida a generar una apropiación del patrimonio de tal manera que sus significados se reconstituyan a nivel local, fomentando la participación activa en su gestión. Para ello, era necesario generar un fuerte programa educativo donde se buscó fomentar la creación de nuevos significados que estén de acuerdo con las expectativas locales. Sorprendentemente, esta cuarta línea fue la más resistida a nivel interno por algunas áreas del proyecto, pero se convirtió en una de las líneas centrales de la gestión del mismo durante esos años.

A la distancia de los años, casi como *mea culpa*, encuentro problemático este concepto de uso social. Si bien fue de utilidad en el momento de empezar nuestra gestión del *Qhapaq Ñan*, en el fondo sigue siendo un concepto desde arriba que asume que el uso es algo que el gestor crea o potencia, desconociendo que este uso existe aún antes de nuestra intervención. Sin contar que todo uso es social de por sí y que todo patrimonio es en esencia social, hoy en día creo que es más productivo pensarlo en términos de espacio público, que implica fomentar la cocreación y cogestión de las iniciativas patrimoniales para así evitar llegar a la instrumentalización participativa donde los gestores siguen manteniendo el control.

Un último aspecto central para nuestra gestión fue el fortalecimiento institucional del proyecto. No sólo era importante poner énfasis en la gestión social y generar un programa en esa dirección, sino también garantizar que este sobreviviera más allá de los cambios permanentes de personas que son intrínsecos al manejo del Estado en el Perú. El fortalecimiento de la institucionalidad en el manejo del patrimonio también contribuye a evitar el surgimiento del pernicioso sentido de propiedad que los arqueólogos a veces generamos sobre los sitios.

2.3. Algunos desafíos de la gestión participativa del *Qhapaq Ñan*

Como decíamos líneas arriba, los gestores del patrimonio nos enfrentamos con barreras a ambos lados del espectro. Por un lado, una gestión disidente de los discursos tradicionales enfrenta el monopolio estatal sobre el patrimonio, la larga y problemática relación entre las personas y las autoridades sobre el patrimonio cultural, y la búsqueda de la monetización del patrimonio. Por el otro, la instrumentalización de la gente, la esencialización y homogenización de lo local y la adjudicación de una representación inexistente. Por ejemplo, existen tres situaciones que pueden ejemplificar esta dinámica (Marcone 2022).

La nominación: metodología participativa y su conflicto con las normas nacionales

Durante el proceso de preparación del expediente para UNESCO, se desarrolló un proceso de delimitación participativa de las áreas a ser incluidas en la nominación internacional del camino como patrimonio mundial. En el Perú, esta metodología estuvo compuesta por cuatro pasos: a) informar a las comunidades sobre los beneficios y posibles restricciones de la nominación, b) presentar una propuesta de delimitación, c) tener una discusión en el campo y acordar la propuesta con miembros de la comunidad, y d) obtener la validación de las autoridades locales y/o tradicionales. Después del reconocimiento de la red vial prehispánica como Patrimonio Mundial en el 2014, estas secciones y sitios debían registrarse de acuerdo a los ordenamientos jurídicos peruanos a través de una declaratoria de patrimonio nacional e inscribirse en los registros públicos de la nación para cumplir con todos los compromisos internacionales. Para lograr este reconocimiento y protección legal, el procedimiento incluía que se notificara oficial y administrativamente a todos los individuos que vivían en las áreas aledañas, pero era imposible hacerlo en áreas organizadas comunally o en el caso de tramos que involucraran grandes extensiones de terrenos con población muy dispersa. Este procedimiento está pensado para sitios con bordes definidos y no para caminos que en realidad son parte del paisaje en sí. Como solución, el proyecto proponía el uso de documentos firmados por las autoridades locales como parte de la metodología participativa realizada para el proceso de nominación. Esto no fue posible, ya que no se cumplió la normativa necesaria que privilegia al individuo sobre la comunidad y la notificación vertical sobre el acuerdo consensuado.

Hasta el 2018, solo dos de los 54 tramos tenían la protección estatal necesaria. Esta falta de avance en las declaraciones fue constatada por la oficina de contraloría en el 2018 que responsabilizaba a los miembros del proyecto de manera personal. Los gestores estatales terminaron inmersos en un sistema que establece funciones administrativas, responsabilidades civiles y penales basadas en leyes y reglamentos, que son procedimientos generales del Estado, pero no tienen conexión directa con el patrimonio. Además, la rápida rotación de autoridades gubernamentales —tanto a nivel central como local— muestra que el sistema estatal favorece proyectos y acciones a corto plazo, lo que dificulta la implementación de proyectos colaborativos a largo plazo.

La desconfianza entre los arqueólogos y la sociedad: para ellos, pero sin ellos

La actitud escéptica respecto al patrimonio y la desconfianza que la gente siente por el Estado y sus gestores patrimoniales afecta significativamente su participación, especialmente en zonas donde esta relación es de larga data. El patrimonio está asociado a restricciones en el uso del suelo y recursos debido a su intangibilidad legal por su intrínseco valor arqueológico y patrimonial, sin que ello signifique un rechazo al patrimonio de por sí, sino un reclamo de que su gestión no esté a espaldas de ellos y sus necesidades. Por ejemplo, Huaycán de Cieneguilla, ubicado en el distrito de Cieneguilla, es uno de los sitios incluidos en la designación del *Qhapaq Ñan* como Patrimonio Mundial como parte del tramo Jauja-Pachacamac. Este es uno de esos lugares que tiene una historia de relaciones tirantes entre la población y la gestión estatal del patrimonio al menos desde la década de 1960.

La historia de la relación entre Huaycán de Cieneguilla, la comunidad del distrito y los gestores estatales del patrimonio es larga y muchas veces marcada por la desconfianza. En las décadas de 1950 y 1960, el distrito de Cieneguilla vio un incremento en la afluencia de inmigrantes que se asentaron en las áreas que se percibían como no ocupadas. En varias ocasiones, estas áreas correspondían a sitios arqueológicos y/o a sus inmediaciones. Uno de estos sitios arqueológicos fue Huaycán de Cieneguilla. En el límite norte del sitio se asentó un pueblo llamado Huaycán que fue fundado oficialmente en 1963, aunque existe la sospecha de que el pueblo podría ser tan antiguo como 1924 (Turismo Cieneguilla n.d.). A pesar de esta posible fundación temprana, no fue sino hasta la década de 1960 que el pueblo entra en conflicto con el sitio arqueológico, tanto por la expansión y crecimiento explosivo del pueblo por la creciente migración, como por la presencia de arqueólogos y gestores estatales en el valle debido a la fundación del Museo de Sitio de Pachacamac en 1965. Las investigaciones arqueológicas registradas en el sitio se remontan al menos a 1963 (Mackie 2015) y la mayoría de ellas fueron financiadas por instituciones estatales.

El caso de Huaycán es el de muchos otros lugares donde se produce una intrusión moderna en los sitios arqueológicos fruto de un crecimiento urbano explosivo no planificado. Su superposición y colindancia con restos arqueológicos generó dificultades para formalizar las propiedades. Esta falta de formalización trajo serias dificultades para proveer servicios básicos tales como agua, alcantarillado y electricidad.

En la década de 1970, el conflicto entre el pueblo y el sitio arqueológico se estabilizó y el crecimiento urbano hacia la zona arqueológica cesó. Se erigieron muros para detener la comunicación directa entre el pueblo y el sitio y las casas se construyeron de espaldas a este. Si bien se consiguió defender el sitio del avance urbano, en mi opinión se cortó una relación entre la gente y el sitio arqueológico.

Entre las décadas de 1980 y 1990, en el límite sur del sitio, se asentó una nueva comunidad. El nuevo asentamiento, llamado centro poblado Las Terrazas, no solo terminó parcialmente construido sobre el yacimiento arqueológico, sino que, por su ubicación, para acceder al mismo se tenía que cruzar obligatoriamente por la zona arqueológica. A fines de la década de 1990, Las Terrazas fue formalizada como parte del programa estatal COFOPRI (Organismo de Formalización de la Propiedad Informal). La condición de esta formalización fue que los habitantes de Las Terrazas

dejaran de pasar por el sitio arqueológico. Ellos estaban en la obligación de construir otra vía de acceso, pero la construcción de ésta resultó ser técnicamente imposible.

Cuando el proyecto *Qhapaq Ñan* inició sus actividades en el área, la convocatoria a la participación fue inicialmente resistida o condicionada a la solución de estas problemáticas. Después de un par de años y mucha gestión de parte del equipo del proyecto, se logró desarrollar una relación de colaboración. En este marco, el proyecto propuso una solución al problema territorial a través del desarrollo participativo de un plan maestro para el sitio. Este plan fue elaborado en 2016 e identificó y designó, con la participación de los vecinos, diferentes zonas de uso, proponiendo zonas de tránsito de baja densidad. Asimismo, se alcanzó un punto de compromiso entre gestores y población que limitaba el deterioro del sitio, pero que mantenía la accesibilidad al asentamiento moderno. Este plan maestro requería la aprobación oficial del Ministerio de Cultura, pero debido a que se derivaba de un proceso participativo de delimitación que no implicaba la remoción de la población, sino la convivencia con la misma, hubo cierta resistencia en algunas oficinas de esta institución. Hasta el día de hoy, este plan maestro no ha sido ni rechazado ni aprobado.

En sitios como Huaycán, con una larga tradición de presencia estatal, la incorporación de una agenda colaborativa requirió una reconceptualización de la relación entre arqueólogos y personas. El ejemplo de Huaycán nos hace entender cómo nuestras propias limitaciones como arqueólogos nos impiden ceder el poder y control, lo que termina boicoteando nuestras bien intencionadas acciones. Fuimos entrenados bajo la suposición de que el patrimonio está en peligro y que tenemos que protegerlo incluso de las mismas personas que el patrimonio debería atender.

La monetización del patrimonio

La búsqueda de la monetización permanente del patrimonio y su impacto en la sociedad acaba restringiendo las iniciativas sociales y subordinando los contenidos culturales a los económicos². En ese sentido, la idea de desarrollar propuestas de turismo rural comunal (TRC) viene siendo muy popular en la actualidad. Estas propuestas buscan desarrollar actividades de turismo sostenible que benefician directamente a las comunidades. En el caso del *Qhapaq Ñan*, desde el principio se pensó que, por sus características, el camino se prestaba para el desarrollo de este tipo de iniciativas.

En el 2003, la organización no gubernamental, El Instituto de Montaña, inició un proyecto llamado *Inca Naani* (Camino del inca) con un enfoque en el turismo rural y participativo (The Mountain Institute 2005). La iniciativa nunca despegó realmente, sin embargo, siempre es traída a colación al momento de establecer interacciones con las comunidades de la región. Proyectos como este pueden generar falsas expectativas en la población sobre el beneficio económico del patrimonio.

Otro ejemplo de la presión de la monetización y turismo sobre el patrimonio se ve reflejada en los organismos estatales. Entre 2016 y 2017, el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo del Perú anunció con gran expectativa que el proyecto *Qhapaq Ñan* se convertiría en el eje articulador de las experiencias de turismo rural comunitario en el Perú (Saavedra 2017). Sin embargo, más allá de la cobertura mediática, el ministerio no contaba con la información pertinente para desarrollar la iniciativa: no contaba con información sobre las comunidades existentes alrededor del camino o la cantidad de restos arqueológicos existentes del mismo, además que desconocía tácitamente más de 20 años de trabajo e investigación. Esta iniciativa afectó los avances en la gestión colaborativa, desautorizando a los interlocutores, y puso en peligro el progreso en la construcción de una relación con los distintos actores.

3. NO ES PARTICIPACIÓN, SINO LA BÚSQUEDA DE LA COGESTIÓN

La propuesta del proyecto *Qhapaq Ñan* entre 2013 y 2018, centrada en la gente y el uso social del patrimonio, fue celebrada y reconocida por algunos sectores. Por ejemplo, en el 2017, la zonificación

participativa recibió el premio de las buenas prácticas en el sector público. Sin embargo, también recibimos críticas desde la arqueología por colegas que no creen en la necesidad de una gestión social, pero sí creen que el proyecto debió centrarse en la generación de conocimiento arqueológico sobre los incas. Así también recibimos críticas desde las posturas pospatrimoniales, donde una gestión realmente participativa desde el Estado es imposible y donde la resistencia es la única forma de interacción posible entre lo local y el Estado.

Como señalamos en otros trabajos (Marcone 2019, 2022) estamos convencidos que aproximarse al patrimonio como espacio público es la forma de navegar por esta contradicción. Esto significa cuidar la representación de este espacio público de la diversidad de actores involucrados que le dan su sentido y valor patrimonial. A su vez, significa ser conscientes de las diferencias de poder existentes entre ellos, obligándonos a fomentar una mayor participación en la gestión cultural —y aunque pueda sonar contradictorio— tanto a nivel local como supra local.

Para lograr este objetivo, creemos que el uso de un marco específico de cocreación, como se usa en otras disciplinas, es necesario. La idea de cocreación reconoce el valor de la participación ciudadana en el diseño, implementación y sostenibilidad de organizaciones e iniciativas gubernamentales (Biondi *et al.* 2020; Voorberg *et al.* 2015). También reconoce la necesidad de cambiar la jerarquía de las relaciones entre los actores involucrados a través de procesos participativos. Asimismo, implica facilitar la participación en la gestión, pero también la capacidad de la gente para conceptualizar, diseñar e implementar políticas y acciones por sí mismos.

La cocreación necesita que entendamos específicamente cómo funcionan los siguientes factores: a) el marco legal que rodea a la iniciativa, b) el nivel de interés de la población local para participar (Voorberg *et al.* 2015), c) el papel y participación de los funcionarios del Estado, d) los mecanismos de gobernabilidad, e) la legitimidad de la iniciativa y f) el espacio donde se produce la cocreación (Biondi *et al.* 2020). Desde la perspectiva de funcionario estatal, la cocreación implica una voluntad de aceptar que los resultados de esta van a ser —al igual que el patrimonio en sí— complejos, generalmente controvertidos y muchas veces contradictorios (Biondi *et al.* 2020). Debemos tener cuidado de entender las diferencias entre participar, iniciar, codiseñar o coimplementar un proyecto colaborativo y ser conscientes de cuánto poder realmente estamos soltando.

4. CONCLUSIONES: NAVEGANDO LA CONTRADICCIÓN O EL ARTE DE NO ABANDONAR LO LOCAL DESDE LA GESTIÓN ESTATAL

Este artículo cuestiona, a partir de una reflexión personal sobre la gestión del proyecto *Qhapaq Ñan* - Sede Nacional entre el 2013 y 2018, las limitaciones que tiene la gestión del patrimonio desde el Estado, en especial cuando esta gestión busca tener un enfoque social.

Se sostiene que gestionar el patrimonio desde el Estado puede generar la sensación de estar nadando entre dos aguas. Por un lado, los gestores del patrimonio, en especial los que venimos de la arqueología, seguimos centrados en la autoridad de nuestros discursos, mientras que, al mismo tiempo, estamos convencidos del poder del patrimonio para justamente cuestionar estos discursos. Esta situación se explica en parte por nuestros marcos teóricos y tradiciones académicas, así como por la larga tradición en el Perú de usar imágenes del pasado para tratar de dar sentido al presente.

Ninguna de las experiencias compartidas líneas arriba han sido pensadas como ejemplos de éxito del proyecto *Qhapaq Ñan* que instauran una visión de patrimonio como espacio público, sino representan ejemplos de cómo más allá de nuestras mejores intenciones, las iniciativas generadas desde el Estado mismo se encuentran atascadas entre estas visiones en conflicto. Tampoco pretendemos abordar todas las limitaciones posibles de la gestión patrimonial desde el Estado. Queda abierta para la discusión, por ejemplo, la formación estrictamente disciplinar de los arqueólogos, la volatilidad política y la falta de institucionalidad, la presión de los ministerios de sectores productivos, entre otros.

La propuesta para balancear este conflicto es entender al patrimonio como espacio público y gestionarlo como tal. Es decir, reconocer la diversidad de actores y agendas, convirtiendo al patrimonio en el lugar de encuentro y negociación de estos actores a través de un marco general de cocreación.

Más allá de las restricciones intrínsecas de gestionar el patrimonio arqueológico desde el Estado, pensarlo en términos de espacio público y cocreación puede ayudarnos a mantenernos críticos a nuestro propio conocimiento y autoridad. Nos ayuda escuchar otras voces, sin idealizaciones, y ser conscientes de la necesidad de efectivamente soltar poder. Los gestores dentro o fuera del Estado somos solo mediadores, no somos propietarios del mismo ni podemos reclamar ser los interlocutores de la lucha y resistencia de la gente contra este.

Agradecimientos

Antes que nada tengo que agradecer a todos los colegas con los que trabajamos durante esos cinco años en el proyecto *Qhapaq Ñan* - Sede Nacional del Ministerio de Cultura, un maravilloso equipo de profesionales convencidos de que nuestro accionar puede y debe hacer la diferencia en la gestión del patrimonio, enfocándola hacia su real dimensión social. Gracias a la interacción con ellos pude aprender muchísimo de arqueología, antropología, gestión, derecho, geografía, entre otros; así como intercambiar ideas y crecer como un profesional consciente de su propia práctica. Quiero agradecer también a Grace Alexandrino por la invitación a participar en esta iniciativa, tanto en la conferencia original como en esta publicación.

Notas

¹ En el contexto de este artículo, esencializar se entiende como categorizar y simplificar a las personas de acuerdo a nuestras expectativas de su comportamiento, más que a la realidad de las mismas, generando visiones bastante superficiales.

² Por ejemplo, podemos ver el trabajo de Pablo García (2015, 2018) para una discusión más profunda sobre el impacto turístico en la gestión patrimonial.

REFERENCIAS

- Alonso González, P. (2014). From a given to a construct: heritage as a commons, *Cultural Studies* 28(3), 359-390. <https://doi.org/10.1080/09502386.2013.789067>
- Alonso González, P. (2015). The heritage machine: the neoliberal order and the individualization of identity in Maragateria (Spain), *Identities: Global Studies in Culture and Power* 22(4), 397-415. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.977291>
- Alonso González, P., D. Gonzáles-Álvarez y J. Roura-Expósito (2018). ParticiPat: exploring the impact of participatory governance in the heritage field, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 41(2), 306-318. <https://doi.org/10.1111/plar.12263>
- Asensio, R. H. (2014). ¿De qué hablamos cuando hablamos de participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?, *Revista Argumentos* 7(3), 25-33.
- Asensio, R. H. (2019). *Señores del pasado: arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Ayala, P., S. Avendaño y U. Cárdenas (2003). Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Región de Antofagasta, Chile), *Chungará* 35(2), 275-285. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562003000200007>
- Biondi, L., P. Demartini, L. Marchegiani, y M. Piber. (2020). Understanding orchestrated participatory cultural initiatives: mapping the dynamics of governance and participation, *Cities* 96, 102459. <https://doi.org/10.1016/j.cities.2019.102459>
- Chirinos, R. (2016). Qhapaq Ñan itinerario cultural inscrito en la lista del Patrimonio Mundial, retos y perspectivas, *Arqueología y Sociedad* 31, 255-270. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2016n31.e13299>

- Gamboa, J. (2015). From ruins to heritage places, *Archaeological heritage in a modern urban landscape*, 1-14, Springer, New York. https://doi.org/10.1007/978-3-319-15470-1_1
- Gándara-Vázquez, M. (2019). Algunas reflexiones desde México, *Chungará* 51(1), 121-124. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562019005000801>
- Gänger, S. (2006). ¿La mirada imperialista? Los alemanes y la arqueología peruana, *Histórica* XXX (2), 69-90. <https://doi.org/10.18800/historica.200602.003>
- Gänger, S. (2009). *Estas reliquias de mis antepasados...: saber y poder en la historia de la arqueología peruana en el siglo 19* [ponencia], XXVIII International Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, Brasil.
- García, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural, en: E. Aguilar Criado (ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, 16-33, Consejería de Cultura, Andalucía.
- García, P. (2015). In the name of the tourist: landscape, heritage, and social change in Chinchero, tesis de doctorado, University of St Andrews, St Andrews.
- García, P. (2018). Weaving for tourists in Chinchero, Peru, *Journal of Material Culture* 23(1), 3-19. <https://doi.org/10.1177/1359183517725098>
- Gnecco, C. (2017). Obsesión por las ruinas...y la ruina del Qhapaq Ñan, *El Malpensante* 182, 54-59.
- Gnecco, C. (2019). El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas, *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2, 13-51.
- González-Ruibal, A., P.A. González y F. Criado-Boado (2018). Against reactionary populism: towards a new public archaeology, *Antiquity* 92(362), 507-515. <https://doi.org/10.15184/aqy.2017.227>
- Haber, A. (2012). Un-disciplining archaeology, *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 8(1), 55-66. <https://doi.org/10.1007/s11759-011-9178-4>
- Haber, A. (2013). Anatomía disciplinaria y arqueología indisciplina, *Arqueología* 19, 53-60.
- Haber, A. (2016). Decolonizing archaeological thought in South America, *Annual Review of Anthropology* 45, 469-485. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095906>
- Harvey, D. C. (2001). Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies, *International Journal of Heritage Studies* 7(4), 319-338. <https://doi.org/10.1080/13581650120105534>
- Harvey, D. C. (2015). Heritage and scale: setting, boundaries and relations, *International Journal of Heritage Studies* 21(6), 577-593. <https://doi.org/10.1080/13527258.2014.955812>
- Jallade, S. (2011). La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011), *Droit et Cultures. Revue Internationale Interdisciplinaire* 2, 119-137. <https://doi.org/10.4000/droitcultures.2663>
- Kolesnik, A. S. y A. V. Rusanov (2020). Heritage-as-process and its agency: perspectives of (critical) heritage studies, *Higher School of Economics Research Paper* WP BRP 198. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3746304>
- Londoño, W. (2014). Más allá del patrimonio, en: M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. Menezes y J. Nastri (eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, 155-168, Universidad Nacional del Centro de la PCIA/Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.
- Lowenthal, D. (1998). *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511523809>
- Lumbreras, L.G. (1981). *La arqueología como ciencia social*, Peisa, Lima.
- Lumbreras, L.G. (2003). Qhapaq Ñan, el camino de los Incas, *Chasqui, Boletín Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores* 1(1), 2-12.
- Mackie, F. (2015). *Huaycán de Cieneguilla. Investigaciones arqueológicas*, Ministerio de Cultura del Perú, Lima.
- Marcone, G. (2019). Superando las dicotomías: el Qhapaq Ñan como ejemplo del patrimonio como proceso social, *Chungará* 51(3), 457-469.
- Marcone, G. (2020). Por las rutas del Qhapaq Ñan: el rol de los caminos en la construcción de la historia y territorio peruano, *Chungará* 52(3), 411-425. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562020005001902>
- Marcone, G. (2022). Stuck between authorised discourse and pos-patrimonial critique? The Qhapaq Ñan project as example of archaeological heritage in Peru, *Archaeological Review from Cambridge* 37(1), 34-49.
- Marcone, G., y R. Ruiz (2014). Qhapaq Ñan: el reto del uso social del patrimonio cultural, *Edición Quehacer* 195, 114-121.
- Martínez, G. (2009). Qhapaq Ñan: el Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos, *Ería* 78-79, 21-38.
- Matsuda, A. y K. Okamura (2011). Introduction, en: A. Matsuda y K. Okamura (eds.), *Perspectives in Global Public Archaeology*, 1-18, Springer, New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0341-8_1

- Merriman, N. (2004). Introduction: diversity and dissonance in public archaeology, en: N. Merriman (eds.), *Public Archaeology*, 1-18, Routledge, London/New York. <https://doi.org/10.4324/9780203646052>
- Mignolo, D.W. (2010). Aisthesis decolonial, *Calle 14* 4(4), 13- 25.
- Neal, C. (2015). Heritage and participation, en: E. Waterton y S. Watson (eds.), *The palgrave book of contemporary heritage research*, 346-362, Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1057/9781137293565_22
- Pastor Pérez, A., D. Barreiro Martínez, E. Parga-Dans y P. Alonso González (2021). Democratising heritage values: a methodological review, *Sustainability* 13, 12492. <https://doi.org/10.3390/su132212492>
- Pyburn, K. A. (2011). Engaged archaeology: Whose community? Which public?, en: A. Matsuda y K. Okamura (eds.), *New Perspectives in Global Public Archaeology*, 29-41, Springer, New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0341-8_3
- Riviale, P. (2000). *Los viajeros franceses en busca del Perú antiguo (1821-1914)*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3568>
- Saavedra, M. (2017). Mincetur: conoce sus planes para elevar el turismo el 2017, *El Comercio*, Lima, 28 de diciembre, consulta: 14 de julio de 2023. <https://elcomercio.pe/economia/peru/mincetur-conoce-planes-elevar-turismo-2017-231224-noticia/>
- Shady, R. (2002). El patrimonio arqueológico en el Perú, *Arqueología y Sociedad* 4, 11-18.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*, Routledge, New York. <https://doi.org/10.4324/9780203602263>
- Tantaleán, H. (2019). Nunca fuimos apolíticos: comentarios a “En contra del populismo reaccionario: Hacia una nueva arqueología pública”, *Chungará* 51(1), 133-135. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562019005000804>
- The Mountain Institute (2005). *A dos años del Proyecto Inca Naani, Sistematización*, The Mountain Institute, Huaraz.
- Turismo Cieneguilla (n.d.). *Poblado rural de Huaycán. Municipalidad de Cieneguilla*, consulta: 14 de julio de 2023. <http://turismo.municieneguilla.gob.pe/descubrir-cieneguilla/que-ver/patrimonio-cultural/patrimonio-historico/poblado-rural-de-huaycan/>
- UNESCO (2013). *Qhapaq Ñan, Andean Road System*, consulta: 14 de julio de 2023. <https://whc.unesco.org/en/list/1459/>
- UNESCO (2021). *The operational guidelines for the implementation of the World Heritage Convention*, consulta: 14 de julio de 2023. <https://whc.unesco.org/en/guidelines>
- Voorberg, W.H., V. J. J. M. Bekkers y L. G. Tummers (2015). A systematic review of co-creation and co-production: embarking on the social innovation journey, *Public Management Review* 17(9), 1333-1357. <https://doi.org/10.1080/14719037.2014.930505>
- Waterton, E. (2010). *Politics, policy and the discourses of heritage in Britain*, Palgrave Macmillan, New York. <https://doi.org/10.1057/9780230292383>
- Winter, T. (2013). Clarifying the critical in critical heritage studies, *International Journal of Heritage Studies* 19(6), 532-545. <https://doi.org/10.1080/13527258.2012.720997>
- Wylie, A. (2019). Crossing a threshold: collaborative archaeology in global dialogue, *Archaeologies* 15(3), 570-587. <https://doi.org/10.1007/s11759-019-09385-4>

Recibido: octubre 2022

Aceptado: julio 2023