



# DILEMAS DE LOS PROFESIONALES DEL PATRIMONIO SOBRE LOS USOS SOCIALES DEL QHAPAC ÑAN EN PERÚ

## DILEMMAS OF HERITAGE PROFESSIONALS REGARDING SOCIAL USES OF THE QHAPAC ÑAN IN PERU

Pablo García<sup>1</sup> y Cristina Sánchez-Carretero<sup>1</sup>

Este artículo analiza algunos de los retos que afrontan los profesionales del patrimonio cuando se intenta introducir un enfoque de usos sociales en la gestión patrimonial, en el caso concreto de la gestión participativa del Qhapac Ñan (red de caminos prehispánicos) en Perú. Tales retos, expresados en la tensión entre lo que se quisiera hacer y lo que se puede hacer en el ámbito del manejo patrimonial, los articulamos teóricamente a través del concepto de disonancias cognitivas. Este concepto alude a las frustraciones e incoherencias que encuentra un personal atrapado entre su deseo de avanzar en la dimensión social del patrimonio y las trabas impuestas por factores como el marco institucional en el que se trabaja, el dispositivo jurídico-legal, o la capacidad de financiación, entre otras. Para analizar las disonancias, primero presentamos los instrumentos legales y normativos de gestión patrimonial del Qhapac Ñan en Perú. Después, revisamos las diferentes políticas de conservación alrededor del Qhapac Ñan y su gestión desde la perspectiva de la interculturalidad; para terminar con un análisis de las disonancias identificadas en talleres y entrevistas realizados en Cuzco y Lima.

**Palabras claves:** patrimonio, Qhapac Ñan, participación, usos sociales, disonancia cognitiva.

*This article examines some of the challenges faced by heritage professionals when attempting to implement a social-use perspective to heritage management, focusing specifically on the case of participatory management of the Qhapac Ñan (a network of pre-Hispanic trails) in Peru. These challenges—reflected in the tension between what practitioners aspire to do and what can actually be done—are theorized using the concept of cognitive dissonance. This concept refers to the frustrations and inconsistencies experienced by heritage practitioners caught between their desire to emphasize the social dimension of heritage, and the obstacles imposed by factors such as institutional frameworks, the legal system, funding limitations, and other constraints. To analyze these dissonances, we first present the legal and regulatory instruments governing the management of the Qhapac Ñan in Peru. We then review the various conservation policies surrounding Qhapac Ñan and its management through an intercultural lens, concluding with an analysis of the dissonances identified during workshops and interviews conducted in Cuzco and Lima.*

**Key words:** Heritage, Qhapac Ñan, participation, social uses, cognitive dissonance.

### El Proyecto Qhapac Ñan y el Concepto de Disonancias Cognitivas<sup>1</sup>

El proyecto Qhapac Ñan (QÑ), o red de caminos andinos de origen prehispánico, es un itinerario cultural transnacional sujeto al régimen patrimonial UNESCO. La inclusión del Qhapac Ñan en la lista UNESCO pretendía fortalecer la integración territorial de los países miembros a través de la puesta en valor de ese patrimonio para beneficio económico de las comunidades que atraviesa, mediante emprendimientos económicos como el turismo cultural. La inclusión favoreció también la implementación de un enfoque participativo en la gestión que ya se venía practicando, como forma de gobernanza neoliberal, en Europa y

Norteamérica. No obstante, como señala Uribe (2022, 2023), en el origen del Proyecto Qhapac Ñan (en Perú) está el régimen patrimonial peruano, vinculado desde sus inicios a la construcción de la identidad nacional y concebido como un mecanismo estatal de disciplinamiento y gobernanza de objetos y sujetos a través de la figura consagrada del arqueólogo y de la monumentalización del pasado precolonial.

En el estudio que presentamos sobre el Qhapac Ñan, a su paso por Perú, ponemos las bases de una etnografía de las disonancias cognitivas que atraviesan a las personas que gestionan y ejecutan procedimientos basados en metodologías participativas. El énfasis en las disonancias nos permite acceder a la complejidad de contradicciones de la gestión patrimonial. Esta

<sup>1</sup> Instituto de Ciencias del Patrimonio-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (INCIPIT-CSIC), Santiago de Compostela, España. pablo.garcia@incipit.csic.es, ORCID ID: 0000-0001-6576-8078; cristina.sanchez-carretero.csic.es, ORCID ID: 0000-0002-3900-3976



situación no es algo específico del Qhapac Ñan, sino que es parte integral de los diferentes regímenes patrimoniales. Es decir, las disonancias que se analizan no intentan mostrar una situación específica en Perú, sino que las ejemplifican a través de un estudio de caso concreto.

Además, este artículo toma en cuenta la dimensión extractivista del triángulo patrimonio-turismo-desarrollo, dentro del contexto de una economía peruana de base extractiva cuyos centros de operación, al igual que en otros países de la región como Argentina, coinciden con proyectos de patrimonialización de territorios y poblaciones afectadas (Chirinos Portocarrero 2016:22; Jofré 2019).

Metodológicamente, además de valernos de colaboraciones con el Ministerio de Cultura peruano y el personal del proyecto Qhapac Ñan, utilizamos material de trabajo de campo etnográfico de largo aliento realizado en Chinchero y en el Valle Sagrado de los Incas, Cusco, a lo largo de los últimos 12 años, y concretado en numerosas publicaciones sobre la gestión del patrimonio cultural y sus problemas en este Departamento (ver García 2017, 2018, 2022a, 2024). Para nuestro análisis nos nutrimos específicamente de algunos materiales recogidos durante sesiones de trabajo de campo en Cusco y Lima en 2023 y 2024. En concreto, se analizan los contenidos de algunas charlas y talleres organizados e impartidos conjuntamente con la División de Interculturalidad de la DDC (Dirección Desconcentrada de Cultura-Cusco, dependiente del Ministerio de Cultura), el 16 de febrero de 2023 y el 25 de enero de 2024, así como de conversaciones sostenidas con miembros del Proyecto Qhapac Ñan en Cusco (29 de enero de 2024) y en Lima (26 de febrero de 2024). No pretendemos con ello hacer extrapolaciones a toda la gestión del Qhapac Ñan, ni a las políticas públicas patrimoniales en Perú. Pero sí pensamos que el análisis nos permite una aproximación empírica al problema principal planteado y la formulación de reflexiones que contribuyan a debates más generales sobre modelos de gestión del patrimonio y las visiones de las comunidades afectadas en torno a los procesos de patrimonialización.

En cuanto a las bases teóricas que utilizamos, partimos de la premisa de que las críticas desde la academia a la gestión patrimonial suelen crear fracturas sociales cada vez más profundas entre las personas dedicadas a la investigación sobre patrimonio, por una parte, y las dedicadas a la gestión y a la investigación para el patrimonio, por otra, Jean Davallon distingue

entre investigación en patrimonio e investigación para el patrimonio (Davallon 2010). Estos límites son muy difusos, ya que ambas categorías se solapan. Por ejemplo, la investigación sobre el patrimonio muchas veces es utilizada para mantener, conservar o gestionar elementos y prácticas patrimoniales. Además, los actores sociales del ámbito patrimonial son cada vez más complejos y no hay separaciones nítidas entre especialistas, tanto del mundo académico como del de la gestión patrimonial. Por ejemplo, personas de la esfera universitaria que además participan como asesores/as o promotores/as de proyectos patrimoniales.

En este artículo pretendemos contribuir a entender las fracturas que se crean, situando el punto de mira en las propias contradicciones y disensos; es decir, haciendo una etnografía de las contradicciones del régimen patrimonial y las huellas que deja al ser incorporado y reproducido por las personas a las que se les encomienda un proyecto de activación patrimonial. Esta aproximación se realizará a través del estudio de caso concreto de la implementación del proyecto Qhapac Ñan a su paso por Perú. La vida diaria de las personas que trabajan sobre, con y para el patrimonio se ve atravesada por diferentes contradicciones que genera el régimen patrimonial (Sánchez-Carretero y Quintero-Morón 2021). La frustración que crea el trabajo con patrimonio es el eje desde el que hemos observado la gestión del Qhapac Ñan. Para poder hacerlo, utilizamos el concepto de disonancias cognitivas (Festiger 1962 [1957]).

Proponemos una relectura de Festiger aplicable al campo patrimonial como una metáfora de las contradicciones que surgen entre lo que se piensa, las acciones y los sentimientos. La teoría de Festiger se basa en un razonamiento sencillo: si se hace algo con lo que no se está de acuerdo, se produce un sentimiento de malestar causado por esa disonancia. Las personas intentan reducir las disonancias evitando las situaciones y la información que produce dicha disonancia (Festiger 1962 [1957]:3).

En una investigación anterior sobre disonancias cognitivas y los regímenes patrimoniales, se han detectado tres ejes de disonancias (Sánchez-Carretero y Quintero-Morón 2021). El primer eje está compuesto por las disonancias entre diferentes personas que componen equipos en la gestión patrimonial, cuando no comparten el mismo paradigma patrimonial, en el sentido que Davallon (2010) da a “paradigma patrimonial”. El segundo eje está formado por las disonancias que crea la simultaneidad de modelos en una misma persona (donde conviven paradigmas

patrimoniales diferentes que se activan y desactivan dependiendo del contexto, del momento vivencial de la persona o de las tareas que esté ejecutando). El tercer eje está formado por la interacción con instrumentos de gestión patrimonial elaborados desde un paradigma en disonancia con la persona o grupo que las implementa. Además de la simultaneidad de paradigmas en cada eje, también se produce una simultaneidad de disonancias de varios ejes. En entrevistas etnográficas con agentes patrimoniales, se ha detectado que la mayor incomodidad se produce en el tercer eje, cuando los instrumentos de gestión -que pueden ir desde planes directores a otros de menor escala, como fichas de inventario, expedientes o catálogos- entran en disonancia con el paradigma patrimonial de las personas que los tienen que implementar.

Después de esta introducción, presentamos en primer lugar los instrumentos legales y normativos de gestión patrimonial del Qhapac Ñan en Perú. A continuación, introducimos las diferentes políticas de conservación alrededor del Qhapac Ñan y su gestión desde la perspectiva de la interculturalidad, para terminar con un análisis de las disonancias identificadas en los talleres y entrevistas realizados en Cusco y Lima.

### **Instrumentos Legales y Normativos**

En esta sección revisamos (algunos de) los principales instrumentos normativos que conforman el marco legal de la gestión patrimonial en el Perú y que se aplican al caso del QÑ. Adoptamos una perspectiva diacrónica que muestra la evolución del proyecto en cuanto al modo de gestión e identificamos tres fases. La primera, entre 2001 y 2011, dedicada al registro de caminos, la preparación del expediente UNESCO y vinculada a la idea del paisaje cultural. La segunda, entre 2011 y 2020, dominada por los conceptos de uso social y participación (Chacaltana 2013; Chirinos Portocarrero 2016; Chirinos Portocarrero y Harumi Borba 2015; Cuadrao y Advíncula 2017; Espinoza y Gildemeister 2017; Marcone y Ruiz 2014; entre otros). Y una tercera, post-2020, marcada de nuevo por la dimensión social de la investigación arqueológica y por la transferencia a los gobiernos regionales de las responsabilidades de gestión del camino. Aclaremos también que el proyecto QÑ del Cusco y el de la sede nacional en Lima tienen dos direcciones técnicas diferentes, básicamente independientes pero con cierto grado de coordinación.

Nos centramos específicamente en tres documentos: La Ley General 28296 (2007), el Decreto Supremo 002-2011 (2011) y el Decreto Supremo 011-2022 (2022). Lo que buscamos con ello es entender mejor el contexto burocrático e ideológico en el que operan las políticas patrimoniales y en el que se producen las disonancias cognitivas que enfrentan los profesionales del patrimonio. Conviene resaltar que la definición del Qhapac Ñan en el Decreto Supremo N.º 031-2001-ED (2021), en términos de ‘Monumento Arqueológico Prehispánico’ y ‘Paisaje Cultural Arqueológico’, ya lo inscribe plenamente en un régimen autorizado que hace de lo monumental y lo arqueológico piezas claves de una gobernanza patrimonial entendida como mecanismo de regulación de la conducta ciudadana hacia el legado material precolonial (ver Uribe 2022).

La Ley N.º 28296 (Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación) clasifica los bienes integrantes del Patrimonio Cultural de la Nación en dos categorías: materiales e inmateriales. A su vez, los primeros se dividen en inmuebles y muebles. Los bienes inmuebles incluyen, entre otros, los conjuntos monumentales, los centros históricos y las evidencias materiales prehispánicas. Los bienes se declaran como tal en función de valores (históricos, arqueológicos, estéticos, antropológicos, sociales, religiosos, etc.) atribuidos desde la institucionalidad y la academia. En todos los casos según la ley, el Estado es el titular de derechos imprescriptibles sobre los bienes y garante de su protección. El artículo IV declara de interés social y necesidad pública (para su protección) la identificación, registro, inventario, declaración, restauración, investigación, conservación, puesta en valor y difusión del Patrimonio Cultural de la Nación. Dentro de la misma Ley General, el Decreto Supremo 011-2006-ED establece el reglamento para la gestión patrimonial. En él se abre un espacio para la participación de actores como las comunidades campesinas en las actividades de gestión definidas en la norma (identificación, registro, inventario, etc.). Los bienes culturales inmuebles se clasifican en prehispánicos, virreinales y republicanos. El Ministerio de Cultura es el responsable del control y vigilancia del uso, manejo e intervenciones en estos bienes. Toda intervención requiere autorización del Ministerio y se fija un estricto régimen de sanciones contra quienes comprometan la protección del patrimonio.

El segundo documento -el Decreto Supremo N.º 011-2022-MC- dictado por el Ministerio de Cultura, concierne específicamente al reglamento

de intervenciones arqueológicas. En él se subraya la intangibilidad -lo que no puede o no debe tocarse- de estos bienes y su necesidad de conservación. También se destaca de nuevo el valor intrínseco de un patrimonio que dota de identidad y unidad a la nación. Asimismo, se reconocen los derechos culturales de la población a través del uso social sostenible del patrimonio arqueológico. Esta sostenibilidad se vincula a un uso adecuado de este último a través del acceso, disfrute y conocimiento de los valores reconocidos de los bienes arqueológicos, dentro de un marco de prestación de un servicio de interpretación cultural a la ciudadanía. Se agrega al mismo tiempo que toda intervención arqueológica se orienta a la investigación científica.

En el Decreto se explica la puesta en valor como las acciones resultantes de intervenir un bien prehispánico, sea a través de una intervención arqueológica o mediante la implementación de servicios culturales y usos compatibles, a fin de difundir la historia y la cultura de ese patrimonio. El uso compatible es definido como aquel uso moderno que respeta la integridad y autenticidad del bien prehispánico. Se incluye también (p. 5) una definición de uso tradicional, que resulta aplicable al QÑ: “Aquel uso moderno que, sin poner en riesgo la integridad estructural y arquitectónica de algunos componentes de un paisaje arqueológico, puede seguir siendo utilizado de manera restringida, conforme a su función original y tradicional, como en los casos de andenes, terrazas, camellones, e infraestructura vial hispánica”. La definición considera igualmente las actividades económicas y/o productivas o de culto que realizan los pueblos indígenas u originarios al interior de las áreas delimitadas de un bien inmueble prehispánico.

El tercer instrumento legal -el Decreto Supremo N.º 002-2011-MC- trata específicamente de los paisajes culturales como Patrimonio Cultural de la Nación y establece el reglamento para su declaración y gestión. Es, por tanto, relevante para el QÑ en su definición de paisaje cultural arqueológico. Siguiendo la Convención sobre Patrimonio Mundial de París (UNESCO 2005), el Decreto entiende los paisajes culturales como bienes culturales que representan la obra conjunta del hombre y la naturaleza e ilustran la evolución de la sociedad humana y sus asentamientos a lo largo del tiempo. A ello se añade que el paisaje cultural es producto de la interrelación entre el hombre y la naturaleza, evidenciada en sus distintas manifestaciones y expresiones culturales desde una dimensión territorial.

El documento recomienda la puesta en valor de paisajes culturales para su uso social y gestión orientados al bienestar de la población y al desarrollo sostenible. Se señala la vulnerabilidad de los espacios y las expresiones culturales que constituyen estos paisajes, que se describen como sensibles a las dinámicas distorsionadoras (comercialización, industrialización) de la globalización en su evolución histórica, lo cual justifica su protección. El reconocimiento de Paisaje Cultural del Qhapac Ñan está sujeto, sin embargo, a su condición de bien inmueble prehispánico, que dispone estrictas medidas de protección, de corte autoritario.

Además de estos instrumentos legales están, en algunos casos, los Planes Maestros específicos para cada sitio o complejo arqueológico y elaborados por las Direcciones Desconcentradas de Cultura de cada Departamento, que detallan las normas de uso, restricciones y otros componentes de gestión, pero siempre dentro del marco legal general.

Desde el punto de vista de las disonancias cognitivas, los documentos aportan elementos importantes para comprender estos procesos. A nivel general, lo que revelan a primera vista las tecnologías de la burocracia patrimonial -ejemplificadas en las tareas de identificación, registro, inventario, puesta en valor, conservación, etc.- es una visión cosificadora de un patrimonio cuyos valores, producidos externamente por grupos autorizados y definidos por un paradigma sustancialista que convive en tensión con otras visiones menos ortodoxas, se respetan y difunden, pero no se discuten (ver Gnecco 2017; Pastor Pérez y Colomer 2024 para una discusión sobre la participación como mecanismo de refuerzo a los discursos autorizados del patrimonio). La condición monumental y arqueológica del patrimonio subraya la propiedad del Estado sobre él y lo aliena de las comunidades al confinarlo a un tiempo pasado que no es el de estas (consultar el trabajo de Lafrenz Samuels 2016).

A nivel más particular, la consagración de categorías cuestionadas como la intangibilidad, la integridad y la autenticidad es generadora de disonancias, en cuanto que limitan o impiden, con su visión esencialista y ahistórica de la cultura material, el enfoque de usos sociales -que se desarrollará en el siguiente apartado- implícito en el reconocimiento de los usos compatibles y tradicionales. Igualmente, el eco de estas mismas categorías es aún perceptible en la mención a las dinámicas distorsionadoras de la globalización sobre los paisajes culturales como el Qhapac Ñan (Singh et al. 2023). Sus presupuestos

informan políticas de conservación agresiva que pueden cancelar fácilmente dinámicas de usos sociales. Junto a ello, la estrecha asociación del patrimonio con la identidad y la unidad de la nación fomenta la misión patriótica de especialistas en patrimonio, destacando las personas arqueólogas. A su vez, tal sentido de misión refuerza su posición autoritaria y un celo conservador que opera en contra de principios interculturales y de la dimensión social del patrimonio.

### Políticas de Conservación y (en) El Qhapac Ñan

El Decreto Supremo n° 031-2001-ED - Ley 28260 (2001) es el documento legal fundacional que reconoce el Qhapac Ñan como Patrimonio Cultural de la Nación y la necesidad de su conservación y aprovechamiento para la investigación y el desarrollo turístico. Desde su inicio el Proyecto Qhapac Ñan, impulsado desde el Ministerio de Cultura, reconocía que la gestión del bien cultural (definido, como se ha mencionado más arriba, en el Decreto Supremo como Monumento Arqueológico Prehispánico y clasificado como Paisaje Cultural Arqueológico [intangible y protegido por el Estado]) debía garantizar la participación informada de la población involucrada, sin imposiciones de autoridad ni de visiones hegemónicas por parte de los gestores culturales (Marcone 2022; Marcone y Ruiz 2014). Sin embargo, las iniciativas enfocadas hacia la colaboración entre los distintos actores no han tenido los resultados esperados por distintas razones, principalmente por el desajuste entre la normativa exigida por el Estado peruano en materia de conservación y los objetivos de participación y empoderamiento de las comunidades (Marcone 2022).

En los últimos años, desde el Proyecto Qhapac Ñan en Perú se viene promoviendo un enfoque de interculturalidad que pretende responder a la realidad de unas poblaciones locales cuyas señas de identidad cultural requieren una aproximación que considere esta diferencia (DDC 2019, 2020). Ello es aún más relevante en cuanto que estas comunidades se han relacionado históricamente con su pasado material en modos que difieren de la ortodoxia patrimonialista representada por UNESCO, ICOMOS y otras instituciones globales (Bendix et al. 2012; García 2017; Gordillo 2009; Ruiz 2017; Salomon 1998; UNESCO et al. 2022). Esta ortodoxia, a pesar de un creciente énfasis en los aspectos intangibles del patrimonio, en el reconocimiento de la pluralidad de valores locales que se le asignan y en el rol de las comunidades en su gestión, todavía se sustenta sobre

principios de integridad y universalidad que demandan de las poblaciones un involucramiento activo en su preservación física y salvaguarda.

El Proyecto Qhapac Ñan invoca la interculturalidad como ámbito de acción y marco teórico desde el cual promover y articular políticas de conservación y gestión que propicien el desarrollo económico sostenible de las comunidades implicadas, teniendo en cuenta el hecho diferencial. La interculturalidad, como la multiculturalidad (para el propósito de este artículo tomamos ambos términos como sinónimos, o al menos complementarios (Meer y Modood 2012) es un concepto popular que goza de prestigio social. Entendemos la interculturalidad en términos de aquellas políticas públicas derivadas de una democracia multicultural basada en el pleno reconocimiento del 'otro.' En su sentido más literal, la interculturalidad es una forma de relacionarse o vincularse entre personas de distintas culturas (Dirección Desconcentrada de Cultura Cusco 2019).

Desde el Estado peruano el enfoque intercultural en la gestión pública propone la promoción de la diversidad étnico-cultural del país y la lucha contra la discriminación en un marco de ciudadanía y derechos (Dirección Desconcentrada de Cultura Cusco 2020). Sin embargo, críticos del multiculturalismo como Cristóbal Gnecco (2019) argumentan que el concepto perpetúa la reificación de unas culturas y unos pasados mercantilizados y que es poco más que una fachada dentro de la gobernanza neoliberal para seguir manteniendo las estructuras de poder (institucionales, académicas) intactas. De parecida opinión es Tania Villafuerte (2019), para quien la interculturalidad promovida por el Estado peruano es un concepto reduccionista para la reproducción sin cambios del *statu quo*. Según esta autora, primaría en el concepto una concepción culturalista o folklorista que inhibe su contenido de ciudadanía y su potencial político (Villafuerte 2019:42). De la misma manera, la interculturalidad se ha contestado desde otros frentes por mantener la imagen esencialista de culturas cerradas y autocontenidas (Albó y Barrios 2007; Villafuerte 2019).

Esta preocupación dominante por la integridad de los bienes culturales como el QÑ no es necesariamente compartida en un medio rural andino sometido a acelerados procesos de cambio, transformación y desintegración cultural por el involucramiento activo de las comunidades en las diferentes "modernidades". No obstante, una aproximación pragmática a la cultura material, en clave de uso y reciclaje de

materiales antiguos, ha marcado una pauta cultural identificable en términos históricos y que seguimos encontrando, por ejemplo, en la sierra de Cusco (Arnold 2018; García 2018). Siempre teniendo en cuenta estas dinámicas de cambio y continuidad, algunos autores han caracterizado el mundo andino como un gran sistema de circulación en el plano cosmológico y sociopolítico (Bastien 1985; Gose 2019). Este concepto es relevante para defender un enfoque de usos sociales<sup>2</sup> del patrimonio y subrayar la incongruencia de una conservación agresiva que no toma en cuenta suficientemente esta tradición en movimiento. De igual manera, las temporalidades estáticas y lineales de la conservación moderna son en buena medida ajenas a una tradición andina modelada por conceptos dinámicos de alternancia y rotación, expresados en prácticas culturales de largo aliento como el *ayni* (ayuda recíproca entre familias o individuos) o el *muyuy* (sistema de rotación de cultivos que se alternan periódicamente). El mismo concepto de historia cíclica lo encontramos en la tradición constructiva de la cordillera, en la que procesos de enterramiento ritual y destrucción/reconstrucción de estructuras vigentes para propiciar nuevos ciclos socio-políticos eran habituales (Arnold 2018; García 2017; Ossio 2014; Rivera 2012).

Desde el Ministerio de Cultura se entienden las políticas de gestión de sitios arqueológicos como parte de los servicios públicos que el Estado presta a los ciudadanos (Decreto Supremo 001-2023-MC). Dentro de estas políticas públicas encontramos enfoques diferentes, con consecuencias muy distintas para las poblaciones objeto de la prestación de estos servicios. Un enfoque dominante responde a modelos conservacionistas eminentemente normativos y restrictivos, característicos de la gestión de sitios arqueológicos y parques nacionales en Perú. Estos modelos tienden a aislar a las comunidades de estos espacios (o a excluirlas) y a considerar la actividad humana dentro de ellos como perjudicial para su protección. Como ejemplo, el trabajo etnográfico de García en Chinchero (2017, 2018) muestra claramente que el régimen conservacionista autorizado ha convertido las ruinas incas en iconos asépticos entregados al turismo y desprovistos de vida social. Casos similares en América Latina abundan (Gnecco y Ayala 2010; Herrera 2014; Jofré 2019; Londoño 2021).

Un enfoque diferente es el de usos sociales (ver p.ej., el trabajo de Jones y Robson [2023] para una discusión sobre los valores sociales del patrimonio y los procesos participativos). Desde la institucionalidad

peruana se vincula el ‘uso social’ del patrimonio a la retórica participativa y democrática (Marcone 2023; Ruiz 2017). Desde nuestra perspectiva, esta situación implica considerar las actividades tradicionales (productivas y comunitarias), como la agricultura, la ganadería, la explotación forestal, los pagos ceremoniales a la tierra, los desplazamientos por los caminos, el conocimiento local, etc., como compatibles para la protección del legado histórico o incluso necesarias para ella. Además, entendemos la participación desde una perspectiva amplia en la que el patrimonio tiene sentido en la medida en que es parte de un territorio (como red de relaciones históricas) a proteger de amenazas como la actividad de la industria extractiva o las dinámicas de exclusión y desterritorialización que con frecuencia acompañan los procesos de patrimonialización en nombre del desarrollo (Gnecco y Ayala 2010; Jofré 2019; Ruiz 2013, 2017, 2018).

A pesar de su arraigo en el mundo andino, este enfoque de usos sociales es percibido como algo ajeno a los preceptos de la conservación dominante en los que se han formado los gestores culturales del país. En su trabajo en Ollantaytambo, García (2022a) encontró que los principales arqueólogos y arquitectos peruanos que habían intervenido en las sucesivas restauraciones del sitio Inca se habían formado, como es la norma entre estos profesionales, en modelos teóricos europeos de conservación y restauración de monumentos en sus universidades de origen (ver Uribe [2023] para una genealogía del patrimonio arqueológico en Perú como construcción sociohistórica; también Barreiro et al. [2022] para una actualización de la cadena de valor del patrimonio cultural). Algunos de ellos incluso habían recibido formación adicional en Italia. La contradicción es que este modelo monumentalista dominante tiene raíces occidentales, modernas, de la disciplina de la historia del arte, que colisionan con las formas de relación histórica con el mundo material y las relegan, en virtud de la ideología patrimonialista, al ámbito de lo heterodoxo y lo desviado del canon conservacionista normalizado.

### **Diferentes Conceptos detrás de los Términos “Uso Social” e “Interculturalidad”**

Como hemos avanzado en la sección sobre políticas de conservación, en los últimos años dos conceptos han dominado la retórica oficial del Proyecto Qhapac Ñan (Área de Participación Comunitaria).

Uno es el de ‘uso social’ del patrimonio, y el otro es el de ‘interculturalidad’. Respecto al primero, fue por primera vez acuñado en el ámbito latinoamericano por García Canclini (1999), para defender una aproximación al patrimonio desde las necesidades globales de la sociedad actual (frente a paradigmas sustancialistas, conservacionistas/monumentalistas o mercantilistas). El Área de Participación Comunitaria consideró que el concepto había devenido con el tiempo en un lugar común vaciado de contenido (Marcone 2023), o como sinónimo de puesta en valor o de uso público (Ruiz 2018). Desde su óptica, se hacía necesario generar una definición propia que orientara la gestión social del Qhapac Ñan. Desde esta oficina se definió el uso social 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). Quedaba claro que (para el Proyecto QÑ) ‘uso social’ y ‘gestión participativa’ iban estrechamente de la mano.

Posteriormente se reconocerían las limitaciones (o el fracaso) de un concepto que mantenía la verticalidad en las relaciones entre unos actores y otros (gestores y comunidades) y que ignoraba que los usos del patrimonio y su condición eminentemente social eran anteriores a la intervención del Proyecto (Marcone 2023). A partir de entonces, desde el Proyecto se prefiere hablar de patrimonio como ‘espacio público’ marcado por la cocreación (o el reconocimiento de la representatividad y legitimidad de distintos actores) y por la gestión concertada en la toma de decisiones para evitar la instrumentalización de la participación y el control de los gestores (Marcone 2023; Ruiz 2018). A nuestro parecer, la etiqueta de ‘espacio público’, aunque sensible a la dimensión social del patrimonio, resulta quizás demasiado ambigua y no acaba de disipar ciertas contradicciones. Por ejemplo, en la página web del proyecto QÑ-Cusco ([www.culturacusco.gob.pe/proy-qhapacñan](http://www.culturacusco.gob.pe/proy-qhapacñan)) se insiste en promover procesos participativos, pero sobre valores patrimoniales institucionalizados. El objetivo general según la descripción de la web repite los grandes mantras de la gestión patrimonial neoliberal: preservación, desarrollo, puesta en valor, participación comunitaria y ciudadana.

El segundo concepto dominante es el de interculturalidad. Ya hemos señalado en la sección anterior la creciente popularidad de este concepto en las políticas culturales, dentro del marco de un Estado

que se reconoce como culturalmente diverso. También hemos señalado algunas de las críticas principales a este modelo. En los últimos años, y como consecuencia del nuevo marco democratizador inherente a la definición de ‘uso social’ y de la concienciación en torno a la realidad multicultural del país, se viene hablando de intervenciones con pertinencia cultural (Ruiz 2018). Este concepto es parte, por ejemplo, del programa de trabajo de la Subdivisión de Interculturalidad de la DDC-Cusco, como principio rector en su labor con las comunidades y con los gestores culturales en los sitios arqueológicos y otras manifestaciones culturales de este Departamento. La expresión obedece también a la necesidad percibida de abandonar visiones homogeneizantes o foráneas del patrimonio (Ruiz 2018), cuyo origen estaría tanto en el marco colonial republicano como en la formación profesional del arqueólogo peruano (Asensio 2019).

La Subdivisión de Interculturalidad es una especie de mediadora entre los gestores culturales del Ministerio y las comunidades campesinas originarias, de fuerte identidad andina (o amazónica). La necesidad de mediación (o traducción) refleja la dificultad de trabajar con estas poblaciones cuando se recurre a criterios que no responden ni a su realidad sociocultural ni a sus experiencias históricas. La consecuencia suele ser fricciones entre ambos grupos y normativas estrictas que no favorecen la identificación del poblador con su patrimonio y la exclusión de este último de los ámbitos de toma de decisión (García 2017, 2018). El recelo con que se mira a Interculturalidad dentro de la DDC y su posición menor dentro de la jerarquía institucional revelan las resistencias internas a abrazar plenamente las implicaciones de un enfoque que propone sustituir la verticalidad institucional por una mayor horizontalidad en el trato entre los distintos actores involucrados en la gestión patrimonial.

Sin embargo, desde nuestra experiencia de campo, el de interculturalidad no parece haber sido un concepto internalizado en la práctica diaria de la gestión del patrimonio cultural cusqueño. Al menos en Chinchero, raramente se escucha a los gestores culturales hablar en estos términos en sus relaciones con las comunidades, o a los mismos miembros de las comunidades utilizar este vocabulario. A pesar de esto, en conversación con uno de los responsables del Proyecto Qhapac Ñan en Cusco, proyecto que aplica actualmente el mismo enfoque de interculturalidad y usos sociales, se evidenció que la respuesta de las comunidades era más favorable a este tipo de intervención que a la gestión rutinaria (normativa

y autoritaria) del patrimonio cultural por parte del Ministerio de Cultura (colaborador anónimo en comunicación personal, 27 de enero de 2024).

Por último, como hemos visto, el ‘uso social’ y la interculturalidad están fuertemente vinculados al objetivo de la participación ciudadana. Varias de las disonancias que se han detectado en el caso del Qhapac Ñan tienen que ver con el imperativo de la participación en la gestión patrimonial. Es decir, con la exigencia -a diferentes escalas y por diferentes agentes de gestión patrimonial- de procesos participativos, con la consiguiente burocratización de dichos procesos. En distintos contextos, se ha analizado la utilización de la participación con la existencia de una gobernanza neoliberal del patrimonio (Cortés Vázquez et al. 2017; Roura-Expósito 2019).

En las últimas décadas se han introducido procesos participativos en un afán democratizador de la gestión patrimonial. Entre los principales corpus legales que han introducido este giro destacan la Convención del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO de 2003, La Convención de Faro del Consejo de Europa de 2005 o las Recomendaciones de la UNESCO sobre Paisajes Históricos Urbanos de 2011. La implementación de estos cambios en la gestión patrimonial “muestra una deriva de las nuevas lógicas de gobernanza a nivel internacional que sitúan la democratización de la gestión como un elemento fundamental de los actuales Estados” (Quintero Morón y Sánchez-Carretero, 2017: 57). Se ha escrito mucho sobre la participación en patrimonio en los últimos años<sup>3</sup> y el punto de llegada suele ser el uso cosmético de los procesos participativos en gestión patrimonial.

### **Análisis de Disonancias en Talleres y Entrevistas Realizadas en Cusco y Lima**

Después de haber examinado las políticas de conservación, las complejidades, los instrumentos [documentos] de gestión y los imperativos de la participación, nos enfocamos a continuación en el análisis de los contenidos de entrevistas y eventos celebrados en temporadas de trabajo de campo en 2023 y 2024. Estos eventos se enmarcan dentro de la investigación posdoctoral de uno de los autores de este artículo (2022-2024) y de las relaciones de colaboración que ha venido estableciendo con la Subdivisión de Interculturalidad de la DDC-Cusco en los últimos años. Además, la entrevista con Rodrigo Ruiz (Proyecto Qhapac Ñan, Área de Participación Ciudadana) en Lima se vio facilitada por una

colaboración anterior entre el INCIPIT-CSIC y el Ministerio de Cultura peruano en el marco del proyecto PARTICIPAT (2015-2019). De acuerdo al objetivo de este artículo, lo que queremos analizar en esta sección final son los retos y dificultades que afrontan los profesionales del desarrollo cuando intentan aplicar un enfoque de usos sociales a la gestión patrimonial. Al malestar que viven las personas encargadas de dicha gestión y que se produce por las tensiones derivadas frecuentemente del marco institucional en el que se trabaja les llamamos disonancias cognitivas.

El primero de los talleres tuvo lugar en Chinchero (Cusco), el 16 de febrero de 2023. La convocatoria (realizada conjuntamente entre Interculturalidad y el coautor de este artículo) reunió a gestores culturales del complejo arqueológico del distrito, representantes de las comunidades campesinas, representantes de la Municipalidad de Chinchero, trabajadores del Ministerio de Cultura del lugar, y un representante de la sección de Paisajes Culturales de la DDC-Cusco. Una exposición inicial del coautor resumió su investigación sobre usos sociales del patrimonio en el pueblo, favorable a una gestión del sitio inspirada en principios de manejo territorial y de prácticas de paisaje tradicionales como el linderaje y el *muuyuy*. A continuación, se abrió un conversatorio en el que los representantes de las comunidades (y el de Paisajes Culturales) expresaron una opinión positiva sobre la propuesta. Se trataba -en palabras de uno de los dirigentes comunales, arqueólogo de profesión- de “una visión mucho más dinámica que la institucional”, dentro de una crítica generalizada por su parte al modelo monumentalista, poco dialogante, sancionador y restrictivo del Ministerio de Cultura. A diferencia de ocasiones anteriores, los gestores culturales no reaccionaron negativamente al enfoque de usos sociales presentado. En ocasiones anteriores la reacción negativa se podía leer a través de dos claves: la primera, de tipo institucional-formativo. Su educación profesional les había enseñado que en materia de patrimonio arqueológico ellos eran la única autoridad competente y además respondía a un sentido patriótico nacido del ‘pacto patrimonial’ fundacional entre el Estado peruano y los arqueólogos (Asensio 2019). La segunda, de tipo étnico y de clase, ya que la mayoría de los gestores eran (son) de extracción urbana (De la Cadena 2004).

Como decíamos, la respuesta esta vez no fue negativa -pensamos que porque en los últimos años el enfoque social propiciado en buena parte por la resistencia de las comunidades ha ido calando poco a

poco-, pero sí objetaron que el marco legal existente (al que debían atenerse) era un impedimento o camisa de fuerza de primer orden para avanzar en la dirección propuesta. Este argumento fue calificado como ‘excusa’ por los dirigentes comunales, para quienes avanzar hacia un enfoque de usos sociales era posible sin esperar grandes cambios en la legislación patrimonial. El marco legal se esgrimió como la razón subyacente de la no-acción y fue interpretada desde dos polos de un espectro: como “camisa de fuerza”, por un lado, o como “excusa”, por el otro. De hecho, la presencia de las herramientas de gestión tiene tanto impacto que se puede interpretar como un actante más en el campo patrimonial. Para las personas encargadas de la gestión cultural, en el caso del taller de Chinchero, el marco legal tiene una agencia (entendida como capacidad de emprender acciones) que les imposibilita hacer lo que desearían; mientras que las personas que intervenían en representación de las comunidades consideraban que la agencia de los instrumentos legales era mucho más limitada (para un estudio de los instrumentos legales como actantes, véase Tauschek 2015). Para estas últimas, las ‘excusas’ de los gestores revelaban que su incomodidad provenía de una interculturalidad que, desde su percepción, solo mantiene el *statu quo* y las asimetrías de poder en cuanto a la toma de decisiones respecto al legado histórico material de las comunidades, confirmando la opinión de Villafuerte en este sentido (2016). Otra arista del problema es que en muchas de estas comunidades, como en Chinchero, ya existe un marco legal propio de usos y costumbres (además de la Ley de Comunidades Campesinas de 1987), que convive en tensión con las directrices institucionales en cuanto a la gestión patrimonial. Este régimen de usos y costumbres no es plenamente reconocido o respetado en la práctica intercultural, puesto que desafía algunos de los principios consagrados de la protección patrimonial como la integridad, la intangibilidad y la autenticidad.

El segundo taller se celebró en Cusco (25 de enero de 2024) y reunió a la mayor parte de profesionales de arqueología y antropología de la Coordinación de Gestión de Monumentos de la región Cusco, con el objetivo declarado de incorporar el enfoque intercultural en la gestión de servicios públicos. Hubo presentaciones por parte del personal de Interculturalidad (DDC) sobre la gobernanza intercultural del patrimonio y del mencionado coautor del artículo sobre usos sociales del patrimonio. En el debate posterior, entre los principales puntos de

contradicción que emergieron se encontraban los siguientes: (a) Concepciones contradictorias del rol de los gestores en el ámbito patrimonial (muchas veces se presentan más como autoridades y custodios oficiales de un patrimonio supuestamente en peligro que como colaboradores del poblador), lo que origina tensiones con las comunidades campesinas; (b) Desajuste entre la visión patrimonialista/conservacionista del Ministerio y las motivaciones económicas de las comunidades con respecto a los procesos de puesta en valor; (c) Planes Maestros muy restrictivos y desactualizados, lo cual se traduce en una carencia de instrumentos de gestión adecuados; (d) Marcos normativos muy restrictivos; (e) Inexistencia de criterios únicos de gestión y actuación (en la práctica cada coordinador de sitio arqueológico puede seguir su propio criterio); (f) Trámites engorrosos para el poblador que requiere adecuar el mantenimiento de su vivienda en zona arqueológica a la normativa existente para evitar sanciones; (g) Procesos de crecimiento demográfico y lotización de predios que generan retos importantes para la gestión. Ante la identificación de estas problemáticas, los participantes mostraron la voluntad de fomentar el uso social del patrimonio, dentro de un marco de construcción colectiva, concertada y participativa de los instrumentos normativos de gestión. La mayoría de las contradicciones detectadas están centradas nuevamente en las limitaciones de las herramientas de gestión y en la simultaneidad de paradigmas patrimoniales. De hecho, de los siete puntos que se destacaron en el taller, los dos primeros están centrados en un eje de disonancia en el que hay simultaneidad de paradigmas patrimoniales (rol de gestores en el ámbito patrimonial y paradigmas contradictorios entre la conservación y los usos sociales) y los cuatro siguientes tienen que ver con las limitaciones de las herramientas de gestión (marco legal y normativo).

En esta misma línea, la conversación sostenida (26 de febrero de 2024) con Rodrigo Ruiz (del Proyecto Qhapac Ñan en Lima) subrayaba y ampliaba estas dificultades enfrentadas por el personal de gestión patrimonial con visión de uso social. Ruiz destacaba fundamentalmente las dificultades estructurales dentro del Estado peruano para el desempeño de profesionales como él (y criticaba a autores como Gnecco 2019 por no abordarlas y quedarse en la crítica a los gestores, que hacen en su opinión lo que pueden dentro de sus límites). Su crítica principal era a la reestructuración o cooptación de los discursos de participación, derechos culturales, ciudadanía informada, etc., que no se correspondía en su opinión con un avance real

a nivel institucional. Ruiz no ocultaba su desilusión por este inmovilismo, que atribuía a las resistencias propias de un Estado que no había superado el marco republicano (discriminatorio, excluyente, poco democrático y racista), a la rigidez institucional que imponía sobre el Ministerio una estructura de Estado, así como a la mala preparación de los arqueólogos para empatizar con los pobladores afectados por la conservación. Todo ello derivaba a su juicio en la necesidad de un nuevo marco de relación en cuanto al modo de acercarse al patrimonio y a la gente.

Respecto a las comunidades, Ruiz recordaba la resistencia de estas a adquirir compromisos más allá de sus necesidades inmediatas y abogaba -dentro de un cambio de estrategia- por conectar el patrimonio con esas necesidades, como las obras públicas o la defensa del territorio en contextos de amenazas extractivistas. La idea era vincular el patrimonio a intereses locales 'no-patrimoniales' -por ejemplo, de conservación del Camino, de aspiraciones políticas, de reclamos lingüísticos e identitarios, etc.- y no a valores históricos importados desde la institución o la academia y desconectados de la realidad actual.

### Conclusiones

El propósito de este artículo ha sido exponer la incomodidad de aquellos/as profesionales del patrimonio cultural que desean aplicar una perspectiva de usos sociales a la gestión patrimonial y que encuentran distintas trabas para ello. Esta situación no es específica del estudio de caso analizado, sino que es consustancial al hecho patrimonial en sí. Nos hemos enfocado en el caso del Qhapac Ñan en Perú e identificado teóricamente estas dificultades en términos de disonancias cognitivas. Pensamos que los aprendizajes resultantes son extrapolables a otros casos de gestión patrimonial en otras rutas de América Latina (como la Ruta Maya en Guatemala) o globales (como el Camino de Santiago en España). Respecto al Qhapac Ñan, lo que destila de nuestro análisis con distintos actores vinculados a la gestión patrimonial es la incomodidad o frustración de aquellos que visualizan un enfoque (intercultural) de usos sociales con un marco legal y unos instrumentos de gestión que perpetúan paradigmas sustancialistas jerárquicos. Las disonancias cognitivas que se producen en las personas vinculadas a la gestión del Qhapac Ñan están basadas en contradicciones que se visibilizan en diferentes planos. Por una parte, se han detectado contradicciones en el plano de los

diferentes conceptos que encierran términos como 'uso social', 'interculturalidad' y 'participación'. Además, como reflejan los talleres y conversaciones en Cusco y Lima, existen contradicciones en el plano de las políticas de conservación e instrumentos de gestión del Qhapac Ñan.

En el primer taller realizado quedó de manifiesto el desencuentro profundo entre gestores y comuneros. Para estos, la negativa de los primeros a introducir enfoques de uso social más acordes con la sensibilidad y valores locales no era cuestión de trabas estructurales, sino de la poca voluntad de compartir espacios de poder en la toma de decisiones con unos pobladores considerados incompetentes en materia de gestión patrimonial (ver García 2018). El segundo taller evidenció más claramente el malestar de buena parte de los profesionales peruanos del patrimonio, que tienen que lidiar día a día, contra su voluntad, con el rechazo de las comunidades a los regímenes de disciplinamiento impuestos por las prácticas y discursos patrimoniales autorizados. En particular, las políticas de conservación arqueológica al uso se revelan como una de las fuentes de disonancia principales por su carácter eminentemente normativo y contrario a usos tradicionales del espacio y a relaciones históricas heterodoxas con la cultura material (respecto a nuevas propuestas de conservación, ver los trabajos de García 2024; Pastor Pérez y Díaz Andreu 2022). Pero también porque la conservación puede entrar en conflicto con las expectativas de las comunidades de beneficio económico a corto plazo a través de la puesta en valor.

Según nuestra manera de ver, los puntos de vista expresados por Rodrigo Ruiz (comunicación personal, 2024), señalan el camino más directo para transformar disonancias en consonancias, y seguramente el más difícil también. Ruiz propone un nuevo marco de relación con el patrimonio y con la población basado en 'valores no-patrimoniales', como el territorio y su defensa frente a la depredación extractivista, el mantenimiento del Camino (Qhapac Ñan), los reclamos políticos o la realización de obras públicas. La lógica es reconectar el patrimonio con las necesidades actuales de la población. De aquí a aceptar que el significado de 'patrimonio' para las comunidades puede ser otro distinto al reconocido por la institucionalidad, y que en todo caso tiene poco sentido si no existe una soberanía territorial de por medio, no hay más que un pequeño paso (para otros significados del patrimonio arqueológico entre las poblaciones originarias de América Latina, consultar p.ej., Ayala et al. 2024; García 2022b; Londoño

2021; Picas 2022). Todo esto no está lejos de nuestra propia comprensión de usos sociales en términos de reintroducción de prácticas culturales productivas de largo aliento como forma de cuidado y protección en sí mismas. En el fondo, lo que subyace en ambas posiciones es la necesaria restauración de la fractura temporal entre el pasado y el presente, inherente a los paradigmas patrimoniales sustancialistas o conservacionistas/monumentalistas. Transformar

la disonancia en consonancia pasa por reconocer la dimensión contemporánea del Qhapaq Ñan (y de cualquier otro 'bien' arqueológico o histórico) y de devolverlo a la trama de relaciones sociales en la que adquiere su pleno significado.

*Agradecimientos:* Agradecemos a todas las personas que han revisado este artículo, quienes con sus críticas y comentarios han contribuido a mejorarlo.

## Referencias Citadas

- Albó, X. y F. Barrios 2007. *Por una Bolivia Plurinacional e Intercultural con Autonomías*. PNUD, La Paz.
- Arnold, D.Y. 2018. The Andean material world. En *The Andean World*, editado por L. Seligmann y K.S. Fine-Dare, pp. 143-160. Routledge, Abingdon.
- Asensio, R. 2019. *Señores del Pasado. Arqueólogos, Museos y Huaqueros en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Ayala, P., C. Aguilar, C. Ogalde y B. Candía 2024. Reflexiones sobre metodologías colaborativas: Proyecto de investigación para el retorno de los ancestros a territorio atacameño licanantay (2021-2024). *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 56:105-130.
- Barreiro, D., C. Gianotti y L. Del Puerto 2022. Cerros Lindos: De la cadena de valor del patrimonio cultural al patrimonio como innovación social. *Anales de Arqueología y Etnología* 77 (2):131-161.
- Bastien, J. 1985. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Waveland Press, Long Grove, Illinois.
- Bendix, R., A. Eggert y A. Peselmann (eds.) 2012. *Heritage Regimes and the State*. Universitätsverlag Göttingen, Göttingen.
- Chacaltana, S. 2013. Huancavelica en el tramo del camino inca Vilcashuamán-Pisco. <https://repositorio.cultura.gob.pe>
- Chirinos Portocarrero, R. 2016. Qhapaq Ñan itinerario cultural inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial, retos y perspectivas. <https://repositorio.cultura.gob.pe>
- Chirinos Portocarrero, R. y L. Harumi Borba 2015. Qhapaq Ñan, herencia cultural, gestión participativa y turismo. *Novum Otium* 1 (1):25-41.
- Cortés Vázquez, J.A., G. Jiménez-Esquinas y C. Sánchez-Carretero 2017. Heritage and participatory governance. An analysis of political strategies and social fractures in Spain. *Anthropology Today* 33 (1):15-18.
- Cuadro, C. y M. Advíncula 2017. Problemáticas y alternativas en la gestión de un tramo del Camino Inca. El caso del tramo Vilcashuamán-Pisco, del Qhapaq Ñan, Perú. *Estudios Sobre Conservación, Restauración y Museología* IV:159-170.
- Davallon, J. 2010. The Game of Heritagization. En *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, editado por X. Roigé y J. Frigolé, pp. 39-62. ICRPC, Girona.
- De la Cadena, M. 2004. *Indígenas Mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Dirección Desconcentrada de Cultura Cusco (DDC) 2019. *Memoria Seminario Internacional. Diálogo Intercultural para la Gobernabilidad*. Cusco.
- Dirección Desconcentrada de Cultura Cusco (DDC) 2020. *Memoria Seminario Internacional. Del Indigenismo a la Interculturalidad*. Cusco.
- Espinoza, O. y M. Gildemeister 2017. Tejiendo nuevos modos de gestión del patrimonio cultural. El caso del proceso del saneamiento físico-legal de la ciudad inca de Vilcashuamán, Perú. *Estudios sobre Conservación, Restauración y Museología* 4:121-134.
- Festiger, L. 1962 [1957]. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press, Bloomington.
- García Canclini, N. 1999. Los usos sociales del patrimonio cultural. En *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*, editado por E. Aguilar, pp. 16-33. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla.
- García, P. 2017. Ruins in the landscape. Tourism and the archaeological heritage of Chinchero. *Journal of Material Culture* 22 (3):317-333.
- García, P. 2018. *En el Nombre del Turista. Paisaje, Patrimonio y Cambio Social en Chinchero*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- García, P. 2022a. Patrimonio arqueológico, puesta en valor y restauración en Ollantaytambo. *Anthropologica* 48:255-285.
- García, P. 2022b. *Por los Caminos del Patrimonio*. JAS, Madrid.
- García, P. 2024. Against conservation. Towards a new model of archaeological heritage management in Chinchero. *Heritage & Society*. doi.org/10.1080/2159032X.2024.2326317
- Gnecco, C. 2017. *Antidecálogo. Diez Ensayos (Casi) Arqueológicos*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Gnecco, C. 2019. El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas. *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2:13-50.
- Gnecco, C. y P. Ayala (eds.) 2010. *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*. Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Gordillo, G. 2009. The ruins of ruins. On the preservation and destruction of historical sites in Northern Argentina. En

- Ethnographies and Archaeologies. Iterations of the Past*, editado por L. Mortensen y J. Hollowell, pp. 30-54. University Press of Florida, Gainesville.
- Gose, P. 2019. The Andean circulatory cosmos. En *The Andean World*, editado por L. Seligmann y K.S. Fine-Dare, pp. 115-127. Routledge, London.
- Herrera, A. 2014. Commodifying the indigenous in the name of development. The hybridity of heritage in the twenty-first-century Andes. *Public Archaeology* 13 (1-3):71-84.
- Jofré, I.C. 2019. Conversaciones con Cristóbal Gnecco. De cuando el camino se corrió de lugar. *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2:69-76.
- Jones, S. y E. Robson 2023. Assessing the social values of built heritage. Participatory methods as ways of knowing. *Architecture* 3 (3):428-445.
- Lafrenz Samuels, K. 2016. Transnational turns for archaeological heritage. From conservation to development, governments to governance. *Journal of Field Archaeology* 41 (3):355-367.
- Londoño, W. 2021. *Cultural Heritage Management and Indigenous Peoples in the North of Colombia. Back to the Ancestors' Landscape*. Routledge, London.
- Marcone, G. 2022. Stuck between authorised discourse and post-patrimonial critique? The Qhapac Ñan project as an example of archaeological heritage in Peru. En *Archaeological Review from Cambridge-37.1. Rethinking the Archaeology-Heritage Divide*, editado por A. Santikarn, E. Dogan, O. Antczak y K. Ruf, M. Pereira, pp. 34-49. University of Cambridge, Cambridge.
- Marcone, G. 2023. Nadando entre dos aguas: El Proyecto Qhapac Ñan-sede nacional (2013-2018) y la gestión del patrimonio desde el Estado. *Boletín de Arqueología PUCP* 32:121-134.
- Marcone, G. y R. Ruiz 2014. Qhapac Ñan. El reto del uso social del patrimonio cultural. *Quehacer* 195:114-121.
- Meer, N. y T. Modood 2012. How does interculturalism contrast with multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies* 33 (2):175-196.
- Ossio, J. 2014. *En Busca del Orden Perdido. La Idea de la Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Fondo Editorial de la PUCP, Lima.
- Pastor Pérez, A. y L. Colomer 2024. Dissecting authorised participation in cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies* 30 (2):226-241.
- Pastor Pérez, A. y M. Díaz-Andreu 2022. Conservación [crítica] social en arqueología. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 54 (1):165-179.
- Picas, M. 2022. Los valores sagrados del patrimonio arqueológico. Discontinuidades y reapropiaciones en torno a los Múulo'ob en Quintana Roo. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 54 (1):149-163.
- Quintero Morón, V. y C. Sánchez-Carretero 2017. Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de un patrimonio 'democratizador'. *Revista Andaluza de Antropología* 12:48-69.
- Rivera, S. 2012. Chi'xinakak Utxiwa. A reflection on the practices and discourses of Decolonization. *The South Atlantic Quarterly* 111 (1):95-109.
- Roura-Expósito, J. 2019. El discreto encanto de la participación en el proceso de patrimonialización de la Casa del Pumarejo (Sevilla). En *El Imperativo de la Participación en la Gestión Patrimonial*, editado por C. Sánchez Carretero, J. Muñoz-Albaladejo, A. Ruiz-Blanch y J. Roura-Expósito, pp.79-108. CSIC, Madrid.
- Ruiz, R. 2013. El rol de la participación comunitaria en el proyecto Qhapac Ñan. <https://repositorio.cultura.gob.pe>
- Ruiz, R. 2017. Deconstruyendo el discurso y práctica de las políticas de puesta en valor del patrimonio cultural prehispánico. Ponencia presentada en el *2do Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural*, pp. 1-9. 18, 19 y 20 de octubre, Cali.
- Ruiz, R. 2018. La participación comunitaria para la puesta en uso social del patrimonio mundial. Una experiencia conceptual y práctica con las comunidades asociadas al Qhapac Ñan. *Actas del III Congreso Internacional de Buenas Prácticas en Patrimonio Mundial. Acciones integrales*, editado por A. Castillo Mena, pp. 142-159. Universidad Complutense, Madrid.
- Salomon, F. 1998. How the huacas were. The language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua manuscript. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33 (1):7-17.
- Sánchez-Carretero, C., J. Muñoz-Albaladejo, A. Ruiz-Blanch y J. Roura-Expósito (eds.) 2019. *El Imperativo de la Participación en la Gestión Patrimonial*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid.
- Sánchez-Carretero, C. y V. Quintero Morón 2021. Multi-ontological dissonance and intangible cultural heritage safeguarding practices. *Slovak Ethnology/Slovenský národopis*, 69 (4), pp. 473-486. [https://www.sav.sk/?lang=sk&doc=journallist&part=article\\_response\\_page&journal\\_article\\_no=27411](https://www.sav.sk/?lang=sk&doc=journallist&part=article_response_page&journal_article_no=27411)
- Singh, R., O. Niglio y R. Pravin 2023. *Placemaking and cultural landscapes*. Springer, New York.
- Tauschek, M. 2015. Imaginations, constructions and constraints: Some concluding remarks on heritage, community and participation. En *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory, and the Making of Heritage*, editado por N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto y M. Tauschek, pp. 25-57. Universitätsverlag Göttingen, Göttingen.
- UNESCO 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. Paris.
- UNESCO, ICCROM, ICOMOS, IUCN 2022. Guidance and toolkit for impact assessments in a World Heritage context. <https://whc.unesco.org/en/guidance-toolkit-impact-assessments/> (15 diciembre 2024).
- Uribe, C. 2022. *Heritage Policies and Social Participation in Peru. The Case of the Qhapac Ñan Project*. Tesis doctoral, Departamento de Arqueología, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.
- Uribe, C. 2023. Patrimonio arqueológico en perspectiva. Alcances de un siglo formativo en la modernidad del Perú republicano. *Boletín de Arqueología PUCP* 32:12-33.
- Villafuerte, T. 2019. La interculturalidad en la gestión pública. En *Memoria Seminario Internacional. Diálogo Intercultural para la Gobernabilidad*. Ministerio de Cultura de Perú (Dirección Desconcentrada de Cultura), Cusco.

### Notas

- <sup>1</sup> Esta publicación está vinculada a dos proyectos: el proyecto posdoctoral Marie Curie TAHL (Temporalities of Andean Heritage Landscapes), Grant Agreement N° 892863. Y al proyecto HabitPAT. Los cuidados del patrimonio (PID2020-118696RB-I00) financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.
- <sup>2</sup> Por usos sociales entendemos un conjunto de prácticas culturales (productivas, rituales, etc.) que ciertos colectivos o comunidades han venido desarrollando en el tiempo en espacios o lugares posteriormente patrimonializados en virtud de valores institucionalizados, y cuya patrimonialización ha devenido precisamente en la restricción o prohibición de estos usos por su supuesta amenaza para la integridad física de ese patrimonio.
- <sup>3</sup> Para un análisis en profundidad de las políticas participativas en el Qhapac Ñan, véase la tesis doctoral de Claudia Uribe dedicada a este tema (Uribe 2022). Para la temática general de patrimonio y participación se puede consultar la bibliografía compilada en Sánchez-Carretero et al. 2019.