

Marta Kania



Projekt Qhapaq Ñan

**Wyzwania nowego modelu polityki
wobec dziedzictwa kulturowego
ludów tubylczych**

Projekt Qhapaq Ñan

Wyzwania nowego modelu polityki
wobec dziedzictwa kulturowego
ludów tubylczych



SOCIETAS

**seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY**

126

Marta Kania

Projekt Qhapaq Ñan

Wyzwania nowego modelu polityki
wobec dziedzictwa kulturowego
ludów tubylczych



KRAKÓW 2019

Marta Kania
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
 <https://orcid.org/0000-0002-8146-3044>
 martha.kania@uj.edu.pl

© Copyright by Marta Kania, Kraków 2019

Recenzenci
dr hab. Justyna Olko
dr Gaja Joanna Makaran Kubis

Opracowanie redakcyjne
Tomasz Bocheński

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

ISBN 978-83-8138-155-0 (druk)
ISBN 978-83-8138-227-4 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381382274>

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów
Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego



WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl/>

Moim Bliskim i Towarzyszom Wędrówek



Spis treści

Podziękowania 9

Uwagi wstępne 11

1. Wprowadzenie 21

- 1.1. Ludność tubylcza – problem definicji 21
- 1.2. Dziedzictwo kulturowe – instytucjonalizacja i wymiar społeczno-polityczny 28
- 1.3. Polityka kulturowa i status ludności tubylczej –
standardy międzynarodowe i perspektywa latynoamerykańska 44
- 1.4. Status ludności tubylczej i polityka ochrony dziedzictwa kulturowego Peru 56

2. Qhapaq Ñan 71

- 2.1. Qhapaq Ñan – funkcje i stan badań 71
- 2.2. Qhapaq Ñan na liście światowego dziedzictwa kultury:
instytucjonalizacja i upolitycznienie dziedzictwa andyjskiego 85

3. W kierunku nowej polityki kulturowej 117

- 3.1. Qhapaq Ñan jako pomnik przeszłości –
problem monumentalizacji dziedzictwa inkaskiego 117
- 3.2. „Nie jesteśmy skamieliną – to nasze dziedzictwo!” –
problem partycypacji ludności tubylczej 125

**4. Nowy model polityki kulturowej Peru: od monumentalizacji
do partycypacji** 141

- 4.1. Procesy demokratyzacji i zmiany legislacyjne w początkach XXI wieku 141
- 4.2. Projekt Qhapaq Ñan w Peru – nowe standardy
polityki kulturowej wobec dziedzictwa ludności tubylczej 151

Zakończenie 171

Bibliografia 176

Spis ilustracji 208

Summary 209

Indeks 216

Podziękowania

Pragnę gorąco podziękować osobom, które w trakcie realizacji badań na temat Projektu Qhapaq Ñan w Peru służyły mi wsparciem, dostarczały koniecznych informacji i pełniły ważną rolę konsultantów zebranych materiałów.

W pierwszej kolejności pragnę podziękować Giancarlovi Marconemu Floresowi, dyrektorowi Projektu Qhapaq Ñan – Oddział w Limie, oraz Armindzie Margaricie Gibaja Oviedo, głównej koordynatorce Projektu Qhapaq Ñan – Oddział Cusco. Podziękowania za nieocenioną pomoc w zbieraniu dokumentacji i właściwej interpretacji realizowanych badań kieruję do Rodriga Ruiza Rubio, koordynatora Oddziału Partycypacji Społecznej Projektu – Oddział w Limie; Fridy Callañaupy Gibaja i Anthony'ego Silverta Cáceresa, antropologów zatrudnionych w Projekcie Qhapaq Ñan – Oddział w Cusco, Andresa Pfariego, koordynatora Oddziału Użyteczności Publicznej Projektu – Oddział w Cusco oraz Julia Valera Córdoby, antropologa z Ministerstwa Kultury – Dyrekcja w Cusco. Luisowi G. Lumbrerasowi Salcedo, pierwszemu dyrektorowi Projektu Qhapaq Ñan w Peru, dziękuję za istotne wskazówki i cenne informacje na temat początków jego działalności. Badania prowadzone na terenie Peru w latach 2016–2018 mogły być realizowane w oparciu o współpracę z Instytutem Studiów Peruwiańskich w Limie oraz Międzynarodowym Instytutem Prawa i Społeczeństwa w Limie, za co bardzo dziękuję Marii Isabel Remy, dyrektorce do spraw badań IEP oraz Raquel Yrigoyen Fajardo i jej zespołowi z IIDS. Dziękuję również za pomoc w zbieraniu materiałów i dokumentacji Victorii Vargas, dyrektorce biblioteki Instytutu Studiów Peruwiańskich,

pracownikom Biblioteki Municypalnej w Cusco oraz pracownikom oddziału UNESCO Peru w Limie. Niezwykle cenne były spotkania i informacje uzyskane od przedstawicieli *comunidades*, które są zaangażowane we współpracę z Projektem Qhapaq Ñan. Szczególne podziękowania kieruję do Rubéna Jiménezza Carrióna, *presidente rondas campesinas* Central Unica Provincial z Ayabaca; Reynalda Ramireza Collatupy, *presidente comunidad campesina* Chuyasuro Ccjje, Chucuita z Puno i Sandry Vargas z *comunidad* Chayapancha z Puno.

Składam również podziękowania Profesorowi Andrzejowi Porębskiemu, prodziekanowi do spraw finansowych Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ, oraz Profesorowi Bogdanowi Szlachcie z Instytutu Nauk Politycznych UJ za możliwość opublikowania wyników zrealizowanych badań w serii *Societas* Wydawnictwa Księgarnia Akademicka w Krakowie. Dziękuję recenzentkom, Doktor Gai Makaran Kubis z Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe UNAM oraz Profesor Justynie Olko z Wydziału Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, za pozytywne recenzje mojej pracy i cenne uwagi umożliwiające korektę pierwotnej wersji tekstu. Jestem również wdzięczna Luisowi Lopézowi de Lermie Ruizowi za wykonanie pięknych grafik uzupełniających tekst książki.

Książkę dedykuję Moim Bliskim. Bardzo Wam dziękuję.

Uwagi wstępne

Qhapaq Ñan, Główny Szlak Andyjski to rozległa sieć ponad 70 tysięcy kilometrów dróg, traktów, ścieżek i mostów oraz towarzyszących im konstrukcji o charakterze gospodarczym i administracyjnym, rozbudowywanych w ciągu kilku stuleci okresu przedhiszpańskiego na terytorium regionu andyjskiego i państwa Inków – Tahuantinsuyu. Dwa główne trakty rozciągają się na długości około 5 tysięcy kilometrów wzdłuż pasma górskiego Andów i wzdłuż wybrzeża Pacyfiku, od San Juan de Pasto w Kolumbii na dalekiej północy, do Santiago de Chile w Chile i Mendoza w Argentynie na dalekim południu.

W 2001 roku władze Republiki Peru, na której terytorium znajduje się zdecydowana większość zidentyfikowanej infrastruktury Qhapaq Ñan, podjęły decyzję o zainicjowaniu interdyscyplinarnego programu badań, konserwacji i zabezpieczenia pozostałości Szlaku oraz rozpoczęły starania, by przedhiszpańska sieć dróg została uznana za symbol światowego dziedzictwa kultury i wpisana na słynną listę UNESCO. Do utworzonego w tym czasie Projektu Qhapaq Ñan zaproszono również państwa, których terytoria wchodziły niegdyś w ramy imperium inkaskiego: Kolumbię, Ekwador, Boliwię, Chile i Argentynę. Po wielu latach pracy, 1 lutego 2013 roku reprezentanci sześciu członków Projektu przedstawili *Akt nominacji Andyjskiego Systemu Dróg Qhapaq Ñan* na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO. Decyzję o wpisie podjęto podczas 38. sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa w Ad-Dausze (Katar) w czerwcu 2014 roku.

Początkowo cały proces identyfikacji, konserwacji i przygotowywania dokumentacji koniecznej do wpisania Qhapaq Ñan na listę UNESCO był na terenie Peru krytykowany (głównie przez społeczność akademicką), jako przykład wertykalnej polityki kulturowej realizowanej odgórnie przez państwo, przejaw hegemonicznego dyskursu wobec dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej, prowadzącego do jego patrymonializacji przez instytucje publiczne (Narodowy Instytut Kultury, a następnie Ministerstwo Kultury Peru), oraz przykład relacji nekolonialnych między państwem a społecznościami związanymi ze Szlakiem (określanymi mianem *comunidades asociadas*). Ponieważ jednak do dziś Qhapaq Ñan nie stracił swojej funkcjonalności i stanowi nie tylko symbol prekolumbijskiego dziedzictwa kulturowego, lecz również istotny element życia społecznego i aktywności ekonomicznej społeczności zamieszkujących w jego sąsiedztwie, został uznany za środek społecznego i gospodarczego wzmacniania procesu rozwoju *comunidades*, przy jednoczesnym zachowaniu ich kulturowej tożsamości. Metodą pracy wprowadzaną od kilku lat przez członków Projektu przy identyfikacji kolejnych odcinków Szlaku, konserwacji zachowanej infrastruktury i promocji wiedzy na jego temat stała się polityka dialogu, partycypacji, konsultacji i wspólnego zarządzania dziedzictwem Qhapaq Ñan, zgodna z wytycznymi zawartymi w międzynarodowych dokumentach odnoszących się do praw ludności tubylczej, ratyfikowanych przez Republikę Peru.

Realizowany na terenie Peru Projekt Qhapaq Ñan posłużył zatem jako centralny punkt rozważań dotyczących rozwijającego się od kilku dekad procesu odrodzenia etnicznego społeczności tubylczych na terenie Ameryki Łacińskiej oraz obserwacji wykorzystywania (upolityczniania) elementów dziedzictwa kulturowego w działaniach społecznych związanych z procesami demokratyzacji. Celem podjętych badań było przyjrzenie się procesowi implementacji praw ludności tubylczej na terenie Republiki Peru w kontekście przyjętych przez to państwo na poziomie formalnym (instytucjonalnym i prawnym) pryncypiów polityki wielokulturowości oraz analiza takich zagadnień, jak prawo do dziedzictwa kulturowego (w głównej mierze archeologicznego) i rola, jaką może ono odgrywać współcześnie.

W trakcie realizacji badań postawiłam pytania: Kogo reprezentuje Qhapaq Ñan jako symbol światowego dziedzictwa kultury? W czym interesie leżał cały proces nominacji i następnie deklaracja UNESCO? W jaki sposób proces patrymonializacji Qhapaq Ñan i zachowana funkcjonalność Szlaku mogą wpłynąć na plany zarządzania nim i jego ochronę jako obiektu światowego dziedzictwa? Na ile możliwe jest realizowanie nowych standardów etnopolityki (zgodnych z pryncypiami wielokulturowości i procesów demokratyzacji), prowadzących do społecznego wykorzystania dziedzictwa kulturowego Qhapaq Ñan? W jaki sposób procesy patrymonializacji i hegemonicznych stosunków *up-down* z jednej strony, a koncepcje partycypacji, współzarządzania i idei zrównoważonego rozwoju z drugiej wpływają na relacje między przedstawicielami ludności tubylczej i instytucji publicznych?

Przyjęty zakres czasowy badań to przede wszystkim lata realizacji Projektu Qhapaq Ñan w Peru (2001–2018), z odwołaniem się do wydarzeń i decyzji w obszarze polityki kulturowej państwa i polityki etnicznej dotyczącej ludności tubylczej, podejmowanych również w XX wieku. Jako momenty kluczowe dla nowego modelu polityki kulturowej możemy wskazać proces transformacji po zakończeniu rządów Alberto Fujimoriego i rozpoczęcie procesów demokratyzacji za prezydentury Valentína Paniaguy Corazao i Alejandra Toledo Manrique (lata 2000–2006), powołanie Ministerstwa Kultury i w ramach jego struktur Wiceministerstwa Międzykulturowości za rządów Alana Garcii Pereza (2010–2011), przyjęcie *Ley de Consulta* – specjalnej ustawy dotyczącej prawa konsultacji przyznanego ludom tubylczym za rządów Ollanty Humali Tasso (2011), oraz sam moment ogłoszenia deklaracji UNESCO w 2014 roku, dający wyraźny impuls do realizowania prac Projektu Qhapaq Ñan zgodnie ze standardami systemu ONZ, między innymi do powołania w ramach jego struktur Oddziału Partycypacji Społecznej (Area de Participación Comunitaria) i Oddziału Komunikacji (Area de Comunicación).

Prowadzone badania miały charakter interdyscyplinarny, dotyczyły analizy społecznego i politycznego wymiaru dziedzictwa kulturowego w odniesieniu do praw człowieka, pryncypiów polityki pluralizmu kultu-

rowego oraz kształtowania nowej jakości relacji na linii państwo–ludność tubylcza. Łączyły metodę instytucjonalno-prawną, poprzez analizę systemową, analizę treści i danych zastanych (dokumentów odnoszących się do gwarancji praw ludności tubylczej w zakresie praw kulturowych), badania z dziedziny etnopolityki (analizę założeń i stopnia realizacji postulowanej w skali międzynarodowej polityki wielokulturowości, zasad partycypacji, konsultacji i wdrażania koncepcji tak zwanego „dobrego rządu” wobec społeczności tubylczych) oraz metodę historyczną, niezbędną zarówno do przedstawienia społecznych i politycznych walorów dziedzictwa Qhapaq Ñan, jak i genezy oraz rozwoju polityki kulturowej na terenie Peru.

Odwołałam się do dokumentów i porozumień międzynarodowych w zakresie dziedzictwa kulturowego, polityki kulturowej, praw człowieka i praw ludności tubylczej: deklaracji i konwencji UNESCO (1972, 2001, 2003, 2005), konwencji Międzynarodowej Organizacji Pracy (1959, 1991), deklaracji ONZ i Organizacji Państw Amerykańskich (2007, 2016) oraz aktów prawnych i zapisów w ustawie zasadniczej obowiązujących na terenie Republiki Peru. Korzystałam również z dokumentów i materiałów informacyjnych Projektu Qhapaq Ñan – Oddział w Limie oraz Oddział w Cusco, dokumentów pozyskanych w Ministerstwie Kultury Peru oraz w siedzibie UNESCO w Limie.

Realizując badania z dziedziny etnopolityki, odwołałam się do klasycznych koncepcji i ujęcia teoretycznego zaproponowanych w pracy Josepha Rothschilda *Ethnopolitics. A Conceptual Framework* (1981). W publikacji tej zostały omówione dwie sfery pojmowania etnopolityki: praktyka, przy dominacji jednej grupy nad pozostałymi, i dziedzina nauki, określana terminem „polityzacji etniczności”¹. Rothschild wyróżnił trzy kategorie, które stale na siebie oddziałują: centralne elity i rząd (*Central Elites and Governments*); dominującą grupę etniczną (*Dominant Ethnic Group*) oraz podrzędną grupę etniczną (*Subordinant Ethnic Group*). Na gruncie nauki polskiej zagadnienia etnopolityki omówił obszernie Andrzej Wierzbicki (2008), który przyjął następującą jej definicję:

1 Rothschild 1981, s. 6.

[...] system regulacji, obowiązujący w organizmie etnopolitycznym (państwie), obejmujący akty normatywne, instytucje, programy i zachowania polityczne, umożliwiające indywidualne i zbiorowe wyrażanie etniczności w polityce poprzez reprezentację wspólnot etnicznych w organach władzy i ich partycypacji w zarządzaniu państwem, normujący stosunki etniczne między państwem i wspólnotami etnicznymi, jak również między samymi wspólnotami, a także normujący politykę językową².

Na podstawie definicji opracowanej przez Wierzbickiego etnopolitykę możemy rozumieć jako działanie zmierzające do zrównoważenia interesów między wspólnotami etnicznymi o statusie dominującym i mniejszościowym w danym państwie. Wśród najczęściej wskazywanych celów współczesnych standardów etnopolityki, które odnoszą się bezpośrednio do omawianych zagadnień związanych z polityką wobec dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej możemy wskazać:

Umożliwienie pełnej partycypacji politycznej poszczególnych grup etnicznych w systemie politycznym danego państwa; proces, w którym mniejszości etniczne angażują się we wszystkie aspekty życia, ale równocześnie zachowują swoją etniczną tożsamość, język, tradycje i styl życia odmienne od dominującej grupy etnicznej³.

Komponenty etnopolityki to etniczność (wola i sposób eksponowania swojej odmienności), organizmy etnopolityczne (państwa i ich koncepcja tożsamości narodowej) oraz procesy etnopolityczne, czyli zjawiska mające w różnej formie doprowadzić do zmiany etnopolitycznej, w których uczestniczy zarówno państwo, jak i organizacje społeczne, reprezentacje etniczne, grupy polityczne i inne. W kontekście rozważań odnoszących się do wielokulturowych i wieloetnicznych państw Ameryki Łacińskiej –

2 Wierzbicki 2008, s. 44–45.

3 Ibidem, s. 45.

których przykładem jest Peru – ze wskazanych przez badaczy komponentów etnopolityki interesują mnie przede wszystkim organizmy etnopolityczne (państwo i ludność tubylcza) i procesy etnopolityczne, wyrażające się w polityce wobec dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej oraz w szerszym ujęciu w polityce zmierzającej do uregulowania wewnętrznych antagonizmów między różnymi sektorami społeczeństwa, zniwelowania konfliktów w relacjach między państwem i ludnością tubylczą, a także do pokojowego współistnienia wielu grup etnicznych na jednym terytorium⁴.

Badania z dziedziny etnopolityki oraz metody instytucjonalno-prawną i historyczną uzupełniłam obserwacjami terenowymi oraz szeregiem wywiadów z osobami zaangażowanymi bezpośrednio w prace Projektu Qhapaq Ñan na terenie Peru. Skupiłam się przede wszystkim na działalności Działu Partycypacji Społecznej w Limie, którego celami są współpraca, konsultacje i polityka dialogu realizowana z przedstawicielami społeczności lokalnych zamieszkujących terytoria w pobliżu Szlaku. Obserwacje pracy i uczestnictwo w wydarzeniach organizowanych przez Dział Partycypacji Społecznej uzupełniły wywiady z przedstawicielami Projektów Integralnych Projektu realizowanych na terenie Peru, z kierownikami Projektu Qhapaq Ñan (w Limie i w Cusco), oraz ze współpracującymi przy projekcie przedstawicielami *comunidades*. Cennym doświadczeniem był również udział w jednej z *caminatas* – „Wędrówce z Historią i Tradycją” – po jednym z odrestaurowanych odcinków Szlaku w pobliżu Cusco. Było to wydarzenie zorganizowane przez uczestników Projektu Qhapaq Ñan z Cusco wraz z reprezentantami władz samorządowych dystryktów Poroy i Pucyura z prowincji Cusco i dystryktu Cachimayo z prowincji Anta. Wędrówki wybranymi odcinkami Qhapaq Ñan są organizowane w różnych miejscach Peru i służą zarówno edukacji oraz uświadamianiu potrzeby ochrony dziedzictwa związanego ze Szlakiem, jak i promocji działań podejmowanych w ramach Projektu, a zatem są jednym z przy-

4 Śniadecka-Kotarska 2001, s. 57–58; szerzej na temat różnie pojmowanej i różnie definiowanej etnopolityki i jej celów zob. Chałupczak 2013, s. 11–28; Chołaszczczyński 2011, s. 125–147; Zenderowski, Chałupczak, Baluk 2015, s. 23–96.

kładów realizacji założeń nowego modelu polityki kulturowej, opartego na zasadach partycypacji, dialogu i współpracy instytucji publicznych z lokalnymi społecznościami. Wiele istotnych informacji pozyskałam również w trakcie kilku konferencji pośrednio lub bezpośrednio dotyczących tematyki Qhapaq Ñan (Lima 2016–2018) oraz dzięki udziałowi w warsztatach poświęconych opracowaniu metodologii i planu działań dla zarządzania i społecznego wykorzystania elementów dziedzictwa kulturowego Qhapaq Ñan (Ministerstwo Kultury, 2018).

Źródłem informacji na temat etnopolityki, polityki kulturowej oraz społecznego i politycznego wymiaru dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych, zarówno w Peru, jak i szerzej – na terenie Ameryki Łacińskiej, oraz inspiracją do interpretacji realizowanych badań był szereg publikacji ukazujących się w ciągu ostatnich lat w obszarze nauk społecznych i interdyscyplinarnej dziedziny studiów nad dziedzictwem kulturowym (*heritage studies*). Publikacje odnoszące się do statusu ludności tubylczej na terenie Ameryki Łacińskiej i relacji tej części społeczeństwa z państwem to przede wszystkim prace autorstwa i pod redakcją Xaviera Albó Corronsas (1991, 1999, 2002), Aleksandra Poserna-Zielińskiego (2005, 2008, 2011) czy Willema Assiesa (2000). Publikacje poruszające kwestie praw kulturowych ludów tubylczych, konstytucjonalizmu latynoamerykańskiego i zagadnień wielokulturowości to prace Rodolfa Stavenhagena (1996, 2002, 2012), Jamesa Anai (2005), Raquel Yrigoyen Fajardo (2009), Francisca Ballóna Aguirrego (2003, 2004) czy Rachel Sieder (2002), natomiast publikacje poruszające zagadnienia dziedzictwa kulturowego, relacji ludów tubylczych z agendami UNESCO, ich praw w odniesieniu do światowego dziedzictwa kultury oraz ewolucji studiów nad dziedzictwem kulturowym na terenie Ameryki Łacińskiej to prace autorstwa i pod redakcją Stefana Disko (2010, 2014, 2015), Laurajane Smith (2006), Helaine Silverman (2006), Jeremy'ego Gilberta (2007, 2014), Cristóbal Gnecco (2010) czy Sonii Atalay (2006). Publikacje stanowiące punkt wyjściowy dla rozważań na temat polityki kulturowej i etnopolityki w Peru to zarówno pozycje już klasyczne, takie jak monografie Julia Cotlera ([1978] 1999), Marisol de la Cadena (1999), Carlosa Contrerasa i Marcosa Cueto (2013) czy Petera F. Klaréna (2000),

jak i wiele rozproszonych tekstów publikowanych w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych, takich jak artykuły autorstwa Horacio Bonilli (1982), Paula H. Gellesa (2002), Maríi Isabel Remy (2014) czy Raquel Yri-goyen Fajardo (2000, 2002). W pracy wykorzystałam również fragmenty własnych tekstów, opublikowanych w trakcie prowadzenia badań i redakcji książki: *Indigenous Peoples Rights and Culture Heritage. Threats and Challenges for a New Model of Heritage Policy* („Latinoamérica. Revista de los Estudios Latinoamericanos” 2019, vol. 68, no. 1, s. 127–154) oraz *Qhapaq Ñan. Indigenous Peoples’ Heritage as an instrument of Inter-American Integration Policy* („Anuario Latinoamericano. Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales” 2019, vol. 7, s. 245–269).

Książka dzieli się na cztery rozdziały oraz niniejsze *Uwagi wstępne* i *Zakończenie*. We *Wprowadzeniu* przedstawiłam pokrótce problemy definicyjne kluczowych dla pracy pojęć, takich jak „ludy tubylcze” czy „dziedzictwo kulturowe”, by wprowadzić Czytelnika w obszar omawianych podstawowych zagadnień i stosowaną w książce terminologię. Dyskusja na temat obu pojęć toczy się od wielu lat i dysponujemy już bardzo obszerną literaturą, ograniczyłam się zatem – świadoma pewnych uogólnień – do wskazania podstawowych problemów i odwołałam do przyjętych powszechnie zarówno w badaniach z dziedziny *heritage studies*, jak i w etnopolityce oraz systemie prawa międzynarodowego definicji, terminów i dokumentów. Ponieważ tematem pracy nie jest sama dyskusja nad zdefiniowaniem przedmiotu dziedzictwa kulturowego i tego, kto należy lub nie należy do wspólnoty tubylczej, w tej części skupiłam się przede wszystkim na aspektach statusu politycznego i prawach kulturowych ludów tubylczych w wymiarze międzynarodowym i latynoamerykańskim oraz na zagadnieniach społeczno-politycznego ujęcia i wykorzystywania dziedzictwa kulturowego, w tym dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych. Ostatnia część *Wprowadzenia* jest poświęcona problematyce definicji i statusu ludności tubylczej oraz polityki kulturowej i ochrony dziedzictwa kulturowego na terenie Republiki Peru w XX i początkach XXI wieku.

Kolejne rozdziały książki są poświęcone poszczególnym zagadnieniom związanym już bezpośrednio z powołaniem i rozwojem Projektu

Qhapaq Ñan w Peru oraz powolną ewolucją polityki kulturowej realizowanej na terenie tego państwa. W rozdziale drugim przedstawiłam Główny Szlak Andyjski – Qhapaq Ñan, opisując jego przedhiszpańską oraz współczesną funkcję, stan badań oraz stopniową instytucjonalizację jako monumentalnego obiektu zasługującego na wpisanie na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO. W rozdziale trzecim skupiłam się na omówieniu głosów krytycznych, które towarzyszyły początkowym etapom realizacji Projektu, oraz zaprezentowałam nowe wytyczne wskazywane przez system ONZ w zakresie implementacji praw ludów tubylczych, w tym praw do dziedzictwa kulturowego i partycypacji w działaniach państw odnoszących się do sfery dziedzictwa i praw kulturowych. Wytyczne te stały się założeniami, które przyjęto jako pryncypia dla nowego modelu polityki kulturowej Peru, co możemy prześledzić na przykładzie ewolucji działań realizowanych w ramach Projektu Qhapaq Ñan, omówionych w czwartym rozdziale książki. Model ten, wprowadzany nie bez trudności w ostatnich latach, opiera się na polityce decentralizacji, partycypacji i stopniowo realizowanej pełnej dekolonizacji stosunków między państwem i ludnością tubylczą. Zaprezentowałam przyjęte strategie współpracy, a odwołując się do konkretnych przykładów prac Projektów Integralnych, wskazałam zarówno na inicjatywy pozytywne i realizowane z sukcesem, jak i na zjawiska negatywne czy wciąż stanowiące prawdziwe wyzwanie dla konserwatywnego systemu polityki kulturowej Peru.

W *Zakończeniu* zawarłam podsumowanie przedstawionych badań, wskazując, że założenia nowego modelu polityki kulturowej Peru wobec dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych wciąż są obecne przede wszystkim w sferze formalnej, retoryce państwa i dyskursie oficjalnym, napotykają jednak poważne trudności w praktyce oraz w faktycznym wprowadzaniu polityki partycypacji i pryncypiów wielokulturowości związanej z demokratycznym i współodpowiedzialnym zarządzaniem dziedzictwem kulturowym.

Badania, których wyniki prezentuję w książce, realizowałam w latach 2016–2018 w ramach pobytu stażowego w Instytucie Studiów Peruwiańskich w Limie w 2016 roku, projektu *Unidad, pluralidad y comunidad*.

Debates sobre el Estado latinoamericano desde los pueblos indígenas (s. XXI), finansowanego przez Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT, grant IN300617 na lata 2017–2019), a także w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki MINIATURA 1 (grant numer 2017/01/X/HS5/01628 na rok 2018).

Wprowadzenie

1.1. Ludność tubylcza – problem definicji

Z punktu widzenia prawa międzynarodowego, biorąc pod uwagę, że jego celem jest stosowanie zasad wobec jak największej liczby państw sygnatariuszy, kluczowym problemem jest istnienie powszechnie obowiązującej definicji ludności tubylczej, która może być stosowana w równym stopniu do wszystkich rdzennych mieszkańców świata, pomimo ich różnic kulturowych, historycznych, społecznych lub politycznych. W przypadku samych organizacji tubylczych definicje zawarte w aktach międzynarodowych i przepisach praw poszczególnych państw w wielu przypadkach są uznawane za niezadowalające, niektóre z nich za dwuznaczne, inne za sprzeczne lub oznaczone podejściem paternalistycznym i protekcyjnym. Na podstawie wieloletnich debat odnoszących się do tego zagadnienia pozostaje przyjąć, że uniwersalna definicja nie istnieje, choć współcześnie wskazuje się szereg kryteriów, według których można zidentyfikować tę część społeczeństwa¹.

Konieczność wypracowania porozumienia w zakresie definicji ludów tubylczych pojawiła się w okresie, kiedy zaczęto opracowywać dokumenty międzynarodowe odnoszące się do ich praw i regulujące stosunki między ludnością tubylczą i państwem, zatem wtedy, kiedy definicja ta stała się

1 Na problem ze wskazaniem jednoznacznej definicji w tym zakresie wskazywali w polskiej literaturze m.in. Aleksander Posern-Zieliński, Magdalena Krysińska-Kałużna i Marcin F. Gawrycki, szeroko temat ten omawia Cletus G. Barié (2003).

istotna w kontekście politycznym. W 1953 roku w ramach prac Międzynarodowej Organizacji Pracy (International Labour Organization, dalej MOP) opracowano studium *Indigenous populations. Living and working conditions of indigenous populations in independent countries*. W dokumencie tym przeanalizowano kilka definicji i kryteriów stosowanych przez państwa wobec ludności rdzennej zamieszkującej ich terytoria. Dochodząc do wniosku, że nie ma jednej i powszechnie obowiązującej definicji, ograniczono się do zaproponowania tymczasowego opisu, który służyłby jako „definicja robocza do identyfikacji rdzennych grup w niezależnych krajach”:

Populacje tubylcze są potomkami rdzennej populacji, która żyła w danym kraju w czasie jego kolonizacji lub podboju (lub kolejnych podbojów) przez przodków grup nietubylczych, posiadających obecnie władzę polityczną i gospodarczą. Ogólnie rzecz biorąc, potomkowie ci wykazują tendencję do funkcjonowania zgodnie z instytucjami społecznymi, gospodarczymi i kulturalnymi, które istniały przed kolonizacją lub podbojem [...] ².

Ogłoszona w 1957 roku konwencja MOP numer 107 (*Konwencja dotycząca ochrony i integracji populacji tubylczych i plemiennych w krajach niepodległych – Indigenous and Tribal Populations Convention*), która weszła w życie w 1959 roku, opierała się na wskazanym studium i jest pierwszym dokumentem, w którym na poziomie międzynarodowym całościowo zagwarantowano minimum praw dla ludności tubylczej. W artykule 1 konwencji 107 MOP wskazano, wobec której grupy społeczeństwa ma ona zastosowanie:

Ludy plemienne lub półplemienne [*tribal and semi-tribal*] w niezależnych krajach, których warunki społeczne i ekonomiczne są na mniej zaawansowanym etapie niż ten osiągnięty przez inne grupy społeczeństwa narodowego i które są całkowicie lub częściowo regulowane przez ich własne zwyczaje lub tradycje lub przepisy specjalne.

2 *Indigenous populations. Living and working conditions...* 1953, s. 26.

Populacje uważane za rodzime [*indigenous*] ze względu na fakt, że wywodzą się z populacji zamieszkujących państwo lub region geograficzny, który należał do państwa w czasie podboju lub kolonizacji i niezależnie od swojego statusu prawnego, żyją w większym stopniu zgodnie z ówczesnymi instytucjami społecznymi, gospodarczymi i kulturalnymi niż z instytucjami narodu, do którego należą [współcześnie]³.

W 1970 roku Podkomisja do spraw Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości, podlegająca Komisji Praw Człowieka ONZ, zaleciła przeprowadzenie kompleksowego badania w sprawie dyskryminacji i kondycji społecznej ludów tubylczych. W tym celu w 1971 roku nominowano Josego R. Martíneza Cobo na Specjalnego Sprawozdawcę. Choć studium nie udało się ukończyć do 1986 roku, proces jego opracowywania stworzył sprzyjające warunki do powołania już w 1982 roku przez Radę Gospodarczą i Społeczną (United Nations Economic and Social Council, ECOSOC) – Grupy Roboczej do spraw Populacji Tubylczej (Working Group on Indigenous Populations). Kolejne dwadzieścia dwa rozdziały raportu opracowywanego przez Martíneza Cobo były publikowane w latach 1981–1983⁴, a jego ostateczna wersja ukazała się na przełomie 1986 i 1987 roku⁵. W Rozdziale V raportu, opublikowanym w 1982 roku, zawarł analizę kolejnych kryteriów definicji populacji tubylczych, zaś samą definicję przedstawiono w Rozdziale XXI, opublikowanym w 1983 roku:

3 Konwencja 107 MOP, art. 1.1a–1.1b. Konwencja została ratyfikowana przez 27 państw, w tym 14 z terenu Ameryki Łacińskiej i Karaibów: Salwador, Haiti, Kubę, Dominikanę (1958), Kostarykę, Meksyk (1959), Argentynę, Peru (1960), Boliwię, Brazylię (1965), Kolumbię, Ekwador, Paragwaj (1969) i Panamę (1971). Konwencja ta pozostaje w mocy na Kubie, Dominikanie, w Salwadorze, na Haiti i w Panamie, na terenie pozostałych państw została automatycznie wypowiedziana wraz z ratyfikacją kolejnego dokumentu odnoszącego się do ludności tubylczej.

4 Martínez Cobo 1981–1983.

5 Martínez Cobo 1986–1987.

Tubylczymi wspólnotami, ludami i narodami są te, które posiadają historyczną kontynuację ze społeczeństwami sprzed inwazji i kolonizacji rozwijającymi się na ich terytoriach, uważając się za odmienne od innych części społeczeństwa obecnie zamieszkującego te terytoria lub ich części. Współcześnie tworzą niedominującą część społeczeństwa i są zdecydowane zachować, rozwijać i przekazywać następnym pokoleniom ziemię swych przodków, tożsamość (identyfikację) etniczną jako podstawę dla ich dalszej egzystencji jako ludów żyjących zgodnie z własnymi wzorcami kulturowymi, instytucjami społecznymi i systemem prawnym⁶.

Zaproponowana definicja pozwala zidentyfikować co najmniej cztery kryteria związane z identyfikacją ludności tubylczej: uznanie jej tożsamości, wspólne pochodzenie, terytorialność oraz aspekt językowo-kulturowy. Wymiar tożsamościowy odnosi się do rozwoju świadomości etnicznej i poczucia przynależności do rdzennej populacji (autoidentyfikacja). Kryterium wspólnego pochodzenia odnosi się do istnienia wspólnych przodków oraz do społecznej i zbiorowej pamięci, związanej z historią danej grupy. Terytorialność związana jest z dziedzictwem plemiennym i zbiorową pamięcią w odniesieniu do zajmowanych ziem przodków, a także materialnymi oraz symbolicznymi z nią powiązaniami. Wreszcie kryterium językowo-kulturowe jest związane z przywiązaniem do kultury pochodzenia, organizacji społecznej i politycznej, języka, światopoglądu, wiedzy i sposobu życia. Definicja zaproponowana przez Martíneza Cobo opiera się zatem zarówno na elementach obiektywnych (terytorium), jak i subiektywnych (tożsamość, identyfikacja, poczucie odrębności).

Definicja Martíneza Cobo z lat 80. XX wieku była (i jest) krytykowana, bo uzależniała uznanie kogoś za tubylca ze względu na posiadanie swojego terytorium i przebywanie na nim, a przecież ziemia mogła być dobrowolnie lub przymusowo oddana, dana grupa mogła być z niej usunięta, mogła też nastąpić dobrowolna lub przymusowa migracja, na przy-

6 Martínez Cobo 1981–1983, rozdz. XXI, 1983, par. 379, s. 50.

kład z prowincji do ośrodków miejskich. Jako sporny wskazywano również zapis odnoszący się do pozycji marginalizowanej, ponieważ wyklucza ona możliwość zdobycia pozycji liderów i włączenia się w główny nurt życia polityczno-społecznego danego państwa, który w środowiskach tubylczych jest realizowany już od kilku dekad. Kontrowersje wzbudzał także fragment dotyczący dyskryminacji i dominacji w wyniku kolonizacji (rozumianej jako inwazja europejska), nieuwzględniający dyskryminacji ze strony innych ludów tubylczych czy ludów pozaeuropejskich⁷. Niemniej kryteria opracowane i opublikowane przez Martíneza Cobo stały się podstawą definicji zawartej w kolejnej konwencji MOP numer 169 (*Konwencja dotycząca ludów tubylczych i plemiennych w niepodległych państwach – Indigenous and Tribal Peoples Convention*; ogłoszona w 1989 roku, weszła w życie w 1991 roku)⁸. Jako kryterium kluczowe do zdefiniowania, wobec kogo należy stosować jej zapisy, w konwencji tej wskazano wyraźnie kryterium autoidentyfikacji (artykuł 2). Konwencja 169 MOP odnosi się do:

Ludów tubylczych w niepodległych państwach, których społeczne, kulturowe i ekonomiczne warunki odróżniają od innych części wspólnoty państwowej i których status jest częściowo lub w całości regulowany przez ich własne zwyczaje lub tradycje albo przez specjalne prawa lub regulacje⁹.

Ludów w niepodległych państwach uznawanych za tubylcze na podstawie ich pochodzenia z populacji zamieszkujących kraj lub region geograficzny, do którego kraj należał w czasie podboju lub kolo-

7 Trzciński 2002, s. 32; zob. również Krysińska-Kałużna 2013, s. 108.

8 Konwencja 169 MOP została ratyfikowana przez 23 państwa, w tym 15 z terenu Ameryki Łacińskiej i Karaibów: Meksyk (1990), Wielonarodowe Państwo Boliwia, Kolumbię (1991), Paragwaj, Kostarykę (1993), Peru (1994), Honduras (1995), Gwatemalę (1996), Ekwador (1998), Argentynę (2000), Wenezuelę, Brazylię i Dominikę (2002), Chile (2008) i Nikaraguę (2010). Wraz z ratyfikacją konwencji numer 169 automatycznie traciła moc wcześniejsza konwencja numer 107.

9 Konwencja 169 MOP, art. 1 (1) (a).

nizacji lub też ustanowienia współczesnych granic państwowych, i które bez względu na status prawny zachowują część lub całość własnych społecznych, ekonomicznych, kulturowych i politycznych instytucji¹⁰.

W latach 90. debata na temat definicji ludów tubylczych jednak nie ustała. Erica-Irene Daes, wieloletnia przewodnicząca Grupy Roboczej do spraw Ludności Tubylczej ONZ zwróciła uwagę, że pojęcie „ludy tubylcze” nie poddaje się precyzyjnej, zamkniętej definicji, która mogłaby mieć to samo zastosowanie we wszystkich regionach świata. Zaproponowana przez konwencję 169 MOP definicja była według niej jedynie kompromisem społeczności międzynarodowej, wynikiem potrzeby osiągnięcia konsensusu, który miał pełnić funkcję remedium na napięte stosunki między ludami tubylczymi i dominującymi grupami społeczeństw narodowych. Wobec niemożności wypracowania jednej definicji Daes proponowała wskazanie pewnych kryteriów, pozwalających zrozumieć, o jaką grupę chodzi w ramach wspólnoty narodowej. Odniosła się do aspektu terytorialności, stanu marginalizacji i dyskryminacji, następnie kulturowej odrębności (na podstawie języka, religii, kosmowizji, technologii, instytucji i praw) i autoidentyfikacji oraz uznania za grupę odrębną przez inne sektory społeczeństwa i władze państwowe¹¹.

Współcześnie, mimo wielu zastrzeżeń i niesłabnących głosów krytyki definicja wskazana w konwencji 169 MOP (określana mianem roboczej) jest powszechnie stosowana na poziomie prawa międzynarodowego i jej kryteria zostały przyjęte również przez system ONZ. W *Deklaracji praw ludów tubylczych* przyjętej w 2007 roku (*Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, dalej UNDRIP 2007) nie podano wprost definicji, zwrócono jednak uwagę, że najważniejsze jest zidentyfikowanie obecności, a nie zdefiniowanie ludów tubylczych, zatem podkreślono dobitnie ich prawo do samostanowienia i autonomicznego określenia swojej tożsamości: „Ludy tubylcze mają prawo do samostanowienia. Na mocy tego prawa swobodnie

10 Konwencja 169 MOP, art. 1.

11 Daes 1997.

określają swój status polityczny i swobodnie dążą do rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego”¹².

Standard ten odnajdziemy również w artykułach *Amerykańskiej deklaracji praw ludów tubylczych* przyjętej 15 czerwca 2016 roku przez Organizację Państw Amerykańskich (*American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, dalej OPA 2016). Dokument ten, przygotowywany od 1999 roku z udziałem przedstawicieli samych ludów tubylczych, zawiera konkretne zalecenia dotyczące ochrony praw rdzennych mieszkańców regionu do samostanowienia i samorządności, edukacji, zdrowia, kultury, ziemi, terytorium i zasobów naturalnych, zgodnych z zasadą integralności terytorialnej i suwerenności państw. Podobnie jak w przypadku UNDRIP 2007, w deklaracji OPA nie podano konkretnej definicji ludów tubylczych, których dotyczy, podkreślono za to kryterium autoidentyfikacji zawarte w prawie do samostanowienia:

1. *Amerykańska deklaracja praw ludów tubylczych* dotyczy rdzennych mieszkańców obu Ameryk.
2. Autoidentyfikacja ludności tubylczej będzie podstawowym kryterium przy określaniu, do kogo ma zastosowanie niniejsza deklaracja. Państwa szanują prawo do samookreślenia się jako rdzenni mieszkańcy indywidualnie lub zbiorowo, zgodnie z praktykami i instytucjami każdego z ludów tubylczych¹³.

Zgodnie z prawem międzynarodowym ogólne kryteria stosowane wobec ludów tubylczych na terenie Ameryki Łacińskiej pozostają zatem trojaki: autoidentyfikacja jako osoba należąca do społeczności tubylczej, funkcjonowanie w sytuacji podporządkowania wobec dominującej grupy

12 UNDRIP 2007, art. 3. UNDRIP została przyjęta w 2007 roku przez zdecydowaną większość państw członkowskich ONZ (143 na 192, przy 4 głosach przeciwnych i 11 nieobecnych), w tym przez niemal wszystkie państwa Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Wyjątkiem była Kolumbia, która w 2007 roku wstrzymała swój głos, jednak w 2009 roku wyraziła swoje poparcie i ratyfikowała Deklarację.

13 OPA 2016, art. 1.1.-1.2.

społeczeństwa narodowego i kontynuacja historyczna (w odniesieniu do terytorium i zachowanych elementów kultury) od czasów przedhiszpańskich¹⁴. Ponieważ niniejsza monografia dotyczy relacji między państwem a ludnością tubylczą w zakresie realizacji polityki kulturowej, a nie ściśle kryteriów jej identyfikacji, akceptuję definicję zaproponowaną i najczęściej stosowaną w międzynarodowym dyskursie społecznym i politycznym (konwencja 169 MOP), świadoma złożoności problemu i niedoskonałości uogólnień. Najważniejsze dla tematu badań jest uznanie, że ludy tubylcze są reprezentantami wyjątkowej kultury, wyrażanej poprzez języki, systemy wiedzy lub przekonania i wierzenia; mają szczególny stosunek do swoich ziem i terytoriów oraz posiadają niezbędną wiedzę na temat praktyk koniecznych do zrównoważonego zarządzania zasobami naturalnymi. Ludy tubylcze mają odrębne koncepcje rozwoju, oparte na ich tradycyjnych wartościach, wizjach, potrzebach i priorytetach. W odniesieniu do polityki dotyczącej dziedzictwa kulturowego ludy tubylcze należy postrzegać jako interesariuszy i jego aktywnych kuratorów, a nie jedynie jako potomków minionych pokoleń i spadkobierców ich dorobku kulturowego.

Na potrzeby pracy określenie „ludy tubylcze” będzie używane wymiennie z „ludy rdzenne” – terminy te rozumiem jako synonimy. Niekiedy również pojawi się określenie *indígena* (‘tubylec’, ‘tubylczy’ – jako rzeczownik i jako przymiotnik), zaczerpnięte z literatury hiszpańskojęzycznej i stosowane powszechnie w odniesieniu do tej grupy społeczeństw latynoamerykańskich.

1.2. Dziedzictwo kulturowe – instytucjonalizacja i wymiar społeczno-polityczny

Kolejnym trudnym do zdefiniowania pojęciem jest „dziedzictwo” – zjawisko interpretowane niejednoznacznie, podlegające ciągłym zmianom, nieustannie rozszerzające i wzbogacające swój zakres semantyczny, sytuowane ponownie wokół definicji będących jedynie wynikiem konsensusu

14 Sieder 2002, s. 2.

społeczności międzynarodowej¹⁵. Według *Słownika języka polskiego PWN* „dziedzictwo” to zarówno „majątek przejęty jako spadek” oraz „dobra kultury, nauki i sztuki pozostawione przez poprzednie pokolenia”. Według SJP jest to również „akt dziedziczenia lub prawo dziedziczenia czegoś”. W *Oxford English Dictionary* definicja terminu *heritage* obejmuje również wskazanie, że jest to pojęcie odnoszące się do „wartościowych obiektów” oraz „obiektów o historycznej lub kulturowej wartości, które są warte zachowania”. Aspekt zachowania i przekazania następnym pokoleniom ze względu na wyjątkowe walory (naukowe, estetyczne, kulturowe) pojawia się w większości definicji proponowanych w ramach *heritage studies*.

Początkowo debata koncentrowała się na tym, co oznacza i czym jest „dziedzictwo kulturowe”, ponieważ jest ono najbliższe człowiekowi, odzwierciedlając uniwersalne wartości dokonań, umiejętności i pomysłowości ludzkości. Następnie, ze względu na postępujące zniszczenia przyrody i przyjęcie odpowiedzialności za dbanie o zasoby naturalne dla przyszłych pokoleń, pojawiła się koncepcja dziedzictwa przyrodniczego. Piszac o instytucjonalizacji pojęcia „dziedzictwo” i współczesnej polityce wobec dziedzictwa kulturowego, w pierwszej kolejności należy więc odwołać się do najważniejszego dokumentu, który wiąże się z wszelkimi działaniami związanymi z tym aspektem ludzkiej aktywności, czyli *Konwencji dotyczącej ochrony światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego*, przyjętej podczas 17. Konferencji Generalnej Komitetu UNESCO w Paryżu w listopadzie 1972 roku (*Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, UNESCO 1972)¹⁶. Definicja dziedzictwa zawarta w kon-

15 Zob. dyskusję na temat definicji pojęcia „dziedzictwo – dziedzictwo kulturowe”, m.in.: Lowenthal 1998; García Canclini [1993] 1999; Ashworth 2007; Gillman 2010; Harrison 2010, s. 9–16, 2013, s. 14–23; na gruncie badań polskich – m.in. Murzyn, Purchla (red.) 2007; Kobyliński 2009, 2011; Kowalski 2013; Marciniak, Pawleta, Kajda 2018, s. 7–16.

16 Konwencja UNESCO z 1972 roku weszła w życie 17 grudnia 1975 roku i pozostaje do dziś dokumentem ratyfikowanym przez największą liczbę państw (194 – stan na październik 2018 roku). Była ratyfikowana stopniowo przez kolejne państwa Ameryki Łacińskiej w latach 70. (Argentyna, Boliwia, Brazylia, Kostaryka, Ekwador, Gwatemala, Honduras, Nikaragua, Panama), 80. (Chile,

wencji jest współcześnie określana mianem „statycznej”. Opracowano jego dwie kategorie, przedstawione w osobnych artykułach konwencji:

Dziedzictwo kulturowe: zabytki (obiekty architektury, dzieła monumentalnej rzeźby i malarstwa, obiekty archeologiczne); grupy zabytków (tworzące jednolite i współgrające z krajobrazem zespoły) i miejsca (stanowiska archeologiczne, dzieła człowieka czy wspólne dzieła człowieka i przyrody).

Dziedzictwo naturalne – pomniki przyrody (np. formacje geologiczne, fizyczne lub biologiczne), obszary naturalne (strefy w ściśle oznaczonych granicach, stanowiące siedlisko zagrożonych wyginięciem gatunków zwierząt i roślin, które mają wyjątkową wartość z punktu widzenia nauki lub naturalnego piękna)¹⁷.

Konwencja światowego dziedzictwa jest wyjątkowym instrumentem prawnym, opartym na założeniu, że niektóre miejsca i obiekty dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego mają tak wyjątkowe i uniwersalne znaczenie, że ich ochrona i zabezpieczenie dla przyszłych pokoleń są wskazane dla dobra w skali globalnej jako części światowego dziedzictwa ludzkości (koncepcja dziedzictwa powszechnego). Jednym z najważniejszych aspektów konwencji jest konstatacja, że niszczenie lub zanikanie niektórych zasobów dziedzictwa kulturowego i naturalnego stanowi „katastrofalne zużycie dziedzictwa wszystkich narodów świata”, dlatego też społeczność międzynarodowa musi uczestniczyć w ich ochronie, restauracji i zabezpieczeniu dla kolejnych pokoleń. W związku z tym postulatem, najważniejszym instrumentem konwencji stała się lista światowego dziedzictwa,

Kolumbia, Kuba, Meksyk, Paragwaj, Peru i Urugwaj) i 90. (Salwador i Wenezuela). Ratyfikacja konwencji jest automatycznym zaakceptowaniem rozumienia zawartego w niej pojęcia „dziedzictwo” i jego kategorii (dziedzictwo kulturowe i dziedzictwo naturalne) oraz przyjęciem zobowiązań wynikających z zapisów konwencji w zakresie jego ochrony i zabezpieczenia, które (przy zachowaniu suwerenności państw) spoczywają na całej społeczności międzynarodowej.

17 UNESCO 1972, art. 1–2.

na której znajduje się aktualizowany wykaz dóbr dziedzictwa kulturowego i naturalnego, uznanych za spełniające kryterium „wyjątkowej powszechnej wartości” (*outstanding universal value*, OUV)¹⁸. Wdrażanie postanowień konwencji UNESCO 1972 jest regulowane poprzez corocznie publikowane wytyczne operacyjne (*operational guidelines*, pierwsze w 1977), które określają również procedury rejestracji i ochrony miejsc i obiektów nominowanych do wpisu na listę, definiują wytyczne odnoszące się do dziedzictwa zagrożonego oraz ustalają wysokość i formę pomocy międzynarodowej w ramach Funduszu Światowego Dziedzictwa.

Kiedy wartość kultury tradycyjnej i folkloru zaczęła być coraz wyraźniej dostrzegana przez agendy UNESCO jako istotna część uniwersalnego dziedzictwa ludzkości oraz jeden z kluczowych elementów kulturowej tożsamości o wyjątkowym znaczeniu społecznym, ekonomicznym i politycznym, wydano specjalną rekomendację ich ochrony i zabezpieczenia (*Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, opublikowana w listopadzie 1989 roku)¹⁹, a następnie podczas 32. Konferencji Generalnej Komitetu UNESCO w 2003 roku ogłoszono *Konwencję o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage*, UNESCO 2003)²⁰, wprowadzając

18 Zgodnie z zaleceniem zawartym w art. 11 Konwencji.

19 Postanowienia rekomendacji znalazły odzwierciedlenie już w 1982 roku w szerszym ujęciu terminu „dziedzictwo kulturowe”, które zostało zawarte w akcie końcowym Międzynarodowej Konferencji na temat Polityk Kulturowych (Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales), zorganizowanej pod egidą UNESCO w Meksyku. W tzw. *Deklaracji z Meksyku* (*Declaración de México sobre las políticas culturales*) wskazano, że: „Dziedzictwo kulturowe narodu [pueblo] obejmuje dzieła jego artystów, architektów, muzyków, pisarzy i mędrców, a także dzieła anonimowe oraz zbiór wartości, które nadają sens życiu, to znaczy dzieła materialne i niematerialne, które wyrażają kreatywność tego narodu; język, obrzędy, wierzenia, miejsca historyczne i zabytki, literatura, dzieła sztuki i archiwa oraz biblioteki” (*Declaración de México* 1982, para. 23).

20 Konwencja UNESCO 2003 weszła w życie 20 kwietnia 2006 roku, ale została ratyfikowana już w 2005 roku przez Meksyk i Peru, a następnie przez większość państw Ameryki Łacińskiej i Karaibów – w roku 2006 (Argentyna, Boliwia, Bra-

nową, odrębną kategorię dziedzictwa kulturowego, odnoszącą się do elementów tak zwanej kultury żywej, zdefiniowaną jako:

praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedza i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturowa – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości, ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności²¹.

Nowa kategoria dziedzictwa, czasem nazywana „żywym dziedzictwem kulturowym” przejawia się między innymi w tradycjach ustnych, sztukach performatywnych, rytuałach i obrzędach, wiedzy i praktykach związanych ze środowiskiem naturalnym czy umiejętnościach technicznych związanych z tradycyjnym rzemiosłem. Ochrona elementów dziedzictwa niematerialnego, poprzez jego identyfikację, dokumentację, zachowanie, zabezpieczenie i promowanie, ma służyć jego przetrwaniu dla następnych pokoleń. W ramy tego typu działań wchodzi również edukacja i rewitalizacja różnych aspektów dziedzictwa niematerialnego²².

zylia, Gwatemala, Honduras, Nikaragua, Paragwaj), w 2007 (Belize, Kostaryka, Kuba, Urugwaj, Wenezuela) i w latach następnych (Ekwador, Chile, Kolumbia – 2008, Haiti – 2009; Salwador – 2012). W 2008 roku utworzono również listę, na którą wpisywane są przykłady zjawisk kulturowych z zakresu dziedzictwa niematerialnego – Reprezentatywną listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości (Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity). Procedura wpisu na listę jest zbliżona do stosowanej przy liście Konwencji UNESCO z 1972 roku, wzbudza jednak wciąż wiele kontrowersji, wiążąc się z koniecznością dokumentacji i kategoryzacji elementów kultury żywej, a zatem mogącej przecież podlegać zmianom.

21 UNESCO 2003, art. 2.1.

22 UNESCO 2003, art. 2.3.

Od lat 90. – na kanwie procesów demokratyzacji, promocji trzeciej kategorii praw człowieka oraz debaty na temat skutków globalizacji niosących zagrożenie deetniczacji – kwestią dominującą w dyskursie międzynarodowym i w działaniach podejmowanych przez agendy UNESCO stał się również temat ochrony i promocji różnorodności kulturowej i pluralizmu kulturowego. W listopadzie 2001 roku, podczas 31. sesji Konferencji Generalnej Komitetu UNESCO, przyjęto jednogłośnie *Powszechną deklarację o różnorodności kulturowej* (*Universal Declaration on Cultural Diversity*, UNESCO 2001). W artykule 2 deklaracji wskazano i podkreślono znaczenie różnorodności i pluralizmu dla gwarancji praw człowieka, rozwoju i równowagi społecznej:

ARTYKUŁ 2.

OD RÓŻNORODNOŚCI KULTUROWEJ DO PLURALIZMU KULTUR

W naszych coraz bardziej zróżnicowanych społeczeństwach staje się konieczne zapewnienie harmonijnego wzajemnego oddziaływania oraz woli współistnienia osób i grup, które cechuje różnorodna i dynamiczna tożsamość kulturowa. Polityki popierające integrację oraz uczestnictwo (w kulturze) wszystkich obywateli są gwarantem spójności społecznej, żywotności społeczeństwa obywatelskiego oraz pokoju. Zdefiniowany w ten sposób pluralizm kulturowy stanowi polityczną odpowiedź na istnienie różnorodności kulturowej. Pluralizm kultur, nierozzerwalnie związany z kontekstem demokratycznym, sprzyja wymianie kulturalnej i rozwijaniu zdolności twórczych, które wzbogacają życie społeczne²³.

Deklaracja UNESCO z 2001 roku jest określana mianem aktu wyrażającego nową etykę i nowe standardy współpracy na polu polityk kulturowych i ochrony praw człowieka, oferującym szeroki wachlarz instrumentów, które można zastosować w celu poszanowania dialogu międzykulturowego i prawa do zrównoważonego rozwoju. Podjęte starania ochrony różno-

23 UNESCO 2001, art. 2.

rodności kulturowej i ochrony poszczególnych kultur przed negatywnymi skutkami globalizacji znalazły również wyraz w przyjętej w październiku 2005 roku podczas 33. sesji Konferencji Generalnej Komitetu UNESCO w Paryżu *Konwencji w sprawie ochrony i promowania różnorodności form ekspresji kultury* (*Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, UNESCO 2005). Głównym celem tego dokumentu jest ochrona i promowanie warunków sprzyjających rozwojowi kulturowemu, promowanie dialogu między kulturami i poszanowania różnorodności form wyrazu kulturowego, wpisuje się ona zatem w założenia współczesnej koncepcji międzykulturowości i demokratyzacji kultury²⁴.

Celem zapisanym w konwencji UNESCO z 1972 roku w zakresie dziedzictwa kulturowego jest przede wszystkim ochrona materialnego dziedzictwa minionych pokoleń (starannie dobranych, najpiękniejszych, monumentalnych), które podkreśla dorobek artystyczny i naukowy poszczególnych narodów, uwypuklając jednorodność i kładąc nacisk na integralność społeczeństw narodowych. Treść konwencji UNESCO z 2003 roku odzwierciedla natomiast przyjęty w ostatnich latach postulat podkreślania bogactwa kulturowego, docenienia zróżnicowania kulturowego i uwypuklenia pluralizmu współczesnych społeczeństw. Ameryka Łacińska jest doskonałym polem do obserwacji opisanych przemian w postrzeganiu roli dziedzictwa w dyskursie społecznym i politycznym. Z koncepcji narodów-państw homogenicznych, legitymizujących się unitarnymi konstytucjami i realizujących politykę kulturową kładącą nacisk na ochronę wybranych, starannie wyselekcjonowanych elementów dziedzictwa materialnego, zgodnych z określoną wizją narodu (jego złotej epoki i milenijnej tradycji trwania) w wiekach XIX i XX, w ostatnich dekadach nastąpiło przejście do koncepcji narodów-państw wielokulturowych i wieloetnicznych, z konstytucja-

24 Konwencja UNESCO 2005 weszła w życie 18 marca 2007 roku. Spośród państw Ameryki Łacińskiej i Karaibów ratyfikowały ją: Boliwia, Gwatemala i Meksyk w 2006; Brazylia, Chile, Kuba, Panama, Paragwaj, Urugwaj w 2007; Argentyna w 2008; Nikaragua w 2009; Kostaryka w 2011 i Salwador w 2013 roku. Wolę przystąpienia do konwencji wyraziły natomiast: Peru i Ekwador w 2006, Honduras w 2010 oraz Kolumbia i Wenezuela w 2013 roku.

mi opartymi na pryncypiach pluralizmu, w których docenia się wartość dziedzictwa niematerialnego, podkreślającego ich różnorodność i uzasadniającego ich pluralistyczny charakter. Od końca XX wieku polityka ochrony i zabezpieczenia dziedzictwa kulturowego ewoluuje wyraźnie w kierunku większego nacisku na realizowanie polityki zgodnej z założeniami wielokulturowości i zróżnicowania kulturowego, w parze z promowaną polityką decentralizacji i demokratyzacji państw²⁵. Z kolei przyjęta w 2001 roku *Powszechna deklaracja o różnorodności kulturowej* odnosi się w głównej mierze do zachowania wspomnianej różnorodności jako warunku koniecznego dla etycznego promowania i ochrony praw człowieka w przypadku mniejszości narodowych czy etnicznych i ludności tubylczej, czyli tych społeczności, które w dalszym ciągu pozostają grupami najbardziej wystawionymi na – zgubne dla ich dziedzictwa kulturowego – wpływy procesów globalizacji.

W odniesieniu do interesującego nas tematu polityki wobec dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych należy zwrócić uwagę, że w rozważaniach na ten temat w pierwszej kolejności poddano krytyce już arbitralny podział na dwie zdefiniowane w konwencji UNESCO 1972 kategorie: dziedzictwo kulturowe i dziedzictwo naturalne. Krytykę tę od lat wysuwają same ludy tubylcze, dla których wspomniany podział jest sztuczny, opracowany na podstawie kryteriów świata zachodniego i podkreśla wartości jedynie dziedzictwa materialnego kosztem wielu istotnych dla ich tożsamości, rozwoju i integralności wartości kultury niematerialnej, związanej ze sferą duchową czy symboliczną. Warto jednak zwrócić uwagę,

25 W tym kontekście – jak trafnie zauważa Krzysztof Kowalski (2013) – ważniejsza współcześnie stała się teraźniejszość i zachowana tradycja żywa, reprezentowana przez jej nosicieli, niż przeszłość i jej monumentalne zabytki o walorach naukowych czy artystycznych. „Z nową formą dziedzictwa wiązało się osłabienie roli ekspertów i władz centralnych, które dotychczas odpowiadały nie tylko za konserwację, lecz decydowały też o tym, co i w jakiej formie jest warte przekazania następnym pokoleniom” (Kowalski 2013, s. 25). Wspomniana nowa koncepcja „demokratyzacji dziedzictwa” i pojmowania go jako procesu i działania zostały wyrażone w konwencjach UNESCO z początków XXI wieku.

że *Konwencja światowego dziedzictwa* została przyjęta w 1972 roku, zatem jeszcze przed opracowaniem i publikacją większości ze znaczących aktów prawa międzynarodowego, w których podjęto problem uznania i ochrony praw ludów tubylczych. Początkowo wartość dziedzictwa polegała przede wszystkim na jego monumentalizacji, miało być ono piękne i powinno prezentować wartość naukową lub artystyczną, a także

dostarczać wiedzy na temat przeszłości i stanowić materialne świadectwo historii, z którym wspólnota (najczęściej narodowa) wiązała cele edukacyjne. Dziedzictwo było domeną elit, a dyskurs na jego temat i działania podejmowane w celu jego ochrony nie wychodziły poza wąską grupę ekspertów. [...] Jeśli w tym procesie była uwzględniana społeczność lokalna, to tylko jako publiczność instruowana przez ekspertów o wartości obiektu²⁶.

W ten sposób można tłumaczyć fakt, że konwencja ta ani nie odnosi się do tematu praw kulturowych społeczności rdzennych (czy grup mniejszościowych), ani nie odzwierciedla ewolucji relacji między „zewnętrznymi interesariuszami” dziedzictwa (instytucjami publicznymi państw czy agend międzynarodowych) a ludnością tubylczą. Dopiero od lat 90. Komisja Praw Człowieka ONZ rozpoczęła promocję studiów nad rewizją ogólnie przyjętych pojęć, stosowanych w ramach systemu Organizacji, w tym nad nowym podejściem do rozumienia i definiowania dziedzictwa kulturowego. Kluczowe stało się zweryfikowanie relacji łączących dziedzictwo ze społecznościami lokalnymi i podważenie ich jedynie instrumentalnej roli wobec dziedzictwa. Zakwestionowano również samą terminologię – zwrócono uwagę, że zdefiniowanie dwóch kategorii dziedzictwa (kulturowego i naturalnego) jest niewłaściwe, narzucone odgórnie, nacechowane podejściem materialistycznym i marginalizujące tubylcze kompleksowe postrzeganie świata jako sposobu życia, głębokich relacji między człowiekiem i środowiskiem naturalnym, a także istotnych duchowych

26 Ibidem, s. 21.

więzi człowieka z otoczeniem²⁷. Jak podkreślono w studium zrealizowanym przez Ekspercką Instytucję do spraw Praw Ludów Tubylczych ONZ (Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, dalej EMRIP):

ludność tubylcza postrzega dziedzictwo holistycznie; obejmuje ono ich duchowe, gospodarcze i społeczne związki z ziemią i terytoriami, które zajmują²⁸. Dlatego też polityka wobec dziedzictwa oraz programy i wszelkie działania dotyczące ludów tubylczych powinny opierać się na pełnym uznaniu nierozłączności dziedzictwa naturalnego i kulturowego oraz głębokiego powiązania niematerialnego dziedzictwa kulturowego z materialnym i naturalnym dziedzictwem kulturowym²⁹.

Za przyjęciem szerokiej, holistycznej definicji dziedzictwa rdzennej ludności opowiadała się również wspomniana specjalna sprawozdawczyni Grupy Roboczej do spraw Ludów Tubylczych ONZ, Erica-Irene Daes:

Dziedzictwo obejmuje wszelkie przejawy więzi między ludźmi, ich ziemią i innymi żywymi istotami realnymi i duchowymi, z którymi dzielą tę ziemię. Więzy te są podstawą do utrzymywania relacji społecznych, gospodarczych i politycznych z innymi ludami, z którymi dane terytorium jest dzielone. Wszystkie aspekty dziedzictwa są ze sobą wzajemnie powiązane i nie można ich oddzielić od terytorium zajmowanego tradycyjnie przez ludzi³⁰.

27 Gilbert 2014, s. 56; Ruggles, Silverman 2009, s. 1–14; szerzej na temat „głosu ludów tubylczych” w dyskusji o kategoryzacji dziedzictwa i polityki wobec dziedzictwa kulturowego zob. Smith 2006, s. 276–308.

28 EMRIP 2012. W międzynarodowym systemie praw człowieka wyraźnie zaznaczono, że dla ludności tubylczej prawa kulturowe wiążą się z prawem do ziemi i zasobów naturalnych oraz że obowiązek ochrony dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej opiera się na uznaniu ich prawa do własności, kontroli i zarządzania swoimi tradycyjnymi terytoriami (Gilbert 2014, s. 55–58, zob. również komentarz: Stavenhagen 1996; Symonides 2010, 2014).

29 Daes 1997, par. 31, 164; zob. komentarz: Disko 2015, s. 34–40.

30 Daes 1997, par. 164.

W tym samym dokumencie dziedzictwo zostało zdefiniowane jako „wszystko, co stanowi część charakterystycznej tożsamości ludu, i wszystko to, czym można dzielić się z innymi ludami, jeśli jest taka wola”³¹. W tym znaczeniu ochrona i zabezpieczenie dziedzictwa są kwestiami zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej odpowiedzialności. Warto również zwrócić uwagę, że wprowadzony do systemu międzynarodowego podział na dziedzictwo kultury materialnej i niematerialnej także nie odpowiada kompleksowemu rozumieniu spuścizny przodków, wyrażanemu przez członków społeczności tubylczych, i jest przez nich często podważany i poddawany krytyce.

Naturalnie, nie każdy obiekt, „materialny ślad z przeszłości” staje się automatycznie elementem dziedzictwa kultury. Dobra nie stają się dziedzictwem same z siebie, muszą przejść proces określany mianem „patrymonializacji” – „tworzenia dziedzictwa”, „ukonstytuowania” jako element dziedzictwa, czyli identyfikacji, selekcji, ewaluacji i zadokumentowania (skatalogowania). Prowadzi to do ich instytucjonalizacji i ma zapewnić realizację pryncypiów ich ochrony i zabezpieczenia dla przyszłych pokoleń. Za proces patrymonializacji odpowiadają instytucje publiczne i specjaliści, którzy kierując się ściśle zdefiniowanymi normami międzynarodowymi i krajowymi, określają i weryfikują obecność odpowiednich kryteriów i uzasadniają wybór tego, co można włączyć w zakres dziedzictwa kulturowego w wymiarze regionalnym, narodowym czy globalnym. Fakt, że dziedzictwo nie jest czymś danym, ale stanowi wynik konstrukcji społecznej (określanej niekiedy mianem *heritage manufacture*), stał się istotnym punktem współczesnych krytycznych studiów nad dziedzictwem i wysuwających się na plan pierwszy rozważań nad politycznym i społecznym uwarunkowaniem procesu patrymonializacji. W ich świetle dziedzictwo nie ma ustalonego, statycznego znaczenia, ponieważ proces, w wyniku którego pozostałości przeszłości są identyfikowane jako dziedzictwo, zmienia się i kształtuje w czasie. Elementy dziedzictwa zyskują nowe znaczenia w zależności od kontekstu kulturowego i społecznego, w którym są poddawane patrymonializacji. Taki kontekst

31 Ibidem, par. 24.

studiów nad dziedzictwem proponują Gregory Ashworth (2007), Rodney Harrison (2013) czy Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), która podkreśla, że patrymonializacja ma związek z negocjowaniem pamięci, tożsamości i poczucia miejsca³². Według tej autorki, jest to aktywny proces wybierania, zapamiętywania, zapominania i upamiętniania, a także rodzaj konsensusu osiągniętego przez określoną grupę aktorów społecznych w celu wybrania i legitymizacji nadrzędnej wartości niektórych dóbr i przejawów kultury ponad inne, w oparciu o odmienne kryteria i różne punkty widzenia³³. W mojej opinii jest to upolitycznianie relacji z dziedzictwem kulturowym, zgodne z zaspokajaniem interesu różnych grup społecznych, a interpretacja tego, w jaki sposób społeczeństwo odnosi się wobec dziedzictwa i jego symboli, dostarcza wskazówek na temat odmiennej dynamiki i różnych celów samego procesu patrymonializacji. Upolitycznienie procesu patrymonializacji jest również próbą takiej interpretacji przeszłości, która uwzględnia teraźniejsze cele i korzyści (polityczne, gospodarcze, społeczne), a zatem pozwala kontrolować przeszłość. Krzysztof Kowalski zauważa:

[...] jest ono [dziedzictwo] propozycją ucieczki od starych sposobów interpretacji przeszłości, która uwzględnia nowe cele, jakie przed przeszłością stawia terażniejszość. Poprzez fakt świadomego wyboru, bez którego dziedzictwa nie ma, wyraża ono swoistą kontrolę terażniejszości nad przeszłością. Jest zawsze władzą żywych nad umarłymi³⁴.

Truizmem będzie zatem stwierdzenie, że badania nad społecznym i politycznym wykorzystaniem dziedzictwa kulturowego to jedno z niezwykle dynamicznych i różnorodnych zagadnień współczesnych nauk spo-

32 Ashworth 2007, s. 29–42; Kirshenblatt-Gimblett 1998; zob. również dyskusję na temat zmieniających się znaczeń pojęcia „dziedzictwo”: Kowalski 2013, s. 20–31; Dávallon 2014.

33 Kirshenblatt-Gimblett 1998, s. 7, 149; zob. również: Ballart 1997; Politis, Pérez Gollán 2004, s. 353–373; na temat krytycznych studiów nad dziedzictwem obecnych w naukach społecznych także: Smith 2006; Harrison 2013, s. 93–113.

34 Kowalski 2013, s. 6.

łecznych. Od lat 90. obecność nauk społecznych w ramach *heritage studies* podkreśla rolę dziedzictwa kulturowego zarówno w ramach procesów politycznych, w aspekcie rozwoju społecznego, jak i w wymiarze gospodarczym (choćby poprzez rozwijający się niezwykle prężnie przemysł turystyczny). Jego fundamentalnym znaczeniem jest rola, którą pełni w kształtowaniu tożsamości kulturowej poszczególnych społeczności (na szczeblu narodowym, regionalnym i lokalnym), a także jako źródło konfliktów i napięć w stosunkach międzynarodowych i międzyetnicznych. Klasycznym przykładem upolitycznienia dziedzictwa pozostaje również jego wykorzystywanie w budowaniu i umacnianiu struktur państw narodowych jako kluczowego elementu narracji narodotwórczych i tożsamościowych³⁵.

W odniesieniu do obszaru Ameryki Łacińskiej interesującym aspektem jest wykorzystywanie dziedzictwa kulturowego w procesach kolonialnych. Dziedzictwo kulturowe ludów tubylczych było przestrzenią konfrontacji, w której niedocenywanie miejscowej spuścizny kulturowej

35 Nikken 1987; Stavenhagen 1996, s. 71–94; Castellanos 2010, s. 26–27, 42–44. Dziedzictwo rozumiane jako forma „posiadania przeszłości”, zawłaszczania jej dla politycznych celów i nadawania jej określonych znaczeń charakteryzowało szczególnie wiek XIX – wiek nacjonalizmów. Jak zauważa Krzysztof Kowalski, cytując Gregory’ego Ashwortha: „Powstanie głównych instytucji dziedzictwa zbiegło się w czasie z pojawieniem się nacjonalizmu, dążącego do stworzenia i wytyczenia granic mitycznych przedmiotu, jakim jest »naród«, [...] dziedzictwo jest wykorzystywane do wielu celów politycznych i społecznych, między innymi do legitymizowania idei politycznych, stanowienia prawa o różnym zasięgu terytorialnym, włączania lub wyłączania grup społecznych lub kulturowych albo wspomagania, identyfikacji i dobrobytu grup lub osób. Można nawet twierdzić, że dziedzictwo, ponieważ jest wytworem współczesności uformowanym wedle potrzeb dzisiejszych czasów, jest z definicji przydatne we współczesnych społeczeństwach” (Ashworth 2007, s. 29–30; Kowalski 2013, s. 17). Historycznie to państwa narodowe były głównymi beneficjentami przeszłości i procesu budowania tego, co Benedict Anderson (1991) nazwał „wspólnotami wyobrażonymi” (*imagined communities*). Zarówno Anderson, jak i pozostali autorzy tej tematyki, m.in. Llorenç Prats (1998) czy Néstor García Canclini ([1993] 1999), przypisują wartość polityczną dziedzictwa kulturowego praktykom prowadzącym do akumulacji kapitału symbolicznego różnych grup społecznych, które określają w ten sposób swoje znaczenie w budowaniu konsensusu w strukturach wspólnoty narodowej.

usprawiedliwiała definiowanie ich kultury jako gorszej, stojącej na niższym poziomie, właściwie odmawiania ludom tubylczym posiadania jakiegokolwiek dorobku kulturowego, naukowego czy technologicznego. Podczas procesu dekolonizacji dziedzictwo kulturowe – przede wszystkim spuścizna przedhiszpańska – odgrywało więc fundamentalną rolę w procesach rewaloryzacji rdzennych wartości kulturowych i odbudowywania tożsamości lokalnych i regionalnych na terenie nowych państw narodowych. Od drugiej połowy XIX wieku społeczności tubylcze nie były już uważane za członków *república de los indios*, lecz formalnie uznane za obywateli nowych narodów-państw. W praktyce polityka młodych republik latynoamerykańskich pozbawiała jednak rdzenne grupy ich tożsamości etnicznej i ich rodzimych praw (do ziemi i zasobów naturalnych oraz praw kolektywnych), co nie poprawiało warunków ich życia, lecz prowadziło do ich wykluczenia społecznego i ekonomicznego. Stopniowo też postępowało polityczne zawłaszczanie ich dziedzictwa kulturowego, które poprzez selekcję i kategoryzację zaczęło odgrywać rolę istotnego elementu fundacyjnego historii narodowych. W XIX wieku i zwłaszcza w początkach wieku XX na terenie wielu państw Ameryki Łacińskiej uchwalono prawa dotyczące nacjonalizacji dziedzictwa archeologicznego w celu ustanowienia domeny publicznej państw narodowych nad stanowiskami i obiektami prekolumbijskimi³⁶.

Wbrew pozorom procesy dekolonizacji dziedzictwa kulturowego nie zakończyły się w XIX czy w początkach XX wieku, lecz wobec zjawiska endokolonializmu (kolonializmu wewnętrznego) trwają nadal. Dziedzictwo kulturowe (materialne i niematerialne) społeczności rdzennych staje się elementem alternatywnych dyskursów wobec hegemonii władzy centralnej, instrumentem strategii przeciwstawiania się dominacji instytucji publicznych, kwestionowania dominujących wartości społeczeństwa narodo-

36 Stanowiska i obiekty archeologiczne chroniły prawa ustanawiające je dobrami narodowymi pod opieką państwa – vide ustawy z Meksyku (1897), Argentyny (1913), Peru (1929) czy Kolumbii (1931). Szerzej na ten temat zob. Kania 2010; Endere 2014.

wego i negocjowania zmian w strukturach społecznych i relacjach władzy. Na terenie Ameryki Łacińskiej pytanie o polityczną rolę dziedzictwa jest więc w głównej mierze pytaniem o status społeczno-polityczny ludności rdzennej. Dziedzictwo kulturowe stanowi obecnie istotny komponent nowej jakości relacji między państwem a ludnością tubylczą, które mają stopniowo ewoluować z pozycji stosunków wertykalnych ku horyzontalnym. Staje się instrumentem politycznych negocjacji i walki o implementację określonych praw, jak również o większy udział *indígenas* w życiu politycznym i gospodarczym państwa (na przykład poprzez sprzeciw wobec ekstraktywizmu, w walce z monopolem państwa na polu zarządzania zasobami naturalnymi, dla zyskania realnych korzyści związanych z rozwojem turystyki partycypacyjnej), czyli jest częścią procesów demokratyzacji życia politycznego i społecznego. Dziedzictwo niematerialne, zachowana i promowana kultura żywa ludności rdzennej stanowi w tym kontekście ważny element współczesnej polityki pluralizmu, wyraz koncepcji państw wielokulturowych i wieloetnicznych, mieszcząc się w ramach polityki horyzontalnej, opartej na partycypacji i współodpowiedzialności. Jest też wyrazem uznania prawa ludów tubylczych do samostanowienia, autonomii i różnorodności. Jesteśmy zatem świadkami wciąż trwającego, interesującego procesu prowadzącego do dekolonizacji w polityce dotyczącej dziedzictwa kulturowego rdzennych populacji Ameryki Łacińskiej.

Dla prezentowanego tematu pracy istotne jest przede wszystkim zagadnienie społecznego wykorzystania i społecznej funkcji dziedzictwa kulturowego – zjawisk w ostatnich latach często pojawiających się w obszarze badań nauk społecznych. Rozważania na ten temat na gruncie latynoamerykańskim zapoczątkowały publikacje Néstora Garcíi Cancliniego ([1993] 1999), dla którego zjawisko *uso social* jest „demokratycznym procesem dialogu, opartym na partycypacji, którego celem jest ochrona, zachowanie i promowanie dziedzictwa materialnego i niematerialnego jako elementu pozwalającego na zrównoważony rozwój społeczności”³⁷. Dziedzictwo rozumiane jako dynamiczny proces jest pojmowane jako kapitał społeczny

37 García Canclini [1993] 1999, s. 32.

i polityczny, zasób, który można wykorzystać dla uzyskania korzyści ekonomicznych³⁸. Nie można zapominać, że jednym z powodów rosnącego zainteresowania dziedzictwem kulturowym jest zapotrzebowanie wypracowane przez kolejne gałęzie gospodarki i traktowanie go jako intratnego pola przynoszącego zyski finansowe. Jak zauważył García Canclini, fascynacja współczesnych społeczeństw przeszłością i jej komercjalizacja unaocznia system powiązań między instytucjami kultury i strategiami inwestycyjnymi, znajdując najpełniejszy wyraz w niezwykle dynamicznie rozwijającym się przemyśle turystycznym. Przejawia się to zarówno w inicjatywach opracowywanych przez administrację lokalną i krajową, jak i działaniach ekspertów z zakresu promocji szczególnie atrakcyjnych turystycznie miejsc i zarządzania projektami związanymi z dziedzictwem kulturowym. Projekty takie, kierując się zasadami rynku, stawiają przede wszystkim na opłacalność (obiektów, stanowisk, miejsc związanych z dziedzictwem kulturowym), a obecnie służą również realizacji założeń polityki zrównoważonego rozwoju, w której społeczności lokalne mają szansę uczestniczyć, przy zachowaniu i upowszechnianiu elementów owego „opłacalnego” dziedzictwa³⁹.

Istotnym zagadnieniem współczesnej dyskusji dotyczącej polityki wobec dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej i niezwykle trudnego – a pojawiającego się coraz częściej – wyzwania współodpowiedzialności i współzarządzania dziedzictwem kulturowym społeczności rdzennych jest także ich konfrontacja z faktem nominacji danego miejsca, stanowiska, obiektu jako symbolu dziedzictwa narodowego lub symbolu światowego dziedzictwa kultury i wpisania na listę UNESCO. Dziedzictwo kulturowe jako współczesny konstrukt społeczny, w którym wykorzystuje się przeszłość, może odzwierciedlać aspiracje i interesy różnych grup tworzących daną wspólnotę społeczną. Jest zatem procesem, który toczy się pomiędzy tym, co lokalne i narodowe (a w przypadku obiektów z listy UNESCO – międzynarodowe), tym, co tradycyjne, a wyzwaniami nowoczesności, pomiędzy konserwacją

38 Ibidem, s. 16.

39 Ibidem, s. 30–33; zob. również Baud, Ypeij y Zoomers 2006, s. 13; Askew 2010, s. 19–44; Rendón Puertas 2017, s. 178–186.

a chęcią zmiany (w przypadku tak zwanej kultury żywej)). Fakt deklaracji może jednak pomóc rdzennej ludności chronić jej ziemie, terytoria i zasoby naturalne oraz związane z nimi dziedzictwo kulturowe przed presją agresywnej polityki gospodarczej (choćby inwestycjami górniczymi czy rozbudową infrastruktury). Co istotne dla naszych rozważań – umieszczenie danych obiektów i miejsc na tak prestiżowej liście może wspomóc proces aktywizacji ludności tubylczej w zakresie ochrony i zabezpieczenia tych miejsc, zachęcić ją do udziału w procesie decyzyjnym, a w szerszej perspektywie stanowić również potencjalny instrument promowania i wprowadzania standardów polityki opartych na respektowaniu praw ludów tubylczych⁴⁰.

Opierając się zatem na analizie literatury przedmiotu i odwołując się do zasygnalizowanego wielowymiarowego znaczenia pojęcia dziedzictwa i jego ewolucji w ostatnich dekadach, przyjmuję spójną definicję dziedzictwa kulturowego jako konstrukcji społecznej, rozumianej jako symboliczny, subiektywny, proceduralny i refleksyjny wybór elementów kulturowych (z przeszłości), które poprzez mechanizmy mediacyjne (konflikt, dialog i negocjacje), w których biorą udział różni agenci społeczni, są poddawane swoistemu recyklingowi, dostosowywane, rewitalizowane, odtwarzane lub przekształcane w kontekście potrzeb współczesności. Elementy te stanowią selektywną reprezentację, wyrażaną poprzez dyskurs na temat wartości dziedzictwa i utrwaloną w postaci cennego zasobu kulturowego, który zarówno wyraża tożsamość historyczno-kulturową danej społeczności, jak i służy legitymizacji struktur jej władzy⁴¹.

1.3. Polityka kulturowa i status ludności tubylczej – standardy międzynarodowe i perspektywa latynoamerykańska

Wspomniana konwencja 107 MOP (1957) była pierwszym dokumentem dotyczącym szczególnie praw ludów tubylczych, lecz już w latach 70. stała się przedmiotem krytyki ze strony społeczności międzynarodowej i do-

40 Szerzej temat ten omawia Disko (2014, 2015).

41 García Canclini [1993] 1999, s. 17; Prats 1998, s. 20; Dávallon 2014, s. 48.

kumentem nieakceptowanym przez organizacje tubylcze. Konwencja nie odpowiadała procesom demokratyzacji i dynamicznie rozwijającym się zjawiskom odrodzenia etnicznego i rewitalizacji kultury tubylczej końca XX wieku. Wskazywano na jej integracjonistyczne, a nawet asymilacyjne podejście (wiążane z końcem procesów dekolonizacji), paternalizm i protekcyjnalizm, wyrażający się w założeniu, że decyzje związane z rozwojem ludów tubylczych leżały w gestii rządów państw, a nie tychże ludów. Ich integracja była konieczna i – jak wynikało z kolejnych artykułów dokumentu – miała być tylko kwestią czasu, a przyznane prawa, na przykład prawo do ziemi, były dane jedynie warunkowo. Konwencja 107 MOP wyrażała tym samym koncepcję „nierównej międzykulturowości” (*unequal interculturality*), w myśl której to, co stare, musiało ustąpić nowemu: uznawano co prawda istnienie różnorodności etnicznej i istnienie ludów tubylczych w strukturach społeczeństw narodowych, lecz warunkiem ich rozwoju były wyzbycie się własnych cech kulturowych i integracja ze społeczeństwem dominującym⁴².

Opracowana pod koniec lat 80. konwencja 169 MOP w znacznie większym stopniu odpowiadała standardom wprowadzanej w tym samym czasie polityki wielokulturowości, pluralizmu etnicznego i poszanowania praw kulturowych, tak niezbędnych dla rozwoju i funkcjonowania społeczeństw demokratycznych. Po raz pierwszy również w dokumencie międzynarodowym uznano oficjalnie nie tylko indywidualne, lecz również kolektywne prawa ludów tubylczych. W konwencji 169 MOP wprowadzono również znaczną liczbę artykułów odnoszących się do ochrony, zabezpieczenia i promocji różnorodności kulturowej. Zarówno w preambule, jak i w kilku kolejnych ustępach dokumentu wyrażono uznanie dla dążeń ludności tubylczej do przejścia kontroli nad własnymi instytucjami, stylem życia i rozwojem gospodarczym oraz ich prawem do „zachowania i wzmocnienia tożsamości, języków i religii w ramach państw, w których żyją”⁴³. Przywołując

42 *Monitoreo de los derechos...* 2010; zob. również komentarz: Ossio Acuña 2003, s. 109–124.

43 Konwencja 169 MOP, preambuła, art. 4–5.

i doceniając wkład ludności tubylczej i plemiennej w różnorodność kulturową społeczeństw narodowych, oficjalnie uznano ich zwyczaje i tradycje, instytucje i formy organizacji społecznej. Konwencja nr 169 gwarantuje zatem prawo do zachowania swojej tożsamości kulturowej, a wskazane w niej prawo do autonomii terytorialnej stanowi podstawę prawa do posiadania własnej jurysdykcji, uznanej przez władze państwowe⁴⁴. Artykuł 4 konwencji określa również zakres obowiązków państwa wobec ludności tubylczej: powinno ono stosować odpowiednie środki w celu ochrony instytucji, dóbr kultury, pracy i środowiska ludności tubylczej, zgodnie z jej swobodnie wyrażanymi życzeniami.

Kolejnym dokumentem międzynarodowym dotyczącym w całości praw ludów tubylczych jest przyjęta po wielu latach UNDRIP 2007. W artykule 3 tej deklaracji stwierdza się, że „ludność tubylcza ma prawo do samostanowienia. Na mocy tego prawa swobodnie określa swój status polityczny i swobodnie kontynuuje swój rozwój gospodarczy, społeczny i kulturowy”. Szczegółne znaczenie dla obszaru polityk kulturowych ma artykuł 2: „Państwa uznają i szanują wielokulturowy i wielojęzyczny charakter ludów tubylczych, które stanowią integralną część ich społeczeństw”. W dalszych ustępach dokumentu podkreślono, że to ludy tubylcze, a nie państwa lub organizacje międzynarodowe biorą odpowiedzialność za wszystkie dotyczące ich decyzje, zalecając tym samym gwarancję ich prawa do samostanowienia oraz uznanie prawa do rozwoju i ochrony przed naruszeniem ich integralności biologicznej i kulturowej⁴⁵.

Warto również zwrócić uwagę na Światową Konferencję Ludów Tubylczych, którą zorganizowano pod auspicjami ONZ we wrześniu 2014 roku w Nowym Jorku w celu wymiany poglądów i zaprezentowania najlepszych praktyk dotyczących realizacji praw ludności rdzennej. Rezultatem konferencji było opracowanie *Planu działań (Plan of Action, 2015)* dla całe-

44 Art. 8 konwencji 169 MOP: „Prawo powinno przewidywać odpowiednie sankcje za wszelkie nieuprawnione wtargnięcie na ziemie ludów tubylczych lub ich nieuprawnione wykorzystanie przez osoby spoza [wspólnoty tubylczej], a rządy powinny podjąć kroki w celu zapobieżenia takim naruszeniom”.

45 UNDRIP 2007, art. 18, 19, 23, 32, 38.

go systemu praw ludów tubylczych. Plan ten opiera się na konsultacjach przeprowadzonych z organizacjami ludności tubylczej, państwami członkowskimi, agencjami ONZ i innymi zainteresowanymi stronami. Jego celem jest przede wszystkim wspieranie skutecznego wdrażania deklaracji UNDRIP 2007, ułatwienie dialogu i współpracy ludności tubylczej z przedstawicielami państw oraz promowanie ich udziału na poziomie międzynarodowym, krajowym i regionalnym w sprawach, które ich dotyczą. Ponadto plan przewiduje wsparcie państw członkowskich ONZ w działaniach zmierzających do uwzględniania praw i opinii ludów tubylczych, zgodnie z przyjętymi międzynarodowymi standardami partycypacji i konsultacji⁴⁶.

Na kontynencie amerykańskim wiodącą rolę w polityce ochrony praw ludów tubylczych odgrywa Organizacja Państw Amerykańskich (OPA). Odwołując się do orzecznictwa Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka oraz Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka, w 1990 roku powołano specjalny urząd sprawozdawcy do spraw praw ludów tubylczych. W 1997 roku Komisja przedstawiła Stałej Radzie OPA projekt Deklaracji w sprawie ludów tubylczych. Prace nad dokumentem zostały zakończone 15 czerwca 2016 roku zaaprobowaniem i ogłoszeniem *Amerykańskiej deklaracji praw ludów tubylczych*. Jak wspomniano, deklaracja OPA w wielu punktach jest kontynuacją polityki przyjętej w UNDRIP 2007 i pozostaje najbardziej kompleksowym dokumentem odnoszącym się do praw ludności rdzennej w skali regionu. Zawiera konkretne zalecenia dotyczące ochrony jej praw do samostanowienia, samorządności, edukacji, zdrowia czy zasobów naturalnych. W artykule 28 deklaracji zwrócono uwagę na konieczność ochrony praw do dziedzictwa kulturowego i własności intelektualnej: „Ludy tubylcze mają prawo do pełnego uznania i poszanowania praw własności, kontroli, rozwoju i ochrony ich materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego”.

Konsensus z Montevideo w sprawie ludności i rozwoju to z kolei dokument zatwierdzony przez przedstawicieli 38 krajów członkowskich i stowarzyszonych Komisji Gospodarczej Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CEPAL)

46 Plan of Action 2015.

podczas I Spotkania Regionalnej Konferencji na temat Ludności i Rozwoju Ameryki Łacińskiej i Karaibów, które odbyło się w sierpniu 2013 roku w Urugwaju. Jeden z ośmiu tematów wskazanych w dokumencie jako priorytetowe dotyczy ludów tubylczych, a wśród porozumień ustalono, że należy:

Przestrzegać i stosować postanowienia *Deklaracji praw ludów tubylczych ONZ*, a także postanowienia konwencji 169 MOP, wzywając kraje, które jeszcze tego nie uczyniły, do podpisania i ratyfikowania tego dokumentu, dostosowania ram prawnych i sformułowania niezbędnych polityk w celu jego wdrożenia, przy pełnym udziale ludów [do których się odnosi], w tym ludności tubylczej mieszkającej w miastach⁴⁷.

W czerwcu 2017 roku, podczas 47. sesji Zgromadzenia Ogólnego OPA w Cancún został również zatwierdzony pięcioletni *Plan działań wobec Amerykańskiej deklaracji ludów tubylczych (Plan de Acción sobre la Declaración Americana sobre los Pueblos Indígenas)*. Państwa członkowskie zobowiązały się do stworzenia mechanizmu instytucjonalnego, który będzie monitorował wdrażanie Deklaracji, a zatem będzie reagować na poważne problemy, z którymi wciąż boryka się ludność tubylcza na kontynencie, takimi jak grabieże i dewastacja terytoriów i zasobów naturalnych, ubóstwo, opieka zdrowotna czy bezpieczeństwo kobiet i dzieci⁴⁸.

Na terenie Ameryki Łacińskiej, tak zwany problem indiański, postrzegany jako przeszkoda dla integracji narodowej i rozwoju gospodarczego, stał się jednym z głównych wątków polityki w nurcie indigenizmu, zainicjowanej oficjalnie podczas I Międzyamerykańskiego Kongresu Indigenistycznego, zorganizowanego w kwietniu 1940 roku w Pátzcuaro (stan Michoacán, Meksyk). Podpisana w trakcie kongresu *Konwencja z Pátzcuaro* dała początek międzyamerykańskiemu systemowi polityk proin-

47 CEPAL 2013.

48 OPA 2016, *Plan de Acción sobre la Declaración Americana sobre los Pueblos Indígenas (2017–2021)* 2017; zob. komentarz: Alvarez, Dagnino, Escobar (eds.) 1998; Stavenhagen 2000; obszerna analiza ewolucji międzynarodowych norm prawnych odnoszących się do ludów tubylczych – zob. Anaya 2005.

diańskich, który od 1953 roku jest powiązany z OPA i funkcjonuje dzięki krajowym instytucjom zajmującym się kwestiami indiańskimi, utworzonymi na wzór ufundowanego w 1948 roku Narodowego Instytutu Indigenistycznego w Meksyku. Powołując nowe instytucje, próbowano odejść od dotychczasowej (realizowanej w XIX i w początkach XX wieku) polityki asymilacyjnej wobec *indígenas*, negującej wieloetniczny i wielokulturowy charakter narodów-państw latynoamerykańskich. Postawy prezentowane w nurcie indigenizmu opierały się na paternalistycznych relacjach państwo-ludność tubylcza: z jednej strony zajmowano się problemem ubóstwa i dyskryminacji tej części społeczeństwa, z drugiej wciąż postrzegano ludy tubylcze jako przeszkodę zarówno w pełnej integracji i jedności narodowej, jak i w procesach rozwoju gospodarczego i postępu. Polityka w nurcie indigenistycznym była w gruncie rzeczy kontynuacją polityki akulturacji *indígenas*, procesem mającym prowadzić do porzucenia ich etniczno-kulturowej tożsamości, a w konsekwencji do integracji ze społeczeństwem narodowym. Poprzez powołane instytucje państwa teoretycznie zobowiązały się do ochrony ich ziem, kultury i zwyczajów, a promowany rozwój gospodarczy miał być realizowany w oparciu o specjalne programy wspierające interesy ludności rdzennej, jednak skuteczność tych programów i realizacja postulowanej zmiany stosunków społeczno-ekonomicznych, przede wszystkim ochrona tubylczych ziem i terytoriów, są do dziś kwestionowane⁴⁹. Pewnym pozytywnym aspektem polityk publicznych realizowanych w tamtym okresie było uznanie walorów kultury materialnej i zachowanych tradycji ludów tubylczych (choć jedynie w kontekście folkloru, na potrzeby kształtowania spójnej wizji kultury narodowej) oraz próby przeciwstawienia się rasizmowi.

W latach 70. nurt *indigenismo* stał się celem wielu ataków. Ze strony ugrupowań lewicowych padały oskarżenia o działalność na rzecz „agencji imperialistycznych” i prowokowanie jeszcze większych podziałów między sektorami społeczeństw latynoamerykańskich. Indigenistom, reprezento-

49 Szerzej na temat indigenizmu zob. Favre 1998; Bengoa 2000; Assies 2000; Posern-Zieliński 2011.

wanym głównie przez środowiska polityczne i akademickie oraz miejską klasę średnią, zarzucano zupełny brak kompetencji, ponieważ mimo wielu programów i instytucji pomocowych sytuacja ludności tubylczej nie poprawiała się i rdzenni mieszkańcy regionu nadal borykali się z problemem podrzędności, marginalizacji i ubóstwa⁵⁰.

Temat ten poruszano podczas Pierwszej Konferencji Barbadoskiej, zorganizowanej w 1970 roku przez Światową Radę Kościołów, w której wzięli udział zarówno przedstawiciele instytucji publicznych oraz świata akademickiego, jak i liderzy grup tubylczych. *Deklaracja z Barbadosu. O wyzwolenie ludów tubylczych* opublikowana w 1971 roku (*Declaración de Barbados. Por la liberación del indígena*) była wyrazem ostrej krytyki wobec dotychczasowych działań antropologów, misjonarzy i instytucji publicznych. Do opisania programów asymilacyjnych realizowanych przez instytucje indigenistyczne użyto wówczas terminu „etnobójstwo” (*etnocide*). Jednocześnie po raz pierwszy poruszono tak istotne dla społeczności tubylczej tematy, jak autonomia, samorządność, rozwój oraz ochrona ludów tubylczych przez nie same, bez konieczności dostosowywania się do programów gospodarczych i społeczno-politycznych społeczeństwa dominującego. Odrzucano stan bycia „obcymi na własnej ziemi”, do którego doprowadziły polityki akulturacji i asymilacji poprzednich dekad⁵¹. Na kanwie kolejnej konferencji (Druga Konferencja z Barbadosu z 1979 roku), w której ponownie uczestniczyli liderzy organizacji tubylczych wraz z przedstawicielami świata akademickiego, wysuwana krytyka polityki indigenistycznej przyczyniła się do powołania nowego nurtu, określanego mianem indianizmu (*indianismo*), postrzeganego jako alternatywa dla realizowanej dotychczas polityki paternalistycznej. W nurcie tym społeczeństwa latynoamerykańskie zostały oficjalnie uznane za wie-

50 De la Peña 2005, s. 731; Stavenhagen 1996, s. 71–94; Castellanos 2010, s. 26–27, 42–44.

51 Hasła rewaloryzacji wartości kultury indiańskiej i niezależnej aktywności politycznej ludów tubylczych pojawiły się w tym czasie również wśród przedstawicieli ruchu *katarismo* na terenie Boliwii i zostały zawarte w słynnym *Manifeście z Tiwanaku* z 1973 roku (szerzej na ten temat zob. Makaran 2012, s. 144–165).

loetniczne, wielojęzyczne i wielonarodowe. Opowiedziano się zdecydowanie za ochroną prawa do samostanowienia i zakwestionowano koncepcję państwa mononarodowego. W wyniku omawianych procesów nastąpił czas prawdziwie dynamicznej aktywności politycznej i społecznej ludów tubylczych i proliferacja organizacji reprezentujących ich interesy na poziomie lokalnym, regionalnym i narodowym zarówno przed instytucjami publicznymi państw, jak i wobec społeczności międzynarodowej (ONZ, OPA)⁵². Przesłanki i postanowienia *Deklaracji z Barbadosu* stały się również inspiracją i podstawą dla kolejnego dokumentu – Deklaracji z San José w sprawie etnობójstwa i etnorozwoju w Ameryce Łacińskiej (*Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina*), aktu wypracowanego podczas seminarium zorganizowanego pod auspicjami UNESCO i FLACSO w 1981 roku w Kostaryce. Wzięli w nim udział liderzy organizacji tubylczych, akademicy, funkcjonariusze instytucji publicznych różnego szczebla i reprezentanci Organizacji Państw Amerykańskich. W deklaracji zdecydowanie potępiono procesy deetniczacji, wskazując na konieczność promowania polityki rozwoju przy jednoczesnym poszanowaniu prawa do samostanowienia i tożsamości kulturowej⁵³.

Alternatywą dla państw monokulturowych, mononarodowych, z jedną dominującą grupą narzucającą swoją wizję rozwoju społeczno-gospodarczego stała się również współczesna koncepcja wielokulturowości, rozumiana jako odrzucenie polityki akulturacji i deetniczacji. Polityka wielokulturowości opiera się na odejściu od centralnego nacisku władzy, odejściu od polityki asymilacji na rzecz instytucjonalnego oraz rzeczywi-

52 Bengoa 2000; Stavenhagen 2000; zob. również: Aylwin 2002; Posern-Zieliński 2011, s. 29–54; Stavenhagen 1996, s. 71–94; Castellanos 2010, s. 26–27, 42–44.

53 „Pod pojęciem etnorozwoju rozumiemy proces poszerzania i konsolidowania elementów [naszej] kultury poprzez wzmacnianie w ramach społeczeństwa kulturowo zróżnicowanego zdolności decyzyjnych do kierowania własnym rozwojem i realizacji prawa do samostanowienia” (*Declaración de San José* 1981, s. 24; zob. również komentarz: Aylwin 2002; Bengoa 2000; Castellanos 2010, s. 95–97; Zolla, Zolla Márquez 2004; Posern-Zieliński 2011, s. 29–54; szerzej na temat założeń programu etnorozwoju: Assies 2000, s. 3–22; Van Cott 2000, Stavenhagen 1996, 2002).

stego uznania i zagwarantowania prawa każdej grupy etnicznej do zachowania i kultywowania odrębnej kultury (języka, religii, edukacji, własnej jurysdykcji czy instytucji samorządowych). Koncepcja wielokulturowości zakłada, że różnorodność kulturowa i etniczna stanowi bogactwo społeczeństw obywatelskich; jej celem jest zatem zagwarantowanie grupom mniejszościowym udziału w politycznym, społecznym i kulturowym życiu państwa i niezależnym decydowaniu o tym, co dla danej grupy jest istotne i właściwe, a co nie. Według Aleksandra Poserna-Zielińskiego (2005), wielokulturowość:

Głosi możliwość współistnienia odmiennych kulturowo wzorów wywodzących się z różnych tradycji etnicznych, i to w takiej koegzystencji, która zapewnia każdemu środowisku równe prawa do realizowania własnego stylu życia. Zgodnie z tymi założeniami, członkowie grup mniejszościowych powinni mieć swobodne możliwości realizacji swych etnicznych wartości kulturowych, a co za tym idzie – podtrzymywania swej odrębności i tożsamości, przy jednoczesnym wzbogacaniu własnym kulturowym dziedzictwem całego wieloetnicznego społeczeństwa tworzącego jeden organizm państwowy⁵⁴.

Wielokulturowość, czyli uznanie współistnienia różnych grup etniczno-kulturowych w strukturach jednego państwa, odnosi się zatem do takich relacji między grupami, w których żadna z nich nie odgrywa roli dominującej (relacje horyzontalne). Z politycznego punktu widzenia wielokulturowość jest ściśle powiązana z polityką zróżnicowania i tak zwaną „polityką uznania”. Podejmują one próbę zredefiniowania dotychczasowych wzorców relacji interetnicznych, w których zachodziły procesy marginalizacji i dyskryminacji niektórych z grup⁵⁵.

54 Posern-Zieliński A. 2005a, s. 149–150. Problemy z zastosowaniem modelu państwa pluralistycznego, zwłaszcza odnoszące się do zagadnień prawnych, moralnych i obyczajowych zob.: Posern-Zieliński A. 2005; Jackson, Kay 2005, s. 549–573.

55 Polityka uznania rozgrywa się w różnych obszarach władzy i opiera się na założeniu, że tożsamość tubylcza staje się polityczną strategią, co nie oznacza

Kluczową kwestią we wdrażaniu koncepcji wielokulturowości na terenie Ameryki Łacińskiej stał się dyskurs między państwem a ludnością tubylczą, której liderzy – odwołując się do haseł indianizmu – dokonali dekonstrukcji dotychczasowych teorii politycznych i standardów relacji społecznych. Jak zauważa Deborah J. Yashar (2005), przyjęcie wielokulturowych reform przez państwa Ameryki Łacińskiej nie nastąpiło wyłącznie z powodu nacisków społeczności międzynarodowej, by walczyć z nierównościami i niesprawiedliwością oraz respektować prawa ludów tubylczych gwarantowane w dokumentach systemu ONZ. Było zjawiskiem endogennym, związanym z mobilizacją etniczną i negocjacjami między państwami a organizacjami tubylczymi⁵⁶. Wiązało się z falą demokratyzacji państw latynoamerykańskich lat 90. i równocześnie realizowanymi neoliberalnymi reformami gospodarczymi. Niewątpliwie jednak międzynarodowe normy związane z praktyką demokratyzacji i koncepcją wielokulturowości stały się inspiracją do zmiany oficjalnych doktryn politycznych dokonujących się pod koniec XX wieku na terenie państw latynoamerykańskich, zapoczątkowując proces nowelizacji ich ustaw zasadniczych określany mianem „pluralizmu konstytucjonalnego”⁵⁷. Proces ten możemy podzielić na trzy etapy:

- a) faza *multicultural constitutionalism* (1982–1988), która zainicjowała falę przemian, wprowadzając koncepcję różnicowania kulturowego i rozpoznając kulturowe prawa ludów tubylczych;
- b) faza *pluricultural constitutionalism* (1988–2005), w której pojawiły się terminy „narodów wieloetnicznych” i „państw wielokulturowych” oraz nastąpiło włączenie szeroko rozumianych praw kulturowych grup mniejszościowych do głównego nurtu polityki państw;

jednoczesnej utraty jej komponentów kulturowych. Jeśli ludy tubylcze mają odnieść sukces na polu polityk publicznych, muszą wykorzystywać proces rewaloryzacji własnej kultury i uwypuklać różnorodność dla budowy swojego autorytetu w strukturach państwa (zob. komentarz: Laurie, Andolina, Radcliffe 2002, s. 252–276; Taylor 1994, s. 25–73).

56 Yashar 2005, s. 55–57; zob. również: Brysk 2000.

57 Za: Van Cott 2000.

- c) faza *plurinational state* (2006–2009), najbardziej radykalna, w której zaproponowano redefinicję pojęcia „państwo” i położono nacisk na zakończenie procesu dekolonizacji stosunków społecznych w jego strukturach.

Większość państw Ameryki Łacińskiej, wprowadzając zmiany w swoich konstytucjach, uznawała wieloetniczny i wielokulturowy charakter tworzących je społeczeństw. Panama (1971), Nikaragua (1986), Brazylia (1988), Kolumbia (1991), Meksyk (1992 i 2001), Gwatemala (1992), Salwador (1992), Paragwaj (1992), Peru (1993), Argentyna (1994), Boliwia (1994, 2009), Ekwador (1994 i 1998 i 2008) oraz Wenezuela (1999) podniosły prawa ludów tubylczych do rangi prawa konstytucyjnego. Konstytucja Chile nie uwzględnia tych praw, lecz w 1993 roku uchwalono specjalną ustawę dotyczącą ludności tubylczej. Formalne uznanie praw do samorządności i samostanowienia zawarte w nowelizowanych dokumentach było prawdopodobnie najważniejszym krokiem w kierunku naprawienia historycznych niesprawiedliwości i zniwelowania strukturalnych nierówności między państwem a społecznościami tubylczymi⁵⁸. Uznanie wieloetniczności i pluralizmu kulturowego miało oznaczać zerwanie zarówno z przeszłością podporządkowaną dyskryminacji i segregacji czasów kolonialnych, wymuszoną integracją wczesnego liberalizmu republikańskiego, jak i późniejszą paternalistyczną polityką w nurcie indigenizmu. Proces nowelizacji konstytucji miał zatem prowadzić do zakończenia etapu dekolonizacji państw latynoamerykańskich, a polityka wielokulturowości stała się podstawą „polityki uznania” praw ludów tubylczych. Niekoniecznie jednak oznacza-

58 Wieloetniczny i wielokulturowy charakter państw jest wyrażony w konstytucjach Brazylii, Kolumbii, Ekwadoru, Gwatemali i Peru. W Kolumbii (1991) „państwo uznaje i chroni różnorodność etniczną i kulturową narodu kolumbijskiego” (art. 7), w Boliwii (1994) państwo jest uznawane za „wolne, niezależne, suwerenne, wieloetniczne i wielokulturowe” (art. 1); w Ekwadorze (1998) – „państwo suwerenne, jednolite, niezależne, demokratyczne, wielokulturowe i wieloetniczne”. Argentyna, Boliwia, Kolumbia, Ekwador, Meksyk, Paragwaj i Wenezuela uznają zbiorową naturę „ludów tubylczych” (prawa kolektywne i tożsamość zbiorowa) (Assies 2000, s. 3–4; Barié 2003, s. 87, 548–550; zob. Ballón Aguirre 2003a, s. 65–77; Krysińska-Kałużna 2013, s. 107–119).

ła skuteczną ich implementację. W wielu krajach Ameryki Łacińskiej to uznanie ma jedynie ideologiczny, dyskursywny charakter i przybiera formę regulacji prawnych, których wdrażanie i faktyczna realizacja wciąż stanowią prawdziwe wyzwanie wobec utrzymujących się nierówności społecznych, systemowej dominacji państwa i centralizmu oraz neokolonialnych zależności ekonomicznych. Natomiast niewątpliwie jest odzwierciedleniem głębokich przemian, które zaszły w ciągu ostatnich dekad i wciąż zachodzą w strukturach społecznych państw latynoamerykańskich.

Najnowszą, szeroko rozpowszechnioną koncepcją polityk publicznych w obszarze kulturowo-społecznym jest „międzykulturowość” (ang. *interculturalism*, hiszp. *interculturalidad*), która kładzie nacisk na łączenie się i przenikanie systemów kulturowych. Na terenie Ameryki Łacińskiej, gdzie koncepcja *interculturalidad* wiąże się z krytyką systemu neoliberalnego i jest reprezentowana przez stronnictwa lewicowe, wyraźnie odróżnia się ten nowy nurt od koncepcji wielokulturowości. Podczas gdy koncepcja pluralizmu kulturowego ma charakter „narodowy i statyczny”, formalna świadomość istnienia zjawiska międzykulturowości jest „lokalna, regionalna, diasporyczna i dynamiczna”⁵⁹. Wielokulturowość nie generuje integracji i tworzy społeczeństwa równoległe, międzykulturowość stara się tworzyć społeczeństwa zintegrowane, funkcjonujące w obrębie symetrycznych relacji między różnymi kulturami. Polityka wielokulturowa skupia się na unikaniu lub/i rozwiązywaniu konfliktów, natomiast polityka międzykulturowa dąży przede wszystkim do porozumienia. Wielokulturowość promuje tolerancję, nie eliminuje jednak uprzedzeń i negatywnych stereotypów. Międzykulturowość to dialog, który ma na celu wyeliminowanie wszystkiego, co leży u podstaw stygmatyzacji społecznej i dyskryminacji kulturowej. Autorzy poruszający zagadnienie *interculturalidad* na terenie Ameryki Łacińskiej zwracają również uwagę, że nie jest to koncepcja wymierzona w nowoczesność (*anti-moderno*). Nie należy mylić międzykulturowości z nostalgicznym wezwaniem do powrotu do wyidealizowanej przeszłości – to archaiczna utopia.

59 Tubino 2005, s. 94–95.

W modernizacji odrzucana jest jedynie jej homogenizacja i westernizacja. Wybierając międzykulturowość, decyduje się na nowe formy nowoczesności, oparte na wielu tradycjach: „można sobie wyobrazić różnorodną i bogatszą nowoczesność, która eksploruje wiele możliwości jednocześnie i która konfrontuje je z wieloma nowymi przestrzeniami komunikacji”⁶⁰. W tym sensie koncepcja ta jest zgodna z założeniami etnorozwoju. Wybór międzykulturowości jako projektu etyczno-politycznego oznacza więc opowiedzenie się za kształtowaniem autentycznych państw wielokulturowych i prawdziwie międzykulturowych społeczeństw obywatelskich⁶¹.

Nowe pryncypia polityki narodów-państw Ameryki Łacińskiej – oparte na koncepcji wielokulturowości i różnorodności kulturowej oraz nowej koncepcji międzykulturowości, polegającej na dialogu i etnorozwoju – doprowadziły do opracowania nowego modelu stosunków między państwem a ludnością tubylczą w kwestii ochrony ich praw kulturowych i praw do dziedzictwa kulturowego.

1.4. Status ludności tubylczej i polityka ochrony dziedzictwa kulturowego Peru

W trakcie XIX wieku relacje między państwem a rdzenną ludnością na terenie Republiki Peru cechowała mieszanka wykluczenia, marginalizacji, paternalizmu i asymilacji, realizowana poprzez wertykalną politykę państwa. Pierwsze dekady XX wieku to nurt indigenizmu, polityka integracji pod kontrolą instytucji publicznych i przedstawicieli wykształconej klasy wyższej i średniej, którzy dali sobie prawo do decydowania o losie ludności tubylczej na terytorium kraju. Inspiracją dla ruchu indigenistycznego były bunty i powstania, głównie na terenie regionu *sierra*, które pogłębiały społeczną i polityczną przepaść między wybrzeżem i interior, a także umacniały przekonanie, że tak zwany problem indiański jest na terenie

60 Zuñiga, Ansión 1997; cyt. za: Tubino 2005, s. 9.

61 Sieder 2002, s. 15–18; Van Cott 2000, s. 2–4.

Peru głównym źródłem konfliktów społecznych i przyczyną ekonomicznego zacoferania państwa.

Polityka proindiańska w duchu *indigenismo moderno* (oparta na hasłach modernizacji i postępu, które miały doprowadzić do integracji społeczeństwa peruwiańskiego przy dominującej roli trzonu kreolsko-metyskiego) charakteryzowała lata drugiej prezydentury Augusta B. Leguía y Salcedo (1919–1930). Instytucjonalizacja indigenizmu znalazła wyraz w konstytucji z 1920 roku, w której – wzorując się na artykułach konstytucji meksykańskiej z 1917 roku – gwarantowano prawa oraz opiekę socjalną ludności tubylczej, choćby poprzez zniesienie niemal niewolniczego stosunku pracy. Wprowadzono dwa artykuły dotyczące bezpośrednio społeczności rdzennych. Artykuł 41 gwarantował ochronę ludności tubylczej poprzez przyznanie jej specjalnych praw do rozwoju kulturowego. Ochroną państwa objęto również terytoria ludów tubylczych, uznając oficjalnie ich integralny status i wprowadzając zakaz ich parcelacji i wywłaszczania. Natomiast poprzez zapis w artykule 58 państwo oficjalnie uznało istnienie wspólnot indiańskich (*comunidades indígenas*) oraz zobowiązało się do ustanowienia praw sprzyjających ich rozwojowi w zgodzie i harmonii z ich potrzebami i kulturą⁶².

W 1924 roku wprowadzono również nowy kodeks karny, w którym podzielono populację Peru na cztery kategorie: ludy cywilizowane (Kreole i Metysi), ludy tubylcze (*indígenas*), na wpół cywilizowane ludy tubylcze (*semi civilizados*, określenie stosowane wobec mieszkańców regionu *sierra*) i ludy dzikie (*salvajes*), jak nazywano mieszkańców regionu Amazonii, odmawiając im jakiegokolwiek kultury czy zdolności do samostanowienia⁶³. Można więc cynicznie stwierdzić, że państwo uznało w ten sposób różnorodność kulturową i etniczną na swoich terytoriach, ale jest oczywiste, że

62 *Constitución para la República del Perú* 1920, Título IV., art. 41, 58 (zob. komentarz: Barié 2003, s. 483). Szerzej na temat rządów Augusta B. Leguía i indigenizmu peruwiańskiego w tym okresie zob. Kania 2010, s. 88–104; Contreras, Cueto 2013, s. 243–252.

63 Artykuły 44 i 45 (zob. komentarz: Yrigoyen Fajardo 2002, s. 160; Ballón Aguirre 2003a, s. 53–55; Remy 2014, s. 16–19). Termin *indígenas* użyty w konstytucji z 1920 roku odnosił się wyłącznie do populacji regionu *sierra*.

stało się to w kontekście wykluczenia, marginalizacji, utrzymujących się stosunków paternalistycznych i centralistycznej polityki środowisk limeńskich, posiadających monopol na władzę i utrzymujących dominację kulturową nad pozostałymi grupami społecznymi.

Początek XX wieku i dekady indigenizmu przyniosły jednak również akademickie zainteresowanie historią społeczności rdzennych oraz zapoczątkowały prawdziwy *boom* archeologii peruwiańskiej. W obliczu dewastacji stanowisk oraz grabieży i rozproszenia obiektów kultur przedhiszpańskich, postrzeganych jako istotne źródło tożsamości narodu peruwiańskiego⁶⁴, podjęto zdecydowane działania w celu ochrony i zabezpieczenia prekolumbijskiego dziedzictwa. W czerwcu 1929 roku uchwalono pierwszą ustawę odnoszącą się do ochrony dziedzictwa kulturowego (*Ley general sobre Patrimonio Cultural*), w której jednoznacznie wskazano państwo jako kuratora dóbr kultury. Zarówno obiekty, jak i stanowiska archeologiczne stanowiły niezbywalną własność narodu (czyli państwa), który przyjął obowiązek ich zabezpieczenia i zachowania dla następnych pokoleń⁶⁵. Na podstawie artykułu 13 ustawy powołano instytucję Narodowego Patronatu Archeologii (*Patronato Nacional de Arqueología*), której celem były zarówno badania i studia nad gromadzonym materiałem archeologicznym, jak i ich właściwa ochrona przed zniszczeniem i grabieżą. Opracowano również normy prawne odnoszące się do właściwego zabezpieczenia i nadzoru stanowisk archeologicznych, a tym najsłynniejszym nadano status symbolu narodowego dziedzictwa kultury (między innymi Sacsayhuaman, Ollantaytambo, Machu Picchu, Pachacamac, Nazca czy Chan Chan)⁶⁶.

W kolejnej konstytucji z 1933 roku przyjęto i doprecyzowano wiele postanowień z wcześniejszej ustawy zasadniczej, rozszerzając i wzmacniając zakres odpowiedzialności państwa wobec uznania i przestrzegania praw

64 Trzeba jednak pamiętać, że integracyjny charakter *indigenismo moderno* nie pozostawiał miejsca na swobodny i otwarty rozwój elementów kultury i tradycji rdzennych mieszkańców. W Peru stawiono Inków i osiągnięcia cywilizacji przedhiszpańskich, ale współczesna ludność tubylcza miała ulec asymilacji kulturowej.

65 Ley no 6634, *Ley general sobre Patrimonio Cultural*.

66 Szerzej Kania 2010, s. 225–227.

przyznanych *comunidades indígenas*, utrzymując jednak indigenistyczny (paternalistyczny) stosunek wobec tej części społeczeństwa peruwiańskiego. W artykułach 207–212 gwarantowano prawa do ziemi i integralność terytorialną, prawo do własnej jurysdykcji i autonomii (samorządny), uznania tożsamości kulturowej i wsparcie państwa w implementacji owych praw⁶⁷. Konstytucja z 1933 roku zawierała również po raz pierwszy wyraźne odwołanie do kwestii ochrony i własności dziedzictwa kulturowego. W artykule 82, zgodnie z postanowieniami ustawy generalnej o dziedzictwie kulturowym jednoznacznie wskazano, że wszelkie dobra archeologiczne, artystyczne i historyczne znajdują się pod opieką państwa, gwarantując w ten sposób ich integralność i niezbywalność.

Polityka integracji i centralizmu charakteryzowała również rewolucyjne lata rządów generała Juana Velasco Alvarado (1968–1975). Polityka *velasquismo*, która w myśl głoszonych oficjalnie haseł miała kierować się solidarnością i harmonią społeczną, objęła szczególnie tubylczy sektor państwa w zakresie praw kulturowych, ekonomicznych i politycznych. W tym okresie wprowadzono reformy społeczne, reformę edukacji, a w 1969 roku zainicjowano długo wyczekiwaną reformę agrarną, likwidując wielkie posiadłości ziemskie (*haciendas*) i zwracając *comunidades* ziemię. Dekretem numer 21156 z 1973 roku ustanowiono język keczua językiem urzędowym na terytoriach o dominującej populacji Indian Keczua, uznano autonomię *comunidades* (własne struktury władzy – *asambleas generales*, forma organizacji – *rondas campesinas*) oraz przyznano im prawo wewnętrznej jurysdykcji przy rozwiązywaniu wewnętrznych konfliktów (stosowanie tak zwanego prawa zwyczajowego)⁶⁸. Jednocześnie jednak, dekretem numer 17716 z 1969 roku dokonano oficjalnej zmiany nazwy społeczności tubylczych z *comunidades indígenas*, na *comunidades campesinas* – „społeczności chłopskie, wiejskie”. Nowy termin odnosił się do mieszkańców regionu *sierra* i w zamyśle zmiana ta miała przyczynić

67 Constitución Política del Perú 1933.

68 Bonilla 1982, s. 35–50; Klarén 2000, s. 341–343; Stavenhagen 2012, s. 326–332; Contreras, Cueto 2013, s. 334–348.

się do większej homogenizacji narodu peruwiańskiego oraz stać się zarówno wyznacznikiem nowego statusu społeczno-ekonomicznego, jak i nowej tożsamości kulturowej ludów tubylczych. W ten sposób Peru, państwo, które dotychczas było uważane za jeden z regionów o najwyższym odsetku populacji indiańskiej, dzięki manipulacjom prawno-statystycznym i semantycznym stało się formalnie jednorodnym państwem metyskim, z wyraźnym wskazaniem na kulturę oraz wartości kreolsko-metyskie wybrzeża jako najważniejsze w kształtowaniu peruwiańskiej tożsamości. Kilka milionów *indígenas* „zniknęło” z etnicznej mapy kraju⁶⁹. Uregulowano również status grup etnicznych z regionu Amazonii. Regulacje prawne wprowadzone w Peru stały się kluczowe w kwestiach dotyczących praw ludności indiańskiej Amazonii wraz z ogłoszeniem w 1974 roku dekretu numer 20653 – *Prawo wspólnot tubylczych i promocji rolno-hodowlanej regionów leśnych i selwy amazońskiej* (*Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva*). Dokument ten został następnie zastąpiony w 1978 roku nowym dekretem numer 22175 – *Prawo wspólnot tubylczych i rozwoju rolnego regionów leśnych i selwy amazońskiej* (*Ley de las Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y de Ceja de selva*). Przepisy te były instrumentami, za pomocą których ludność indiańska została podzielona pod względem prawnym na jednostki lokalne i zorganizowana w tak zwane wspólnoty tubylcze (*comunidades nativas*), z zachowaniem ich wewnętrznej jurysdykcji⁷⁰.

Określenia „*campesinos*” wobec ludności z obszaru *sierra* i „*nativos*” wobec mieszkańców amazońskiej selwy zostały potwierdzone w nowej konstytucji z 1979 roku. W ten sposób termin „*indígenas*” zniknął z oficjalnego języka prawniczego. Konstytucyjnie ograniczono również wcześniejsze postanowienia odnoszące się do oficjalnego uznania języków keczua

69 Yrigoyen Fajardo 2002, s. 160–163; Posern-Zieliński 2008, s. 126–127; Kania 2016, s. 14–16.

70 Ballón Aguirre 2004, s. 47–56; zob. również szerzej na temat praw i statusu społeczności obszaru Amazonii: Krysińska-Kałużna 2012.

i ajmara oraz innych języków rdzennych, uznania osobowości prawnej i autonomii *comunidades* oraz ich prawa do użytkowania i integralności ziem wspólnotowych – były one gwarantowane, ale w ramach wyznaczonych przez interes państwa⁷¹. Kodeks cywilny z 1984 roku w artykule 135 osłabił ponadto status *comunidades nativas*, uzależniając ich oficjalne uznanie i egzystencję od wpisu do rejestru państwowego⁷². Konstytucja z 1979 roku wciąż reprezentowała integracjonistyczno-paternalistyczny model polityki peruwiańskiej z pierwszych dekad XX wieku.

Jeszcze w latach 60. podjęto próbę konsolidacji i instytucjonalizacji peruwiańskiej kultury narodowej: 24 sierpnia 1962 roku, na mocy *Decreto Supremo* numer 48 powołano Narodową Komisję Kultury (Comision Nacional de Cultura) oraz ufundowano Dom Kultury (Casa de Cultura), który wchłonił wszystkie wcześniejsze organizacje i instytucje państwowe w sektorze kultury. Dom Kultury Peru został rozwiązany na mocy *Decreto Supremo* numer 18799 z 9 marca 1971 roku, kiedy to utworzono Narodowy Instytut Kultury (Instituto Nacional de Cultura, INC). Do zadań i funkcji nowej jednostki należało:

[...] promowanie, zgodnie z polityką tego sektora, przejawów kultury, które wpływają na kształtowanie własnych wartości kraju, przyczyniając się do uświadomienia Peruwianczykom ich historii, teraźniejszości i przeznaczenia. Odpowiada także za ochronę i zabezpieczenie dziedzictwa archeologicznego, historycznego, artystycznego i kulturowego Narodu, a także ochronę własności intelektualnej⁷³.

71 *Constitución para la República del Perú* 1979, rozdz. VIII, art. 161–163. Warto zwrócić uwagę, że konstytucja z 1979 roku przyznała po raz pierwszy prawa wyborcze analfabetom (art. 65), co można interpretować jako formę pośredniej inkluzji ludów tubylczych i nadanie im pełni praw obywatelskich, wcześniej niedostępnych ze względu na wysoki stopień analfabetyzmu wśród tej części społeczeństwa.

72 *Constitución para la República del Perú* 1979; zob. również komentarz: Cotler [1978] 2009; Benavides, Valdivia, Torero 2007, s. 622–623; *Compendio de legislación para los pueblos indígenas y comunidades nativas* 1999.

73 *Decreto Ley no 18799, 1971*, s. 1–3.

Ten ostatni aspekt traktowano szczególnie poważnie, jednoznacznie wskazując państwo jako właściciela monumentalnego dziedzictwa kulturowego oraz ustalając jego odpowiedzialność wobec ochrony i utrzymania integralności dziedzictwa narodowego, definiowanego jako spuścizna okresu prekolumbijskiego (przedinkaskiego i inkaskiego), kolonialnego i republikańskiego⁷⁴. Bardzo ważnym dokumentem dotyczącym ochrony i polityki wobec dziedzictwa kulturowego stała się również konstytucja z 1979 roku. Termin „dziedzictwo kulturowe” i obowiązek jego ochrony pojawia się już w jej preambule, w kolejnych artykułach natomiast wskazano gwarantowane prawa kulturowe w ramach dwujęzycznej edukacji, uznania i ochrony aspektów folkloru i ochrony stanowisk i obiektów archeologicznych i artystycznych (art. 34–36). Mniej więcej w tym samym czasie, w grudniu 1981 roku Peru ratyfikowało również konwencję UNESCO 1972, przyjmując tym samym obowiązek identyfikacji, ochrony, restauracji i zachowania dla następnych pokoleń dóbr dziedzictwa kulturowego znajdujących się na jego terytorium. Ratyfikacja konwencji UNESCO, jak również konwencji z San Salvador 1976 roku, odnoszącej się do ochrony dziedzictwa archeologicznego, historycznego i artystycznego państw amerykańskich, znalazła odzwierciedlenie w postanowieniach nowej ustawy numer 24047 z 1985 roku o dziedzictwie kulturowym narodu (*Ley General de Amparo al Patrimonio Cultural de la Nación*). Potwierdzono w niej status dziedzictwa kulturowego jako niezbywalnej własności państwa, które – jako wspólnota narodowa – jest zobowiązane do jego ochrony i zabezpieczenia, a zatem pełni rolę jego głównego kuratora⁷⁵.

Do lat 90. na terytorium państwa peruwiańskiego istniała oficjalnie (formalnie) tylko jedna kultura i jeden system prawny. Status poszczególnych sektorów społeczeństwa (w tym ludności tubylczej) był definiowany in-

74 Szerzej na temat tych instytucji zob.: *Política cultural del Perú* 1977, s. 26–56. INC został poddany reorganizacji w 2001 roku na podstawie *Decreto Supremo no 027-2001-ED: Reglamento de Organización y Funciones del Instituto Nacional de Cultura*.

75 *Ley no 24047*, art. 1; Ubilluz 2000, s. 523; zob. również: *Marco legal de protección del patrimonio* 2014.

tereselem władzy centralnej, która utrzymywała monopol w zakresie polityki kulturowej. Fala demokratyzacji i nowe standardy pluralizmu kulturowego zaczęły jednak kruszyć ten monolit. Pojawiło się przekonanie, że polityka wewnętrzna powinna w znacznie szerszym stopniu uwzględniać interesy wszystkich grup etnicznych, a liderzy społeczności tubylczych zaczęli domagać się aktywnego udziału w życiu politycznym państwa i faktycznego (a nie tylko formalnego) uznania praw zapisanych w międzynarodowych dokumentach ratyfikowanych w tym okresie przez administrację peruwiańską. W 1993 roku Kongres Peru ustawą numer 26253 zatwierdził, a następnie w 1994 ratyfikował konwencję 169 MOP (weszła w życie 2 lutego 1995 roku). Wiele postanowień przyjętych w konwencji omawiano jednocześnie w Kongresie w kontekście kolejnej reformy konstytucji, dlatego też znalazły się one w zapisach nowej ustawy zasadniczej przyjętej w referendum z 31 października 1993 roku. W konstytucji naród peruwiański został uznany za „wielokulturowy”, z równymi prawami etnicznymi i kulturowymi gwarantowanymi dla wszystkich Peruwianczyków⁷⁶. W artykule 2.19 państwo zobowiązało się do uznania i ochrony pluralizmu etnicznego i kulturowego narodu oraz do poszanowania podstawowych praw człowieka, dialogu międzykulturowego i godności ludzkiej:

Każdy ma prawo do swojej tożsamości etnicznej i kulturowej. Państwo uznaje i chroni wielość etniczną i kulturową Narodu. Każdy Peruwianczyk ma prawo używać własnego języka przed jakimkolwiek organem za pośrednictwem tłumacza.

Artykuł 17 gwarantuje dwujęzyczną, międzykulturową edukację, a artykuł 48 przyznaje oficjalny status językom keczua i ajmara oraz innym językom rdzennym na terenach, na których są dominujące. W artykule 89 uznano również istnienie *comunidades indígenas*, przyznając jednocześnie i gwarantując *comunidades campesinas* oraz *comunidades nativas* specjalne prawa do własnej jurysdykcji:

76 Constitución Política de la República del Perú 1993, preambuła, art. 2.19.

Wspólnoty chłopskie i tubylcze [*comunidades campesinas y nativas*] mają osobowość prawną i są osobami prawnymi. Są niezależne w swojej organizacji, we wspólnej pracy oraz w korzystaniu i swobodnym zarządzaniu swoimi ziemiami, a także w sprawach gospodarczych i administracyjnych, w ramach określonych przez prawo. Własność ich ziemi jest niezbywalna, z wyjątkiem przypadku porzucenia [...]. Państwo szanuje tożsamość kulturową wspólnot chłopskich i tubylczych.

Zgodnie z zasadami wielokulturowości i poszanowaniem autonomii kulturowej monistyczny system prawny został więc odrzucony. W konstytucji zawarto zmiany, które uznają status prawny oraz autonomię organizacyjną, ekonomiczną i administracyjną *rondas campesinas* oraz wspólnot chłopskich i tubylczych, czyli prawo do wykonywania funkcji jurysdykcyjnych, stosowania własnego prawa zwyczajowego i poszanowania władz (*Juntas Directivas* lub *Asambleas Generales*). Chociaż jurysdykcja *comunidades campesinas* dotyczy tylko członków tych wspólnot i jest ważna tylko na terytorium do nich należącym, fakt jej uznania przez państwo oznacza powrót do systemu pluralizmu prawnego⁷⁷.

W konstytucji Peru z 1993 roku znalazły się również obszerne odniesienia do aspektu ochrony i zabezpieczenia narodowego dziedzictwa kulturowego. W artykule 21 wymieniono elementy, które są włączane do tej puli, a nowością jest fakt, że podkreślono zarówno rolę państwa, jak i odpowiedzialność sektora prywatnego (firm, obywateli, organizacji pozarządowych, stowarzyszeń i tym podobnych) w realizacji zadań związanych z jego ochroną, restauracją, eksponowaniem i rozpowszechnianiem:

Stanowiska i pozostałości archeologiczne, budowle, zabytki, dokumenty bibliograficzne i archiwalne, obiekty artystyczne i świadectwa o wartości historycznej, wyraźnie zadeklarowane jako dobra kultury i te, które mogą potencjalnie zyskać taki status, są dziedzictwem kulturowym Narodu, niezależnie od tego, czy stanowią własność prywatną

77 Zob. komentarz na temat systemu *legal pluralism*: Yrigoyen Fajardo 2002, s. 167–171.

czy publiczną. Są chronione przez państwo. Prawo gwarantuje państwu własność tych dóbr. Promuje się, zgodnie z prawem, prywatny udział w ich konserwacji, restauracji, eksponowaniu i rozpowszechnianiu, a także ich powrót do kraju, w przypadku gdy zostały nielegalnie wywiezione poza jego terytorium⁷⁸.

Od 2002 roku prawo peruwiańskie głosi, że „ludy tubylcze to grupy, które mają prawa wyprzedzające powstanie państwa peruwiańskiego, zachowują własną kulturę, przestrzeń terytorialną i za takie się uznają”, a *comunidades campesinas* lub *comunidades nativas* to określenia definiujące ich formę organizacji społecznej. W odniesieniu do samej nazwy stosowanej na terenie państwa, termin „*indígena*” może być używany jako synonim dla „rdzenny, tradycyjny, starożytny”⁷⁹. Według definicji przyjętej przez powołane w 2010 roku w strukturach Ministerstwa Kultury Wiceministerstwo Międzykulturowości ludy tubylcze to te, „które wywodzą się z czasów sprzed istnienia państwa [peruwiańskiego], które mają własne ziemie na terenie kraju, i te, które zachowały całość lub część swoich charakterystycznych instytucji. [...] Nazwy używane do określania ludów tubylczych nie zmieniają ich natury ani ich praw zbiorowych”⁸⁰. Definicję „ludów tubylczych” zawiera również specjalna ustawa dotycząca prawa konsultacji, uchwalona w 2011 roku, określająca kryteria identyfikacji ludności tubylczej lub rdzennej na terenie Peru, wobec której ma zastosowanie procedura konsultacji. Kryteria obiektywne to:

- a) bezpośrednie pochodzenie od pierwotnych populacji zamieszkujących niegdyś terytoria kraju (czyli ciągłość historyczna sięgająca czasów przed podbojem, kolonizacją i wyznaczeniem współczesnych granic państwa);
- b) styl życia oraz duchowe i historyczne związki z terytorium, które jest tradycyjnie wykorzystywane lub zajmowane (terytorialność);

78 Constitución Política de la República del Perú 1993, art. 21.

79 Ley no 27811, art. 2a.

80 Decreto Supremo no 001-2012-MC.

- c) własne instytucje społeczne i zwyczaje;
- d) wzorce kulturowe i styl życia odmienne od reprezentowanych przez pozostałe sektory społeczeństwa narodowego⁸¹.

Natomiast kryterium subiektywne to „świadomość przynależności do grupy, świadomość tożsamości tubylczej”, czyli autoidentyfikacja i utożsamianie się z grupą. Kryteria obiektywne i kryterium subiektywne należy rozpatrywać łącznie.

Niezwykle ważny dla określenia struktury etnicznej państwa i niejako weryfikacji funkcjonalności kryterium subiektywnego (autoidentyfikacji) stał się spis powszechny przeprowadzony w 2017 roku. Pojawiły się w nim dwa pytania: jedno dotyczyło języka rodzimego lub języka, którego nauczono się w dzieciństwie, drugie natomiast po raz pierwszy w historii Peru odnosiło się do autoidentyfikacji lub własnej oceny swojego pochodzenia etnicznego⁸². Pytanie o język zostało uwzględnione już w spisie powszechnym z 2007 roku, jest to kryterium najczęściej stosowane dla oceny przynależności etnicznej i przywiązania do rodzimej kultury w spisach realizowanych na terenie państw Ameryki Łacińskiej. Natomiast pytanie o autoidentyfikację etniczną skierowane do osób powyżej dwunastego roku życia sprawiło, że wyniki cenzusu były bardzo wyczekiwane, a sam spis interpretowany jako wyraz faktycznego uznania wieloetniczności i wielokulturowości państwa, a także odejścia od realizowanej dotychczas etnopolityki intencjonalnie umniejszającej znaczenie i liczbę populacji tubylczej w strukturze społeczeństwa peruwiańskiego⁸³.

Zgodnie z informacjami dostępnymi w *Krajowym spisie gospodarstw domowych i warunków życia* (*Encuesta Nacional de Hogares y Condiciones*

81 Base de Datos de los Pueblos Indígenas.

82 Pytanie brzmiało: W jaki sposób postrzegasz się lub oceniasz sam siebie z perspektywy swoich zwyczajów i swoich przodków?

83 W XX wieku poprzez różnego rodzaju manipulacje semantyczno-demograficzne ograniczano faktyczną liczbę *indígenas* tylko do tych osób, które posługiwały się językiem rdzennym (keczua, ajmara, innymi językami z obszaru Amazonii). Stosując tylko kryterium językowe jako definiujące kategorię etniczną, ignorowano kryterium autoidentyfikacji etnicznej.

de Vida, ENAHO), przeprowadzonym przez Narodowy Instytut Statystyki i Informatyki (INEI) w latach 2014, 2015, 2016, oraz według XII Spisu ludności, VII Spisu warunków mieszkaniowych, III Spisu społeczności tubylczych (*comunidades nativas*) i I Spisu społeczności wiejskich (*comunidades campesinas*) z 2017 roku, jak również na podstawie informacji zbieranych i aktualizowanych na bieżąco w Bazie danych ludów tubylczych Wiceministerstwa Międzykulturowości (Base de Datos de los Pueblos Indígenas, BDPI)⁸⁴ – terytorium Peru zamieszkuje 55 ludów tubylczych (*pueblos indígenas u originarios*): 4 z nich wywodzą się z obszaru Andów, 51 z terytoriów Amazonii, 13 plemion znajduje się w fazie inicjalnego kontaktu lub izolacji. Na 23 miliony 196 391 mieszkańców Peru powyżej dwunastego roku życia 60,2% (13 milionów 965 254 osoby) identyfikuje się jako Metysi, 22,3% (5 milionów 176 809 osób) jako Indianie Keczua, 2,4% (548 292 osoby) jako Indianie Ajmara, 5,9% (1 milion 366 931 osób) określa się jako Biali, a 3,6% (828 841 osoby) jako Afroperuwiańczycy. Zarejestrowano 79 266 osób, które postrzegają się jako *nativo* z terenów Amazonii: 55 489 osób wskazało pochodzenie z plemienia Ashaninka (0,2%); 37 690 osób z plemienia Awajún (0,2%); 25 222 osoby z plemienia Shipibo Konibo (0,1%) i 49 838 osób z innych plemion tubylczych (0,2%). Wyróżniono 3 861 społeczności wiejskich/chłopskich (*comunidades campesinas*), 2 158 społeczności tubylczych (*comunidades nativas*) i 700 społeczności o innej formie organizacji⁸⁵. Choć jeszcze w połowie XX wieku większość *indígenas* zamieszkiwała obszary wiejskie, w ostatnich 50 latach

84 BDPI służy jako baza danych dla wdrażania prawa do uprzednich konsultacji (*consulta previa*) i ułatwienia procesu identyfikacji ludności tubylczej; gromadzi informacje na temat tubylczych języków, zachowanych tradycji, praktyk, cech socjodemograficznych i organizacji przedstawicielskich. Wśród głównych źródeł informacji znajdują się spisy przeprowadzone przez Narodowy Instytut Statystyki i Informatyki (INEI), spisy społeczności tubylczych i chłopskich z Agencji Formalizacji Własności Nieformalnej (Organismo de Formalización de la Propiedad Informal, COFOPRI) oraz dane przesłane przez Regionalne Dyrekcje Rolnictwa i zebrane przez jednostki Ministerstwa Kultury.

85 INEI, Censos Nacionales 2017, s. 214–215; Base de Datos de Pueblos Indígenas (dane z sierpnia 2018).

spore grupy wyemigrowały z obszaru *sierra* do miast wybrzeża – spis z 2017 roku wykazał, że już tylko 34% ludności tubylczej Peru mieszka na obszarach wiejskich, a 66% na obszarach zurbanizowanych. Wielu migrantów, ulegając w środowisku miejskim procesom metysażu zachowało pewne aspekty swojej pierwotnej tożsamości kulturowej (tak zwani „Indianie z pochodzenia, Metysi z kultury”)⁸⁶.

Współczesna polityka wielokulturowości oraz promowana w ostatnich latach koncepcja międzykulturowości to polityka, dzięki której Peru oficjalnie kieruje się zasadami uznawania ludności tubylczej za równą z resztą społeczeństwa peruwiańskiego, to jest o takich samych prawach, wartościach kulturowych i statusie społeczno-politycznym. Główną ideą jest odejście od marginalizacji, dyskryminacji i dominacji, które w przeszłości umniejszały i osłabiały jej status polityczny i kulturowy, a także od postaw i ocen kryminalizujących działalność przedstawicieli ludności tubylczej, zaangażowanych w obronę i egzekwowanie ich praw. Jednak międzykulturowość to niestety dyskurs formalny, retoryka wykorzystywana okazjonalnie, odnosząca się do wybranych aspektów społecznych (w szczególności w odniesieniu do edukacji), teoria, która wciąż różni się od tego, co dzieje się w praktyce⁸⁷. W dalszej części monografii przedstawię pewne pozytywne zjawiska związane z podjęciem prób jej pełnej implementacji.

86 Określenie za: de la Cadena 1999 (zob. szczególnie rozdział VII, s. 323–346); Posern-Zieliński 2008, s. 126.

87 Zob. komentarz: Tubino 2005, s. 83–96; por.: Marín 2011, s. 72–84; Tello 2006, s. 73–78; Durand 2014.



1
ain

2

Qhapaq Ñan

2.1. Qhapaq Ñan – funkcje i stan badań

Qhapaq Ñan, nazywane również El Camino Principal Andino (Główny Szlak Andyjski) lub Camino Inca (Droga Inków), w języku keczua oznacza „Główna Droga Królewska” lub „Wielka Droga Pana”. Nazwa wywodzi się od słów *qhapaq* ‘główny, pan, król, święty, bogaty’ oraz *ñan* ‘droga, ścieżka, szlak’. Według Diega Gonzáleza Holguína, autora pierwszego słownika języka keczua (dialektu z Cusco) jest to „Droga Królewska” (*kapac* ‘król, pan’, *ñan* ‘droga’)¹. Co interesujące, zgodnie z informacjami zebranymi podczas przygotowywania dokumentacji koniecznej do uzyskania nominacji UNESCO, lokalne społeczności jeszcze do niedawna nie używały nazwy Qhapaq Ñan, lecz posługiwały się terminami wskazującymi na funkcję poszczególnych odcinków drogi lub nazwami tradycyjnymi, przekazywanymi przez mieszkańców danej okolicy z pokolenia na pokolenie. W trakcie przygotowywania dokumentacji zetknięto się zatem z określeniami: Inca Ñan lub Inca Naani (‘Droga Inków’, odpowiednio na południu i północy Peru), Hatun Ñan (‘główny szlak’), Maucucca Ñan (‘stara droga’), Abuelucunaq Ñannin (‘droga przodków’), Coca Ñan (‘szlak, którym transportowano kokę’), lub też po prostu ‘droga zbudowana przez Inków’ czy ‘drogi, którymi wędrowali Inkowie’. Współcześnie nazwa Qhapaq Ñan jest już znana i używana wśród większości społeczności lokalnych, które przejęły ją od pracowników Projektu Qha-

¹ González Holguín 1608, s. 128.

paq Ñan lub miały okazję zapoznać się z materiałami promocyjnymi i informacyjnymi Ministerstwa Kultury².

Mimo powszechnie stosowanych określeń odnoszących się do kultury inkaskiej, początkowe etapy konstrukcji dróg wchodzących w skład infrastruktury Qhapaq Ñan znacznie wyprzedzają powstanie i ekspansję państwa Inków Tahuantisuyu. Badania archeologiczne wskazują, że część systemu została zbudowana na bazie znacznie starszych szlaków komunikacyjnych, które pojawiły się na omawianym obszarze już w tak zwanym Okresie Inicjalnym (od 1000 roku p.n.e. do około przełomu er), a następnie były rozbudowywane i ulepszone przez kolejne stulecia, aż po okres tak zwanych państw regionalnych (Późny Okres Przejściowy, około 1000–1450). Budowa rozległego systemu traktów służących przemieszczaniu się ludzi, zwierząt i dóbr wymiany handlowej przypada zwłaszcza na okres tak zwanego I Imperium Huari – Tiahuanaco (około 600–900/1000; szlaki łączące rejon jeziora Titicaca na południu, poprzez region Ayacucho, po terytoria Chachapoyas i Piura na północy)³. Natomiast system dróg datowanych na czasy ekspansji i dominacji państwa inkaskiego (1440–1532) to już niewątpliwie jedno z najważniejszych osiągnięć cywilizacji andyjskiej. W ciągu niecałych stu lat Szlak osiągnął swój maksymalny zasięg, obejmując obszar od pogranicza dzisiejszej Kolumbii i Ekwadoru po środkowe terytoria dzisiejszego Chile i północno-zachodniej Argentyny. Wcześniejsze trakty wykorzystywano do rozbudowy infrastruktury związanej z państwowym systemem gospodarczym, transportem towarów i kontrolą zasobów ludzkich. Kolejne odcinki Szlaku dopasowywano umiejętnie do topografii i klimatu, prowadząc je poprzez wysokie, ośnieżone andyjskie szczyty, strome zbocza, górskie doliny, równiny regionu przybrzeżnego czy strefę lasów tropikalnych⁴.

Qhapaq Ñan dzielił się na dwa główne trakty: jeden biegnący z południa na północ wzdłuż górskich stoków Andów, oraz drugi – łączący

2 Lumbreras Salcedo 2006, s. 3; *Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial de Unesco. Memoria del proceso de nominación* 2009, s. 11; Lumbreras Salcedo, Tarragó, Castro Rojas 2016, s. 62; informacje uzyskane od: Callañaupa 2018.

3 Lumbreras Salcedo 2004, s. 11–12; 2016, s. 3–6.

4 Castro 2015, s. 13–20.

poszczególne doliny wzdłuż wybrzeża Pacyfiku. Trakty te były połączone siecią pomniejszych dróg prowadzących we wszystkich kierunkach, umożliwiających dotarcie do miejsc istotnych z punktu widzenia gospodarki, handlu lub obronności. Najważniejsze trakty zbiegały się w jednym miejscu: na placu Haukaypata⁵ w Cusco, czyli politycznym, gospodarczym i kulturalnym centrum państwa Inków. Miały tam swój początek drogi prowadzące w cztery strony świata – do czterech prowincji (*suyus*), które tworzyły Tahuantinsuyu. Na północy znajdowała się Chinchaysuyu (nazwa pochodzi od przybrzeżnego państewka Chincha, głównego sojusznika Inków w tym regionie), której granice sięgały rzeki Ancasmayo na południowym krańcu dzisiejszej Kolumbii. W kierunku południowo-wschodnim droga prowadziła na teren prowincji Collasuyu (nazwa wywodzi się od *señorio Colla*), największego obszaru domeny Inków, którego krańce sięgały obecnej prowincji Tucumán w Argentynie i rzeki Maulle na terenie dzisiejszego Chile. Trzeci trakt prowadził w kierunku północno-wschodnim, gdzie znajdowała się prowincja Antisuyu (*anti* odnosi się do wschodzącego słońca, oznacza kierunek wschodni), i sięgał aż po obszar dorzeczy Amazonki. Ostatni z traktów prowadził na południowy-zachód, w kierunku południowych dolin andyjskich na terenie współczesnych departamentów Arequipa, Moquegua i Tacna w Peru, które tworzyły obszar prowincji Contisuyu⁶.

Drogi Inków były bardzo zróżnicowane pod względem skali, technik budowy i wyglądu. Ich szerokości wahały się w zależności od przeznaczenia od około jednego do kilku metrów, a niektóre z traktów były brukowane wygładzonymi kamieniami. Kanały i przepusty kierowały wodę deszczową wzdłuż pobocza lub w wybranych miejscach w poprzek traktu, aby nie zalewała szlaku. W razie potrzeby budowano także mury przyporowe lub groble nad mokradłami. W zależności od ukształtowania terenu szlaki wyznaczały kamienne murki i markery, drewniane lub trzcinowe słupki albo

5 Obecnie Plaza de Armas – plac Broni w centrum miasta.

6 Hyslop [1984] 2015, s. 417–503; Rostworowski de Diez Canseco 2002, s. 97–106; D'Altroy 2007, s. 242–246; zob. też opis konstrukcji: Coque Alarcón 2012, s. 106–124; Lumbreras Salcedo, Tarragó, Castro Rojas 2016, s. 62–76.

kamienne kopce (*apachetas*). Mosty kamienne i wiszące mosty wyplatane ze słomy *ichu* umożliwiały sprawną komunikację nawet w poprzek głębokich kanionów i poprzez wartkie strumienie rzek⁷. Poszczególne odcinki dróg były przeznaczone do różnych celów: ułatwiały transport towarów pochodzących z odległych regionów państwa, umożliwiały szybki przemarsz wojsk i sprawne przesiedlenia ludności kierowanej do robót publicznych, jak również służyły przemieszczaniu się urzędników administracji państwowej, inspektorów, *chaskis* (gońców przekazujących informacje i drobne przesyłki) oraz samych władców i ich świty. Drogi były również wykorzystywane podczas pielgrzymek do głównych ośrodków ceremonialnych i *huacas* (świętych miejsc i budowli), zlokalizowanych zarówno na terenie *sierra*, jak i w dolinach przybrzeżnych. Funkcjonalność, wysoki standard, sprawne planowanie i szybkie wdrażanie niekiedy bardzo trudnych technik inżynierskich umożliwiały tak konieczną integrację całego terytorium państwa. Niezwykle istotnym aspektem był również stały system konserwacji, utrzymywania i zarządzania całą siecią, kierowany przez urzędników państwowych⁸.

Oprócz samych dróg na całą infrastrukturę składały się różnego rodzaju konstrukcje architektoniczne, takie jak *tambos* (oddalone od siebie o około 15–20 kilometrów, czyli jednego dnia marszu, niewielkie skupiska kilku budynków, pełniące funkcję posterunków kontrolnych, magazynów, a niekiedy również miejsc rytualnych), *kanchas* (czyli kilka kamiennych budynków skupionych wokół małego dziedzińca, tworzących rodzaj zagrody otoczonej wysokim murem), *kallankas* (duże konstrukcje na planie prostokąta, używane prawdopodobnie jako miejsca odpoczynku i kwatery dla urzędników państwowych), *qolqas* (magazyny do przecho-

7 Gade 1972, s. 97; Regal Matienzo 1972, s. 7; Roel Mendizábal [et al.] 2015, s. 19–25.

8 Wśród stanowisk administracyjnych związanych z utrzymaniem infrastruktury inkaskiej opisanych przez kronikarza Felipego Guamána Pomę de Ayala (1615) możemy wymienić *qhapaq ñan t'uqrikuq*, czyli gubernatora dróg królewskich, *conqui raqui* – mierniczego, *chayu suyuyuq* – zarządcę mostów, *incap khipuqnin* i *khipuq kuraka* – księgowych, *hatun chaski* i *churu mullu chaski* – głównych posłańców (Guamán Poma de Ayala 1615, s. 354–356 [356–358], rys. 140–141).

wywania żywności i towarów), *chaskiwasi* (małe budynki wznoszone po obu stronach drogi, przeznaczone dla posłańców *chaski* oczekujących na informacje). *Tambos* służyły również jako miejsca rezydowania urzędników odpowiedzialnych za kontrolę stanu dróg i mostów oraz monitorowanie prac, sprawny transport towarów, kontrolę siły roboczej, a ponadto czuwających nad właściwym zakwaterowaniem i zaopatrzeniem inkaskiej armii. Wspomniane *apachetas*, małe kopce usypywane z kamieni ułatwiały orientację w terenie i symbolicznie strzegły podróżnych w trakcie wędrówki. Utrzymywana w doskonałym stanie infrastruktura umożliwiała kontrolę podporządkowywanych, włączanych w ramy państwa terytoriów, gwarantując łączność i integrację między ważnymi centrami gospodarczymi, administracyjnymi, wojskowymi i religijnymi.

Qhapaq Ñan służył przede wszystkim celom władzy centralnej z Cusco i stał się istotnym elementem zaplanowanego na szeroką skalę politycznego projektu ekspansji, integracji rozległych obszarów Tahuantinsuyu oraz skutecznego zarządzania zasobami ludzkimi i materialnymi. Cała sieć komunikacyjna i transportowa była rozbudowywana zgodnie z założeniami politycznymi, logiką ekonomiczną i potrzebami strategicznymi władców Tahuantinsuyu. Tym sposobem wszystkie trakty znajdowały się pod ścisłą kontrolą administracji centralnej i służyły przede wszystkim osiągnięciu celów wyznaczonych przez interes polityczny i gospodarczy szybko rozwijającego się państwa.

W okresie kolonialnym Szlak Qhapaq Ñan stracił swoje znaczenie integracyjne. Wraz z przybyciem Hiszpanów dynamika polityki i administracji państwa Inków, umożliwiająca jego szybką rozbudowę i kontrolę stanu dróg i towarzyszących im konstrukcji, załamała się. Choć w pierwszych latach podboju Hiszpanie podczas swoich kampanii wojskowych korzystali z dróg inkaskich, trzeba pamiętać, że ludność tubylcza przyjmowała różne postawy wobec obecności przybyszów i niekiedy szlaki i połączenia komunikacyjne celowo niszczone, by uniemożliwić konkwistadorom sprawne przemieszczanie się. Paradoksalnie jednak, doskonały stan systemu dróg, mostów, wydajny system przesyłania informacji, transportu towarów i przemieszczania się ludzi przyczynił się do ostatecznego pokonania państwa Inków.

Pod panowaniem hiszpańskim system komunikacyjny Inków został zaadaptowany na potrzeby nowych władz. Pierwsze decyzje administracji kolonialnej, które odnosiły się do infrastruktury inkaskiej – takie jak *Ordenanzas de Tambos* gubernatora Cristóbal Vaki de Castro z 1543 roku, czy *Ordenanzas del Perú para un buen gobierno* wicekróla Francisca de Toledo, wydane w trakcie generalnej lustracji Wicekrólestwa w latach 1570–1575 – dotyczyły konieczności utrzymywania dróg i mostów w dobrym stanie i miały na celu reorganizację systemu komunikacji oraz usprawnienie starego systemu transportu w odpowiedzi na potrzeby lokalnych kupców. Służyły również organizacji produkcji i rotacyjnego systemu pracy *mita*, kontroli procesu ewangelizacji i sprawnemu funkcjonowaniu systemu przesiedleń ludności do zakładanych gmin indiańskich (*reducciones*). Niektóre fragmenty Qhapaq Ñan były więc używane przez cały okres kolonizacji w ramach nowych struktur politycznych i gospodarczych Wicekrólestw (najpierw tylko Peru, potem Peru, Nowej Granady i La Platy), stanowiąc sieć połączeń między ośrodkami miejskimi, które rozkwitwały wzdłuż wybrzeża i dolinami na terenie *sierra*. Istotną kwestią był jednak rozwój kopalń srebra i złota, co przyczyniło się do kontroli i utrzymywania dobrego stanu dróg przede wszystkim prowadzących na obszary zasobne w te surowce, a zaniedbania i opuszczania traktów komunikacyjnych na innych terenach. Do zmiany koncepcji funkcjonowania całej infrastruktury przyczyniła się również odmienna dynamika produkcji gospodarczej kolonii, zorientowanej głównie na eksport (czyli w kierunku miast portowych, skąd wysyłano towary do Hiszpanii). Inkaska wizja integracji regionu andyjskiego wzdłuż osi północ–południe ustąpiła zwiększeniu roli krótszych połączeń prowadzących z obszaru *sierra* na wybrzeże. Zmieniła się również funkcja *tambos* – z wcześniejszych niewielkich ośrodków administracyjnych czy punktów kontroli stały się miejscami odpoczynku dla podróżnych, przydrożnymi centrami wymiany towarów i usług, stopniowo przekształcały się więc w niewielkie osiedla, a następnie w miasta⁹.

9 Warto wspomnieć, że każde większe miasto z czasów kolonizacji (Quito, Cajamarca, Trujillo, Lima, Cusco, Arequipa, Ica, Puno, La Paz, Cochabamba, Oruro,

Z czasem zaczęło brakować specjalistów i ubywało oryginalnej wiedzy związanej z budową i konserwacją dróg i mostów. Zanikały również tradycje związane ze sferą rytualną, na przykład ceremonie, które w czasach inkaskich towarzyszyły budowie, rekonstrukcji lub czyszczeniu mostów i traktów¹⁰. Nowa struktura administracyjna i społeczna w czasach kolonialnych, a także trwające przez cały ten okres konflikty zbrojne narzuciły więc nie tylko inną logikę korzystania z dróg, lecz również przyczyniły się do mechanicznego zniszczenia niektórych traktów lub do ich zapomnienia i zaniku¹¹.

Z okresu konkwisty państwa Inków pochodzą pierwsze opisy andyjskiej sieci komunikacyjnej, choć naturalnie brak opracowania dotyczącego całego systemu. Autorami relacji byli między innymi Hernando Pizarro, brat Francisca (*Carta a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo*, 1533), Miguel de Estete (*Relación del viaje de Hernando Pizarro*, 1533), Francisco de Jerez (*Verdadera relación de la Conquista del Perú y provincia del Cusco*, 1534) i Pedro Sánchez de la Hoz (*Relación de la Conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*, 1534), którzy pozostawili opisy dróg i mostów mijanych w czasie wędrówki z Cajamarca do sanktuarium Pachacamac, a także zniszczeń *tambos* i centrów administracyjnych w wyniku wojny domowej między braćmi Huascarem i Atahualpą (1527–1532). W kolejnych latach informacje na temat systemu dróg znajdziemy w kronikach *Suma y Narración de los Incas* Juana de Betanzos (1551), czy *Relación de muchas cosas acaesidas en el Perú* Cristóbal de Moliny (1553). Oceniany jako naj-

Sucre, Salta, Santiago i wiele innych) miało swój początek w niewielkich osiedlach z czasów przedhiszpańskich. Z tej perspektywy można uznać Szlak Qhapaq Ñan za istotny element integracji całego regionu andyjskiego na przestrzeni wieków, od czasów prekolumbijskich do współczesności.

¹⁰ Klarén 2000, s. 58–66; Arellano 2015, s. 141–148.

¹¹ Hyslop [1984] 2015; Casaverde Ríos 2009, s. 7–8; Roel Mendizábal [et. al.] 2015, s. 38–42; Bar Esquivel 2013, s. 33–38. W okresie kolonialnym wybuchały również „wojny lokalne”, w trakcie których niszczone trakty komunikacyjne, by uniemożliwić wrogom poruszanie się. Szlak Qhapaq Ñan był wykorzystywany także w trakcie słynnego powstania Tupaca Amaru II (1780–1783). Z dawnych traktów inkaskich korzystały również wojska walczące w okresie wojny niepodległościowej w początkach XIX wieku.

bardziej kompletny opis nie tylko stanu dróg i mostów, ale również technologii ich budowy zamieścił Pedro Cieza de León w dziele *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas* (1553). Kronikarz nie ukrywał swojego podziwu dla osiągnięć inżynierów inkaskich, relacjonując:

Jedną z rzeczy, które najbardziej podziwiałem, dostrzegając i kontemplując sprawy tego królestwa, było zastanowienie się, w jaki sposób udało im się stworzyć drogi tak wspaniałe jak te, które widzimy, i jakież to siły ludzkie były konieczne do ich wykonania, i za pomocą jakich narzędzi i instrumentów udało się im wygładzić góry i rozbić skały, aby [drogi] były tak dobre i szerokie i dobre¹².

Na wiek XVII datuje się informacje na temat poszczególnych odcinków szlaków, mostów i towarzyszącej im infrastruktury przedstawione w kronikach Garcilasa de la Vega (*Comentarios Reales de los Incas*, wydana w 1609 roku – zwłaszcza księga 9, rozdział XIII), Martina de Muruy (*Historia General del Perú* z 1611), Felipego Guamana Pomy de Ayali (*Nueva Corónica y Buen Gobierno* z 1615, opatrzona rysunkami) czy jezuitę Bernabego Cobo (*Historia del Nuevo Mundo* z 1653, w której w części poświęconej tradycjom religijnym Inków autor opisał niektóre z dróg rytualnych, po których wędrowano nocą, by uniknąć pięknego upału na pustynnym wybrzeżu). W dokumentach administracji świeckiej i kościelnej tego okresu znajdziemy opisy ukształtowania terenu, przez który przebiegał Szlak, identyfikację poszczególnych odcinków, opisy głównych ośrodków administracyjnych i religijnych czy spisy ludności związanej z poszczególnymi sektorami sieci komunikacyjnej.

Wraz z uzyskaniem niepodległości i nastaniem czasów Republiki pojawiły się nowe priorytety gospodarcze i nowe możliwości technologiczne, które wpłynęły na rozwój komunikacji drogowej w Peru. Boom handlowy związany z eksportem guana (1840–1870) oraz dynamiczny rozwój górnictwa wymusiły konieczność modernizacji i usprawnienia połączeń związa-

12 Cieza de León [1553] 1995, s. 329.

nych z tranzytem surowców i siły roboczej. W latach 1851–1870 inwestowano w budowę żelaznych mostów, rozbudowę dróg utwardzanych i sieć linii kolejowych, które w wielu przypadkach pokrywały się z dawnymi, przedhiszpańskimi szlakami komunikacyjnymi. W XIX wieku, w związku z dynamiczną rozbudową nowej infrastruktury, dochodziło więc zarówno do dalszego niszczenia jednych dróg, jak również opuszczania i zaniedbywania innych, do tej pory używanych traktów¹³.

Wciąż jednak, zwłaszcza na odległych obszarach andyjskiej *sierra*, niedostępnych dla transportu kołowego czy kolejowego, drogi Inków pozostawały jedynymi traktami, po których można było wygodnie przemieszczać się na koniach lub przewozić towary karawanami mułów. Korzystali z nich podróżnicy, przyrodnicy i pierwsi miłośnicy „starożytności inkaskich”, którzy zaczęli pojawiać się na terenie regionu andyjskiego, prowadząc pierwsze pomiary i obserwacje naukowe, a następnie publikując szczegółowe relacje na temat stanu zachowania i technologii stosowanej do rozbudowy infrastruktury przedhiszpańskiej. Jednym z pierwszych podróżników, który pozostawił opisy, był Alexander von Humboldt, który przemierzając niektóre z dróg w początkach XIX wieku, opisywał je jako jedno z najbardziej użytecznych i zarazem najbardziej gigantycznych dzieł wykonanych przez człowieka¹⁴. Pierwszą mapę Qhapaq Ñan zamieścił w swej pracy *El Perú* Antonio Raimondi ([1851] 1900, odcinek między Quito i jeziorem Titicaca). Informacje na temat Szlaku i rekonstrukcję jego przebiegu w oparciu o dane ze znanych wówczas kronik kolonialnych zamieścił on również w *Historia de la Geografía del Perú hasta el año 1553* z 1875. Wzmianki na temat Qhapaq Ñan oraz szkice i mapy, na których zaznaczono fragmenty Szlaku, zamieścili w swych opracowaniach także

13 Klarén 2000, s. 169–172, 177. Koncentrowano się na rozbudowie i sprawnej komunikacji przede wszystkim połączeń między miastami nadmorskimi (Piura, Chiclayo, Trujillo, Lima, Ica), a nie na terenie *sierra*.

14 Relacje Alexandra von Humboldta na temat zachowanej infrastruktury inkaskiej zostały zebrane w pracy pod redakcją Davida Yudilevicha *Mi viaje por el Camino del Inca (1801–1802)*. *Antología* (Editorial Universitaria de Chile, Santiago de Chile 2004, szczególnie Parte III, s. 126–132).

inni podróżnicy i badacze regionu andyjskiego tej epoki, między innymi Efraín Squier (1877), Charles Wiener (1880), Ernst W. Middendorf (1880), Clements Markham (1910) i José de la Riva Agüero (1912).

Początek XX wieku przyniósł dalsze inwestycje w konieczną rozbudowę i modernizację peruwiańskiej sieci transportu i komunikacji. Za prezydentury Augusta B. Leguía (1919–1930) wydano dyrektywę związane z rozbudową infrastruktury drogowej: na podstawie *Ley no 2323* z 1917 roku powołano Korpus Inżynierów Drogowych, odpowiedzialny za budowę i renowację sieci komunikacyjnej, a w 1920 roku uchwalono *Ustawę poboru drogowego* (*Ley no 4113 – Ley de Conscripción Vial* lub *Ley del Servicio Obligatorio de Caminos*), która wprowadzała system obowiązkowej pracy przy budowie dróg utwardzanych i asfaltowych na terytorium całego państwa¹⁵. Trakty budowane w latach rządów Leguía wzdłuż wybrzeża (od Tumbes po Tacna) stały się bazą dla konstruowanej od 1929 roku autostrady Panamerycana, której przebieg wzdłuż niemal całego zachodniego wybrzeża Ameryki Południowej pokrywał się na wielu odcinkach z drogami przedhispańskimi, w wielu miejscach bezpowrotnie je niszcząc. Kolejne fragmenty Qhapaq Ñan uległy zniszczeniu podczas rozbudowy sieci komunikacyjnej na terenach *sierra* (modernizacja dróg dla transportu kołowego w latach 30. i 40.) lub zostały opuszczone i zapomniane w związku ze zmianami

15 *Ley no 4113 – Ley de Conscripción Vial o del Servicio Obligatorio de Caminos* została zatwierdzona w maju 1920 roku i weszła w życie miesiąc później. Rozbudowa dróg utwardzanych i asfaltowych, które miały połączyć granice peruwiańskie z północy na południe (zarówno wzdłuż wybrzeża, jak i wzdłuż obszaru *sierra*), opierała się na obowiązku pracy, którym objęto głównie społeczności wiejskie (indiańskie). Wszyscy mężczyźni między 18. a 60. rokiem życia byli wzywani do odpracowania „poboru drogowego”, który trwał 12 dni. Niezwykle trudne warunki pracy, bez odpowiedniego wynagrodzenia, aprowizacji czy opieki medycznej stały się katalizatorem serii protestów i zamieszek na terenach prowincji, zwłaszcza na terenach południowych Departamentów Cusco i Puno. Po zamachu stanu generała Sancheza Cerro (1930) zdecydowano o zniesieniu *Ley no 4113*, co przyniosło generałowi natychmiastową popularność wśród *comunidades* (Klarén 2000, s. 268–269; Bar Esquivel 2013, s. 38–44 oraz mapy, s. 46–47; Roel Mendizábal [et al.] 2015, s. 45–46).

demograficznymi obszarów prowincji wywołanymi migracjami ludności do miast na wybrzeżu Peru.

Jednocześnie, wraz z rozwojem profesjonalnej archeologii, rozpoczęły się pierwsze profesjonalne studia nad stanem zachowania dróg, technologią budowy traktów i mostów oraz wszystkich konstrukcji towarzyszących. Jako pierwszy po przedhiszpańskich ścieżkach wędrował peruwiański inżynier Alberto Regal Matienzo, kierując się informacjami z kolonialnych kronik, czerpiąc z dokumentacji administracji kolonialnej (między innymi Vaca de Castro z 1543) oraz z relacji dziewiętnastowiecznych podróżników. Dokonał on pierwszej systematyzacji dróg (1936) i mostów (1972) wchodzących w skład infrastruktury Qhapaq Ñan, ustanawiając tym samym ich pierwszą typologię i opracowując towarzyszący Szlakowi system hydrograficzny. Dziennikarz i pisarz Víctor von Hagen przemierzał szlak andyjski w latach 50. w ramach II Ekspedycji Uniwersytetu Kalifornijskiego, a jego publikacje pozwoliły zaprezentować Qhapaq Ñan na arenie międzynarodowej. Systematyczne badania prowadził również ksiądz Leon Strube Erdmann (1963), którego publikacja jest pierwszą pracą łączącą informacje zaczerpnięte z dokumentów z bezpośrednią weryfikacją terenową i informacjami uzyskanymi od archeologów pracujących na terenie całego regionu andyjskiego. Jego książka zawiera pierwsze udokumentowane odniesienia do systemu dróg na terenie dzisiejszego Chile i Argentyny. Niewątpliwie jednak najważniejszą publikacją dotyczącą całego systemu Qhapaq Ñan jest praca Johna Hyslopa, powstała w oparciu o badania terenowe realizowane w latach 1978–1981 pod auspicjami nowojorskiego Institute of Andean Research. Hyslop weryfikował źródła pisane zarówno z okresu kolonialnego, jak i z XIX wieku, a następnie – wykorzystując szczegółowe mapy, zdjęcie lotnicze i informacje od wielu lokalnych archeologów, pracujących na różnych odcinkach Szlaku – przemierzał drogi, dokumentując technologię ich wykonania, towarzyszące im konstrukcje gospodarcze i administracyjne oraz ich usytuowanie w różnych warunkach geograficznych. Wyniki tych obszernych, wieloletnich badań opublikował po raz pierwszy w 1984 roku (kolejne wznowienia w 1992 i 2015) i jest to do dziś

najbardziej kompletna typologia dróg i konstrukcji tworzących całą infrastrukturę Qhapaq Ñan¹⁶.

Na uwagę zasługuje również dokonanie „El Caminante” („Wędrorca”) – Ricarda Espinosy Reyesa. Po rozmowach z informatorami na peruwiańskim wybrzeżu oraz zapoznaniu się z publikacjami von Hagen i Hyslopa zaczął interesować się siecią dróg, a następnie w latach 1997–1998 podczas wędrowki weryfikował informacje dotyczące odcinków biegnących od środkowego wybrzeża w głąb *sierra*. Następnie, w latach 1999–2000, przeszedł Szlak wzdłuż osi północ–południe, od Quito w Ekwadorze do La Paz w Boliwii. Podczas drugiej wyprawy towarzyszyli mu, wspierali merytorycznie i pomagali w dokumentacji archeolodzy, historycy, biolodzy i kartografowie z Ekwadoru, Peru i Boliwii. Korzystał również z informacji uzyskanych od lokalnych społeczności, zamieszkujących wzdłuż dróg przecinających odległe górskie przełęcze. Tym sposobem pokonał pieszo cztery tysiące kilometrów, a rezultatem wędrowki była zaprezentowana w 2002 roku podczas V Kongresu Parków Narodowych w Durbanie publikacja, w której wskazał główny trakt Qhapaq Ñan, zidentyfikował obszary, na których został zniszczony (intencjonalnie lub naturalnie), oraz wskazał i opisał te fragmenty, które zachowały się w dobrym stanie¹⁷.

Jeszcze do końca XX wieku wiele fragmentów Szlaku Qhapaq Ñan służyło regularnie jako główne trasy transportu towarów dla karawan mułów oraz drogi, którymi pasterze prowadzili swoje stada lam. W początkach XXI wieku dawne drogi inkaskie nadal służą lokalnym społecznościom do przemieszczania się i komunikacji międzyregionalnej. Do dziś, szczególnie na dużych wysokościach, wzdłuż stromych przełęczy czy w odległych regionach *sierra*, niektóre fragmenty infrastruktury przedhiszpańskiej pozostają jedyną formą transportu towarów oraz transferu ludzi i zwierząt, dzięki czemu tradycja *arrieros* i *llameros* jest wciąż zachowana. Małe społeczno-

16 Von Hagen 1955; Hyslop [1984] 2015; zob. komentarz: Lumbreras Salcedo, Taragó, Castro Rojas 2016, s. 125–130.

17 Espinosa Reyes 2002.

ści wiejskie często skupiają się wokół bardziej dynamicznych gospodarczo ośrodków miejskich, które swymi początkami sięgają inkaskich *tambos*. Zachowane toponimy oraz różnego rodzaju narracje przekazów ustnych nawiązujących jeszcze do tradycji przedhiszpańskich stanowią świadectwo historycznej ciągłości osadniczej związanej z poszczególnymi odcinkami dróg. Pomimo kilku stuleci, które minęły od czasu powstania Szlaku, wielu lat zniszczeń i dewastacji wynikających z procesów industrializacji, budowy nowoczesnej infrastruktury komunikacyjnej (dróg dla transportu zmotoryzowanego i kolejowego) lub działalności wydobywczej (formalnej i nieformalnej), Qhapaq Ñan nie stracił całkiem swej funkcji, a jego pozostałości budzą nadal podziw swoim zasięgiem i poziomem technologicznym.

Trzeba też pamiętać, że Qhapaq Ñan to nie tylko sieć zachowanych w lepszym lub gorszym stanie dróg, mostów czy konstrukcji *tambos*. Cały system jest również związany z wieloma tradycjami i bogatym repertuarem sfery obrzędowej, reprezentującymi bogactwo i różnorodność dziedzictwa kulturowego regionu andyjskiego. Ramiro Matos Mendieta zwraca uwagę na niezwykle ważny, duchowy aspekt Szlaku, zachowany do dziś wśród mieszkańców regionu andyjskiego, dla których jest to „Żywa Droga”, „Droga nasycona energią duchową”¹⁸. Jej użytkownicy, przyznając się do słyszenia głosów i dźwięków wydobywających się z każdego z kamieni traktu, podkreślają emocjonalną więź, która łączy ich z Qhapaq Ñan. Postrzegają Szlak jako integralny element „świętej przestrzeni”, w której funkcjonują i w której zaciera się to, co materialne i niematerialne. Wiele miejsc związanych z Qhapaq Ñan jest wciąż obiektem lokalnego kultu. Organizowane są ceremonie *pago a Pachamama* (ofiary dla Matki Ziemi), a tradycyjne *faenas* (praca wspólnotowa organizowana cyklicznie w określonych porach roku), podczas których czyści się i naprawia drogi i kanały odprowadzające wodę, stanowią niezwykle istotny element podtrzymy-

18 Matos Mendieta 2015, s. 154–155. Dla duchowych liderów regionu Altiplano – *Kallawayas* – drogi inkaskie stanowią źródło energii i równowagi duchowej, dlatego też zalecają wędrówki po przedhiszpańskich szlakach w ramach kuracji leczniczych.

wania tradycyjnej technologii i produkcji rzemieślniczej, a także służą integracji *comunidades* i kształtowaniu lokalnych tożsamości. Archeolodzy realizujący badania na stanowiskach związanych z Qhapaq Ñan zwracają uwagę, że to właśnie utrzymana funkcjonalność niektórych odcinków dróg i zachowana sfera rytualna przyczyniają się do lepszej ochrony i zabezpieczenia Szlaku przed degradacją i zniszczeniem¹⁹.

W swojej klasycznej publikacji z 1984 roku John Hyslop oszacował, że infrastruktura Qhapaq Ñan mogła obejmować około 40 tysięcy kilometrów dróg²⁰. Na podstawie wieloletnich badań archeologicznych i prospekcji terenowych wiemy, że tylko na terenie Peru, gdzie znajduje się większość zidentyfikowanych dróg, system Qhapaq Ñan liczy od 60 tysięcy do 70 tysięcy kilometrów. Długość trasy biegnącej wzdłuż *sierra* od Quito w Ekwadorze do Santiago de Chile i argentyńskiej Mendozy jest szacowana na około 5 658 kilometrów, natomiast długość trasy prowadzącej wzdłuż wybrzeża, od Tumbes w Peru do Santiago de Chile jest szacowana na około 3943 kilometrów²¹.

Qhapaq Ñan jest więc zarówno największym archeologicznym stanowiskiem na świecie, jak również symbolem wciąż żywej kultury duchowej. To wyjątkowe i unikalne świadectwo osiągnięć cywilizacji andyjskiej, dowód setek lat ewolucji kulturowej, a przede wszystkim symbol polityki imperialnej i integracyjnej państwa Inków. Szlak nadal służy komunikacji, wymianie oraz przepływowi towarów oraz – mimo postępujących modernizacji, industrializacji i istotnych zmian społeczno-ekonomicznych – zachowuje swoje znaczenie i funkcję. Do dziś Qhapaq Ñan jest bezpośrednio związany z kulturą żywą, zachowaną przez pokolenia w postaci tradycyjnego handlu, praktyk rytualnych czy starożytnej technologii, przez co przyczynia się do wzmocnienia poczucia tożsamości wśród związanych z nim społeczności regionu andyjskiego.

19 Mujíca Angulo 2012, s. 2–3; Chirinos Portocarrero, Harumi Borba 2015, s. 34; wypowiedzi uczestników konferencji *Experiencias y expectativas de las comunidades adyacentes al Qhapaq Ñan*, Lima 2017; zob. również komentarz: Lumbreras Salcedo, Tarragó, Castro Rojas 2016, s. 153–158.

20 Hyslop [1984] 2015, s. 358.

21 Idem, s. 54.

2.2. Qhapaq Ñan na liście światowego dziedzictwa kultury: instytucjonalizacja i upolitycznienie dziedzictwa andyjskiego²²

Jak wspomniano w części wprowadzającej, celem konwencji UNESCO z 1972 roku jest ochrona dziedzictwa kulturowego i naturalnego o wyjątkowym, globalnym znaczeniu. W tym celu Komitet UNESCO stworzył wykaz obiektów znany jako lista światowego dziedzictwa, który pozwala państwom-sygnatariuszom konwencji na identyfikację miejsc i obiektów dziedzictwa o wyjątkowych, uniwersalnych walorach (*outstanding universal value*) oraz zadeklarowanie ich jako obiektów zasługujących na szczególną ochronę społeczności globalnej²³. Lista światowego dziedzictwa jest niewątpliwie jednym z najważniejszych i najskuteczniejszych międzynarodowych dokumentów w zakresie polityki kulturowej i ochrony dziedzictwa kulturowego, a uzyskanie deklaracji UNESCO jest postrzegane za niezwykle prestiżowe wyróżnienie, czyniące z wpisanych obiektów rozpoznawalną globalnie markę.

Deklaracja jakiegokolwiek dobra jako „światowego dziedzictwa” implikuje podjęcie określonych biurokratycznych kroków. Zainteresowane nominacją państwo-strona musi złożyć do Centrum Światowego Dziedzictwa (WHC) dokument wstępny, czyli tak zwaną listę informacyjną (*Indicative List*) ze wskazaniem tych obiektów, które mają zostać wpisane na listę światowego dziedzictwa. Wskazane obiekty muszą przede wszystkim spełniać kryterium OUV, autentyczności i integralności. Reprezentanci WHC weryfikują również obiekty pod względem ich odpowiedniej ochrony i właściwego zarządzania nimi przez instytucje publiczne danego państwa. Następnie należy przygotować akt nominacji, który w trakcie dalszego procesu oceny technicznej jest przedkładany do rozpatrzenia i oceny przez instytucje doradcze UNESCO. Podczas do-

22 Jeśli nie wskazano inaczej – dane na podstawie informacji uzyskanych w Ministerstwie Kultury – oddział w Limie i oddział w Cusco; informacji z oficjalnej strony Projektu Qhapaq Ñan – Oddział w Limie oraz Oddział w Cusco oraz wywiadów z pracownikami Projektu w Limie i Cusco, przeprowadzonych w latach 2016 i 2018.

23 Pierwsze nominacje i deklaracje wydano w 1978 roku.

rocznych sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa eksperci z Międzynarodowej Rady Zabytków i Miejsc (International Council on Monuments and Sites, ICOMOS) dla obiektów kulturowych oraz Międzynarodowej Unii Ochrony Przyrody (International Union for the Conservation of Nature, IUCN) dla obiektów dziedzictwa naturalnego przedstawiają raport z prospekcji terenowych oraz ocenę złożonej dokumentacji, a następnie 21 wybranych reprezentantów Komitetu podejmuje formalną decyzję o wpisaniu (lub nie) obiektu na listę.

Według danych WHC na terenie Ameryki Łacińskiej i Karaibów znajduje się 140 obiektów wpisanych na listę światowego dziedzictwa: 97 kulturowych, 38 naturalnych i 5 mieszanych²⁴.

Szacuje się, że na terenie Peru znajduje się ponad 70% pozostałości konstrukcji i dróg wchodzących w skład całej sieci komunikacyjnej Qhapaq Ñan²⁵. Nie dziwi zatem, że to właśnie przedstawiciele Republiki Peru w pierwszej kolejności zainicjowali prace związane z identyfikacją, dokumentacją i rekonstrukcją odcinków Szlaku, a następnie zgłosili system do wpisania na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Od początku też Projekt Qhapaq Ñan miał największe znaczenie właśnie na terenie Peru, gdzie na realizację badań, inwentaryzację i promocję przeznaczono spore środki z budżetu państwa, a do ich realizacji powołano odrębne instytucje w ramach struktur ministerialnych. Podjęte działania wynikały zarówno z pobudek naukowych, jak i politycznych.

Peru początków XXI wieku, kiedy zainicjowano działania Projektu Qhapaq Ñan, to państwo wychodzące z traumy 20 lat autorytaryzmu, wojny domowej i terroru. W latach 80. kraj ten znajdował się w głębokim kryzysie gospodarczym i finansowym w wyniku błędnych decyzji i negatywnych rezultatów polityki gospodarczej realizowanych przez rząd prezydenta Alana Garcii Pereza, wywodzącego się z partii Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Alberto Fujimori, wybrany na prezydenta w 1990 roku z ramienia założonej przez siebie niezależnej organizacji Cambio 90, po-

24 Dane na 2018 rok.

25 *Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial de Unesco* 2009, s. 16.

stawił sobie za cel „ożywienie” gospodarki peruwiańskiej i wprowadzenie zasad neoliberalnych, które miały przekształcić Peru w stabilne politycznie i silne gospodarczo państwo. Wprowadzono szereg programów socjalnych, ustalono poziom wydatków publicznych oraz zmniejszono poziom interwencji państwa na rzecz prywatyzacji przedsiębiorstw – wszystko to w ramach rekomendacji ekonomicznych Konsensusu waszyngtońskiego, z poparciem Międzynarodowego Funduszu Walutowego, Banku Światowego i Międzyamerykańskiego Banku Rozwoju. Zdecydowana poprawa sytuacji gospodarczej Peru (przede wszystkim zahamowanie hiperinflacji) umożliwiła wprowadzenie systemu rządów autorytarnych (choć za fasadą demokracji), a konieczność walki z terroryzmem komunistycznej partyzantki Sendero Luminoso usprawiedliwiła przeprowadzenie w 1992 roku autozamachu stanu (*autogolpe*), wspartego przez siły zbrojne i służby specjalne²⁶.

Jak pamiętamy, w tym samym czasie Kongres Peru ratyfikował konwencję nr 169 MOP (weszła w życie w 1995 roku), uznając tym samym formalnie aspiracje ludności tubylczej do sprawowania kontroli nad własnymi instytucjami, stylem życia oraz rozwojem gospodarczym. Istotne dla proponowanego nowego modelu relacji na linii państwo–ludność tubylcza było również uznanie praw kolektywnych, które miały chronić integralność terytorialną, biologiczną i kulturową społeczności tubylczych, a także prawo do konsultacji we wszystkich kwestiach prawnych i administracyjnych. Zapisy konwencji nr 169 MOP stanowiły podstawę polityki wielokulturowości i stały się inspiracją dla wielu artykułów w przyjętej niemal równolegle nowej konstytucji Peru (1993). Po raz pierwszy naród peruwiański został uznany za „wielokulturowy” (*multicultural*), a państwo zobowiązało się do ochrony różnorodności etnicznej i kulturowej na swoim terytorium oraz do poszanowania fundamentalnych praw człowieka na drodze dialogu międzykulturowego²⁷.

26 Klarén 2000; Cotler, Grompone 2000; Gonzales de Olarte 2005; Łaciński 2006, s. 161–180.

27 *Constitución Política de la República del Perú* 1993. Dokument nie „stworzył” nowej sytuacji pluralizmu kulturowego, ale uznał *status quo ante*, tj. preegzystencję rdzennych kultur (wspomniane art. 2.19 oraz 89).

Ochrona praw ludów tubylczych i wielokulturowy charakter narodu peruwiańskiego były jednak polityczną fikcją. Z jednej strony ratyfikowano konwencję 169 MOP, międzynarodowy instrument prawny, który stanowił największy postęp w zakresie uznawania praw ludności tubylczej, z drugiej – w tym samym okresie realizowano politykę, która bezpośrednio naruszała prawa ludności rdzennej i prawa człowieka. Lata rządów według koncepcji fujimorizmu charakteryzowały się sprawowaniem władzy poprzez dekrety, brutalnym zwalczaniem radykalnych organizacji lewicowych i uzasadnieniem wszelkich działań związanych z rozwojem infrastruktury i eksploatacją zasobów naturalnych prawami gospodarki neoliberalnej, w imię postępu państwa i rozwoju społeczno-gospodarczego. Wbrew oficjalnym deklaracjom odnoszącym się do pryncypiów polityki pluralizmu kulturowego, administracja Alberta Fujimoriego ustanowiła zasady ułatwiające sprzedaż tubylczych ziem oraz przyjęła nowe, preferencyjne dla przedsiębiorstw prywatnych przepisy dotyczące górnictwa, które ułatwiały międzynarodowym korporacjom angażowanie się w działalność wydobywczą. Do decyzji i działań wymierzonych bezpośrednio w społeczność *indígenas* należy dodać również rządowy program przymusowej sterylizacji kobiet i mężczyzn, promowany i realizowany przez Ministerstwo Zdrowia w latach 1996–2000 w ramach kampanii zwalczania ubóstwa i planowania rodziny²⁸.

28 Według raportu końcowego Komisji Prawdy i Pojednania z 2003 roku przemoc wojny domowej i terroru z lat 1980–2000 doprowadziły do śmierci lub zaginięcia około 70 000 osób, z czego nawet około 80% pochodziło z terenów prowincji i objęło społeczności obszarów wiejskich (CVR 2003, Anexo 2; Anexo 3; szerzej na temat konfliktu i okresu rozliczeń po zakończeniu wojny domowej zob. Stern 1998; Manrique 2002; García 2001, s. 49–86). Przymusowe sterylizacje mieszkańców prowincji – w większości kobiet indiańskich – realizowano w ramach Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, wypełniając ustalone przez Ministerstwo Zdrowia kwoty. Szacuje się, że programem objęto nawet około 300 000 osób. W 2015 roku powołano Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas, którego celem jest zebranie jak największej liczby dowodów na zrealizowane operacje oraz osądzenie winnych i zadośćuczynienie ofiarom z lat 1996–2000 (szerzej na ten temat zob. Ballón 2014; Molina

Po upadku rządu Alberta Fujimoriego w 2000 roku Peru weszło na drogę transformacji ze stanu wojny i autorytaryzmu do stanu pokoju i demokracji. W czasie krótkich rządów tymczasowego prezydenta Valentína Paniagui Corazao (listopad 2000 – lipiec 2001) nastąpiło otwarcie oficjalnej polityki państwa na problemy ludności tubylczej i rozpoczęła się promocja działań zmierzających do rewaloryzacji wartości kultury i poszanowania praw tej części społeczeństwa peruwiańskiego. Okres ten był nawet określany mianem „okna możliwości dla praw ludów tubylczych”, w tym czasie podjęto bowiem kilka ważnych inicjatyw, mających na celu zaspokojenie społecznych, kulturowych i politycznych roszczeń wysuwanych przez rdzenne społeczności, przede wszystkim plemiona zamieszkujące obszar peruwiańskiej Amazonii, przez lata poddawane destrukcyjnemu wpływom gospodarki neoliberalnej. Na początku 2001 roku zebrani w Limie delegaci środowisk indiańskich z Amazonii zażądali zwrócenia uwagi na problem koncesji udzielonych firmom wydobywczym i pozyskującym drewno w regionie, kwestię braku rozwiązań prawnych gwarantujących ludności rdzennej tytuł własności ziem oraz problem ciągłej przemocy na ich terytoriach. Prezydent nie tylko przyjął delegację, lecz również powołał specjalną komisję, w skład której weszli urzędnicy różnego szczebla, akademicy (socjologowie, badacze środowiska naturalnego) oraz delegaci organizacji tubylczych tworzących Międzyetniczne Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Peruwiańskiej Dżungli (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP) i Konfederację Narodowości Amazonii Peruwiańskiej (Confederación de Nacionalidades

Serra 2017). Według wielu ekspertów to właśnie kontekst represji, konfliktu zbrojnego i autorytarnych rządów końca XX wieku był przyczyną relatywnie słabej mobilizacji politycznej i braku aktywności ruchów indiańskich na terytorium Peru w tamtym okresie. W porównaniu z sąsiednimi państwami (przede wszystkim Ekwadorem i Boliwią), na terenie Peru nie wykształciła się organizacja, która funkcjonowałaby na poziomie ogólnokrajowym, taka jak Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) w Ekwadorze czy Confederación de Pueblos Indígenas (CIDOB) w Boliwii (szerzej na ten temat: Albó 1991; Yashar 1998, s. 23–42; Warren, Jackson 2002; García, Lucero 2005, s. 229–263; s. 1–46; Posern-Zieliński 2008).

Amazónicas del Perú, CONAP)²⁹. Zadaniem Komisji było zbadanie sytuacji rdzennych społeczności obszaru Amazonii oraz opracowanie planu zabezpieczenia ich praw konstytucyjnych oraz wspierania rozwoju gospodarczego i społecznego. Opracowano również postanowienia w zakresie zgodności zarządzania środowiskiem naturalnym z prawami społeczności tubylczych poprzez tworzenie rezerwatów gminnych (*reservas comunales*) i wprowadzanie oraz zatwierdzanie przepisów dotyczących chronionych obszarów naturalnych (*áreas naturales protegidas*)³⁰. Rezultatem prac było porozumienie, które zaprezentowano 31 maja 2001 roku. Postanowiono powołać Biuro do spraw Dialogu i Współpracy ze społecznościami obszaru Amazonii (*Mesa de Diálogo y Cooperación para las Comunidades Nativas*) oraz zaprezentowano *Plan roboczy rozwiązania najbardziej pilnych problemów* (*Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios*). Wskazano osiem głównych obszarów działań:

1. Gwarancja prawa własności ziemi i bezpieczeństwo prawne rdzennych społeczności Amazonii.
2. Rozszerzenie dwujęzycznej edukacji międzykulturowej dla wszystkich *comunidades nativas* na wszystkich poziomach: początkowym, podstawowym, średnim i wyższym.
3. Utworzenie międzykulturowego systemu opieki zdrowotnej i poszerzenie zasięgu opieki zdrowotnej wśród społeczności tubylczych.
4. Zadbanie o warunki pokoju i bezpieczeństwa dla *comunidades nativas* obszaru Amazonii.
5. Zapewnienie udziału ludności tubylczej (*pueblos indígenas*) w zarządzaniu naturalnymi obszarami chronionymi i czerpaniu z nich korzyści.
6. Zapewnienie dostępu, wykorzystania i podziału korzyści przez *comunidades nativas* w zakresie zrównoważonego wykorzystania zasobów naturalnych na ich terytoriach i zapobieganie szkodom środowiska naturalnego.

29 Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas, powołana na mocy Decreto Supremo no 15-2001-PCM z 13 kwietnia 2001 roku.

30 García, Lucero 2005, s. 242–243.

7. Ochrona ludności tubylczej (*pueblos indígenas*) pozostającej w dobrowolnej izolacji.
8. Poszanowanie i ochrona dziedzictwa intelektualnego i kulturowego ludności tubylczej³¹.

Każdemu z tych obszarów, określonych jako priorytetowe dla relacji między państwem a społecznościami tubylczymi, miały odpowiadać stosowne instytucje na szczeblu państwowym i regionalnym, których zadaniem była realizacja wytyczonych zadań. W ten sposób, poprzez wyrażenie proindiańską politykę rządu, Valentín Paniagua Corazao otwierał nowy rozdział etnopolityki peruwiańskiej, która na drodze procesu demokratyzacji miała prowadzić do stopniowego wdrażania założeń pluralizmu kulturowego (wskazanych w konstytucji) i poszanowania praw ludów tubylczych.

W tym samym czasie, dzięki wsparciu archeologów, ekspertów od studiów nad dziedzictwem oraz osób związanych z Ministerstwem Rolnictwa i Ministerstwem Edukacji, „El Caminante” Ricardo Espinoza Reyes zaprezentował prezydentowi wyniki swoich badań i prospekcji Qhapaq Ñan i przedstawił mu projekt rewitalizacji wybranych odcinków Szlaku. Valentín Paniagua docenił wartość płynącą z zabezpieczenia, konserwacji i promocji tak wyjątkowego elementu dziedzictwa kulturowego i 10 maja 2001 roku oficjalnie zadeklarowano zainteresowanie narodu peruwiańskiego inwentaryzacją, badaniami, konserwacją oraz oddaniem do użytku społecznego przedhiszpańskiej infrastruktury drogowej³². Jednocześnie włączono Szlak do kategorii dóbr dziedzictwa narodowego, tym samym potwierdzając formalnie patronat i opiekę państwa zarówno nad samym Qhapaq Ñan, jak i nad programem badań i konserwacji sieci dróg, a także nad przygotowaniem do uzyskania nominacji i deklaracji UNESCO –

31 *Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios* 2001.

32 Valentín Paniagua Corazao pochodził z Cusco, znał język keczua i mógł bezpośrednio komunikować się z przedstawicielami organizacji tubylczych. Jego pochodzeniem tłumaczono szczególne zainteresowanie, które wykazywał wobec historii i tradycji regionu andyjskiego oraz kultury inkaskiej (zob. García Belaunde 2006).

określanych mianem Projekt Qhapaq Ñan³³. Dla implementacji wyznaczonych zadań Projektu, 7 czerwca 2001 roku, na podstawie *Decreto Supremo no 039-2001-ED* powołano Narodową Komisję Qhapaq Ñan działającą pod auspicjami Narodowego Instytutu Kultury (INC, instytucji poprzedzającej Ministerstwo Kultury) i współpracującą ściśle z Ministerstwem Edukacji, Transportu i Rolnictwa³⁴. Jej głównym zadaniem stała się koordynacja procesu nominacji Qhapaq Ñan i wpisania Szlaku na światową listę dziedzictwa kultury UNESCO.

Ponieważ Projekt został oficjalnie włączony w obręb polityki kulturowej państwa, należało ustalić źródła jego finansowania. *Dekretem najwyższym numer 036-2002-ED* z 18 maja 2001 roku postanowiono, że 30% wpływów z turystyki uzyskanych w Departamencie Cusco (przede wszystkim zyski z biletów wstępu do Machu Picchu oraz na słynny Szlak Inków) będzie przeznaczane na finansowanie działalności oddziałów narodowych w Limie i Cusco³⁵. W tym samym czasie, w maju 2001 roku, podczas 25. sesji Komitetu WHC w Helsinkach, Peru wystąpiło oficjalnie z inicjatywą wpisania Szlaku na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO. Zgodnie z procedurami przygotowano dokument zgłoszenia Qhapaq Ñan na listę informacyjną, który został zaakceptowany 16 października 2001³⁶.

Dekret z maja 2001 roku uzyskał moc prawną dzięki ustawie numer 28260, uchwalonej 28 czerwca 2004 roku. W artykułach 1 i 2 ustawy zadeklarowano szczególnie i priorytetowy patronat państwa nad badaniami, identyfikacją, rejestracją, ochroną i zabezpieczeniem oraz waloryzacją istniejącej sieci drogowej z czasów Imperium Inków (Gran Camino Inca – Qhapaq Ñan), która zachowała się na terytorium kraju i łączyła

33 *Decreto Supremo no 031-2001-ED*.

34 *Ibidem*; *Inicio del Programa* 2007, s. 1.

35 *Decreto Supremo no 036-2001-ED*; *Inicio del Programa* 2007, s. 1. Są to sumy po około 20 mln soli rocznie, zależne od ruchu turystycznego w departamencie Cusco.

36 *Texto de la inscripción del „Qhapaq Ñan – Camino Inca” en la Lista Indicativa del Perú de 2001* 2004, s. 117.

obszary dzisiejszych terytoriów Ekwadoru, Boliwii, Chile i Argentyny³⁷. Na podstawie Decreto Supremo z 2001 roku oraz ustawy z 2004 roku opracowano normy, które stały się wytycznymi do realizacji prac związanych z konserwacją i zabezpieczeniem Qhapaq Ñan na terytorium Peru. Wyznaczono trzy główne zadania Projektu:

1. Promowanie badań oraz działań, których celem była ochrona, zabezpieczenie i przygotowanie do użytkowania społecznego samego Szlaku, jak i związanego z nim dziedzictwa kulturowego – na drodze konsultacji i współpracy ze wszystkimi aktorami społecznymi, których mogła dotyczyć interwencja państwa.
2. Promowanie adekwatnych środków komunikacji, które z jednej strony przyczynią się do kształtowania i podnoszenia poziomu wiedzy na temat dziedzictwa kulturowego na poziomie lokalnym i regionalnym, a z drugiej posłużą rozpowszechnianiu informacji na temat Qhapaq Ñan na arenie narodowej i międzynarodowej.
3. Wzmocnienie instytucjonalizacji Projektu w ramach procesu decentralizacji polityki kulturowej i optymalizacji zasobów i środków przeznaczonych na realizację wyznaczonych działań³⁸.

Dalsze kroki administracyjne dotyczyły podziału kompetencji między instytucjami publicznymi odpowiedzialnymi za realizację Projektu. Postanowiono, że będzie zarządzany przez dwie jednostki: Oddział Narodowy w Limie (Sede Nacional Lima), powołany przy Narodowym Instytucie Kultury, który odpowiada za sektory Szlaku na terenie 23 departamentów państwa, oraz Oddział Cusco (Sede Cusco), powołany przy Regionalnej Dyrekcji Kultury w Cusco (obecnie Zdecentralizowanej Dyrekcji Kultury, DDC – Cusco), odpowiedzialny za fragmenty Szlaku znajdujące się na terenie Departamentu Cusco³⁹. W obrębie Oddziału Narodowego powołano również wiele pomniejszych jednostek i oddziałów administracyj-

37 Ley no 28260, art. 1; art. 2; *Inicio del Programa 2007; Plan Quinquenal 2016–2020* 2016.

38 *Plan Cuatrienal 2012–2015*, 2012, s. 6.

39 Oddział Narodowy Projektu jest od 2010 roku zależny od Wiceministerstwa Dziedzictwa Kulturowego.

nych (Areas Técnicas, Proyectos Integrales), których zadaniem jest koordynacja i realizacja działań w obszarach: inwentaryzacji, konserwacji, dokumentacji, muzealnictwa, komunikacji i promocji, zarządzania oraz partycypacji i współpracy ze społecznościami lokalnymi. Po uzyskaniu nominacji UNESCO dotychczasowa współpraca między Ministerstwem Kultury i Ministerstwem Spraw Zagranicznych została poszerzona również o współpracę z Ministerstwem Handlu Zagranicznego i Turystyki (MINCETUR), agencją promocyjną PromPerú oraz samorządami i municypiami powiązаныmi z Qhapaq Ñan.

Opisana sytuacja polityczna panująca w początkach XXI wieku na terenie Peru niewątpliwie sprzyjała zainteresowaniu władz centralnych dziedzictwem kulturowym ludów tubylczych, nie tylko obszaru Amazonii, lecz również regionu *sierra*. Dziedzictwo Inków wskazywano jako główny punkt odniesienia w trudnym procesie restauracji narodu i państwa po traumie wielu lat wojny domowej. Ponieważ niektóre fragmenty dróg były wykorzystywane w trakcie wojny z Sendero Luminoso, zaistniała potrzeba zmiany znaczenia i funkcji Szlaku z sieci komunikacyjnej wykorzystywanej w trakcie konfliktu zbrojnego na symbol integracji mieszkańców całego regionu andyjskiego, element kultury, który łączy, a nie dzieli i może stanowić fundament dla rozwoju w oparciu o wspaniałe dziedzictwo złotej epoki Inków. Projekt Qhapaq Ñan wpisywał się zatem w postulowaną formę polityki państwa, w której priorytetem stały się rozwój, integracja regionalna i inkluzja marginalizowanej dotąd części społeczeństwa – ludności tubylczej. Według Luisa Guillerma Lumbrerasa Salcedo, pierwszego dyrektora Projektu w latach 2002–2006 zainteresowanie państwa wynikało również z potrzeby odpowiedzi na pytanie o tożsamość peruwiańską:

Peru ma poważne problemy z tożsamością; jest to poważny problem, prawdopodobnie [Peru] to jeden z krajów, w których ten problem jest tak skomplikowany, krzyżują się problemy rasizmu z kwestiami etnicznymi, zmienne ekonomiczne są konfrontowane ze zmiennymi kulturowymi, ludzie wstydzą się mówić w quechua, inni przyznają, że są potomkami Inków. W Peru nie ma kultury narodowej,

są różne narodowości, właściwie nikt nic nie rozumie, jest wielkie zamieszanie, to poważny konflikt. [...] [Z] inicjatywy państwa peruwiańskiego, dąży się do przywrócenia [starej] integralności w ramach ponownego wykorzystania Qhapaq Ñan jako zasobu tych elementów dziedzictwa, które poprowadzą bezpieczną drogą do budowy tożsamości narodu coraz bardziej różnorodnego⁴⁰.

Alejandro Toledo Manrique, następca Valentína Paniagui na stanowisku prezydenta, początkowo nie rezygnował z proindiańskiego kursu polityki. Posunął się nawet jeszcze dalej: w duchu specyficznego indigenizmu peruwiańskiego, zwanego *incaísmo* wykorzystywał dziedzictwo ludności tubylczej zarówno w trakcie swojej kampanii wyborczej, jak i w pierwszym okresie rządów do kształtowania pozycji lidera, promowania haseł demokracji i utopijnej integracji całego narodu peruwiańskiego (kreowania swojej *wspólnoty wyobrażonej*). Zapoczątkował swoją prezydenturę mocnym i niezwykle wymownym akcentem: 29 lipca 2001 roku, po oficjalnym zaprzysiężeniu na prezydenta w Limie, zorganizowano niezwykle uroczystość wśród ruin Machu Picchu, w miejscu stanowiącym ikonę dziedzictwa inkaskiego, której nadano rangę uroczystości państwowej, aktu „namaszczenia na władcę Peru”. Był to spektakl według starannie opracowanego scenariusza, rozgrywający się w otoczeniu szamanów i kapłanów nurtu neoinkaskiego, doradców, dyplomatów, prezydentów niemal wszystkich państw Ameryki Łacińskiej (Boliwii, Ekwadoru, Kolumbii, Chile, Argentyny, Wenezueli, Paragwaju, Urugwaju, Brazylii, Panamy, Kostaryki i Salwadoru) oraz gości specjalnych, między innymi księcia Asturii Filipa Burbona i laureata Pokojowej Nagrody Nobla, izraelskiego polityka Szimona Pereza. Złożono tradycyjne ofiary Pachamamie (Matce Ziemi) i wznoszono inwokacje do bóstw górskich *apus*⁴¹. Alejandro Toledo wygłosił przesłanie do

40 Lumbreras Salcedo 2004; zob. również komentarz: Sanz 2012, s. 42–45.

41 Ceremonia miała nawiązywać w symboliczny sposób do inkaskiej tradycji obejmowania władzy (zob. *Juramentación simbólica al cargo* 2001, s. 1, 2; *Imponente ceremonia en Machupicchu y Sacsaywaman* 2001, s. 2). Szerzej szczególną kam-

wszystkich mieszkańców regionu andyjskiego, „dziedziców tysiącletniej tradycji i twórców tysiącletniej cywilizacji, z której powinni być dumni. Nadszedł moment, by uznać prawa społeczności andyjskiej i respektować jej tradycje i zwyczaje”⁴². W obecności gości zaproszonych na uroczystość w Machu Picchu prezydenci państw Wspólnoty Andyjskiej (Comunidad Andina de Naciones) podpisali również specjalną *Deklarację demokracji, praw ludów tubylczych i walki z ubóstwem* (*Declaración de Machu Picchu sobre la Democracia, los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Lucha contra la Pobreza*, zwana deklaracją z Machu Picchu). Dokument ten był zobowiązaniem nie tylko do rewindykacji walorów kultury indiańskiej, lecz również szerszego uznania i poszanowania praw ludów tubylczych oraz obrony i umacniania demokracji na terenie całego regionu andyjskiego⁴³. Postanowienia deklaracji dotyczyły edukacji w językach etnicznych, walki z dyskryminacją i ubóstwem oraz włączenia ludności rdzennej w główny nurt życia politycznego, gospodarczego i społecznego państw należących do Comunidad Andina. Uznano również oficjalnie kraje andyjskie za narody multietniczne i wielokulturowe (*naciones multi-étnicas y pluriculturales*), zobowiązując się do respektowania i propagowania ich różnorodności kulturowej:

Popieramy wszelkie wysiłki zmierzające do promocji i ochrony praw ludności rdzennej – prawa do tożsamości, prawa do różnorodności językowej, praw politycznych i ekonomicznych, prawo, by nie być usuwanym siłą ze swojej ziemi, prawo do własności intelektualnej i twórczości artystycznej; szanujemy tradycję ludności rdzennej, jej prawo do medycyny tradycyjnej, rytuałów, wspólnotowości oraz uznajemy i szanujemy jej prawo do pełnienia funkcji publicznych⁴⁴.

panię prezydencką Alejandra Toledo oraz ceremonię zaprzysiężenia zorganizowaną na terenie Machu Picchu omawiam [w:] Kania 2013, s. 107–117.

42 Editorial 2001, s. 2.

43 *Acta de Machupicchu pide preservar pueblo indígena* 2001, s. 7; *En defensa de los pueblos indígenas* 2001, s. 3.

44 Tekst deklaracji dostępny na oficjalnej stronie Comunidad Andina (www.comunidad.andina.org). Dokument podpisali: Alejandro Toledo; prezydent Ekwa-

Hasła odnoszące się do wspólnoty regionu andyjskiego stały się również *credo* rządów Alejandra Toledo na terenie Peru: prezydent wyraził wolę stworzenia „rządu wszystkich krwi” (*gobierno de todas las sangres* – wszystkich Peruwiańczyków), odwołując się tą metaforą do tytułu powieści Josého Maríi Arguedasa z 1964 roku, jednego z pierwszych indianistów (neoindigenistów), którzy rozważali problem wielokulturowości i wieloetniczności społeczeństwa peruwiańskiego⁴⁵. 4 października 2001 roku wydano *Decreto Supremo no 111-2001-PCM* (z modyfikacjami zawartymi w *Decreto Supremo no 127-2001-PCM* z 7 grudnia 2001 roku), na podstawie którego powołano Narodową Komisję Ludów Andyjskich i Amazońskich (Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos, CONAPA). Celem tej komisji było promowanie, koordynowanie, nadzorowanie i ocenianie polityk publicznych, programów i projektów skierowanych wobec ludów tubylczych w ramach norm i zasad ustanowionych w traktatach międzynarodowych, ratyfikowanych przez Republikę Peru. Sekretariatem technicznym komisji był sekretariat do spraw ludności tubylczej w ramach Ministerstwa Promocji Kobiet i Rozwoju. Niestety, szybko okazało się, że Narodowa Komisja do spraw Ludów Andyjskich i Amazońskich służyła głównie promocji wizerunku jej szefowej Eliane Karp de Toledo (małżonki prezydenta) i akcjom propagandowym rządu Toledo, stanowiąc swoisty przykład kontynuacji paternalistycznej polityki państwa w myśl koncepcji indigenizmu, a nie promowanego oficjalnie w górnolotnych hasłach indianizmu. W 2003 roku, w obliczu oskarżeń o konflikt interesów Eliane Karp ogłosiła zrzeczenie się funkcji

doru Gustavo Novoa Bejarano; tymczasowy prezydent Boliwii Jorge Quiroga Ramírez; prezydent Wenezueli Hugo Chávez oraz prezydent Kolumbii Andrés Pastrana.

- 45 Marín 2011, s. 79. Należy wspomnieć, że za prezydentury Toledo podjęto również tematy reformy konstytucji i wprowadzenia zapisów odnoszących się do statusu i praw ludów tubylczych i grup mniejszościowych w Peru. Na temat zarówno symbolicznego, jak i politycznego znaczenia objęcia rządów przez Toledo zob. Yashar 1998, s. 23–42; Warren, Jackson 2002, s. 1–46; Łaciński 2006, s. 230–235; Contreras, Cueto 2013, s. 408–416.

kierowniczych, a rok później komisja została rozwiązana⁴⁶. Zastąpiono ją Narodowym Instytutem do spraw Rozwoju Ludów Andyjskich, Amazońskich i Afroperuwiańczyków (Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, INDEPA), powołanym na mocy ustawy numer 28495 z kwietnia 2005 roku. W założeniu miała to być instytucja, która odrzuci paternalistyczne podejście poprzedniej jednostki i – poprzez realizację działań opartych na faktycznym dialogu między administracją państwową i ludnością tubylczą oraz na demokratyzacji polityk publicznych (poprzez stałe konsultacje z samorządami) – wprowadzi strategię współpracy zmierzającą ku promocji, obronie i rozwojowi założeń etnorozwoju ludów regionu andyjskiego i Amazonii⁴⁷.

Krokiem potwierdzającym demokratyczną linię rządu i obranie kursu zrównoważonego rozwoju miało być także ogłoszenie 22 lipca 2002 roku *Umowy narodowej. Razem dla rozwoju* (*Acuerdo Nacional: Unidos para Crecer*) – zbioru wytycznych dla polityki państwa, opracowanego w drodze konsultacji i dialogu z reprezentantami głównych ugrupowań politycznych i przedstawicielami organizacji obywatelskich. Przyjęty konsensus wyznaczał cztery główne obszary tematyczne polityk publicznych: demokracja i praworządność; równość i sprawiedliwość społeczna; konkurencyjność; wydajność, transparentność i decentralizacja⁴⁸. Jedną z wytycznych zawar-

46 O problemach i krytyce wobec CONAPA oraz krytyce działalności samej Eliane Karp de Toledo zob. García, Lucero 2005, s. 244–246; Posern-Zieliński 2008, s. 134–135; Śniadecka-Kotarska 2006, s. 273–286.

47 Nowa jednostka niemal od początku borykała się z problemami związanymi z jej właściwym zarządzaniem i tworzeniem struktur instytucjonalnych. W 2010 roku podjęto decyzję o jej przejęciu przez Ministerstwo Kultury, nowy organ zarządzający lokalnymi politykami publicznymi, utworzony w lipcu 2010 roku (*Ley no 29565; Decreto Supremo no 001-2010-MC*). INDEPA jest dziś jednostką wykonawczą Wiceministerstwa Międzykulturowości w ramach struktur Ministerstwa Kultury.

48 *Acuerdo Nacional* został opracowany w celu zdefiniowania celów polityki państwa na najbliższe 10 lat (do 2021 roku). Dokument podpisali reprezentanci wszystkich ówczesnych partii politycznych: Acción Popular, Frente Independiente Moralizador, Partido Aprista Peruano, Perú Posible, Somos Perú, Unidad

tych w Umowie odnosiła się do potwierdzenia i poszanowania wielokulturowej i wieloetnicznej tożsamości peruwiańskiej oraz konsolidacji narodu peruwiańskiego w oparciu o wspólne, tysiącletnie dziedzictwo:

POLITYKA 3: POTWIERDZENIE TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ

Potwierdzamy nasze zaangażowanie w konsolidację zintegrowanego narodu peruwiańskiego, szanującego swoje wartości, swoje tysiącletnie dziedzictwo oraz swoją różnorodność etniczną i kulturową, otwartego na świat i rozwój w przyszłości.

Opracowane zostaną działania promujące solidarność jako podstawę koegzystencji, wzmacniające tolerancję i szacunek dla różnic, w celu budowania autentycznej jedności wszystkich Peruwianczyków. Promowana będzie wspólna wizja przyszłości, potwierdzona wartościami, które pozwalają wyzbyć się indywidualizmu na rzecz wspólnotowości, aby umożliwić harmonijny, otwarty na świat rozwój narodu.

Poprzez tę Umowę potwierdza się najwyższe zobowiązanie każdego z rządów i instytucji publicznych do promowania, poszanowania i rozwijania wartości solidarności, partycypacji i tolerancji między różnymi grupami społecznymi, kulturowymi lub innymi, zgodnie z zasadą poszanowania jedności narodowej opartej na różnorodności⁴⁹.

Polityczny kontekst deklaracji z Machu Picchu i *Acuerdo Nacional* był dobrze widoczny w tle pierwszych lat procesu nominacji Qhapaq Ñan i prac Projektu Qhapaq Ñan. Patronat państwa nad realizacją działań i przygotowaniem Szlaku do deklaracji UNESCO (*vide* patrymonializacja dziedzictwa kulturowego) był oczywisty, służył bowiem konkretnym politycznym celom – Droga Inków, oznaczająca niegdyś potężne państwo

Nacional oraz Unión por el Perú (*Acuerdo Nacional: Unidos para crecer* 2002; por. komentarz: Pérez Tello 2013, s. 49–55).

49 *Acuerdo Nacional* 2002; zob. komentarz Alejandro Toledo z okazji podpisania umowy w Pałacu Prezydenckim: *Discurso del presidente Alejandro Toledo en suscripción solemne del Acuerdo Nacional* 2002.

i spajająca jego wieloetniczne społeczeństwo, teraz w sposób symboliczny miała posłużyć rekonstrukcji jedności narodu peruwiańskiego i kształtowaniu tożsamości narodowej, a w dłuższej perspektywie rozwojowi w oparciu o poszanowanie praw kulturowych (etnorozwój), wskazywanych jako pryncypia polityki kulturowej Republiki⁵⁰.

Prócz realizacji wytycznych wewnętrznej polityki Peru, Projekt Qhapaq Ñan, w ramach którego realizowano badania nad społecznymi, politycznymi i ekonomicznymi aspektami dziedzictwa kulturowego, był również postrzegany jako instrument niezbędny do wspomnianego symbolicznego odrodzenia i reintegracji całego regionu andyjskiego⁵¹. Już w maju 2001 roku, w trakcie uroczystości z okazji 32. rocznicy podpisania umowy z Cartageny⁵² zorganizowanych wśród przedstawicieli Comunidad Andina w Limie, podjęto starania, by do programu dołączyły pozostałe państwa, przez których terytoria współcześnie przebiega Szlak, a tym samym, aby nadać inicjatywie peruwiańskiej rangę projektu międzynarodowego. Prezydent Valentín Paniagua Corazao podkreślał:

Peru inkaskie – jak mawiał Raúl Porras Barrenechea – rozpowszechniło swój język, swoją organizację społeczną i postęp techniczny na

50 Warto w tym miejscu wspomnieć, że w tym samym czasie rozpoczął się również trwający kilka lat spór o zwrot tzw. kolekcji z Machu Picchu – kolekcji zabytków pozyskanych podczas ekspedycji Hiram Bingham w latach 1912–1914, przechowywanej w Peabody Museum Uniwersytetu Yale w New Haven. Konflikt między uniwersyteciem a Republiką Peru zakończył się oddaniem wywiezionych na początku XX wieku zabytków i zaprezentowaniem ich w specjalnym Muzeum Kultury Inkaskiej w Cusco w 2011 roku. Okazał się przy tym jedną z najważniejszych debat na temat prawa do dziedzictwa kulturowego mieszkańców Peru, właściwej ochrony dziedzictwa archeologicznego wobec postępującego procesu rozpraszania dóbr kultury oraz ogólnonarodowej dyskusji na temat symboli określających tożsamość peruwiańską (zob. Kania 2013).

51 Martorell Carreño 2010, s. 519–523; Gómez Salazar 2011, s. 104–105.

52 Acuerdo de Cartagena, umowa podpisana w Cartagenie 26 maja 1969 roku, stanowiąca podstawę powołania Wspólnoty Andyjskiej, w której skład weszły wówczas Peru, Kolumbia, Ekwador, Boliwia i Chile.

najbardziej rozległych obszarach, ucywilizowało Quito, Charcas i północne obszary Argentyny. Peru hiszpańskie XVI wieku – dodaje ów historyk – kontynuowało zadanie patronatu duchowego i to dlatego XVI-wieczne ekspedycje w tej części kontynentu, realizowane do Chile, Río de la Plata czy obszary Amazonii, miały swój początek w Cusco, najstarszym mieście kontynentu południowoamerykańskiego. W Cusco ma również swój początek Qhapaq Ñan – potężna droga Inków – które poprzez 23 tysiące kilometrów łączyło i do dziś łączy terytoria Ekwadoru, Peru, Boliwii, północnego Chile i Argentyny. Kiedy odrestaurujemy [Szlak], będzie to tak jak dawniej Szlak solidarności i braterskiej jedności między naszymi narodami⁵³.

Peruwiańska propozycja zyskała poparcie krajów andyjskich: Argentyny, Boliwii, Chile i Ekwadoru, dzięki czemu Projekt oficjalnie nabrał charakteru międzynarodowego. Podczas pierwszego spotkania w Światowym Centrum Dziedzictwa w Montevideo (marzec 2002) podpisano *Akt zobowiązania. Przedhiszpańskie szlaki andyjskie i drogi Tahuantinsuyu (Acta de Compromiso)*, w którym podkreślono znaczenie wspólnych działań badawczych, wypracowanie metod ewaluacji zachowanych fragmentów Qhapaq Ñan oraz sposobów włączenia społeczności lokalnych w realizowane prace. Zwrócono również uwagę na konieczność wypracowania spójnej wizji rozwoju regionalnego i promocji turystyki kulturowej związanej z dziedzictwem Qhapaq Ñan⁵⁴. *Acta de Compromiso*

53 *Discurso del Presidente de la República del Perú, Valentín Paniagua* 2001.

54 *Acta de Compromiso* 2002, s. 17–19. Wraz z podpisaniem zobowiązań współpracy w kolejnych latach podjęto działania instytucjonalizacji badań Qhapaq Ñan na terenie pozostałych państw sygnatariuszy. W Kolumbii instytucją odpowiedzialną za realizację wytyczonych zadań został Kolumbijski Instytut Antropologii i Historii (ICAH, 2004). W Chile powołano interdyscyplinarny zespół specjalistów od tematyki inkaskiej, ekspertów do spraw środowiska naturalnego oraz programów rozwojowych i turystyki (m.in. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Corporación Nacional Forestal, Servicio Nacional de Turismo, Fondo Nacional de Solidaridad y de Inversión Nacional). W przypadku Boliwii jednostką odpowiedzialną za realizację programu była Generalna Dyrekcja Archeologii

miso (w 2003 roku podpisany również przez przedstawiciela Kolumbii) został także uznany za oficjalne zobowiązanie państw sygnatariuszy do promowania wspólnych działań na rzecz wpisania Szlaku na listę światowego dziedzictwa UNESCO. 29 stycznia 2003 roku w siedzibie UNESCO w Paryżu stali delegaci krajów andyjskich złożyli wspólny wniosek o przejęcie koordynacji nad pracami Projektu Qhapaq Ñan i wsparcie procesu nominacji przez WHC, oficjalnie przyjmując tym samym międzynarodowy mecenat ekspercki w zakresie inwentaryzacji i ochrony zachowanej infrastruktury Drogi Inków. Dalsze poparcie polityczne dla Projektu na arenie międzynarodowej przejawiało się w wielu oficjalnych decyzjach podejmowanych przez prezydentów krajów Ameryki Południowej i ogłaszanych podczas spotkań na najwyższym szczeblu dyplomatycznym. 23 maja 2003 roku, podczas XVII Szczytu Grupy z Río⁵⁵ w Cusco prezydenci Kolumbii, Ekwadoru, Peru, Boliwii, Chile i Argentyny podpisali *Wspólną deklarację prezydentów państw Grupy Río*⁵⁶. W tym samym roku w listopadzie uczestnicy XIII Iberoamerykańskiego Szczytu Szefów Państw i Rządów Organizacji Państw Iberoamerykańskich zgro-

(DINAR). W Argentynie inwentaryzację stanowisk wchodzących w obręb Szlaku realizował Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, podległy Secretaría de Cultura de la Nación, a prace realizowane były również w ramach administracji parków narodowych i inwentaryzacji zasobów naturalnych na terytoriach chronionych. W Ekwadorze, na podstawie *Umowy ministerialnej numer 4308* wydanej przez Ministerstwo Edukacji, Kultury i Sportów w 2001 roku odcinek Szlaku między prowincją Carchi i prowincją Loja zadeklarowano jako symbol narodowego dziedzictwa kultury. W 2005 roku kongres uchwalił *Ustawę o ochronie i konserwacji Drogi Inkaskiej (Ley de Protección y Conservación del Camino Inca)* (zob. szerzej: Martorell Carreño 2010, s. 557–572; Gómez Salazar 2011, s. 116–119; 2012, s. 138–140; Sanz 2012; Korstanje 2016, s. 18–19).

55 Grupa z Río – międzynarodowa organizacja skupiająca państwa Ameryki Południowej i Karaibów powołana w 1986 roku – została zastąpiona w 2010 roku nowym organem, Wspólnotą Państw Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAC), podczas XXI Szczytu Krajów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (22–23 lutego 2010, Playa del Carmen).

56 *Declaración Conjunta de Presidentes del Grupo de Río*, [w:] *Plan de Acción Regional* 2006, s. 23.

madzeni w Santa Cruz de la Sierra w Boliwii poparli inicjatywę krajów andyjskich, odnotowując potencjał Szlaku w zakresie integracji i rozwoju całego regionu. Przywódcy zobowiązali się do promowania idei Projektu Qhapaq Ñan i wyrazili pełne poparcie dla koncepcji współpracy pan-regionalnej przedstawionej przez rząd Peru. Międzynarodowe uznanie dla współpracy i inicjatywy podjętej przez państwa andyjskie wyrażono również w 2008 roku podczas XVIII Iberoamerykańskiego Szczytu Szefów Państw i Rządów w San Salvadorze, a następnie w grudniu tego roku podczas XX Iberoamerykańskiego Szczytu w Mar del Plata w Argentynie, gdzie prezydenci Kolumbii, Ekwadoru, Peru, Boliwii, Chile i Argentyny podpisali kolejne oficjalne zobowiązanie współpracy, potwierdzając swoje pełne poparcie dla inicjatywy wpisania Qhapaq Ñan na listę UNESCO. Wyrażono przy tym przekonanie, że wspólne przedłożenie kandydatury Qhapaq Ñan do wpisu na listę światowego dziedzictwa będzie wydarzeniem bezprecedensowym i pozwoli nie tylko promować i zwiększać świadomość wspólnej historii i kultury regionu, ale także posłuży wzmocnieniu współpracy między państwami sygnatariuszami Projektu w zakresie ochrony ich dziedzictwa kulturowego⁵⁷.

W tym czasie Światowe Centrum Dziedzictwa UNESCO stało się jednym z głównych mediatorów i koordynatorów procesu nominacji (i patrymonializacji) Qhapaq Ñan. Projekt znalazł uznanie i poparcie nie tylko wśród urzędników WHC oraz przedstawicieli dyplomatycznych państw sygnatariuszy konwencji UNESCO 1972, lecz również zmobilizował środki Międzyamerykańskiego Banku Rozwoju (Banco Interamericano de Desarrollo, BID), Banku Światowego czy organizacji zaangażowanych w działania na rzecz rozwoju (na przykład Hiszpańskiej Agencji do spraw Międzynarodowej Współpracy na rzecz Rozwoju)⁵⁸. Umożliwiło to pokry-

57 Szerzej na temat integracyjnego waloru nominacji i deklaracji Qhapaq Ñan zob. Kania 2019b.

58 Umowy i porozumienia podpisywane między UNESCO i BID w kwietniu 2004 roku oraz między UNESCO i rządem peruwiańskim w lutym 2006 roku (*Plan de Acción Regional* 2006, s. 30–31). Odpowiedzialność za administrowanie środkami uzyskanymi z BID spoczywała na rządzie Peru za pośrednictwem

cie kosztów prac związanych z inwentaryzacją kolejnych odcinków Szlaku oraz przygotowaniem szczegółowego planu działań, zaprezentowanego w 2006 roku w dokumencie *El Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino. Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación* (dalej: *Plan de Acción Regional* 2006). *Plan de Acción Regional* został przygotowany w celu wzmocnienia i usystematyzowania dotychczasowych działań na polu polityki kulturowej (realizowanej zarówno w Peru, jak i na terenie pozostałych państw sygnatariuszy Projektu), tak aby można było wspólnie wypracowywać nowe strategie i mechanizmy współpracy na drodze dialogu, wymiany idei i poszanowania zasad pluralizmu kulturowego i etnicznego. Ustanowiono cztery obszary tematyczne:

1. ewaluacja i rewitalizacja dziedzictwa archeologicznego i zachowanych elementów dziedzictwa niematerialnego związanych ze Szlakiem;
2. ochrona dziedzictwa naturalnego;
3. rozwój społeczności lokalnych oraz wzmocnienie pozycji ludności tubylczej w procesie identyfikacji, dokumentacji i ochrony dziedzictwa kulturowego i naturalnego *Qhapaq Ñan* zgodnym z ich organizacją terytorialną i zrównoważonym wykorzystaniem zasobów naturalnych;
4. rozwój turystyki zrównoważonej, zgodny z kryteriami współpracy i partycypacji ludności tubylczej⁵⁹.

Plan de Acción Regional stał się podstawowym dokumentem, który określił zarówno formalne ramy działań Projektu *Qhapaq Ñan*, jak i sta-

komitetu zarządzającego, w którego skład wchodził: przedstawiciel Ministerstwa Spraw Zagranicznych Peru, przedstawiciel UNESCO w Peru i koordynator Projektu wybrany w drodze wspólnego porozumienia między Narodowym Instytutem Kultury (INC), BID i UNESCO.

- 59 *Plan de Acción Regional* 2006, s. 37–40. Przyjęta szczegółowa strategia działań zob. ibidem, s. 40–41. Założenia Planu zostały następnie wykorzystane przy opracowaniu wytycznych polityki kulturowej Peru na lata 2013–2016. W dokumencie uwzględniono współpracę z lokalnymi społecznościami jako jeden z mechanizmów ochrony dziedzictwa kulturowego oraz obowiązek podpisywania umów z samorządami i władzami lokalnymi w celu kontroli i koordynacji ochrony i zabezpieczenia dziedzictwa kulturowego na terytoriach ich jurysdykcji (*Lineamientos de Política Cultural* 2013–2016, 2012, s. 4–5).

nowił bazę dla wytycznych całego procesu nominacji na listę UNESCO. Na jego wyjątkowość wskazywał Luis Guillermo Lumbreras Salcedo:

Zajęcie się komponentem archeologicznym wraz z tymi elementami dziedzictwa kulturowego, które reprezentują społeczności zamieszkujące w pobliżu Szlaku, zbadanie warunków krajobrazu kulturowego oraz alternatywnych sposobów zarządzania dziedzictwem z punktu widzenia polityki turystycznej i polityki rozwoju ekonomicznego i społecznego poszczególnych regionów czyni z tego planu ważny instrument polityki, w której przeszłość służy teraźniejszości⁶⁰.

By przygotować wniosek o wpisanie Qhapaq Ñan na listę UNESCO, konieczne było zrealizowanie interdyscyplinarnych badań z dziedziny archeologii, etnografii, konserwacji, historii, biologii i bioróżnorodności, geologii i topografii. Tak szeroka perspektywa była niezbędna do spełnienia kryteriów określonych w wytycznych operacyjnych i wymaganych przez Komitet UNESCO (przede wszystkim kryterium autentyczności i integralności). Projekt wymógł zatem współpracę wielu ekspertów technicznych i specjalistów, których zadaniem było opracowanie zarówno wspólnej metodologii badań, jak i spójnej koncepcji interpretacji ich wyników⁶¹. Na terenie Peru prace rozpoczęły się w 2002 roku od identyfikacji i inwentaryzacji archeologicznej dróg i struktur towarzyszących Szlakowi. Wybrane odcinki Qhapaq Ñan sklasyfikowano jako trasy narodowe (*tramos nacionales*), transgraniczne (*tramos transfronterizos*) i międzynarodowe (*tramos binacionales*). Od 2003 roku rozpoczęto dokumentację etnograficzną społeczności zamieszkujących w sąsiedztwie Szlaku (*comunidades asociadas*), a od 2005 roku realizowano badania i przygotowywano doku-

60 *Plan de Acción Regional* 2006, s. 13.

61 W latach 2003–2008 organizowano regularnie międzynarodowe spotkania zespołów eksperckich Projektu, m.in. w Limie (2003, 2008), Cusco (2003), Santiago de Chile (2004, 2008), La Paz (2004), Quito (2005), Buenos Aires (2005), Pasto (2006), Paryżu (2006, 2007), Cuenca (2007) (*Reuniones de Comités Nacionales de Qhapaq Ñan* 2009).

mentację na temat bioróżnorodności terytoriów objętych przedhiszpańską infrastrukturą komunikacyjną.

Pomimo wszystkich wysiłków, jakie władze peruwiańskie poczyniły w związku z procedurą nominacji i pełnionej przez Peru roli lidera międzynarodowego programu, proces ten nie obył się bez problemów wywołanych kontrowersyjnymi decyzjami politycznymi właśnie na terenie tego państwa. W czasie drugiej prezydentury Alana Garcíi Pereza (2006–2011) peruwiańska polityka zagraniczna została ukierunkowana na dynamiczny program rozwoju i inwestycje międzynarodowe; kontynuowano linię polityki neoliberalnej i podpisano traktat o wolnym handlu (TLC) ze Stanami Zjednoczonymi. W związku ze wzrastającym zapotrzebowaniem na surowce naturalne oraz gwałtownym rozwojem inwestycji budowlanych i rozbudowy infrastruktury przemysłowej i komunikacyjnej, aspekt ochrony stanowisk archeologicznych i właściwego zabezpieczenia elementów dziedzictwa kulturowego (przedhiszpańskiego) zaczęto postrzegać jako przeszkodę w realizacji planowanych inwestycji publicznych. Próbowano więc wyeliminować ograniczenia natury administracyjnej, które w opinii władz paraliżowały lub uniemożliwiały modernizację i industrializację. Poprzez *Decreto Supremo no 009-2009-ED* z 19 sierpnia 2009 roku forsowano zmiany przepisów określających terminy wydawania zezwoleń na projekty archeologiczne oraz uzyskania *Certyfikatu niewystępowania pozostałości archeologicznych* (*Certificación de Inexistencia de Restos Arqueológicos*, CIRA), wymaganego przy realizacji wszelkich projektów inwestycyjnych, robót publicznych lub prywatnych. Dzięki proponowanym zmianom termin przygotowania ekspertyzy archeologicznej dla Narodowej Technicznej Komisji Archeologii miał być znacznie skrócony, a wobec jej braku (na przykład z powodu upływu terminu złożenia) przyjęto zasadę *silencio administrativo*, czyli akceptowania wniosków inwestycyjnych nawet bez CIRA⁶². Przeciwnicy dekretu ostrzegali, że uniemożliwia

62 Warto zwrócić uwagę, że proponowana reforma legislacyjna stanowiła pogwałcenie zapisów konstytucji z 1993 roku, odnoszących się do ochrony dziedzictwa kulturowego Peru (art. 21).

on właściwą ochronę i zabezpieczenie dziedzictwa archeologicznego, które będzie zawsze na straconej pozycji wobec dynamicznych i traktowanych przez rząd jako priorytetowe planów inwestycyjnych i rozwoju gospodarki wydobywczej. Na rezultat proponowanych reform nie trzeba było zresztą długo czekać – kilka tygodni po ogłoszeniu projektu zmian doszło do zniszczenia (wysadzenia z użyciem dynamitu) jednego z odcinków Qhapaq Ñan w strefie archeologicznej Huánuco Pampa. Celem była niwelacja gruntów i przygotowanie terenu pod budowę drogi, a inwestor nie musiał już legitymizować prac wymaganym dotąd certyfikatem.

Kolejną decyzją, która spotkała się z falą krytyki, była propozycja ustawy 3464/2009-PE, na mocy której Kongres miał przejąć uprawnienia Narodowego Instytutu Kultury w kwestii wyznaczania i mianowania dóbr narodowego dziedzictwa kultury. Według oponentów celem ustawy nie była właściwa ochrona dziedzictwa kulturowego, lecz możliwość swobodnego decydowania o statusie obiektów i stref archeologicznych tak, by poprzez anulowanie ich nienaruszalności i integralności umożliwiać rozwój projektów inwestycyjnych i ułatwić pozyskiwanie korzystnych koncesji. Wobec tak rażącego upolitycznienia kwestii ochrony dziedzictwa kulturowego w październiku 2009 roku w Limie, Cusco i Trujillo zorganizowano masowe protesty, w których uczestniczyli archeolodzy i studenci, a także funkcjonariusze instytucji kultury (oddziałów Narodowego Instytutu Kultury w Limie i Cusco), przedstawiciele municypiów i członkowie różnych inicjatyw i ruchów obywatelskich⁶³.

Ostatecznie rząd wycofał się z ogłoszonych projektów ustaw, lecz cała sytuacja rzuciła cień na prace badawcze i proces nominacji Qhapaq Ñan, stawiając pod znakiem zapytania intencje władz w kwestii rzeczywistej ochrony, zabezpieczenia i zagwarantowania integralności przedhiszpańskiego dziedzictwa kulturowego na terenie państwa. Od 2009 roku prace Projektu systematycznie traciły dynamikę, a słaba pozycja Narodowego In-

63 *Arqueólogos: ¡No, señor Presidente!* 2009; *Marchan en defensa de bienes culturales* 2009; zob. komentarz Becerril Miró 2012, s. 11–13; Gómez Salazar 2011, s. 112–114.

stytutu Kultury, brak współpracy między samorządami i municypiami oraz nieumiejętne dysponowanie funduszami (w latach 2009–2011 środki przeznaczone na realizację Projektu Qhapaq Ñan w Departamencie Cusco zostały wykorzystane do innych celów) przyczyniło się wręcz do wstrzymania realizacji niektórych z zadań zapisanych w rocznych planach operacyjnych⁶⁴.

Uroczysta ceremonia prezentacji *Aktu nominacji* (*Expediente Regional de Nominación del Qhapaq Ñan a la Lista de Patrimonio Mundial UNESCO*), która odbyła się 1 lutego 2013 roku w Cusco, była próbą przywrócenia znaczenia całego Projektu i poprawy wizerunku rządu i administracji publicznej, tym samym wyraźnie nabrała charakteru aktu politycznego. Zgodnie z decyzją ówczesnego prezydenta Ollanty Humali Tasso uroczystość zorganizowano na dziedzińcu świątyni Coricancha, centralnym miejscu całego Szlaku i sercu państwa Inków Tahuantinsuyu, przewodniczył jej ówczesny minister kultury Peru Luis Peirano Falconí, a towarzyszyli mu reprezentanci pięciu państw sygnatariuszy Projektu oraz Nuria Sanz, reprezentantka WHC do spraw Ameryki Łacińskiej i Karaibów. W trakcie ceremonii powołano komitet nominacji, w skład którego weszli przedstawiciele UNESCO w poszczególnych krajach (z Peru Manuel Rodríguez Cuadros) oraz sekretarze Komitetów Technicznych Projektu (z Peru Giancarlo Marcone Flores). Na Narodowym Uniwersytecie San Antonio Abad zorganizowano konferencję naukową *El Qhapaq Ñan y su rol integrador en América Andina*, w której wzięli udział pracownicy Projektu oraz wybitni archeolodzy peruwiańscy: Luis Guillermo Lumbreras Salcedo, Walter Alva, Jorge Flores Ochoa i Rodrigo Montoya⁶⁵.

Złożenie *Aktu nominacji* zainicjowało proces oceny Szlaku przez specjalistów z ICOMOS. Grupa ekspertów technicznych ze Stanów Zjednoczonych, Kuby i Meksyku zrealizowała prospekcje terenowe, oceniając wskazane do nominacji fragmenty Qhapaq Ñan zgodnie z kryteriami

64 Plan Quinquenal 2016–2020, 2016.

65 Expediente Regional de Nominación del Qhapaq Ñan a la lista Mundial de UNESCO... 2013; Qhapaq Ñan en vías de ser patrimonio mundial 2013; Anuncian candidatura del Qhapaq Ñan ... 2013.

wskazanymi przez UNESCO oraz weryfikując raporty techniczne o stanie zachowania, autentyczności i integralności całej infrastruktury⁶⁶. Dzięki wieloletniej pracy wszystkich sześciu Komitetów, zaprezentowana dokumentacja bezsprzecznie potwierdzała, że Qhapaq Ñan spełnia większość kryteriów wskazanych dla obiektów dziedzictwa kulturowego o wyjątkowej, uniwersalnej wartości:

- (i) stanowi wybitne dzieło twórczego geniuszu człowieka;
- (ii) ukazuje znaczącą wymianę wartości, zachodzącą w danym okresie lub na danym obszarze kulturowym świata, w dziedzinie rozwoju architektury lub techniki, sztuk monumentalnych, urbanistyki lub projektowania krajobrazu;
- (iii) niesie unikalne lub co najmniej wyjątkowe świadectwo tradycji kulturowej lub cywilizacji wciąż żywej bądź już nieistniejącej;
- (iv) jest wybitnym przykładem typu budowli, zespołu architektonicznego, zespołu obiektów techniki lub krajobrazu, który ilustruje znaczący etap (znaczące etapy) w historii ludzkości;
- (v) jest wybitnym przykładem tradycyjnego osadnictwa, tradycyjnego sposobu użytkowania terenu lub morza, reprezentatywnego dla danej kultury (kultur), albo obrazuje interakcję człowieka ze środowiskiem;
- (vi) jest powiązany w sposób bezpośredni lub materialny z wydarzeniami lub żywymi tradycjami, ideami, wierzeniami, dziełami artystycznymi lub literackimi o wyjątkowym uniwersalnym znaczeniu⁶⁷.

Początkowo wpis na listę rekomendowano zgodnie z kryteriami ii, iii oraz iv, odnoszącymi się do istotnych aspektów wymiany ludzkich idei

66 *El Sistema de Gestión del Qhapaq Ñan...* 2015; *Advisory Body Evaluation* 2014; ICOMOS, s. 325–329. Na terenie Peru misja ewaluacyjna ekspertów technicznych z ICOMOS pracowała od października do listopada 2013 roku. Oceniała ona sektory wskazane do nominacji: najpierw na południu kraju, potem na północy, a następnie na obszarze departamentów centralnych. Warto zauważyć, że w opinii pracowników Projektu, prospekcja terenowa ekspertów ICOMOS była zrealizowana w zbyt krótkim czasie i zbyt pobieżnie, by móc właściwie udokumentować i – co ważniejsze – właściwie ocenić wartość kandydatury Qhapaq Ñan (Marccone Flores 2018).

67 *Wytyczne Operacyjne do realizacji Konwencji światowego Dziedzictwa* 2012, s. 17.

i wartości, unikalnej i wyjątkowej tradycji kulturowej oraz autentyczności elementów dziedzictwa. Jednak dzięki negocjacjom przedstawicieli komitetów technicznych z delegatami komitetów regionalnych ICOMOS i UNESCO Qhapaq Ñan został zarejestrowany zgodnie z kryteriami ii, iii, iv oraz kryterium vi, dzięki czemu nie tylko zwrócono uwagę na aspekt wyjątkowych osiągnięć technologicznych i inżynierskich (czyli osiągnięcia kultury materialnej), ale także podkreślono wartość bezpośrednich relacji między zachowaną infrastrukturą a społecznościami mieszkającymi obecnie w pobliżu Szlaku, wartość tradycji i idei przekazywanych z pokolenia na pokolenie oraz walor szerokiej gamy elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego, takich jak języki, tańce, stroje, rytuały religijne, gastronomia, działalność produkcyjna, organizacja społeczna czy symboliczny związek z ziemią i terytorium⁶⁸.

Cały proces przygotowań i dokumentacji zakończył się decyzją o wpisaniu Qhapaq Ñan – Andyjskiego Systemu Dróg na listę światowego dziedzictwa kultury, podjętą 21 czerwca 2014 roku podczas 38. sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa w Ad-Dausze (Katar), w obecności delegacji każdego z sześciu państw sygnatariuszy Projektu⁶⁹. W Peru świętowano ogłoszenie deklaracji UNESCO niezwykle uroczystie. Specjalny spektakl – ceremonię, wyreżyserowaną przez znanego filmowca Luisa Llosę – zorganizowano na terenie Sanktuarium Archeologicznego Pachacamac w Lurín (obrzeża Limy). W obecności przedstawicieli dyplomatycznych sześciu państw, re-

68 UNESCO 2014; *Nomination File 1459*, 2014.

69 *Unesco Declara Patrimonio Cultural de la Humanidad al Sistema Vial Andino – Qhapaq Ñan* 2014; *UNESCO reconoció al Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial* 2014; *El Qhapaq Ñan es patrimonio mundial: así se celebró en Lima* 2014, s. 1, 2a; UNESCO 2014. Oficjalna nazwa infrastruktury wpisana na listę UNESCO (Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino / Andean Road System) została uznana za najbardziej odpowiedni termin już na drugim spotkaniu ekspertów technicznych Projektu, które odbyło się w październiku 2003 roku w Cusco. Główne stanowisko w tej sprawie zajęły delegacje z Ekwadoru, Boliwii i Chile, które odrzucając proponowany początkowo termin „Szlak Inków” i odwołując się do haseł „sprawiedliwości historycznej”, podkreślały konieczność uznania dorobku kulturowego społeczeństw poprzedzających rozwój państwa inkaskiego lub rozwijających się poza jego strukturami.

prezentantów świata kultury, wszystkich najważniejszych członków rządu peruwiańskiego z prezydentem na czele minister kultury Diana Álvarez Calderón dziękowała za wieloletni wysiłek, który zakończył się tak pomyślnie. Odwoływała się również do wspólnego dziedzictwa inkaskiego, łączącego państwa całego regionu, podkreślając jego szczególną rolę dla Peru:

Qhapaq Ñan, Andyjski System Dróg, to monumentalne dzieło architektoniczne, które jednoczy przeszłość i teraźniejszość Peru [...]. Dla Peruwiańczyków [deklaracja] oznacza uznanie w oczach całego świata osiągnięć naszej kultury inkaskiej i kultur przedinkaskich⁷⁰.

Kolejną wspianą uroczystość, tym razem na Plaza de Armas w Cusco, zorganizowano 26 września 2014 roku po uzyskaniu oficjalnego certyfikatu UNESCO. Artyści reprezentujący delegacje sześciu państw, przez które współcześnie przebiega Szlak, zaprezentowali specjalny program artystyczny. W wydarzeniu uczestniczyli przedstawiciele Ministerstwa Kultury Peru Oddział w Cusco, reprezentanci Projektu Qhapaq Ñan (z Limy i Cusco) oraz sekretarze techniczni komitetu UNESCO⁷¹.

Na terenie Peru deklaracja UNESCO objęła 25 089 kilometrów dróg i ponad 563 714 hektarów całej infrastruktury (wraz z nienaruszalną strefą ochronną, wyznaczoną ze względu na zabezpieczenie konstrukcji). W obrębie wpisanych na listę obszarów znalazły się 82 stanowiska archeologiczne, zidentyfikowano także 156 *comunidades indígenas* pozostających w bezpośredniej relacji ze Szlakiem (*comunidades asociadas*). Wyróżniono osiem sektorów Qhapaq Ñan: dwa z nich mają charakter transnarodowy (trasa prowadząca przez Aypate-Las Pircas na terenie Departamentu Piura w Peru do Las Limas na terenie Ekwadoru oraz trasa prowadząca z Cusco przez Puno-Desaguadero w Peru do La Paz na terenie Boliwii), pięć z nich mieści się w granicach państwa (trasy Ollantaytambo–Lares–Valle Lacco

70 Álvarez Calderón 2014, s. 1–4; Rodríguez 2014.

71 Plaza de Armas será centro de celebraciones por reconocimiento del Qhapaq Ñan 2014; UNESCO reconoció al Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial 2014.

i Vitkos–Choquequirao w departamencie Cusco, trasa Xauxa–Pachacamac w Departamentach Junín i Lima, trasa Huánuco Pampa–Huamachuco w departamentach Huánuco, Ancash i La Libertad), a ostatni z sektorów to centralne miejsce całego systemu – plac Haukaypata (Plaza de Armas) w mieście Cusco⁷². Należy również wspomnieć, że w obrębie nominowanych sektorów znajduje się wiszący nad rzeką Apurimac, wyplatany z trawy *ichu* most Q'eshwachaka (departament Cusco, prowincja Canas), którego doroczna ceremonia rekonstrukcji została już w 2013 roku wpisana na listę UNESCO w kategorii dziedzictwa kultury niematerialnej⁷³.

Według wstępnych założeń przedstawicieli Peru, Qhapaq Ñan został wpisany na listę UNESCO w podkategorii szlak kulturowy. Ta nowa podkategoria dziedzictwa kulturowego została utworzona w 1993 roku, kie-

72 *Nomination File 1459*, 2014; UNESCO 2014.

73 Każdego roku kilkuset członków czterech wspólnot dystryktu Quehue (Huinchiri, Chaupibanda, Chocchayhua i Ccollana Quehue) spotyka się, by odnowić wiszący nad rzeką Apurimac most Q'eshwachaka. Most ten stanowił część Qhapaq Ñan, łącząc w czasach inkaskich prowincje Cuntisuyu i Collasuyu. Nowa konstrukcja jest wykonywana przy użyciu tych samych materiałów (włókna roślinne) i tradycyjnych technik, które stosowano w czasach Inków. Most jest wyplatany w ciągu trzech dni w ramach tradycyjnego systemu *minka* (zobowiązanie do wspólnej pracy na rzecz wspólnoty), wpisując się w proces integracji społeczności zamieszkujących po obu brzegach Apurimac. Renowacja rozpoczyna się w czwartek przed drugą niedzielą czerwca od tradycyjnej ceremonii *pago a Pachamama* – ofiary poświęconej Matce Ziemi i okolicznym *apus*, bóstwom górskim. Każda społeczność jest odpowiedzialna za wykonanie poszczególnych elementów nowego mostu: *comunidad Ccollana Quehue* odpowiada za jedno z przęseł i jedną „barierkę” (*maki*), *comunidad Huinchiri* wypłata dwa przęsła, stanowiące podstawę mostu, *comunidad Chaupibanda* wypłata drugą z barierek, a *comunidad Chocchayhua* układa „podłogę”, dzięki której można przejść po moście (*mast'a*). W 2009 roku ceremonia rekonstrukcji mostu Q'eshwachaka została uznana za symbol dziedzictwa narodowego Peru (*Resolución Directorial no 1112*), a 5 grudnia 2013 roku, zarówno technologię, jak i rytuały towarzyszące ceremonii wpisano na reprezentatywną listę światowego dziedzictwa kultury niematerialnej (Q'eshwachaka, *patrimonio mundial* 2013, s. 5; Roel Mendizábal et al. 2015, s. 175–186; Gade 1972, s. 94–109; UNESCO 2013).

dy przygotowywano nominację szlaku Santiago de Compostela, a jego cechy nie pasowały do żadnych wytycznych operacyjnych wskazanych przez *Konwencję światowego dziedzictwa kultury* z 1972 roku. W 2005 „szlak kulturowy” został zdefiniowany jako:

Każdy szlak komunikacji, lądowy, wodny lub innego rodzaju, który jest fizycznie ograniczony i charakteryzuje się swoją własną specyficzną dynamiką oraz historyczną funkcjonalnością, która musi spełniać następujące warunki: musi wynikać z interaktywnego przemieszczania się ludzi, a także odzwierciedlać wielowymiarową, ciągłą i wzajemną wymianę dóbr, idei, wiedzy i wartości między społecznościami, krajami, regionami lub kontynentami przez znaczny czas. Musi w ten sposób promować wzajemne przenikanie się kultur w przestrzeni i czasie, co ma znajdować odzwierciedlenie zarówno w ich materialnym, jak i niematerialnym dziedzictwie⁷⁴.

Kategoria szlaku kulturowego poszerzyła perspektywę definiowania Qhapaq Ñan. Zwrócono uwagę nie tylko na walory archeologiczne i architektoniczne całej infrastruktury (zachowane elementy kultury materialnej), ale także na aspekty kultury symbolicznej, kultury żywej, związanej z andyjską kosmowizją, wiedzą przekazywaną przez pokolenia do czasów współczesnych i zachowanym tradycyjnym modelem życia wielu społeczności. W ten sposób podkreślono ważną rolę Szlaku w procesie kształtowania tożsamości kulturowej mieszkańców całego regionu andyjskiego⁷⁵.

74 Definicja „szlaków kulturowych” zaproponowana przez International Scientific Committee ICOMOS w dokumencie *International Charter on Cultural Routes* z 2005 roku (www.icomos-ciic.org; Sanz 2004, s. 37; Martorell Carreño 2010, s. 211–262; krytyczne uwagi na temat nowej kategorii dziedzictwa zob. Hernández Ramírez 2011, s. 225–236).

75 Na temat Qhapaq Ñan jako przykładu nowej kategorii dziedzictwa zob. Martorell Carreño 2010, s. 489–517.

Interdyscyplinarny program działań, których celem była deklaracja andyjskiego systemu dróg Qhapaq Ñan jako symbolu światowego dziedzictwa kultury, trwał trzynaście lat. Na terenie Peru przeszedł kolejno przez wszystkie administracje rządów: w 2001 roku Valentín Paniagua Corazao zainicjował cały Projekt na poziomie narodowym, Alejandro Toledo de Manrique nadał mu wymiar międzynarodowy, zapraszając do wspólnego programu kraje andyjskie – Kolumbię, Ekwador, Boliwię, Chile i Argentynę. W latach rządów Alana Garcíi Pereza Projekt przeszedł poważny kryzys, lecz wykonano wszystkie konieczne studia i ekspertyzy, wymagane przez międzynarodowe standardy WHC. Dzięki temu prezydent Ollanta Humala Tasso w 2013 roku mógł zaprezentować akt nominacji, a następnie w 2014 roku ogłosić triumfalnie korzystną decyzję komitetu UNESCO.

Projekt Qhapaq Ñan stał się projektem politycznym, bo odpowiadał na potrzebę wzmocnienia odzyskanej po latach wojny domowej demokracji i wpisywał się w promowane przez władze Peru hasła jedności narodowej oraz odbudowy prestiżu państwa na arenie międzynarodowej. Była to też doskonała okazja, by jeszcze raz sięgnąć do wykorzystywanego wielokrotnie jako instrument polityczny dziedzictwa inkaskiego – symbolu, który mógł posłużyć zarówno reintegracji regionu andyjskiego, jak i podkreśleniu uprzywilejowanej pozycji Republiki Peru wobec państw sąsiednich. Po deklaracji UNESCO z 2014 roku zainteresowanie Qhapaq Ñan znacznie wzrosło. Na obszarach zurbanizowanych, prócz chęci pozyskania większego zasobu informacji na temat Szlaku, wzrosły również oczekiwania i zobowiązania wobec nowych projektów i inwestycji związanych z zabezpieczeniem, dokumentacją i ochroną przedhiszpańskiej infrastruktury, zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Kultury i UNESCO. Na obszarach wiejskich deklaracja stała się impulsem do rewindykacji kulturowej planów rozwojowych (związanych z rozwojem turystyki kulturowej i wspólnotowej) oraz zarówno wzmocnienia integracji i procesów tożsamościowych wielu wspólnot, jak i przywrócenia funkcjonalnego znaczenia Szlaku na tych terenach, na których uległ on już zapomnieniu i opuszczeniu. Qhapaq Ñan stał się zatem przestrzenią (rzeczywistą i symboliczną) negocjacji dla różnych grup interesariuszy: zespołów archeolo-

gów, architektów i konserwatorów misji peruwiańskich i zagranicznych, ekspertów UNESCO i ICOMOS, funkcjonariuszy instytucji państwowych i reprezentantów władz regionalnych odpowiedzialnych za działania w obszarze polityk publicznych, takich jak edukacja, ochrona środowiska, rozwój, turystyka i wreszcie – społeczności tubylczych zamieszkujących w sąsiedztwie Szlaku (*comunidades asociadas*).



W kierunku nowej polityki kulturowej

3.1. Qhapaq Ñan jako pomnik przeszłości – problem monumentalizacji dziedzictwa inkaskiego

Dlaczego wybór miejsc światowego dziedzictwa stał się tak ważną kwestią międzynarodową? Wpis na listę UNESCO może mieć bowiem różnorakie znaczenie, a współcześnie coraz częściej jest wiązane z korzyściami ekonomicznymi. Pomimo faktu, że sama *Deklaracja światowego dziedzictwa* niekoniecznie gwarantuje lepszą ochronę dóbr kultury, a dostęp do zasobów finansowych z UNESCO jest bardzo ograniczony, włączenie obiektów lub miejsc do słynnego wykazu może przyciągnąć uwagę zarówno darczyńców, jak i różnych organizacji nastawionych na zysk. Celem Konwencji światowego dziedzictwa UNESCO jest ogólnie ochrona dóbr światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego o wyjątkowej wartości dla ludzkości, jednak sama lista UNESCO jest postrzegana jako marka w globalnej rywalizacji na polu turystyki międzynarodowej. Wiele państw wykorzystuje nominacje jako rodzaj reklamy swoich terytoriów, która służy promowaniu turystycznych destynacji. Upolitycznienie nominacji, a następnie proces zarządzania danym dobrem dziedzictwa (kulturowego lub naturalnego) można rozpatrywać więc w kategoriach presji gospodarczej związanej z potrzebą rozwoju krajowego lub regionalnego jak i międzynarodowej konkurencji¹.

1 Cleere 1996, 227–233, 2000; zob. również komentarz: Meskell et al. 2014; Disko 2015; Baud, Ypeij 2009; Askew 2010.

W ostatnich latach dziedzictwo stało się obiektem negocjacji politycznych i gospodarczych między różnego rodzaju „interesariuszami zewnętrznymi”², a przedstawicielami ludności tubylczej, ponieważ wiele obiektów i miejsc uznanych za symbole dziedzictwa światowego stanowi jednocześnie istotną część lokalnego dziedzictwa kulturowego, źródło tubylczej tożsamości i punkt odniesienia dla kulturowych rewindykacji. Podstawowe stawiane pytania to: Kto ma prawo, a kto powinien kontrolować i zarządzać dziedzictwem i jego symbolami? Kto jest właściwym opiekunem (kuratorem) materialnego lub niematerialnego dziedzictwa kulturowego w chwili, gdy staje się ono symbolem dziedzictwa narodowego lub dzięki spełnieniu kryterium OUV symbolem dziedzictwa powszechnego, wpisanym na listę światowego dziedzictwa? Kto powinien mieć kontrolę nad zyskami generowanymi przez masową turystykę i popularność miejsc, które znajdują się na terytoriach należących do ludności tubylczej? W jaki sposób społeczności tubylcze mogą chronić swoje prawa do ziemi, terytoriów i zasobów naturalnych (które uznano oficjalnie za fundamentalne dla konsolidacji ich tożsamości, rozwoju i trwania) przed ich politycznym oraz gospodarczym zawłaszczaniem przez „interesariuszy zewnętrznych” i agresywny globalny rynek turystyczny?

W krytycznych studiach na temat polityki wobec dziedzictwa kulturowego zwraca się również uwagę, że *outstanding universal value* wskazane jako kluczowe kryterium *Konwencji światowego dziedzictwa* z 1972 dotyka szczególnie złożonej kwestii samego pojęcia uniwersalizmu i stanowi zagrożenie dla zachowania różnorodności kulturowej, redukując dziedzictwo światowe do zestandaryzowanych, zdefiniowanych przez sztywne kryteria obiektów. Laurajane Smith (2006) określa to zjawisko jako *authorised heritage discourse* – uniwersalizm deklaracji UNESCO opiera się na podejściu eurocentrycznym, kryteria służące jako podstawa wpisu na listę zostały opracowane według światopoglądu świata zachodniego i znajdują

2 „Interesariusze zewnętrzni” i „agenci dziedzictwa” reprezentują państwo i jego instytucje publiczne, środowiska akademickie, profesjonalistów, międzynarodowe instytucje zajmujące się konserwacją, dokumentacją i ochroną dziedzictwa kulturowego (reprezentowane głównie w ramach struktur UNESCO i ICOMOS) i inne organy wywodzące się spoza wspólnot tubylczych.

odzwierciedlenie w autorytarnym podkreślaniu monumentalności i walorów estetycznych (i ewentualnie naukowych) obiektów dziedzictwa, przy negowaniu ich współczesnej funkcjonalności i szerszego społecznego wymiaru, przede wszystkim zachowanej kultury żywej (dziedzictwa niematerialnego) lokalnych społeczności³.

W zdecydowanej większości symbole światowego dziedzictwa to miejsca i obiekty, które znajdują się na terytoriach zamieszkałych lub używanych tradycyjnie przez ludy tubylcze i stanowią istotny element ich holistycznie rozumianego dziedzictwa kulturowego. W wielu przypadkach jednak kryteria OUV przyjęte przez WHC nawet nie wspominały o istnieniu ludów tubylczych związanych z danym obiektem wpisanym na listę. Co więcej, w niektórych przypadkach ludność tubylcza bywa identyfikowana jako potencjalne zagrożenie dla zachowania OUV i usuwana z obszarów chronionych w celu uzasadnienia wpisania danego obiektu na listę światowego dziedzictwa (dzieje się tak najczęściej w przypadku dziedzictwa naturalnego, gdzie obecność lokalnych społeczności jest postrzegana jako negatywna dla zachowania jego integralności i autentyczności)⁴. Kryterium OUV i wpis na listę może zatem prowadzić do takich form zarządzania dziedzictwem, które priorytetowo traktują jego ochronę i zabezpieczenie, kosztem poszanowania praw kulturowych ludności tubylczej, poprzez podważanie tradycyjnych relacji ludności rdzennej z jej ziemiami, terytoriami i zasobami, co niekiedy prowadzi do pozbawienia jej źródła utrzymania i w konsekwencji stanowi zagrożenie dla jej egzystencji⁵.

Na terenie Ameryki Łacińskiej (w tym, naturalnie, również na terenie Peru) deklaracja UNESCO stanowi bardzo pożądaną decyzję, która może zapewnić wiele korzyści, od prestiżu międzynarodowego po dodatkowe zasoby finansowe z rozwoju turystyki lub międzynarodową pomoc przy zapewnieniu właściwej ochrony obiektów i ich zabezpieczenia (zwłaszcza

3 Używano określenia „unescoizacja dziedzictwa” (zob. Smith 2006; Cleere 1996, s. 229; 2000, s. 101; Labadi 2005, s. 89–99).

4 Disko 2010, s. 167–177.

5 EMRIP 2012, par. 38–41, 55; zob. szerzej: Disko, Tugendhat, García-Alix 2014, s. 3–37; por. Disko 2015.

obiektów dziedzictwa naturalnego). Jednocześnie na terenie wielu państw regionu w krytycznych studiach nad dziedzictwem zwraca się uwagę na problem zdefiniowania kryterium OUV, które jest postrzegane jako praktyka neokolonializmu i przejaw hegemonii świata zachodniego (ze względu na zobowiązania państw do przestrzegania norm wyznaczonych przez standardy międzynarodowe)⁶. Zwraca się również uwagę, że warunek „wyjątkowości” danego obiektu opiera się często na jego walorach fizycznych, a konieczność ochrony i zabezpieczenia dla przyszłych pokoleń prowadzi do ograniczeń dostępu do miejsc ważnych z punktu widzenia integralności kulturowej. Wyznaczanie specjalnych stref ochronnych i sterowane przez instytucje publiczne działania prewencyjne prowadzą do sytuacji, w których społeczność lokalna jest marginalizowana lub eliminowana.

Dyskurs na temat uniwersalizmu i monumentalizacji dziedzictwa kulturowego i jego zawłaszczania przez państwo pojawił się w trakcie realizacji Projektu Qhapaq Ñan na terenie Peru. W początkowych latach działań Projektu Szlak pełnił rolę instrumentu politycznego, związanego ściśle z określoną wizją rządu (a przez to zależnego od decyzji najwyższych instancji administracyjnych). Wartość polityczna Qhapaq Ñan (symbol reintegracji narodu peruwiańskiego i szerzej – regionu andyjskiego) przejawiała się w odwoływaniu się przede wszystkim do jego znaczenia w przeszłości, przy jednoczesnym pomijaniu kwestii funkcjonalności Szlaku i jego współczesnej roli wśród społeczności lokalnych. Konieczność wykonania rzetelnej dokumentacji według kryteriów WHC stała się dodatkowym impulsem do badań nad zachowaną infrastrukturą przedhiszpańską, przyczyniając się do podkreślania również jego walorów naukowych. Monumentalizacja Qhapaq Ñan, oparta w głównej mierze na walorach estetycznych, postępowała więc według ściśle określonej procedury konserwacji, inwentaryzacji i badań archeologicznych narzuconej przez instytucje publiczne Peru oraz standardy międzynarodowe (Komitet UNESCO, ICOMOS)⁷. Dla *comuni-*

6 Gómez Salazar 2012, s. 144.

7 Jallade 2011, s. 3; zob. również: *Memoria resumen del proceso de nominación Qhapaq Ñan a la lista del patrimonio mundial de la UNESCO* 2009.

dades asociadas Szlak oraz zachowana infrastruktura inkaska pełni jednak przede wszystkim rolę środka komunikacji, element tradycyjnego życia wspólnotowego, a niekiedy źródło konfliktu o własność gruntu lub podział terytorialny czy przeszkodę w dostępie do współczesnej infrastruktury, i obce jest im pojęcie „symbolu światowego dziedzictwa kultury”.

Jednym z zarzutów, które pojawiły się w krytycznym dyskursie towarzyszącym procesowi nominacji, był ten, że Qhapaq Ñan stał się współczesną „kreacją”, „inwencją”, dla potrzeb politycznych. Z rozmów z pracownikami Projektu w Cusco i w Limie (2016, 2018) oraz po prześledzeniu trajektorii decyzji zapadających w Limie za rządów Valentína Paniagui i Alejandra Toledo można wysunąć wniosek, że pomysł Deklaracji wypłynął z kręgów rządowych i akademickich i nie był inicjatywą oddolną. Zaczęto kreować wizję Qhapaq Ñan jako potężnego obiektu archeologicznego, definiowanego przez plany inwentaryzacji i konserwacji Narodowego Instytutu Kultury (a więc narzucając odgórnie opracowaną wizję potężnej infrastruktury Inków) i – wedle słów jednego z pracowników – było to „wymyślanie idei / konceptu Qhapaq Ñan przez ludzi z zewnątrz również tam, gdzie lokalnie nie odgrywał on żadnej roli, a nawet nie pozostały po nim żadne ślady”⁸.

Polityczne wykorzystanie procesu nominacji i samego „konceptu Qhapaq Ñan” to, według Cristóbal Gnecco (2017), przejaw współczesnej obsesji państwa wobec ruin, ich posiadania i patrymonializacji, na terenie Peru skierowanej szczególnie w stronę wszelkich pozostałości kultury inkaskiej. Jest to monumentalizacja przeszłości prekolumbijskiej jako źródła odrodzenia narodu peruwiańskiego, jednocześnie jednak kreacja symbolu oderwanego od współczesnej funkcji Szlaku i niezwiązanego ze współczesnymi społecznościami mieszkającymi w jego sąsiedztwie:

Obsesja patrymonializacji Szlaku ujawniła nostalgię za wcześniejszymi epokami (w tym wypadku epoką Inków, jako symbolu autentyczności kultury andyjskiej), które nie straciły jeszcze swojego wymiaru

8 Pfari 2016.

utopijnego (choć uległy procesowi merkantylizacji). [...] Ta nostalgia ma wciąż niekwestionowany potencjał polityczny⁹.

Do podobnych wniosków na temat wyrwania Szlaku ze współczesnego kontekstu i kreowania go na monumentalny pomnik – symbol minionej (choć nadal inspirującej) epoki Inków – doszedł Peter Losson. Analizując informacje przekazywane w trakcie procesu nominacji w głównych dziennikach peruwiańskich, zwrócił uwagę, że niewiele przekazów prasowych z tamtych czasów pokazywało związek między społecznościami tubylczymi, zamieszkującymi wzdłuż Qhapaq Ñan obecnie, a tymi, które budowały go w odległej przeszłości. Pomijanie informacji dotyczących utrzymanej funkcjonalności infrastruktury Inków mogło sprawiać wrażenie, że takiego połączenia w ogóle nie ma. Odczucie wyobcowania potęgowały zdjęcia ilustrujące zdecydowaną większość tekstów, ukazujące fragmenty dróg na tle zupełnie pustych przestrzeni, pozbawionych śladów jakiejkolwiek ludzkiej działalności, lub wijące się gdzieś w odległej *sierra* kamienne ścieżki, po których przemieszczali się zagraniczni turyści (a więc obcy, „odkrywający” Szlak i nadający mu nowe znaczenie atrakcji turystycznej). Tylko w kilku przypadkach pokazano lokalnych mieszkańców korzystających z traktu¹⁰. Również w materiałach promocyjnych Projektu Qhapaq Ñan przygotowywanych w pierwszych latach programu przez INC (foldery, broszury, zdjęcia umieszczane na wystawach) najczęściej prezentowano realizowane prace archeologiczne i konserwatorskie, dobrze zachowane konstrukcje i fragmenty wybrukowanych traktów. W przekazie medialnym wyraźnie brakowało współczesnego, społecznego kontekstu Szlaku jako przykładu zachowanych tradycji i żywej kultury. W zamian był on prezentowany jako historyczny zabytek, obiekt archeologiczny, doskonałe osiągnięcie „starożytnych inżynierów” z odległej cywilizacji Inków, a nie element dziedzictwa rozumianego również jako współczesny konstrukt społeczny.

9 Gnecco 2017, s. 58.

10 Losson 2017, s. 11–15.

Qhapaq Ñan jako imponujące osiągnięcie technologiczne pełnił więc funkcję instrumentu wykorzystywanego do kształtowania poczucia dumy narodowej i symbolu odrodzenia narodu peruwiańskiego. Dyskurs taki nie był nowością, do „złotej epoki” państwa Inków odwoływano się wielokrotnie w ciągu 200 lat niepodległości Republiki Peru, uwypuklając walor osiągnięć cywilizacyjnych kultur prekolumbijskich, przy jednoczesnym negowaniu lub marginalizowaniu roli, jaką w kształtowaniu narodu pełnią współczesne społeczności tubylcze i elementy ich kultury. Koncepcja, którą wobec nacjonalizmu kreolskiego w XIX wieku Cecilia Méndez trafnie zdefiniowała hasłem „*Incas si – Indios no*”, nie traci na aktualności również w początkach XXI wieku¹¹.

Należy również wziąć pod uwagę aspekt ekonomiczny procesu nominacji i deklaracji UNESCO i uwzględnić zagadnienie potencjału merkantylnego Qhapaq Ñan. *Comunidades* żyjące wzdłuż głównych odcinków i tras Camino Inca to przede wszystkim społeczności wiejskie rozległego obszaru andyjskiej *sierra*. Ludność ta jest naznaczona traumą konfliktu zbrojnego z lat 1980–2000: przymusową migracją, terrorem i przemocą. Znaczna część *comunidades asociadas* zajmuje obszary objęte planami inwestycyjnymi i koncesjami wydobywczymi, co prowadzi się do funkcjonowania w trudnej rzeczywistości konfliktów społeczno-środowiskowych i napiętych relacji z instytucjami państwa¹². Istotna jest tu ich sytuacja społeczno-ekonomiczna: w większości są to społeczności biedne, wskaźnik ubóstwa przekracza 50% populacji. Ich bieda jest swojego rodzaju paradoksem, bo jednocześnie zajmują terytoria o niezwykle bogactwie walorów kulturowych. Świadomość owego bogactwa jest jednak wciąż nielokalnie; z wyjątkiem niektórych, najbardziej popularnych odcinków Qhapaq Ñan związanych z rozwojem międzynarodowego ruchu turystycznego (głównie w departamencie Cusco, w pobliżu Machu Picchu i Świętej Doliny Inków), do niedawna Szlak nie istniał w świadomości lokalnych

11 Méndez 1996, s. 197–225; szerzej na temat wykorzystywania dziedzictwa inkaskiego w ideologii nacjonalistycznej Peru w XIX i XX wieku zob. Kania 2010.

12 Ruiz Rubio 2013; Vargas 2018; Jiménez Carrión 2018.

wspólnot jako „zabytek archeologiczny” czy „symbol dziedzictwa”. Infrastruktura przedhiszpańska bywała (i bywa) wykorzystywana zarówno do codziennego transportu, przemieszczania się ludzi i przewozu towarów, jak również jako źródło budulca dla nowo powstających domów, ogrodzeń, zagród dla zwierząt, wznoszonych niekiedy bezpośrednio na trasie czy wśród ruin *tambos*.

W tym kontekście, realizowana przez Projekt Qhapaq Ñan patrymonializacja dziedzictwa kulturowego (oznaczająca „inkaizację”) wprowadziła również aspekt ekonomiczny i komercyjny wykorzystania Szlaku. To, co inkaskie, jest promowane przez państwo jako wizytówka kultury peruwiańskiej, a przez agencje turystyczne jako główna atrakcja, która zawsze przyciąga turystów. Wysokie dochody z ruchu turystycznego w Cusco wyraźnie pokazują, że Inkowie „dobrze się sprzedają”, wobec tego wszyscy chcą mieć u siebie Inków, gdyż stanowią oni gwarancję udanej inwestycji. „*Todos quieren ser Inca*” – „Wszyscy chcą być Inkami” – to postawa, z którą spotykali się pracownicy Projektu w trakcie inwentaryzacji poszczególnych odcinków Szlaku, nawet tych na północy kraju, oddalonych o setki kilometrów od departamentu Cusco, przebiegających przez terytoria, na których obecność Inków w czasach przedhiszpańskich była krótka lub iluzoryczna. Lokalne tradycje ustępują miejsca „narodowej tradycji inkaskiej”, organizowane są „inkaskie święta” typu *raymis* (na wzór słynnej inscenizacji *Inti Raymi* przyciągającej co roku w czerwcu tłumy turystów do Cusco), a zachowane nawet niewielkie fragmenty przedhiszpańskiej infrastruktury drogowej są postrzegane jako legitymacja roszczeń na rynku turystycznym¹³. Prowadzi to jednak do powolnego zatracania lokalnych tradycji, jako mniej atrakcyjnych, celowego ich zapominania na rzecz „monoinkaskiej” wizji dziejów całego regionu andyjskiego, a nawet tradycji wynalezionych (w znaczeniu Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera) na potrzeby rozwoju ruchu turystycznego i spodziewanych z niego korzyści finansowych.

13 Ruiz Rubio 2018; zob. komentarz: Rendón Puertas 2014, s. 42–47.

3.2. „Nie jesteśmy skamieliną – to nasze dziedzictwo!” – problem partycypacji ludności tubylczej

Zdecydowana większość obiektów z terenu Ameryki Łacińskiej wpisanych na listę światowego dziedzictwa to zabytki i miejsca związane z dziedzictwem przedhiszpańskim, zatem dziedzictwem kulturowym, którego spadkobiercami i kontynuatorami mienia się ludy tubylcze. Aktywny udział społeczności lokalnych w procesie ich nominacji wydaje się zatem niezbędny, ponieważ to właśnie grupy tubylcze mogą dysponować istotnymi informacjami na temat danego dobra kultury, form jego ochrony i zabezpieczenia, a w wielu przypadkach również najkorzystniejszej formy jego wykorzystywania i zarządzania zgodnego z lokalnymi tradycjami lub światopoglądem. Należy jednak zauważyć, że proces selekcji i ewaluacji obiektów i miejsc, a następnie nadanie im kategorii światowego dziedzictwa może być realizowany tylko przez państwa, które ratyfikowały konwencję UNESCO 1972 oraz że tylko w gestii władz państwowych (oficjalnych instytucji kultury) leży przedłożenie kandydatury do deklaracji przez UNESCO. W *Konwencji światowego dziedzictwa* nie ma przepisów ani postanowień dotyczących praw ludności tubylczej. Tym samym, odpowiednia ochrona, konserwacja i zarządzanie dobrami kultury wpisanymi na listę zależą od linii polityki kulturowej danego państwa i odzwierciedlają charakter relacji między społecznościami tubylczymi a funkcjonariuszami instytucji publicznych. Jak już wspomniano, decyzja o wpisaniu na listę światowego dziedzictwa miejsc czy obiektów może znacząco wpłynąć na jakość życia społeczności, na których terytorium dane dobro się znajduje, mimo tego w wielu przypadkach decyzja o procesie nominacji, a następnie ogłoszenie deklaracji nie są konsultowane z ludnością tubylczą i są realizowane bez jej aktywnego udziału.

Projekt Qhapaq Ñan był od początku kreowany na inicjatywę wyjątkową i – ze względu na rozmiary przedsięwzięcia – był prawdziwym wyzwaniem dla polityki kulturowej państwa. Został zainicjowany oficjalnie w 2001 roku poprzez specjalne dekrety i decyzje administracyjne, a kolejne lata jego realizacji przebiegały w ścisłej współpracy z międzynarodowy-

mi instytucjami odpowiedzialnymi za dziedzictwo kulturowe (UNESCO, WHC, ICOMOS) i wspierającymi finansowo projekty rozwojowe (BID). Droga do nominacji Qhapaq Ñan jako symbolu dziedzictwa światowego przebiegała według formalnie ustalonego procesu, zgodnego z normami Komitetu Światowego Dziedzictwa. Uczestnicy Projektu przyjęli wytyczne i dostosowali się do kryteriów instytucji międzynarodowych, sztywnych regulacji w zakresie inwentaryzacji, konserwacji i zarządzania dziedzictwem kulturowym. Proces był więc realizowany odgórnie, w oparciu przede wszystkim o wiedzę ekspertów (narodowych i międzynarodowych), lecz przy nikłym lub wręcz żadnym udziale społeczności lokalnych i bez odwoływania się do ich sposobu postrzegania i wykorzystywania Szlaku. Choć w oficjalnych dokumentach prezentowanych w trakcie jego realizacji podkreślano znaczenie udziału społeczności lokalnych, w rzeczywistości jednak wspomniana patrymonializacja Qhapaq Ñan i zawłaszczenie Szlaku dla potrzeb doraźnej polityki nie przełożyły się na udział ludności tubylczej w kluczowych fazach przygotowywania dokumentacji, inwentaryzacji i ewaluacji zachowanej przedhiszpańskiej infrastruktury. Kontakt z *comunidades asociadas* miał charakter zaledwie biurokratycznej formalności. Ograniczano się do przekazu informacji na temat prowadzonych prac archeologicznych czy konserwatorskich lub do ogłaszania decyzji o konieczności wyznaczenia i informowania o już wyznaczonych strefach chronionych tych odcinków Szlaku, które wskazano do nominacji. Stawały się one wówczas niedostępne do dotychczasowego, codziennego użytku, co tłumaczono potrzebą zabezpieczenia ich integralności. Zabrakło aktywnego udziału lokalnych społeczności na etapie opracowywania aktu nominacji, czyli przygotowywania wniosku o wpisanie Qhapaq Ñan na listę światowego dziedzictwa. Alberto Martorell Carreño, dyrektor Komitetu ICOMOS w Peru oraz wieloletni konsultant UNESCO do spraw praw kulturowych i dziedzictwa kulturowego zauważył, że z większą uwagą realizowano wytyczne i kierowano się opinią instytucji międzynarodowych niż głosem ludności lokalnej¹⁴. Podobne opinie zgłaszali też María Luísa

14 Martorell Carreño 2010, s. 546, zob. również komentarz: Jallade 2011, s. 5.

Rendón Puertas i Sébastien Jallade, podkreślając, że aktywny udział lokalnych społeczności był na bardzo niskim poziomie: nie miały one wpływu na wybór nominowanych odcinków Szlaku czy towarzyszącej mu infrastruktury, a tym samym na wskazanie, co zostanie poddane procesowi patrymonializacji. Podczas procesu nominacji w działaniach funkcjonariuszy instytucji publicznych mieszkańcy andyjskiej *sierra* i inni lokalni aktorzy byli traktowani bardzo utylitarnie, wykorzystywani jedynie jako źródło informacji na temat dostępu do dróg czy struktur zachowanych na danym terytorium, dostarczyciele żywności i mułów dla ekspedycji INC. Już bliżej aktu deklaracji wykorzystywano ich jako element gwarantujący spełnienie kryterium autentyczności, fotografując niekiedy na tle stanowisk archeologicznych i pięknych krajobrazów. Eksperti techniczni i przedstawiciele instytucji kultury kontaktowali się z mieszkańcami poszczególnych sektorów Szlaku, by uzyskać pomoc przy pomiarach czy inwentaryzacji, ale ich głosy nie były słyszalne, jeśli chodzi o ich wizję, interpretację dziedzictwa i relacje, które łączyły ich z Qhapaq Ñan. Brak współpracy ze społecznościami lokalnymi, określane jako *campesinos invisibles* („niewidzialni chłopci”) przejawiał się również w braku jakichkolwiek informacji publikowanych w językach indiańskich. Żaden z ważnych dokumentów, włączając w to samą deklarację UNESCO, nie został przygotowany czy przetłumaczony na keczua lub ajmara, języki dominujące na terytoriach, przez które przebiega Qhapaq Ñan. Jako inicjatywa wyraźnie odgórna, nie oddolna, przy konsultacjach realizowanych na bardzo podstawowym poziomie, zaangażowanie społeczności lokalnych było jedynie nominalne, powierzchowne, nie zaś konstytutywne¹⁵.

Powróćmy jeszcze do strony formalnej realizacji Projektu. Wymagania odnoszące się do respektowania wytycznych operacyjnych konwencji

15 Brak partycypacji *comunidades* dotyczył naturalnie nie tylko początkowych etapów procesu nominacji na terenie Peru – wiele zastrzeżeń i krytyki zgłaszano również na przykład na terenie Chile i Argentyny, gdzie w kręgach akademickich jednoznacznie oceniano Projekt i nominację jako klasyczny przykład neokolonializmu terytoriów, dziedzictwa i dóbr naturalnych należących do ludności tubylczej (Korstanje 2016, s. 16–23; Korstanje, García Azcárate 2007).

UNESCO 2003 czy konwencji 169 MOP, dotyczące zasady udziału ludności tubylczej w realizowanych przez państwo projektach oraz konsultacji i współpracy w imię zrównoważonego rozwoju pojawiły się już na początku instytucjonalizacji Projektu Qhapaq Ñan. Podczas spotkania ekspertów technicznych w Cusco w maju 2003 roku społeczności lokalne (rdzenni mieszkańcy poszczególnych sektorów Szlaku) uznano za kluczowych aktorów, zarówno w pracach przygotowawczych, jak i w dalszych działaniach związanych z zarządzaniem infrastrukturą przedhiszpańską. Na mocy podjętych w Cusco decyzji *comunidades asociadas* określano mianem „strażników”, „kontynuatorów”, „depozytariuszy” dziedzictwa Qhapaq Ñan. Co więcej – podkreślano również walory kultury niematerialnej związane ze Szlakiem: zachowane języki, wiedzę, technologie produkcji, sferę rytualną przejawiającą się w ceremoniach, pieśniach i tańcach; strukturę społeczną i symboliczną organizację przestrzeni. Oficjalnie prezentowana polityka Projektu opierała się więc na powiązaniu zabezpieczenia i zarządzania Qhapaq Ñan ze społecznościami lokalnymi i sektorem samorządowym, zgodnie z wprowadzaną w tym czasie polityką decentralizacji. Pryncypia współpracy i partycypacji znalazły się również w postanowieniach *Plan de Acción Regional* z 2006 roku. Jednym z najważniejszych jego postanowień było zdefiniowanie linii tematycznych, które powinny być zostać uwzględnione na terenie każdego z krajów sygnatariuszy. Były to między innymi: rozwój społeczności lokalnych poprzez generowanie aktywnego i integracyjnego ich udziału w projektowaniu, zarządzaniu i wdrażaniu planu użytkowania dziedzictwa, ochrona tożsamości lokalnych, rozwój zrównoważonej turystyki czy ukierunkowanie działań na praktyki odpowiedzialnego, zrównoważonego i partycypacyjnego wykorzystania dziedzictwa Qhapaq Ñan¹⁶. W ramach *Regionalnego planu działania* uzgodniono, że ludność lokalna, której zwyczaje i tradycje stanowią niezbędny element andyjskiego dziedzictwa kulturowego, musi odgrywać kluczową rolę w procesie nominacji, a także w zarządzaniu dobrami kultury. Odwołano się również do zapisów konwencji UNESCO 2003, podkreś-

16 *Plan de Acción Regional* 2006.

lając konieczność zwrócenia szczególnej uwagi na zachowane elementy dziedzictwa niematerialnego towarzyszące infrastrukturze przedhiszpańskiej. Przyjęte w *Plan de Acción Regional* wytyczne, mimo że oficjalnie stanowiły ramy realizacji Projektu w Peru, nie były jednak w pełni realizowane, a kryzys relacji interetnicznych i koncepcji państwa wielokulturowego za rządów Alana Garcíi Péreza znaczenie osłabił pozycję Projektu i, jak wspomniano, doprowadził do jego „zapaści”, a nawet paraliżu części jego prac. Wszystko to ponownie prowadzi do pytania, komu poświęcony był cały proces nominacji, czyje oczekiwania miał spełniać i komu miała służyć sama deklaracja? Realizacja procesu nominacji Qhapaq Ñan przez państwo (Instytut Kultury, ekspertów technicznych) przebiegała bowiem w oderwaniu od społeczności, które stanowią do dziś istotną część jego dziedzictwa. Polityka realizowana „wertikalnie, jednostronnie, w oparciu o ścisłe kryteria OUV”¹⁷ oraz ograniczona partycypacja ludności tubylczej w procesie przygotowań Qhapaq Ñan do deklaracji UNESCO może być więc interpretowana jako klasyczny przykład *neoindigenismo* (narzucanie przez państwo własnej wizji samego dziedzictwa), a nawet *endocolonialismo* (kolonializmu wewnętrznego) poprzez narzucanie przez państwo form polityki wobec dziedzictwa społeczności tubylczych.

Krytyka wysuwana pod adresem administracji peruwiańskiej w trakcie pierwszych lat procesu nominacji Qhapaq Ñan nie była przypadkiem odosobnionym i może być rozpatrywana w szerszym kontekście debaty, która na przełomie wieków toczyła się w gronie międzynarodowych ekspertów do spraw dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych, a zwłaszcza tych jego elementów, które zostały nominowane w kategorii symbolu światowego dziedzictwa kultury UNESCO. Naruszenie praw ludów tubylczych do uczestnictwa i adekwatnych konsultacji w procesie nominacji oraz brak ich zaangażowania w zarządzaniu i ochronie wybranych, zdefiniowanych jako posiadające wyjątkową uniwersalną wartość dóbr kultury tłumaczono

17 Wypowiedź Rodriga Ruiza Rubio podczas konferencji *Desafíos de participación comunitaria para la puesta en uso social del patrimonio cultural*, Lima 2016; Marccone Flores 2018.

faktem, że *Konwencja światowego dziedzictwa* z 1972 roku nie uwzględnia zagadnienia szczególnych praw ludności tubylczej wobec dziedzictwa kulturowego i naturalnego, co z kolei jest spowodowane datą przyjęcia Konwencji w czasach, gdy prawo międzynarodowe oraz polityka kulturowa w zakresie zarządzania dziedzictwem ludności tubylczej były stosunkowo słabo rozwinięte i wciąż jeszcze miały charakter paternalistyczny (*vide* konwencja 107 MOP). Opracowywane w XX wieku wytyczne operacyjne (*operational guidelines*) WHC również nie zawierały żadnych przepisów bezpośrednio związanych z gwarancją praw ludności tubylczej, a jedynie ogólne zalecenia odnoszące się do zapewnienia udziału w procesie identyfikacji, nominacji, a następnie zarządzania i ochrony elementów dziedzictwa światowego szerokiej gamie interesariuszy, w tym samorządów lokalnych i regionalnych, organizacji pozarządowych i innych zainteresowanych partnerów.

Istotne zmiany w zakresie polityki wobec ludów tubylczych, w tym kluczowego aspektu zwiększenia ich roli w procesie decyzyjnym odnoszącym się do ich dziedzictwa kulturowego, zaczęły następować wraz z ogłoszeniem konwencji 169 MOP. Jak wspominałam w części wprowadzającej, postanowienia konwencji mają wspierać wypracowanie takiej formy dialogu między państwami i ludami tubylczymi, by mogły być spełnione pryncypia polityki wielokulturowości, opartej na uznaniu pełnej podmiotowości (prawnej, politycznej, kulturowej) społeczności rdzennych. W preambule wyrażono uznanie dla aspiracji ludów tubylczych do sprawowania kontroli nad własnymi instytucjami, sposobem życia i rozwojem gospodarczym oraz ich prawo do zachowania i rozwoju tożsamości, języka i religii w ramach państw, w których żyją. Przywołując i doceniając wkład ludów tubylczych i plemiennych w różnorodność kulturową społeczeństw narodowych, uznano oficjalnie status ich kultury i innych szczególnych cech jako integralnej i niezbywalnej części ich życia i kształtowanej tożsamości, tym samym uznając i respektując ich zwyczaje, tradycje, instytucje, zwyczajowe prawa, sposoby użytkowania ziemi i formy organizacji społecznej. W artykule 2.1. konwencji 169 MOP nałożono na państwa obowiązek przyjęcia na siebie odpowiedzialności za skoordynowane i systematyczne działania na rzecz ochrony praw ludów tubylczych i zagwarantowania poszanowania ich inte-

gralności oraz prawa do samostanowienia. W artykule 4 zdefiniowano zobowiązanie państw do „zastosowania odpowiednich środków dla ochrony instytucji, dóbr kultury, pracy i środowiska naturalnego, z którymi związana jest ludność tubylcza, zgodnie z jej swobodnie wyrażonymi życzeniami”.

Jednym z kluczowych standardów wprowadzonych dzięki konwencji 169 MOP jest więc zasada partycypacji ludów tubylczych we wszystkich decyzjach państwa, które mogą mieć wpływ na ich prawa kolektywne, terytoria lub bezpośrednio na ich przedstawicieli. Przy wdrażaniu postanowień konwencji rządy powinny:

- (a) konsultować się z zainteresowanymi ludami tubylczymi, głównie za pośrednictwem instytucji je reprezentujących i stosując odpowiednie procedury, za każdym razem, gdy rozważane są środki prawne lub administracyjne, które mogą bezpośrednio na nie wpływać;
- (b) ustanowić środki, za pomocą których ludy te mogą swobodnie uczestniczyć, przynajmniej w takim samym stopniu, jak inne sektory populacji, we wszystkich etapach decyzyjnych w wybranych instytucjach oraz organach administracyjnych i innych organach odpowiedzialnych za polityki i programy ich dotyczące¹⁸.

Zasada partycypacji ludów tubylczych oparta na mechanizmie wcześniejszych i świadomych konsultacji jest wskazana również jako ogólna przesłanka w artykule 6 konwencji oraz zawarta w kolejnych artykułach dokumentu, odnoszących się już do szczegółowych kwestii, takich jak ochrona dziedzictwa kulturowego, sposobu życia i prawa do decydowania o własnych priorytetach w procesie rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego ludów tubylczych (artykuł 7), ochrona ziem, terytoriów i zasobów naturalnych (artykuły 13, 14, 15) czy prawo do edukacji międzykulturowej (artykuły 22, 27 i 28). Zgodnie z konwencją 169 MOP prawo do wcześniejszych konsultacji i partycypacji ma zatem zastosowanie zarówno w dziedzinie polityki gospodarczej, polityki pracy, systemu sprawiedliwo-

¹⁸ Konwencja 169 MOP, art. 6.1, 6.2.

ści, bezpieczeństwa, jak również polityki kulturowej, związanej z zachowaniem i ochroną elementów dziedzictwa kulturowego.

Podobne zapisy znajdziemy w UNDRIP 2007, w której stwierdza się *expressis verbis*, że ludy tubylcze posiadają prawo do swobodnego określania swego statusu politycznego, identyfikacji kulturowej oraz drogi rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturowego. Z kolei państwo i jego organy są zobowiązane do tego, aby w ramach swych terytoriów prowadzić dialog z ludami tubylczymi we wszystkich sprawach, które mogą wpływać na ich los i dotyczyć zajmowanych przez nie ziem. Na uwagę zasługuje zwłaszcza postulat, by decyzje dotyczące dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej były podejmowane zawsze przy współudziale samych zainteresowanych, przez konsultacje z nimi, za ich wolnym i świadomym przyzwoleniem i z zastosowaniem odpowiednich środków oraz instrumentów prawnych:

Państwa będą konsultować się i współpracować w dobrej wierze z ludnością tubylczą za pośrednictwem swoich reprezentatywnych instytucji przed przyjęciem i zastosowaniem środków ustawodawczych i administracyjnych, które mogą ich dotyczyć, w celu uzyskania ich niewymuszonej, uprzedniej i świadomej zgody¹⁹.

Państwa będą w dobrej wierze współpracować i konsultować się z ludnością tubylczą za pośrednictwem swoich własnych instytucji przedstawicielskich w celu uzyskania ich wolnej i świadomej zgody przed zatwierdzeniem jakiegokolwiek projektu, który wpływa na ich ziemię lub terytoria i inne zasoby, w szczególności w odniesieniu do ich rozwoju, wykorzystania lub eksploatacji minerałów, wody lub innych zasobów naturalnych²⁰.

Dla strony tubylczej postanowienia konwencji MOP 169 i UNDRIP 2007 służą jako punkty odniesienia pozwalające określać przestrzeń jej praw (przede wszystkim realizację prawa do samostanowienia), natomiast

19 UNDRIP 2007, art. 19.

20 Ibidem, art. 32.2.

dla strony państwowej mają być wzorcem zobowiązującym do takiej polityki w sferze legislacyjnej i administracyjnej, by nie była sprzeczna z postanowieniami konwencji i deklaracji.

Ze względu na krytykę zgłaszaną przez ludy tubylcze wobec monopolu państw i instytucji międzynarodowych na decyzje dotyczące obiektów dziedzictwa światowego oraz coraz dobitniej wyrażane obawy rdzennej ludności, dotyczące pogwałcenia ich praw przy wdrażaniu konwencji UNESCO 1972 i braku poszanowania dla ich wizji dziedzictwa kulturowego w procesie nominacji, wszystkie trzy instytucje ONZ przeznaczone do spraw ludów tubylczych (Stałe Forum ONZ do spraw Problemów Tubylczych, Mechanizm Ekspertów ONZ do spraw Praw Ludów Tubylczych oraz Specjalny Sprawozdawca ONZ do spraw Praw Ludów Tubylczych)²¹ wezwały Komitet Światowego Dziedzictwa UNESCO i jego organy doradcze do zrewidowania procedur konwencji z 1972 roku, podkreślając pilną potrzebę reformy i ustanowienia odpowiedniego mechanizmu działań naprawczych w zakresie procesu nominacji i stosowania Konwencji Światowego Dziedzictwa. Temat obowiązku pełnej partycypacji ludów tubylczych w decyzjach podejmowanych przez państwo podnosili wielokrotnie w trakcie pełnienia swojej funkcji specjalni sprawozdawcy ONZ do spraw ludów tubylczych, Rodolfo Stavenhagen i James Anaya²².

Wraz z wprowadzaniem pryncypiów demokracji, wielokulturowości i partycypacji zmieniała się również sama koncepcja dziedzictwa kulturowego i zwiększała się jego rola w zachodzących dynamicznie procesach rewindykacji kulturowej różnych grup społecznych. Znakiem czasów stała się wspomniana konwencja UNESCO z 2003 roku dotycząca ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Zakres konwencji obejmuje różne grupy depozytariuszy dziedzictwa, w tym lokalne społeczności i ludy tubylcze, a jej ratyfikacja jest zobowiązaniem państw sygnatariuszy do zapewnienia im aktywnego udziału w procesach identyfikacji niematerialnego

21 UN Permanent Forum on Indigenous Issues, UN Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples oraz UN Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples.

22 Zob. Stavenhagen 2006, 2014; Anaya 2009, 2012.

dziedzictwa kulturowego oraz opracowywania i wdrażania środków jego ochrony²³. W *Dyrektywach operacyjnych dotyczących wdrażania Konwencji* (*Operational Directives for the Implementation of the Convention*) oraz przygotowywania kandydatur na reprezentacyjną listę światowego dziedzictwa kultury niematerialnej podkreślono, że działania państwa mogą być podejmowane wyłącznie przy aktywnym zaangażowaniu lub udziale zainteresowanych społeczności, grup i osób. W szczególności wymagana jest świadoma, swobodna i uprzednia zgoda zainteresowanych społeczności na zainicjowanie procesu nominacji i zadeklarowanie niematerialnych elementów dziedzictwa kulturowego na listę światowego dziedzictwa. Konwencja UNESCO 2003 to zatem wyraźne przejście od pojmowania dziedzictwa jako dobra pod patronatem państwa (monumentalizacja) do oddolnego, partycypacyjnego podejścia do zarządzania i ochrony dziedzictwa reprezentowanego przez samych twórców (demokratyzacja dziedzictwa).

W dokumencie zatytułowanym *Etyczne zasady dotyczące ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (*Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage*) opublikowanym przez UNESCO w odniesieniu do konwencji z 2003 roku zdefiniowano zbiór zasad, które są powszechnie akceptowane jako dobre praktyki zalecane rządów, organizacjom i osobom mającym pośredni lub bezpośredni wpływ na zjawiska kultury określanej mianem niematerialnej. Mają one wpłynąć na jej witalność, a w szerszym ujęciu są uznawane za istotny element kształtowania koncepcji zrównoważonego rozwoju i kultury pokoju. *Ethical Principles...* są nie tylko uzupełnieniem samej konwencji i jej wytycznych operacyjnych, ale również mają być komplementarne z krajowymi politykami kulturowymi, służąc jako inspiracja dla wyznaczania norm etycznych i opracowywania politycznych instrumentów spełniających pryncypia współpracy, konsultacji i partycypacji społeczności lokalnych, zgodnie z zaleceniami i nowymi standardami polityki wobec dziedzictwa przyjętymi przez system ONZ²⁴.

23 UNESCO 2003, art. 15.

24 *Ethical Principles for Safeguarding...* 2003.

Również pozostałe instytucje ONZ zajmujące się prawami ludności tubylczej wydały w ostatnich latach szereg zaleceń dotyczących relacji między elementami dziedzictwa światowego a ludnością rdenną²⁵. Zaangażowanie to jest zrozumiałe, zważywszy na wspomniany już fakt, że sama *Konwencja światowego dziedzictwa* jest najważniejszym, najbardziej rozpoznawalnym i najszerzej ratyfikowanym (a przez to i najbardziej wpływowym) dokumentem międzynarodowym, ustanawiającym standardy w polityce wobec dziedzictwa kulturowego, a lista światowego dziedzictwa stanowi tak pożądane źródło prestiżu w skali globalnej. Aby ułatwić wprowadzanie nowych regulacji, Grupa Narodów Zjednoczonych do spraw Rozwoju (United Nations Development Group, UNDG) w oparciu o rekomendacje UNDRIP 2007 opracowała *Wytyczne dotyczące problemów ludności tubylczej (Guidelines on Indigenous Peoples' Issues)*, które określono jako „wskazanie kierunku działań w zakresie planowania, wdrażania i oceny programów odnoszących się do ludności tubylczej”. Wytyczne mają na celu pomóc instytucjom ONZ w uwzględnianiu problematyki ludności tubylczej w procesach operacyjnych i programach na szczeblach krajowych oraz określać ogólne ramy normatywne i operacyjne dla wdrażania wrażliwej kulturowo i opartej na respektowaniu praw człowieka polityki rozwoju, realizowanej z udziałem ludności tubylczej i przeznaczonej dla niej²⁶. Natomiast EMRIP, w oparciu o artykuły 41 i 42 UNDRIP 2007, zachęcił Komitet Światowego Dziedzictwa, by:

[...] opracować, przy pełnym i efektywnym udziale ludności tubylczej, zmiany w obecnych procedurach i wytycznych operacyjnych oraz zapewnić inne odpowiednie środki w celu zapewnienia zgodności *Konwencji światowego dziedzictwa* z *Deklaracją Narodów Zjednoczonych o prawach ludności tubylczej* tak, by ludność tubylcza mogła skutecznie uczestniczyć w procesach decyzyjnych wynikających z *Konwencji światowego dziedzictwa*²⁷.

25 Zob. komentarz: Gilbert 2014; Disko 2015.

26 *Guidelines on Indigenous Peoples' Issues* 2008, s. 3; zob. Disko 2010, s. 171.

27 EMRIP 2012, s. 7; zob. komentarz: Disko, Tugendhat, Garcia-Alix 2014, s. 3–16; Gilbert 2014, s. 60–62.

Komitet powinien dopilnować, aby ludność tubylcza była traktowana jako pierwszoplanowi posiadacze praw (wobec nominowanych elementów dziedzictwa kulturowego) i kluczowi decydenci, z którymi należy się konsultować w procesie decyzyjnym, a nie jako część szeroko rozumianej grupy różnych interesariuszy, z którymi tylko można konsultować pewne decyzje. Pełny i efektywny udział ludności tubylczej w identyfikacji obiektów, nominacji, zarządzaniu i ochronie miejsc światowego dziedzictwa jest zalecany jako standard, a nie wyjątek²⁸.

Rezultatem wysiłków podejmowanych przez agendy ONZ i WHC w celu dostosowania *Konwencji światowego dziedzictwa* do zapisów UNDRIP 2007 było ogłoszenie w lipcu 2015 roku kolejnej edycji Wytycznych operacyjnych, w której zamieszczono bezpośrednio odniesienia do ludności tubylczej. Dokument ten stanowi, że przedstawiciele ludów tubylczych powinni być partnerami rządów w całym procesie identyfikacji, ochrony i konserwacji obiektów i miejsc światowego dziedzictwa znajdujących się na ich terytoriach, tym samym zalecono, aby na każdym etapie procesu nominacji (przy inwentaryzacji, dokumentacji, samej deklaracji, a następnie już polityce zarządzania danym dobrem kultury) nie były naruszane interesy lokalnych społeczności i by etapy te były realizowane zgodnie z prawami ludów tubylczych, gwarantowanymi przez narodowe i międzynarodowe instytucje. We wspomnianych wytycznych wskazano również na warunek uzyskania przez państwa sygnatariuszy konwencji swobodnej, uprzedniej i świadomej zgody ze strony przedstawicieli ludów tubylczych przy rozpoczęciu procesu nominacji:

Udział w procesie nominacji społeczności lokalnych, ludności tubylczej, organizacji rządowych, pozarządowych i prywatnych oraz innych zainteresowanych stron jest niezbędny, aby umożliwić im wspólną odpowiedzialność z państwem stroną za utrzymanie danego dobra. Zachęca się państwa sygnatariuszy [konwencji] do przygotowywania nominacji z możliwie najszerszym udziałem zainteresowanych stron

28 Disko, Tugendhat, García-Alix 2014, s. 32–33; Disko 2015, s. 358–359.

oraz do wykazania, w stosownych przypadkach, że uzyskano niewymuszoną, uprzednią i świadomą zgodę ludności tubylczej, między innymi poprzez publiczne udostępnienie informacji o procesie nominacji w odpowiednich językach [lokalnych] i poprzez społeczne konsultacje i wysłuchania²⁹.

W rozważaniach na temat polityki kulturowej i partycypacji ludności tubylczej warto również zwrócić uwagę na ewolucję samej dyscypliny, która zajmuje się badaniem i interpretowaniem materialnego dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych, czyli w przypadku Ameryki Łacińskiej dziedzictwa prekolumbijskiego. Jedną z ważnych kwestii w toczącej się debacie na temat nowego modelu polityki dotyczącej dziedzictwa jest bowiem potrzeba ustanowienia nowych standardów projektów badawczych związanych z dziedzictwem ludności tubylczej. W dyskursie odnoszącym się do polityki wobec dziedzictwa, tego, kto ma do niego prawo i kto winien nim zarządzać, pojawia się coraz częściej termin „archeologii tubylczej” (*indigenous archaeology*) – badań archeologicznych realizowanych z udziałem i dla ludności rdzennej jako głównego interesariusza wszelkich studiów związanych z przeszłością i materialnymi pozostałościami ich przodków. Jak wskazuje George Nicholas (2008), ta nowa subdyscyplina archeologii stara się z niej uczynić dyscyplinę bardziej odpowiedzialną społecznie i w większym stopniu wyczuloną na obecność społeczności lokalnych, ich interpretację przeszłości i współczesny światopogląd³⁰.

Pierwsze inicjatywy zmierzające do zmiany dotychczasowych paradygmatów badań archeologicznych pojawiły się z inicjatywy ludów tu-

29 *Operational Guidelines for the Implementation...* 2016, para. 123; zob. również dokument: *UN Expert Mechanism Advice no 8 (2015): Promotion and protection of the Rights of indigenous peoples with respect to their cultural heritage*, para. 9–13. Wytyczne operacyjne weszły w życie w październiku 2016 roku. Należy jednak podkreślić, że choć stanowią niewątpliwie pozytywny i ważny krok w stronę demokratyzacji polityki wobec dziedzictwa ludności tubylczej, mają jedynie charakter zaleceń, by stosować wskazane praktyki, a ich wdrażanie zależy od woli państwa realizującego dany proces.

30 Nicholas 2008, s. 1660.

byłczych na terenie Kanady, Stanów Zjednoczonych i Australii (lata 80.). Z początkiem XXI wieku koncepcja ta zaczęła pojawiać się coraz częściej również w odniesieniu do projektów badawczych realizowanych na terenie Mezoameryki czy Ameryki Południowej, gdzie określano ją jako *arqueología participativa* („archeologia partycypacyjna”), *arqueología recíproca* („archeologia oparta na wzajemności”), *arqueología comunitaria* („archeologia wspólnotowa”) czy *arqueología multicultural* („archeologia wielokulturowa”). Archeolodzy są zobowiązani do konsultowania się z lokalnymi społecznościami (poprzez kontakt z samorządem czy tradycyjną instytucją reprezentującą daną wspólnotę) w celu zaprezentowania projektów i planów prac badawczych oraz uzyskania pozwolenia na badania terenowe (wykopaliska lub prospekcje), jeśli mają być realizowane na terytoriach należących do ludów tubylczych lub obejmują badania obiektów i pozostałości szczątków ludzkich ich przodków. Archeologię realizowaną wedle takich wytycznych możemy zatem definiować jako realizację procesu partycypacji i konsultacji, a więc włączania rdzennych mieszkańców do procesu decyzyjnego, badawczego, jak również do interpretacji wyników badań. Główną ideą jest współpraca na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego i przyjęcie takiej perspektywy studiów, by zaspokoić potrzeby środowiska akademickiego i instytucji kultury, a także uszanować prawa lokalnych społeczności, dla których stanowiska i artefakty archeologiczne mogą stanowić niezwykle ważny symbol tożsamości, integralności ich dziedzictwa i trwania jako wspólnota.

Kontrola dóbr kultury i udział w procesie ich identyfikacji i dokumentacji może mieć również zasadnicze znaczenie w procesie dekolonizacji – ludność tubylcza zaczyna dostrzegać korzyści płynące z badań archeologicznych nie tylko dla rekonstrukcji własnej przeszłości, lecz również zabezpieczenia interesów odnoszących się do przetrwania i bezpieczeństwa wspólnoty w przyszłości. Wyniki badań mogą bowiem służyć w negocjacjach odnoszących się do praw terytorialnych (poprzez wyznaczanie specjalnych stref chronionych) czy legitymizacji praw do zasobów naturalnych (przeciwko ekspansywnej polityce wydobywczej państwa), a zatem wspomagają prawo ludów tubylczych do samostanowienia. Dekolonizacyj-

ny aspekt badań archeologicznych odnosi się zatem do takich zagadnień, jak społeczna funkcja dziedzictwa kulturowego (kształtowanie tożsamości i relacji interkulturowych), kształtowanie i rekonstrukcja (niekiedy nawet inwencja) lokalnej tradycji, rewitalizacja tubylczej wiedzy (wspomaganie procesu edukacji). Do tego katalogu dochodzą kwestie autorytetu lokalnej władzy i respektowanie prawa własności (do terytorium, do dziedzictwa kulturowego i intelektualnego) czy zagadnienia związane ze współczesnym modelem muzealnictwa (*museos comunitarios* – „muzea wspólnotowe”, zarządzane przez same *comunidades*) i kolekcjonerstwa³¹.

Archeologia *comunitaria* czy *multicultural* jest więc współcześnie postrzegana w znacznie szerszej perspektywie niż tylko dyscyplina badawcza z dziedziny humanistyki. Staje się instrumentem politycznym i może pełnić rolę podstawy dla nowej jakości relacji między państwem i ludnością tubylczą w zakresie respektowania jej praw oraz nowego, partycypacyjnego i wielokulturowego modelu polityki wobec jej dziedzictwa. Stanowi istotny element walki o prawo do samostanowienia i uznania odrębności kulturowej społeczności rdzennych oraz może być narzędziem wykorzystywanym dla implementacji praw gwarantowanych w międzynarodowych i krajowych dokumentach, prowadzących do zmiany hegemonicznego (odgórnego) modelu zarządzania dziedzictwem kulturowym³².

31 Atalay 2006, s. 289, 302; Walker, Ostrove 1995, s. 17; na ten temat zob. szerzej: Smith 2006, s. 275–298; Sabloff 2008, s. 93–110.

32 Szerzej niezwykle interesujący temat włączenia badań archeologicznych na terenie Ameryki łaćińskiej we współczesny dyskurs dekolonizacji, polityki pluralizmu kulturowego i „zarządzania przeszłością” omawiają m.in. Smith Tuhiwai 1999; Politis, Pérez Gollán 2004; Ayala Rocabado 2008; Gnecco, Ayala Rocabado 2010; Herrera 2010. Warto również zauważyć, że coraz częściej do projektów archeologicznych są włączane zarówno interesy sektora turystycznego, jak i szerzej – koncepcje rozwoju gospodarczego. Zjawisko to, określane mianem „archeologii na rzecz rozwoju”, jest jednak współcześnie poddawane krytyce jako kierujące się jedynie celami merkantylnymi, a pozostawiające w tyle cel nadrzędny: badania naukowe i ochronę dziedzictwa archeologicznego (szerzej na ten temat zob. Herrera 2013, s. 275–295; Saucedo-Segami 2011, s. 251–261; Okamura, Matsuda 2011, s. 1–18).



4

Nowy model polityki kulturowej Peru: od monumentalizacji do partycypacji

4.1. Procesy demokratyzacji i zmiany legislacyjne w początkach XXI wieku

Ochrona i właściwe zabezpieczenie dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej, zgodnie z zasadami ich aktywnego uczestnictwa w procesie decyzyjnym, jest jednym ze standardów, które zostały wprowadzone wraz z postępem procesów demokratyzacji końca ubiegłego wieku i które możemy rozpatrywać przez pryzmat nurtu indianizmu i polityki wielokulturowości – dyskursów zdobywających pozycję dominującą w początkach XXI wieku na terenie wielu krajów Ameryki Łacińskiej, w tym na terenie Republiki Peru. Wobec zagrożenia deetnizacją i obawami o postępującą homogenizację kultury związaną z procesami globalizacji, wśród haseł wielu ruchów i organizacji tubylczych, oprócz postulatów reform demokratycznych i bardziej znaczącej obecności w życiu politycznym pojawiają się również postulaty przestrzegania praw odnoszących się do kulturowej autonomii (pryncypiów wielokulturowości), zapisanych i gwarantowanych w dokumentach międzynarodowych i ustawach zasadniczych krajów latinoamerykańskich. Popularność zdobywa wspomniany program etnorozwoju (*etnodesarrollo*), polegający na wdrażaniu takich rozwiązań polityczno-prawnych, które umożliwiają wejście na drogę pożądaną modernizacji, ale z zachowaniem tożsamości etnicznej i kulturowej. Obejmuje on kontrolę własnego, etnicznego terytorium, wraz z zasobami naturalnymi, przeciwdziałanie degradacji środowiska naturalnego (poprzez walkę z przemysłem wydobywczym, czy z niekontrolowaną urbanizacją i industrializacją)

oraz poszukiwanie możliwości ekonomicznego awansu i poprawy sytuacji życiowej poprzez projekty zrównoważonego rozwoju¹. W postulatach organizacji tubylczych i reprezentacji wspólnot rdzennych coraz dobitniej podkreśla się również potrzebę ograniczenia działań skierowanych przeciwko dziedzictwu kulturowemu ludności tubylczej (niszczenie stanowisk, grabież obiektów) oraz rewaloryzacji elementów dziedzictwa niematerialnego poprzez programy rewitalizacji języków etnicznych, programy edukacji międzykulturowej czy ochronę elementów tradycji, zwyczajów i wierzeń przed folkloryzacją i komercjalizacją.

Pryncypia etnorozwoju oraz kluczowe dla demokratyzacji stosunków interetnicznych prawo do konsultacji i partycypacji znalazły odzwierciedlenie w stopniowo wprowadzanym nowym modelu polityki kulturowej, realizowanym na początku XXI wieku w Peru. Ponieważ państwo to ratyfikowało wszystkie wspomniane dokumenty międzynarodowe odnoszące się do gwarancji praw ludów tubylczych w zakresie udziału w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym i dostępie do niego (konwencja 169 MOP, UNESCO 2003, UNESCO 2005, UNDRIP 2007), pojawiła się konieczność wprowadzenia odpowiednich regulacji również na poziomie krajowym. Możemy wskazać kolejne decyzje natury administracyjnej i legislacyjnej, które wpłynęły znacząco na nową jakość polityki wobec ludów tubylczych w zakresie ochrony i zabezpieczenia dziedzictwa kulturowego².

1. PROGRAM DECENTRALIZACJI

Realizowany przez rząd Alejandro Toledo Manrique program decentralizacji został uruchomiony w 2002 roku i częściowo opierał się na pro-

1 Albo 1991; Posern-Zieliński 2005, s. 111–115. Jak wspomniano, temat etnorozwoju pojawił się oficjalnie już w trakcie debaty zorganizowanej pod auspicjami UNESCO i FLACSO w San José (Kostaryka) w grudniu 1981 roku.

2 We wskazanych poniżej przepisach wytyczne odnoszą się do ochrony i zabezpieczenia obiektów narodowego dziedzictwa kultury. Przypomnę, że Qhapaq Ñan został uhonorowany taką kategorią w 2001 roku, wraz z rozpoczęciem procesu nominacji.

gramie APRA z 1987 roku, w ramach którego utworzono organ samorządów regionalnych – *gobiernos regionales* (*Ley no 24650 – Ley de Bases de la Regionalización*). Samorządy regionalne nie dysponowały własnymi zasobami finansowymi i zależały od funduszy rządu centralnego. Ich funkcjonowanie zostało przerwane przez *autogolpe* Alberta Fujimoriego w 1992 roku. Fujimori wstrzymał transfery dla samorządów i zastąpił je nowymi jednostkami administracyjnymi: Przejściowymi Radami Administracji Regionalnej (*Consejos Transitorios de Administración Regional, CTAR*). Instytucje te były jednak pozbawione właściwej władzy wykonawczej. Nowa administracja Alejandra Toledo zapewniła ramy prawne nowych podziałów administracyjnych Peru na podstawie ogłoszonej 17 lipca 2002 roku *Ustawy o decentralizacji* (*Ley de Bases de la Descentralización*) oraz ogłoszonej 19 listopada 2002 roku *Ustawy rządów regionalnych* (*Ley Orgánica de Gobiernos Regionales*). Ustawą odnoszącą się do rządów regionalnych zdefiniowano uprawnienia i zakres kompetencji samorządów w oparciu o kryteria: autonomii (politycznej, gospodarczej i administracyjnej), partycypacji obywatelskiej, integracji regionalnej i rozwoju. Wersja programu decentralizacji zaproponowanego w 2002 roku różniła się od wcześniejszych w kilku punktach, między innymi utworzono nowe podziały wyznaczające granice departamentów, natomiast *presidentes* (obecnie gubernatorzy) regionalni mieli być wybierani w wyborach bezpośrednich, a nie przez zgromadzenie regionalne (*Asamblea Regional*), które zastąpiła nowa instytucja – Rada do spraw Koordynacji Regionalnej (*Consejo de Coordinación Regional*). Po powołaniu nowych instytucji rząd centralny sukcesywnie cedował na nie kompetencje odnoszące się do kwestii regionalnych, akredytując zapadające decyzje poprzez Krajową Radę Decentralizacji (*Consejo Nacional de Descentralización, CND*)³.

W odniesieniu do interesującego nas tematu ochrony dziedzictwa kulturowego szczegółowe zalecenia zostały zawarte w artykule 47 Ustawy rządów regionalnych, w którym zawarto wytyczne dotyczące ochrony,

3 Contreras, Cueto 2013, s. 422–423.

zabezpieczenia i promocji elementów narodowego dziedzictwa kulturowego (już zdefiniowanego oraz tych elementów, które zostaną objęte tą kategorią w przyszłości) znajdujących się na terenie jurysdykcji danego samorządu. Ustalono również, że działania podejmowane przez samorządy regionalne winny przebiegać we współpracy z odpowiednimi instytucjami kultury, zarówno szczebla lokalnego, jak i narodowego (czyli w ścisłej współpracy z rządem). Instrumentem prawnym, którym dysponują samorządy, są *ordenanzas* – rozporządzenia, na podstawie których są wydawane decyzje i które służą jako korpus norm dotyczących określonego regionu. Za pośrednictwem rozporządzeń samorządy mogą na przykład zadeklarować chęć danego regionu do objęcia ochroną wskazanego elementu dziedzictwa kulturowego i rekomendować dany obiekt lub miejsce do kategorii narodowego dziedzictwa kultury. Samorząd regionalny ma również kompetencje do ustanawiania ograniczeń i wyznaczania specjalnej strefy obejmującej obszar związany z ochroną wskazanego obiektu dziedzictwa kultury.

Samorządy regionalne współpracują ściśle z municypiami (samorządami miejskimi), których zakres kompetencji został zdefiniowany w *Ustawie nr 27972 – Ley Orgánica de Municipalidades*, przygotowanej i uchwalonej również w 2002 roku. W kwestiach edukacji, kultury, sportu i rekreacji samorządy te dzielą się kompetencjami zarówno z władzą na szczeblu krajowym, jak i regionalnym. W ramy ich jurysdykcji zostały wpisane również ochrona, zabezpieczenie, konserwacja i promocja zabytków i stanowisk archeologicznych, obiektów historycznych i artystycznych. Pełnią one również kontrolę nad identyfikacją, rejestrem i restauracją elementów narodowego dziedzictwa kultury, znajdujących się na ich terytoriach. W ten sposób ich funkcje mają spełniać standardy integracji i partycypacji obywatelskiej demokratycznego społeczeństwa, a poprzez promowanie elementów dziedzictwa kulturowego wzmacniać tożsamość kulturową mieszkańców danego municypium⁴.

4 Ley no 27972.

2. USTAWA O DZIEDZICTWIE KULTUROWYM I POWOŁANIE MINISTERSTWA KULTURY

W tym samym czasie uchwalono nowe dyrektywy odnoszące się bezpośrednio do ochrony dziedzictwa kulturowego (w tym dziedzictwa archeologicznego) na terenie państwa. Nowa *Ustawa generalna nr 28296 o narodowym dziedzictwie kulturowym* (*Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación*) z 2004 roku oraz jej dodatkowa regulacja z roku 2006 roku⁵ zawierają postanowienia zgodne z linią polityki decentralizacji i określają zasady współpracy z jednostkami regionalnymi (samorządami i municypiami) w zakresie powoływania i realizacji projektów badawczych, konserwatorskich oraz promocji elementów narodowego dziedzictwa kulturowego. W rozdziale II ustawy, artykuł 28 potwierdza kompetencje samorządów regionalnych, a artykuł 29 – kompetencje władz miejskich co do współpracy z Narodowym Instytutem Kultury. Upoważniają one do przygotowywania i publikowania dyrektyw administracyjnych koniecznych do inwentaryzacji, badań, konserwacji i promocji dóbr kultury oraz opracowywania wspólnych planów i programów zorientowanych na ochronę i promocję elementów narodowego dziedzictwa kulturowego na terenie swojej jurysdykcji⁶. W świetle *Ustawy generalnej o narodowym dziedzictwie kulturowym* wszystkie obiekty z okresu prekolumbijskiego na terytorium kraju są własnością państwa (zarówno struktury i stanowiska już zidentyfikowane, jak i te odkryte w przyszłości), niezależnie od tego, czy znajdują się na prywatnej posesji, czy na terytorium publicznym. Ustawą numer 28296 wskazano jednoznacznie identyfikację, rejestrację, inwentaryzację, ochronę, restaurację, konserwację, waloryzację i restytucję (jeśli zachodzi taka potrzeba) dóbr dziedzictwa narodowego jako działania realizowane w interesie państwa i dla dobra publicznego. Ustawa nakłada zarówno na państwo (i wszystkie instytucje rządowe na szczeblu krajowym, regionalnym i lokalnym), jak i na

5 Decreto Supremo no 011-2006-ED que aprueba el Reglamento de la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación; zob. również komentarz: Arista Zerga 2002.

6 Ley no 28296 – Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación 2004, Parte II. Participación de entidades estatales, art. 28. Gobiernos Regionales; art. 29. Gobiernos municipales.

jego obywateli wspólną odpowiedzialność przestrzegania i monitorowania realizacji ustanowionego prawa w zakresie ochrony elementów narodowego dziedzictwa kultury, stanowiących podstawę narodowej tożsamości.

Według koncepcji decentralizacji polityk publicznych uregulowano również funkcje utworzonej w 2010 roku w miejsce Narodowego Instytutu Kultury nowej instytucji – Ministerstwa Kultury. Ustawą numer 29565 z 2010 roku (weszła w życie w 2011 roku) określono kompetencje nowej jednostki administracyjnej jako organu zarządzającego polityką kulturową państwa w porozumieniu i we współpracy z samorządami regionalnymi i municypiami, zgodnie z pryncypiami wielokulturowości. W tym celu również na terenie każdego z departamentów powołano regionalne dyrekcje kultury (*Direcciones Desconcentradas de Cultura, DDC*), które pełnią funkcję lokalnych delegatur Ministerstwa Kultury i koordynują jego działania zgodnie z polityką regionalną⁷. Zdecydowanie największą część aktywności polityki kulturowej realizowanej przez Ministerstwo Kultury koncentruje się na inwentaryzacji, ochronie i konserwacji dziedzictwa archeologicznego znajdującego się na terytorium Peru⁸.

3. PRAWO KONSULTACJI

Kolejnym przełomowym momentem dla realizacji nowych standardów polityki wielokulturowości i poszanowania praw ludów tubylczych było wprowadzenie regulacji prawnych odnoszących się do kwestii partycypacji i zarządzania dziedzictwem kulturowym, które weszły w życie w okresie

7 *Ley no 29565 – Ley de Creación del Ministerio de Cultura* z 2010 oraz *Decreto Supremo no 005-2013-MC, Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Cultura* (ROF); zob. również: *Lineamientos de la Política Cultural 2013–2016*, 2012, s. 3–5; zob. także komentarz: Silverman 2006, s. 57–72; Higuera 2008, s. 1073–1074.

8 Warto przypomnieć, że powołanie Ministerstwa Kultury i w ramach jego struktury Wiceministerstwa Międzykulturowości przypadło na lata antyindiańskich rządów administracji Alana Garcíi Péreza (2006–2011) i wielu konfliktów społeczno-środowiskowych, które prowadziły do gwałtownych starć i manifestacji antyrządowych (głównie przeciwko realizowanej wówczas radykalnej polityce neoliberalnej). Jest to swoisty paradoks polityki peruwiańskiej.

rządów Ollanta Humali Tasso. Już w dniu zaprzysiężenia, 28 lipca 2011 roku, prezydent w przesłaniu skierowanym do narodu mówił:

Peru to kraj wielojęzyczny i wielokulturowy. Ta różnorodność stanowi bez wątpienia nasze największe bogactwo. Jednak przez długi czas istniał dyskurs i praktyka wykluczenia, odrzucenia tej różnorodności, stwierdzenie „nie jesteś taki sam jak ja”, które kryło dyskryminację i nietolerancję. [od teraz] Państwo będzie promotorem inwestycji i rozwoju, gwarantem korzystania z praw i wolności, promującym możliwości dla wszystkich⁹.

Różnorodność i wielokulturowość Peru stały się jednak pierwszym wyzwaniem, z którym prezydent musiał się zmierzyć: stanął przed bardzo trudnym zadaniem uspokojenia nastrojów społecznych i rozwiązania poważnych konfliktów etnicznych i gospodarczych, które targały państwem w ostatnich latach rządów jego poprzednika, Alana Garcíi Péreza. Główną rolę odgrywała w nich ludność tubylcza, tym razem nie tylko z regionu południowej *sierra*, lecz po raz pierwszy również z obszarów peruwiańskiej Amazonii. Punktem zapalnym stały się wydarzenia z czerwca 2009 roku na terenie departamentu Amazonas, określane mianem „masakry z Bagua” lub „Baguazo”. Według oficjalnych źródeł rządowych, w wyniku starcia policji i lokalnych społeczności tubylczych blokujących ważny węzeł komunikacyjny zginęły 33 osoby (23 policjantów i 10 Indian), 83 osoby zostały zatrzymane, a ponad 200 rannych. Źródłem konfliktu było uchwalenie ustaw nr 1064 oraz nr 1090, które w ramach realizacji porozumień o wolnym handlu między Peru i Stanami Zjednoczonymi ułatwiały prywatnym inwestorom proceder sprzedaży ziem i działalność wydobywczą na terytoriach tubylczych. Ustawy te zostały przyjęte przez administrację Alana Garcíi bez dopełnienia postanowień konwencji 169 MOP (która, przypomnę, na terenie Peru weszła w życie w 1995 roku), przede wszystkim bez realizacji wcześniejszych konsultacji, i przez mieszkańców departamentu Amazonas zostały uznane

9 Pérez Tello 2013, s. 64–65.

za pogwałcenie ich praw terytorialnych. Kolejnym konfliktem społeczno-środowiskowym było tak zwane „Aymarazo” – protest mieszkańców departamentu Puno (Indian Aymara) z maja 2011 roku przeciwko wprowadzeniu *Decreto Supremo no 083*, przyznającego koncesje dla kanadyjskiej spółki górniczej Bear Creek Minning Corporation. Żądano anulowania planowanej inwestycji – kopalni Santa Ana w dystrykcie Huacullani, prowincja Chucuito – wskazując na zagrożenie dla środowiska naturalnego (przede wszystkim skażenia źródeł wody, w tym wód jeziora Titicaca), brak konsultacji i woli dialogu z ludnością miejscową ze strony państwa oraz działanie w złej woli ze strony spółki. Protest doprowadził do blokady pogranicza peruwiańsko-boliwijskiego w okolicach Puno oraz gwałtownych starć z policją i wielu zniszczeń urzędów publicznych na terenie samego miasta¹⁰.

W odpowiedzi na rosnące niezadowolenie społeczne, by zadość uczynić rewindykacjom ludności tubylczej i poprawić wizerunek rządu, w 2011 roku Kongres Republiki przyjął jednogłośnie ustawę numer 29785, wprowadzającą *Prawo do wcześniejszych konsultacji ludów tubylczych i rdzennych (Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios)*. Stanowi ona, że celem konsultacji jest osiągnięcie porozumienia i zgody między państwem a ludnością tubylczą w zakresie programów realizowanych na poziomie krajowym i programów rozwojowych na poziomie regionalnym (artykuł 2), „poprzez dialog międzykulturowy, gwarantujący włączenie [ludów tubylczych] w procesy decyzyjne państwa, i przyjęcie środków, które szanują ich prawa kolektywne” (artykuł 3). Wśród zasad regulujących prowadzenie konsultacji znajdują się „międzykulturowość, dobra wiara i wola, elastyczność, uzgodniony czas, brak przymusu i aktualna, pełna informacja” (artykuł 4). Wcześniejsze konsultacje nie mają mieć formy referendum czy plebiscytu, ich celem jest dialog między państwem a ludnością tubylczą na temat projektów i programów, które odnoszą się do jej kolektywnych praw.

Odnośnie do uczestnictwa ludności tubylczej w procesach konsultacji ustawa stanowi, że reprezentanci wspólnot tubylczych czynią to poprzez

10 Contreras, Cueto 2013, s. 424–427; Mendoza 2014, s. 39–55.

swoje instytucje i organizacje wybrane zgodnie ze swoimi zwyczajami. Ustawa określa szczegółowo kolejne obowiązkowe etapy procesu wcześniejszych konsultacji, narzucając również obowiązek realizacji wstępnych, przygotowawczych spotkań z organizacjami tubylczymi:

- a) określenie środka legislacyjnego lub administracyjnego, który powinien podlegać konsultacjom;
- b) identyfikacja ludności tubylczej, z którą należy się skonsultować;
- c) promocja środka legislacyjnego lub administracyjnego, czyli konieczność przedstawienia reprezentantom społeczności tubylczej planu konsultacji i celów ich realizowania;
- d) poinformowanie o stosowanym środku legislacyjnym lub administracyjnym, ze wskazaniem na metodę, motyw jego zastosowania i możliwe konsekwencje;
- e) wewnętrzna ocena lub analiza przeprowadzona w instytucjach i organizacjach ludów tubylczych na temat środków prawnych lub administracyjnych, które bezpośrednio na nie wpływają;
- f) proces dialogu międzykulturowego między przedstawicielami państwa a przedstawicielami ludów tubylczych, zakończony publikacją *Aktu konsultacji (Acta de Consulta)*, który jest oficjalnym zobowiązaniem obu stron;
- g) podjęcie decyzji, która powinna być ogłoszona przez instytucję realizującą konsultacje i która powinna gwarantować zachowanie praw ludów tubylczych¹¹.

W celu realizacji wcześniejszych konsultacji w strukturach Ministerstwa Kultury powołano instytucję Wiceministerstwa Międzykulturowości (Viceministerio de Interculturalidad), która jest odpowiedzialna za rejestr instytucji przedstawicielskich i organizacji ludności tubylczej, z którymi należy się konsultować. Identyfikacja ludów tubylczych, które są uprawnione do udziału w procesie konsultacji, odbywa się na podstawie danych zebranych w Bazie danych ludów tubylczych (BDPI), aktualizowanej na bieżąco przez Wiceministerstwo Międzykulturowości, i jest dokonywana

11 Ley no 29785 – Ley del Derecho a la Consulta Previa..., art. 8.

na podstawie kryteriów opracowanych przez obowiązujące wytyczne zarówno krajowe i międzynarodowe, głównie konwencję 169 MOP¹². *Ustawa o prawie do wcześniejszych konsultacji* ustanawia również dodatkowe kryteria identyfikacji ludów tubylczych: bezpośrednie pochodzenie od populacji rdzennych zamieszkujących terytorium państwa, pochodzących z terytorium kraju, zachowane wzorce kulturowe i sposoby życia inne niż w innych sektorach populacji narodowej, zachowany styl życia oraz duchowe i historyczne związki z terytorium, które jest tradycyjnie wykorzystywane lub zajmowane.

Nowe standardy polityki wprowadzane przez kolejne lata wobec dziedzictwa kulturowego na terenie Peru miały opierać się również na koncepcji dobrego rządu (*buen gobierno*), łączonej również z ideą rządu otwartego (*gobierno abierto*), promowaną przez instytucje ONZ w obszarze ochrony praw człowieka, procesów demokratyzacji i pryncypiów zrównoważonego rozwoju. Kluczowymi elementami tej koncepcji jest partycypacja, transparentność, odpowiedzialność i koherencja wszelkich działań państwa z potrzebami i aspiracjami jego obywateli¹³.

12 W aktualizowanych raportach BDPI przedstawia dane na temat języków, zachowanych tradycji, struktury demograficznej i organizacji społecznej ludów tubylczych na terenie Peru oraz dane statystyczne i informacje o organizacjach i instytucjach reprezentatywnych ludów tubylczych. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Ley de Consulta zostało podpisane przez prezydenta Ollanta Humalę w sierpniu 2011 roku, ale ostateczne brzmienie tekstu nie było konsultowane z organizacjami tubylczymi i konieczne stało się opublikowanie tzw. Reglamento de la Ley no 29785, w którym dokonano koniecznych poprawek jego pierwotnej wersji (Decreto Supremo no 001-2012-MC; szerzej: Aranda Escalante 2012, s. 199–230; Salmón 2012; Rousseau 2012, s. 1–7).

13 Zob. szerzej: Lahera 2004; *Prácticas de Buen Gobierno para la protección de los Derechos Humanos* 2008. Koncepcja *gobierno abierto*, promująca szeroko rozumiane polityki i strategie inkluzji na wszystkich szczeblach działalności państwa została zawarta w postanowieniach Agendy 2030 dla Zrównoważonego Rozwoju przyjętej przez Zgromadzenie Generalne ONZ w 2015 roku. W 2016 roku 15 państw Ameryki Łacińskiej i Karaibów należących do CEPAL powołało Sojusz na rzecz Otwartego Rządu (Alianza para el Gobierno Abierto), którego celem jest zwiększenie wysiłków w zakresie instytucjonalizacji i implementacji zało-

4.2. Projekt Qhapaq Ñan w Peru – nowe standardy polityki kulturowej wobec dziedzictwa ludności tubylczej

Uchwalone prawo do konsultacji z 2011 roku oraz powołanie w tym samym czasie Ministerstwa Kultury, które przejęło kontrolę nad realizacją Projektu Qhapaq Ñan w Peru, umożliwiło jego restrukturyzację po okresie kryzysu i kontynuację działań, wymuszając zmiany w regulacjach i wytycznych operacyjnych, przede wszystkim przyjęcie nowych standardów pracy opartych na większym udziale lokalnych społeczności w realizacji jego poszczególnych etapów.

Ponieważ, jak wielokrotnie wspomniano, system Qhapaq Ñan zachował swoją funkcjonalność aż do dziś, został uznany za instrument społecznego, gospodarczego i kulturowego rozwoju społeczności zamieszkujących w jego sąsiedztwie, a sam Projekt za instytucję wspierającą i umacniającą tożsamość kulturową i świadomość historyczną mieszkańców regionu andyjskiego. Zapowiedzią zmian było zatwierdzenie i podpisanie przez sekretarzy stanu wszystkich państw sygnatariuszy Projektu Qhapaq Ñan dokumentu *System zarządzania Qhapaq Ñan (Sistema de gestión Qhapaq Ñan*, Bogota 2012), w którym zdefiniowano nową metodologię prac, opartą na współpracy z ludnością tubylczą i koncepcji współzarządzania dziedzictwem kulturowym. W ramach zaproponowanej metodologii planowano intensywną wymianę doświadczeń, wiedzy i umiejętności między pracownikami Projektu i społecznościami lokalnymi. Nie wspomniano o konkretnych instytucjach, które miałyby pełnić funkcję konsultantów, ale zaplanowano włączenie ludności tubylczej w cały proces planowania badań i inwentaryzacji infrastruktury przedhiszpańskiej.

Pod koniec 2012 roku w oparciu o dokument z Bogoty opracowano i zatwierdzono na nowo strategiczny plan działań dla Projektu Qhapaq Ñan, publikując *Plan czteroletni* obejmujący lata 2012–2015, a następnie powtórzono przyjęte wytyczne operacyjne w obowiązującym obecnie *Planie*

zeń zarówno samej Agendy 2030, jak i koncepcji otwartego rządu. Temat ten omawiają szeroko Naser, Ramírez-Alujas, Rosales 2017.

pięcioletnim, obejmującym lata 2016–2020. Ogólną przesłanką zawartą we wspomnianych planach było (i jest) odejście od wertykalnej polityki wobec dziedzictwa kulturowego reprezentowanego przez Qhapaq Ñan oraz przewyższenie mechanizmów centralistycznej polityki wobec ludności tubylczej. Ich założeniem jest natomiast wspomoczenie szeroko rozumianego procesu rozwoju kulturowego na poziomie regionalnym nie tylko poprzez samą inwentaryzację, konserwację i ochronę elementów dziedzictwa kulturowego związanych ze Szlakiem, lecz również poprzez uświadamianie społecznościom lokalnym jego znaczenia i uniwersalnych walorów. W ten sposób promuje się społeczny wymiar dziedzictwa, odchodząc od jego monumentalizacji i zachęca się społeczności tubylcze do współdziałania w jego zarządzaniu.

Wdrażanie nowej metodologii opiera się na procedurach zdefiniowanych w *Ustawie o prawie do konsultacji*. Rozpoczyna się, gdy funkcjonariusz publiczny (pracownik projektu) spotyka się z przedstawicielami ludności tubylczej, na terytorium której mają być realizowane jakiegokolwiek prace. Spotkanie takie musi być wcześniej zaplanowane i skoordynowane z lokalnymi władzami, z poszanowaniem czasu, miejsca i sposobu podejmowania decyzji. Podczas spotkania prezentowane są plany i omawiana jest strategia działań, a następnie publikuje się listę z wszystkimi omówionymi punktami konsultacji, tak aby umożliwić całej społeczności lokalnej zapoznanie się z projektem, poddanie kolejnych punktów dalszej ocenie, wyrażenie akceptacji lub ich odrzucenie. Na każdym etapie prac publikacja takiej listy jest formą realizacji zobowiązania do informowania o postępach i poddawania ocenie rezultatów takich działań. Służy to transparentności całego procesu oraz podejmowaniu na bieżąco decyzji o ewentualnych modyfikacjach czy uzupełnieniach pierwotnego planu pracy, a więc wypracowywaniu możliwie korzystnego kompromisu. Propozycje zmian są wysuwane zarówno przez ekspertów technicznych (funkcjonariuszy Projektu), jak i władze społeczności lokalnej¹⁴.

14 Morán Jorquera 2018, s. 295–296; Rubio Ruiz 2018.

Plany operacyjne Projektu Qhapaq Ñan określają szczegółowe działania, takie jak wykonanie inwentaryzacji i dokumentacji partycypacyjnej, warsztaty informacyjne, szkolenia w zakresie ochrony i zarządzania dziedzictwem kulturowym, spotkania i wykłady na temat tożsamości kulturowej oraz potencjału danego terytorium i jego zasobów kulturowych dla rozwoju lokalnych społeczności. Promowane są również odpowiednie mechanizmy komunikacji, które z jednej strony służą budowaniu świadomości na temat walorów partycypacji i współpracy różnych agend na szczeblu lokalnym i regionalnym, z drugiej przyczyniają się do rozpowszechniania wiedzy na temat samego Qhapaq Ñan, zarówno na forum lokalnym, jak i narodowym i międzynarodowym.

Dla realizacji nowej metodologii i wytycznych planów operacyjnych Projektu Qhapaq Ñan w 2012 roku powołano w ramach jego struktur nowe subjednostki, między innymi Oddział Komunikacji (Area de Comunicaciones) i Oddział Partycypacji Społecznej (Area de Participación Comunitaria) w Limie oraz Oddział Waloryzacji Dziedzictwa (Área de Valoración Patrimonial) w Cusco. Prócz tego, prace w ramach Projektu są realizowane przez jednostki odpowiedzialne za kolejne sektory Qhapaq Ñan, określane mianem *Proyectos Integrales*: *Proyecto de Investigación Arqueológica Huánuco Pampa*, *Proyecto de Investigación y Puesta en Uso Social Huaycán de Cieneguilla*, *Proyecto de Investigación Arqueológica y Puesta en Uso Social Cabeza de Vaca* (wszystkie od 2007 roku), *Proyecto de Investigación Arqueológica Aypate con fines de Diagnóstico para su Puesta en Uso Social* (od 2012 roku), *Proyecto Integral Mateo Salado, Cercado de Lima* (od 2016 roku). Każdy z Projektów Integralnych kieruje się wytycznymi operacyjnymi, które obejmują: kształtowanie wizerunku i dobrego odbioru społecznego Projektu (weryfikowana jest wiedza na temat przedhiszpańskiego systemu dróg wśród społeczności lokalnych), opracowanie strategii popularyzowania działalności Projektu, rozwój i popularyzację wyników badań archeologicznych i konserwatorskich realizowanych w różnych sektorach Qhapaq Ñan, organizację wydarzeń specjalnych, otwartych spotkań i inicjatyw integracyjnych na poziomie regionalnym i krajowym. Ich celem nadrzędnym jest praca na rzecz spo-

łecznego wykorzystania potencjału dziedzictwa kulturowego reprezentowanego przez Qhapaq Ñan (zarówno obiektów i stanowisk archeologicznych, jak i zachowanej kultury żywej, elementów kultury niematerialnej), z aktywnym udziałem aktorów lokalnych¹⁵.

Funkcjonariusze Oddziału Partycypacji Społecznej (Lima) wyraźnie podkreślają, że ich praca nie polega jedynie na informowaniu społeczności lokalnych o podejmowanych działaniach, ani na przejęciu elementów dziedzictwa Qhapaq Ñan (czyli tak krytykowanej patrymonializacji miejsc i obiektów), ale na wprowadzeniu zasad partycypacji i na komunikacji z *comunidades asociadas*. Partycypacyjne planowanie działań polega na wspólnym ich opracowywaniu z instytucjami reprezentatywnymi *comunidades* podczas zgromadzeń (*asambleas comunales*). Jest to również nowoczesnie pojmowana koncepcja zarządzania dziedzictwem kulturowym, zgodna nie tylko z formalnie przyjętymi wytycznymi polityki kulturowej Peru, lecz również standardami międzynarodowymi systemu ONZ, wskazującymi, że nie należy realizować działań dotyczących dziedzictwa kulturowego w oderwaniu od planów rozwoju lokalnego czy aspektów ekologii, czyli troski o środowisko naturalne i funkcjonowanie człowieka w jego obrębie¹⁶.

Przyjęty w *Wytycznych operacyjnych na lata 2016–2020 Program społecznej partycypacji*, definiowany jako integracyjny proces społeczny, ma aktywnie włączać społeczności lokalne i ich instytucje reprezentatywne we wdrażanie działań Projektu Qhapaq Ñan na różnych etapach prac. Proces ten dokonuje się poprzez dialog, aktywne uczestnictwo, konsultacje, wymianę wiedzy i wartości oraz integrację wszystkich aktorów społecznych w taki sposób, by doprowadzić do rozpoznania wspólnych interesów i osiągnąć konsensus w procesie decyzyjnym przy aktywnym udziale wszystkich stron. Dąży się do wdrożenia skutecznych działań społecznych, aby dzie-

15 Plan Cuatrienal 2012–2015 2012; Plan Quinquenal 2016–2020, 2016; Unidad de Participación Comunitaria del Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional 2013.

16 R. Ruiz Rubio, wypowiedź podczas konferencji *Desafíos de participación comunitaria para la puesta en uso social del patrimonio cultural*, Lima 2016; zob. również: Marcón Flores, Ruiz Rubio 2014, s. 114–121; Marcón Flores 2015, s. 106–133.

dzictwo kulturowe mogło służyć jako strategiczne narzędzie społecznego, gospodarczego i kulturowego rozwoju ludności związanej z Qhapaq Ñan, celem jest więc nie tylko doraźna aktywizacja społeczności lokalnych, ale również wypracowanie mechanizmów współpracy, które będą trwałe i będą funkcjonowały również w przyszłości. Podejmowane działania, gdy wymagają tego konteksty kulturowe, są przeprowadzane przy użyciu języków lokalnych (keczua i ajmara) i dostosowują się do tradycyjnej dynamiki funkcjonowania danych społeczności. Znacznym ułatwieniem jest więc fakt, że część członków zespołu technicznego Projektu Qhapaq Ñan jest dwujęzyczna i pochodzi z lokalnych społeczności.

Częścią planu operacyjnego Projektu jest również program komunikacji, który polega na zaprojektowaniu i przeprowadzeniu odpowiednich strategii rozwoju i kształtowania wizerunku instytucjonalnego Projektu Qhapaq Ñan w ramach Ministerstwa Kultury poprzez wykorzystywanie skutecznych środków komunikacji masowej, działania popularyzatorskie i edukacyjne oraz różnego formatu interakcje z *comunidades* związanymi z Qhapaq Ñan¹⁷.

Dla sprawnej organizacji wskazanych programów ustalono obszary działań dla oddziałów w Limie i Cusco. Na terenie Cusco, w ramach Oddziału Waloryzacji Dziedzictwa proponuje się również realizację programu wspólnego zarządzania dziedzictwem Qhapaq Ñan i efektywnego wykorzystania jego społecznego potencjału. Program ten ma się dokonać dzięki rozwojowi sieci muzeów Qhapaq Ñan, poprzez działalność wydawniczą i realizację kampanii uświadamiających znaczenie Szlaku dla wzmocnienia pozycji społeczności tubylczych w polityce publicznej państwa.

Z rozmów z funkcjonariuszami Projektu realizującymi różne jego zadania w terenie można wyciągnąć wnioski, że celem podstawowym jest zarówno zniwelowanie stanu nieufności, nawet wrogości wobec instytucji państwa, które reprezentują (nieufność ta wynika z wielu lat złych doświadczeń konfliktów społeczno-środowiskowych, związanych z agresywną polityką pozyskiwania surowców naturalnych), jak i przełamanie wizerunku

17 Plan Quinquenal 2016–2020 2016; Marcone Flores 2018; Ruiz Rubio 2018.

państwa nieefektywnego i nieobecnego w polityce socjalnej i kulturowej skierowanej wobec wielu obszarów prowincji¹⁸. Giancarlo Marcone Flores, kierownik Projektu Qhapaq Ñan w latach 2014–2018 podkreślał:

Naszą funkcją jako tych, którzy zarządzają kulturą nie jest faworyzowanie tej czy innej grupy podmiotów społecznych związanych z Qhapaq Ñan, ale zapewnienie, aby określone grupy nie były wykluczane z działań wokół Qhapaq Ñan tylko dlatego, że nie mają politycznej czy ekonomicznej siły przebicia, co zdarzało się niezliczoną ilość razy w przeszłości. Kluczową ideą jest wykorzystanie społeczne [*uso social*] walorów kulturowych Qhapaq Ñan, poprzez dialog i proces demokratyczny. Celem tego procesu jest ochrona, zachowanie i promowanie materialnych i niematerialnych walorów dziedzictwa kultury w sposób zgodny z zasadą partycypacji. Elementy dziedzictwa kulturowego mogą w sposób transparentny przyczynić się do zrównoważonego rozwoju społeczności lokalnych¹⁹.

Z kolei Rodrigo Ruiz Rubio, kierownik Oddziału Partycypacji Społecznej wskazywał na istotną rolę komunikacji w relacjach ze społecznościami lokalnymi:

Bardzo ważny jest dialog, w celu rozpoznania wspólnych interesów. Społeczności lokalne mają inną perspektywę dziedzictwa kulturowego na swoim terytorium niż Ministerstwo Kultury. Nie można doprowadzić do konfrontacji, ale prowadzić dialog i szukać konsensusu w realizacji procesu planowania, opracowywania wspólnych działań.

18 Callañaupa 2018; Ruiz Rubio 2018; Marcone Flores 2018; Gibaja Oviedo 2018; informacje uzyskane od uczestników konferencji *Desafíos de participación comunitaria para la puesta en uso social del patrimonio cultural* (Lima 2016) oraz uczestników seminarium *Taller de elaboración del Plan Piloto de Gestión y Uso Público del Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino* (Lima 2018).

19 Marcone Flores 2018; zob. również wypowiedź z 2015, *Qhapaq Ñan, el patrimonio inca que sobrevive al paso del tiempo*, s. 2a.

Te wytyczne polityki [kulturowej] muszą być stosowane. Społeczne wykorzystanie dziedzictwa kulturowego można osiągnąć tylko wtedy, gdy społeczności [lokalne] włączają jego elementy w swoje plany rozwojowe i czynności codziennego życia; jeśli *comunidad* przyjmie postawę zaangażowania i szacunku wobec dóbr dziedzictwa kulturowego, szacunku, który będzie przekazywany z pokolenia na pokolenie, to zapewni ich zachowanie i ochronę²⁰.

Podczas specjalnego ogólnokrajowego seminarium na temat opracowania planu współpracy i współzarządzania dziedzictwem Qhapaq Ñan (*Taller de elaboración del Plan Piloto de Gestión y Uso Público del Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino*), zorganizowanego przez Oddział Partycypacji Społecznej Projektu Qhapaq Ñan w Limie w 2018 roku, grupy robocze związane z kolejnymi sektorami Szlaku (Projektami Integralnymi) zaprezentowały propozycje realizacji wytycznych operacyjnych, zdefiniowanych zarówno w *Planie pięcioletnim*, jak i szerzej, wskazanych jako pryncypia postulowanej polityki „dobrego rządu”. Celem spotkania było opracowanie planu zarządzania systemem Qhapaq Ñan i wskazanie pozytywnych i negatywnych aspektów społecznego wykorzystania związanego z nim dziedzictwa kulturowego. Poniżej kilka przykładów planowanych i realizowanych działań, wraz ze wskazaniem ich uczestników:

1. Odcinek Cusco–Desaguadero, część Cusco–La Raya, sektor Raqchi–Qquea (departamenty Cusco i Puno):
 - *caminatas* (wspólne wędrówki wzdłuż wyznaczonych odcinków Szlaku), które służą rewaloryzacji dziedzictwa Qhapaq Ñan i lokalnych tradycji z nim związanych. Aktorami społecznymi prócz samych *comunidades* są przedstawiciele Projektu, instytucje publiczne związane z kulturą, turystyką i promocją (DIRCETUR, MINCETUR), reprezentanci władz regionalnych (na poziomie departamentów, prowincji, municypiów) czy przedstawiciele agencji turystycz-

20 Ruiz Rubio, wypowiedź podczas seminarium *Taller de elaboración del Plan Piloto de Gestión y Uso Público del Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino* (Lima 2018).

nych i rozwojowych organizacji pozarządowych. *Caminatas* mają służyć również lepszemu poznaniu, a przez to i promocji wiedzy na temat poszczególnych odcinków Qhapaq Ñan na poziomie lokalnym i regionalnym. Ich celem jest także zaprezentowanie Szlaku jako symbolu wciąż żywej kultury poprzez wskazanie jego walorów funkcjonalnych czy realizowane tradycyjne ceremonie ofiarne poświęcone jego utrzymaniu i konserwacji²¹;

- powoływanie grup roboczych, w których skład wchodzi reprezentanci różnych instytucji związanych z kulturą, edukacją, turystyką czy programami rozwojowymi;
- warsztaty na temat walorów dziedzictwa kulturowego (materialnego i niematerialnego), podczas których uwrażliwia się społeczności

21 Wspólne wędrówki wyznaczonymi odcinkami Szlaku są organizowane w wielu miejscach na terenie całego Peru, a niektóre z *caminatas* mają charakter międzynarodowy, prowadząc wzdłuż dróg łączących terytoria Ekwadoru i Peru czy Peru i Boliwii. Takie międzynarodowe inicjatywy mają przyczyniać się do chęci utożsamiania się z szeroko rozumianym dziedzictwem regionu andyjskiego, którego symbolem jest Qhapaq Ñan, oraz do jego ochrony i zabezpieczenia dla kolejnych pokoleń. W czerwcu 2018 roku brałam udział w *caminata* na odcinku Huaykapata–Izcuchaca (czyli drogi prowadzącej z Plaza de Armas w Cusco do centrum municypium Izcuchaca w Poroy). Organizatorem wydarzenia był Projekt Qhapaq Ñan – Oddział w Cusco, a jego uczestnikami, prócz pracowników Projektu reprezentanci władz samorządowych i *alcaldes* municypiów dystryktów Poroy, Puqyura i Cachimayo. Zaproszono również uczniów z Colegio Santa Ana w Poroy i z Colegio Alejandro Velasco Astete z San Jeronimo w Cusco (ci ostatni przybyli ubrani w stroje stylizowane na Inków) oraz przedstawicieli *comunidad indígena* z Cayambe w Ekwadorze. Nauczyciel z San Jeronimo odgrywał rolę kapłana i przewodnika wędrówki, przed rozpoczęciem której odprawiono ceremonię dziękczynną poświęconą Matce Ziemi – Pachamamie i zaprezentowano tradycyjne tańce społeczności Cayambe. Na trasie przygotowano również panele informacyjne i organizowano *ad hoc* pogadanki z uczniami na temat historii Szlaku, współpracy z lokalnymi społecznościami i prac konserwatorskich wykonanych przez funkcjonariuszy Projektu Qhapaq Ñan. Wędrówka po tym odcinku Szlaku była prawdziwą podróżą w czasie – pokonaliśmy odrestaurowaną część drogi z czasów inkaskich, miniliśmy akwedukt z czasów kolonialnych, fragmenty drogi republikańskiej i przecinające Szlak tory kolejowe z początku XX wieku (fot. 1–6).

lokalne na kwestię ochrony i zabezpieczenia dziedzictwa archeologicznego i zachowane tradycje kultury żywej;

- wizyty na stanowiskach archeologicznych z przewodnikiem organizowane dla lokalnej społeczności (również w języku keczua);
 - program rewitalizacji i promocji tradycyjnych metod rolniczych, związanych z uprawą roślin i tradycyjną dietą regionu (hodowla i przygotowywanie potraw z quinoa, mashua, oca), w którym oprócz *comunidades* biorą udział instytucje publiczne (Ministerstwo Rolnictwa i Zdrowia, powiatowy Zarząd Rozwoju Ekonomicznego i Społecznego), instytucje prywatne i organizacje pozarządowe (choćby Corredor Económico Puno-Cusco). W ramach podejmowanych działań organizuje się „kampanie zdrowego odżywiania” na bazie lokalnej gastronomii, wizyty w społecznościach, które z powodzeniem rewitalizują tradycje dawnych technik rolniczych, prowadzi się dokumentację wiedzy i praktyk agrarnych oraz organizuje festiwale i konkursy o tematyce rolniczej i gastronomicznej.
2. Odcinek Cusco–Desaguadero, część La Raya-Desaguadero (departamenty Cusco i Puno):
 - konserwacja i zabezpieczenie zachowanego odcinka Szlaku – aktorami społecznymi są przedstawiciele samorządów lokalnych, którzy gwarantują również wsparcie finansowe i lokalowe, oraz członkowie *comunidades* Barco y Cusipata, biorący udział w projektach badawczych i w pracach restauratorskich przedhiszpańskiej infrastruktury;
 - współpraca *comunidades* z agencjami turystycznymi w celu promocji Szlaku i związanych z nim stanowisk archeologicznych (na przykład stanowisko Chucuito, czyli przedhiszpańska stolica *señorio* Lupacas).
 3. Odcinek Huanuco Pampa–Huamachuco (departament Ancash):
 - organizacja fiesty *Naani Aruy* (*limpieza del camino*) polegającej na dorocznym, wspólnotowym czyszczeniu dróg w ramach tradycyjnej formy pracy *minka* (pracy na rzecz wspólnoty) – aktorami społecznymi są władze municypalne (decyzja o wyznaczeniu daty fiesty zapada podczas Zgromadzenia Generalnego) i członkowie *comu-*

nidades zamieszkujących wzdłuż tego odcinka Qhapaq Ñan. Fiesta rozpoczyna się ceremonią dziękczynną poświęconą Matce Ziemi – Pachamamie, składane są ofiary (liście koki, owoce, chleb, kwiaty, papierosy), a w trakcie całego dnia organizowany jest wspólny posiłek i prowadzone są rozmowy na tematy dotyczące każdej z *comunidad*, niezwykle ważne dla podtrzymywania lokalnej tożsamości i więzi wspólnotowych. Do rozmów tych zapraszani są również przedstawiciele Projektu Qhapaq Ñan i jest to okazja, by zarówno zapoznać się z najważniejszymi sprawami danego terytorium, jak i przedstawić plan działań związanych z badaniami archeologicznymi i pracami konserwatorskimi infrastruktury Inków;

- czyszczenie, konserwacja i ponowne wykorzystanie systemu tarasów uprawnych i systemu nawadniającego związanych z Qhapaq Ñan, co ma prowadzić do rewitalizacji tradycyjnych technik rolniczych i ożywienia lokalnej wiedzy ekologicznej;
 - warsztaty rewitalizacji elementów lokalnego folkloru, w których uczestniczą członkowie *comunidades* oraz przedstawiciele instytucji edukacyjnych, których celem jest wzbogacenie programu nauczania oraz wzmacnianie lokalnej tożsamości kulturowej;
 - wystawy, konkursy, *ferias* produktów charakterystycznych dla regionu (tkanin, ceramiki), targi gastronomiczne, w których biorą udział lokalni artyści, rzemieślnicy, rolnicy i hodowcy lam, alpaki i bydła skupieni w stowarzyszeniach i spółdzielniach (na przykład Mujeres emprendedoras. Manos Unidas, Alfareras de Olleros). Wydarzenia takie są wspierane przez Municipalidad Ayabaca i środowisko akademickie Uniwersytetu Narodowego z Piura.
4. Odcinek Xauxa–Pachacamac, prowincja Huarochiri, stanowisko Nieve Nieve, (departament Lima): tworzenie lokalnych komitetów, których członkowie biorą czynny udział w warsztatach przygotowawczych, a następnie w procesie opracowywania i wdrażania planu prac Projektu według standardów partycypacji i konsultacji.

Aktywność Proyectos Integrales na polu współpracy z *comunidades* dotyczy również realizacji działań związanych z edukacją. Zarówno poprzez in-

stytucje oświatowe, jak również dzięki zaangażowaniu osób starszych, które mogą przekazywać wiedzę młodszym pokoleniom, prowadzi się dokumentację zachowanych elementów tradycji ustnej i uczy historii lokalnej. Wiele inicjatyw jest przeznaczonych edukacji publicznej i ma formę warsztatów, prelekcji, pogadanek, wystaw fotograficznych organizowanych w lokalnych centrach kultury i domach kultury. Są to działania skierowane przede wszystkim do dzieci, ale biorą w nich udział również dorośli członkowie *comunidades*. W ramach strategii edukacyjnej opracowano również specjalne moduły nauczania dla nauczycieli, które mają wspomóc proces dydaktyczny w zakresie promowania walorów dziedzictwa kulturowego (zarówno w szerszym jego ujęciu, na poziomie krajowym, jak i dziedzictwa lokalnego). Są to propozycje organizacji warsztatów dla dzieci, zajęć rekreacyjnych związanych ze Szlakiem, konkursy (literackie, plastyczne), wycieczki z przewodnikiem na stanowiska archeologiczne związane z Qhapaq Ñan czy wizyty w muzeach. Formalne i mniej formalne inicjatywy są niezwykle ważne dla popularyzowania i konsolidowania wiedzy zarówno na temat samej infrastruktury przedhiszpańskiej, jak i postępów prac Projektu Qhapaq Ñan wśród społeczności wiejskich.

Kolejną ze strategii, promowaną w ramach działań *Proyectos Integrales* jest koncepcja rozbudowy sieci lokalnych muzeów i centrów interpretacji (*Red de Museos*, *Museos de Sitios*). Instytucje te mają służyć jako przestrzeń dla promocji i popularyzacji informacji na temat materialnych i niematerialnych walorów dziedzictwa Qhapaq Ñan, zarówno dzięki ekspozycjom stałym, jak i tematycznym wystawom czasowym²².

Zaprezentowane inicjatywy Projektów Integralnych, zgodne z wytycznymi nowego modelu polityki kulturowej, mają generalnie służyć polepsze-

22 W 2013 roku zainicjowano pierwszy program muzealizacji na odcinku Jauja–Pachacamac (*Ruta de Peregrino*) oraz zaprezentowano projekt nowego Miejscowego Muzeum w Pachacamac (*Nuevo Museo de Sitio del Santuario de Pachacamac*), zainaugurowanego w lutym 2016 roku (zob. <http://pachacamac.cultura.pe/foto/invitacion-la-inauguracion-del-nuevo-museo-de-sitio-en-el-santuario-arqueologico-de-pachacamac>).

niu relacji między instytucjami państwa a społecznościami tubylczymi, nie oznacza to jednak, że są przez nie w pełni akceptowane i mogą być realizowane bez żadnych przeszkód. Trudności dotyczą zarówno aspektów realizacji samych badań, konserwacji i restauracji poszczególnych odcinków Szlaku, jak i wprowadzanych standardów partycypacji i konsultacji. Problemy wskazywane przez ekipy robocze kolejnych Projektów Integralnych w trakcie realizacji ich planów operacyjnych dotyczyły różnych zagadnień:

- zniszczenia dróg i struktur przedhiszpańskich przez współczesną infrastrukturę;
- zaspokajania lokalnych interesów przy planowaniu dużych inwestycji rozbudowy infrastruktury publicznej, które mogą zaszkodzić elementom dziedzictwa kulturowego (na przykład budowa lotniska w Chinchero, w pobliżu Świętej Doliny Inków);
- ograniczonych środków finansowych na realizację wszystkich planów (zarówno ze strony ministerstwa, jak i samorządów regionalnych i municypów);
- utraty wiedzy i umiejętności technologicznych przez współczesne *comunidades* wraz z odchodzeniem starszego pokolenia (przerwana transmisja kultury między pokoleniami);
- migracji wewnętrznych (młodzi opuszczają swoje *comunidades* i, poszukując lepszych warunków edukacji i pracy, przenoszą się do miast);
- obecności kompanii górniczych i agresywnej polityki gospodarczej na terenie wielu regionów państwa;
- obecności kościołów *evangélicos* (wyznań ewangelickich, protestanckich), działających przeciwko lokalnym tradycjom;
- sprzeciwu wobec procesu partycypacyjnego, wynikającego z utrzymującej się nieufności, a nawet wrogości ze strony społeczności lokalnych wobec przedstawicieli państwa (wynikającej z czynników niezależnych od Projektu) i sam problem uzyskania konsensusu co do spójnej wizji społecznego wykorzystania, zabezpieczenia i konserwacji dziedzictwa kulturowego Qhapaq Ñan.

Proponowany nowy model polityki kulturowej okazał się zatem nie lada wyzwaniem, jednak zmiany wprowadzane przez Projekt Qhapaq Ñan były widoczne w stopniowo zwiększającym się udziale przedstawicieli społeczności tubylczych w pracach poszczególnych *Proyectos Integrales*, ich obecności podczas prezentowania wyników wieloletnich badań (prezentacja *Aktu nominacji* Qhapaq Ñan w 2013 roku w Cusco), oraz w trakcie oficjalnych uroczystości uświetniających moment ogłoszenia deklaracji UNESCO w 2014 roku. Z tej ostatniej okazji pracownicy Projektu z oddziałów w Limie i Cusco zachęcali do organizowania specjalnych ceremonii i niekiedy koordynowali wraz z lokalnymi władzami ich formę. Było to więc zarówno uroczyste publiczne prezentowanie raportu ze zrealizowanych prac Projektu i odczytywanie samej decyzji Komitetu UNESCO, organizowanie wystaw fotograficznych ukazujących różne odcinki Qhapaq Ñan i życie okolicznych mieszkańców, wspólne wędrówki wzdłuż nominowanych fragmentów Szlaku (*caminatas*), jak i tradycyjne ceremonie dziękczynne skierowane ku Pachamamie, połączone z degustacją lokalnych potraw i prezentacją grup tanecznych. W trakcie takich spotkań i celebracji dochodziło również do podpisania zobowiązań współpracy na rzecz ochrony i zabezpieczenia nominowanych odcinków Qhapaq Ñan. W Lares, które zgromadziło społeczności tubylcze zamieszkujące wzdłuż odcinka Ollantaytambo–Lares (Choquecancha, Rosaspata, Paucarpata, Ñuqchuyoc, Huacawasi i Tambohuaylla), uroczystości trwały dwa dni. W ich trakcie pracownicy Ministerstwa Kultury związani z Projektem Qhapaq Ñan wręczyli oficjalne akty uznania władzom samorządu regionalnego i władzom municypiów, które włączyły się na pewnym etapie w proces nominacji Szlaku. W Aypate (prowincja Ayabaca), z okazji ogłoszenia Deklaracji UNESCO w 2014 roku członkowie *rondas campesinas* i przedstawiciele Prowincjonalnej Federacji Wspólnot Wiejskich z Ayabaca (Federación Provincial de Comunidades Campesina de Ayabaca) zorganizowali uroczystość zakończoną ogłoszeniem *Deklaracji z Aypate* – aktu zobowiązania do ochrony zarówno samego stanowiska archeologicznego Aypate, jak i związanych z nim odcinków Qhapaq Ñan oraz całego terytorium i jego bogactwa kultu-

rowego i naturalnego. Podobny akt zobowiązania podpisano również w Huanuco Pampa na terenie departamentu Ancash. Na terenie departamentu Puno zorganizowano ceremonię dziękczynną na stanowisku Chucuito oraz wędrowkę po jednym z odcinków Qhapaq Ñan, który zyskał kategorię dziedzictwa światowego. „Ochrona i zabezpieczenie Qhapaq Ñan leży w gestii samych *comunidades*, władz lokalnych i ludności tubylczej, a nie strażników [z Ministerstwa]” – mówił podczas marszu z 2014 roku Rufino Machaca, *presidente* specjalnie powołanego Komitetu Ochrony Qhapaq Ñan – Puno²³.

Na potrzebę połączenia wysiłków dla ochrony dziedzictwa kulturowego, jak również na oczekiwania ludności tubylczej co do społecznego wykorzystania dziedzictwa Qhapaq Ñan w programach rozwojowych zwracano uwagę podczas zorganizowanej kilka lat później ogólnokrajowej konferencji *Doświadczenia i oczekiwania społeczności sąsiadujących z Qhapaq Ñan* (*Experiencias y expectativas de las comunidades adyacentes al Qhapaq Ñan*), która odbyła się w siedzibie Ministerstwa Kultury w ramach Tygodnia Qhapaq Ñan (Lima, 22–24 sierpnia 2017). W wypowiedziach uczestników, przedstawicieli *rondas campesinas*, *comunidades indígenas* oraz reprezentantów samorządów i władz municypalnych najczęściej pojawiającym się określeniem było *avanzar* (‘iść naprzód, postępować, rozwijać się’), nawet jeśli nie określano dokładnie, na czym ów postęp ma polegać:

Zdaliśmy sobie sprawę, że dzięki Projektowi nasze *comunidades* mogą wyjść ze stanu ekstremalnej biedy i mogą rozwijać się²⁴;

23 Unesco Declara Patrimonio Cultural de la Humanidad al Sistema Vial Andino – Qhapaq Ñan 2014, s. 5; *Comunidades de Canchis celebraron reconocimiento de Qhapaq Ñan como patrimonio mundial* 2014; prezentacja i wypowiedzi członków Comunidad Campesina z Ayabaca podczas konferencji *Desafíos de participación comunitaria para la puesta en uso social del patrimonio cultural*, Lima 2016.

24 „[...] Podemos seguir adelante” – wypowiedź Rubéna Jiménez Carrióna, *presidente* Central Única Provincial reprezentującej *rondas campesinas* z Ayabaca, departament Piura.

Dzięki Proyecto Qhapaq Ñan idziemy naprzód, rozwijamy się... w czym tylko można²⁵;

To [Projekt] poprawi jakość życia wszystkich mieszkańców²⁶.

Podczas konferencji podkreślano konieczność współpracy, dialogu i wzajemnego szacunku, wskazując, że to jedyna droga, by uniknąć konfliktów (których nie brakowało w przeszłości), a w zamian zyskać przychylność i pomoc ze strony lokalnych społeczności. Chwalono koncepcję współpracy, która połączyła trzech aktorów: *comunidades*, władze samorządowe i Ministerstwo Kultury (czyli państwo). Sam fakt zorganizowania konferencji o takiej tematyce, której nadano oficjalną oprawę (Lima, Ministerstwo Kultury), i zaproszenie do udziału w niej reprezentantów społeczności tubylczych postrzegano jako duże wyróżnienie i wyraz dobrej woli, z którą dotąd się nie spotykano. Wielokrotnie podkreślano, że we wcześniejszych działaniach państwa związanych z dziedzictwem kulturowym, ludność tubylcza była traktowana marginalnie lub w ogóle ignorowana.

Projekt Qhapaq Ñan w Peru ma na celu zarówno dokumentację, konserwację i ochronę kolejnych odcinków andyjskiego systemu drogowego, jak również podejmuje się trudnego zadania rewitalizacji i społecznego wykorzystania dziedzictwa związanego z całą infrastrukturą przedhiszpańską (jej aspektami materialnymi i niematerialnymi). Poprzez rewaloryzację funkcji i znaczenia Szlaku promuje się aktywności prowadzące do rozwoju społecznego i gospodarczego lokalnych społeczności (*comunidades asociadas*) oraz przyczynia do wzmocnienia ich kulturowej tożsamości.

Uso social – wykorzystanie społeczne walorów dziedzictwa kulturowego Qhapaq Ñan – wysuwa się na pierwszy plan działalności Projek-

25 „Estamos avanzando... con lo, que se puede” – wypowiedź Reynalda Ramireza Collatupy, *presidente comunidad campesina* Chuyasuro Ccje – Juli Chucuito z Puno, departament Puno.

26 Wypowiedź Julia Ramirez Matosa, prokuratora z Centro del Poblado Nieve Nieve – część sektora Xauxa – Pachacamac, departament Lima.

tów Integralnych. Cel ten narzuca nowe standardy pracy, wprowadzając wymóg zaangażowania lokalnych społeczności w cały proces planowania, identyfikacji kolejnych odcinków Szlaku, ich badań, konserwacji i ochrony. W ten sposób pobudza się zainteresowanie systemem Qhapaq Ñan tam, gdzie uległ zapomnieniu i opuszczeniu, lub nadaje nowe znaczenia na terenach, na których zachował swoją funkcjonalność. Zgodnie z promowanymi postulatami *interculturalidad* proponuje się, by dziedzictwo było zorientowane „na społeczności lokalne, dla społeczności lokalnych i ze społecznościami lokalnymi” jako jego głównymi użytkownikami i depozytariuszami. Utożsamianie się z dziedzictwem Qhapaq Ñan oraz kształtowanie emocjonalnej więzi z zachowaną infrastrukturą będzie stanowiło gwarancję jego zabezpieczenia i ochrony dla następnych pokoleń.

Proces dialogu i partycypacji ma jednak wiele pułapek. Pragnie się uniknąć dyskursu hegemonicznego, odejść od wertykalnej polityki załączania dóbr kultury przez państwo, pozwalając, by ludność tubylcza sama decydowała o wyborze form relacji z dziedzictwem kulturowym. Ta swoboda decyzji nie jest jednak pełna i musi być kontrolowana przez instytucje publiczne (Ministerstwo Kultury). W ustawodawstwie peruwiańskim dziedzictwo kulturowe (archeologiczne) należy bowiem do narodu, a obowiązek oraz przywilej jego ochrony i zarządzania nim spoczywają na państwie. „Współzarządzanie”, „współ-administrowanie” oficjalnie wciąż nie istnieje w systemie prawnym odnoszącym się do dóbr dziedzictwa kulturowego, nawet jeśli tego typu polityka jest propagowana w wytycznych operacyjnych i planach poszczególnych instytucji i projektów²⁷. Nowatorskie rozwiązania proponowane przez Projekt Qhapaq Ñan w Peru, wprowadzające pryncypia partycypacji i społeczną perspektywę dziedzictwa kulturowego w miejsce wcześniejszej monumentalizacji i patrymonializacji instytucji publicznych i agend międzynarodowych napotyka wciąż na bariery i ograniczenia formalne (prawne). Można nawet zaryzykować wniosek, że legislacja nie nadąża za zmianami społeczno-politycznymi, które postępują dynamicznie na terenie państwa.

27 Marcone Flores 2018.

Fot. 1–6. *Caminata Recorriendo caminos con Historia y Tradición*, odcinek Huakaypata–Izcuchaca, Ministerio de Cultura – Dirección Desconcentrada del Cusco, 1 czerwca 2018, Cusco







Zakończenie

Globalne procesy zmian społeczno-politycznych, w szczególności związane z koncepcją dekolonizacji, pluralizmu kulturowego i poszanowania praw kulturowych, wprowadzają pozytywne zjawiska w sposobie zarządzania i ochrony dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych. Pryncypia polityki wielokulturowości ustanowiły z jednej strony zobowiązania państw, z drugiej prawa ludności tubylczej do wspólnego działania w obszarze rejestracji, ochrony i zarządzania elementami dziedzictwa, zarówno materialnego, jak i niematerialnego.

W przypadku wielu państw Ameryki Łacińskiej formalne włączenie praw kulturowych w ramy legislacyjne i ich zagwarantowanie na poziomie formalnym w konstytucjach stanowiło jeden z istotnych postępów w ochronie i zabezpieczeniu praw ludności tubylczej do dziedzictwa kulturowego. Nie był i nie jest to proces łatwy, i trzeba mieć świadomość, że w wielu krajach, w których dziedzictwo kulturowe ludności rdzennej jest postrzegane jako produkt szczególnie atrakcyjny dla rozwoju turystyki masowej (czyli oceniany przede wszystkim przez pryzmat korzyści ekonomicznych, które mogą przyczynić się rozwojowi danego regionu), proces identyfikacji i nominacji obiektów i miejsc o wyjątkowej powszechnej wartości wciąż należy wyłącznie do instytucji publicznych państwa, a rola społeczności lokalnych jest niewielka. Tym samym zasada partycypacji i prawo konsultacji w procesie zarządzania dziedzictwem pozostają standardami formalnymi, deklaracjami bez rzeczywistego pokrycia w polityce kulturowej.

Niemniej jednak zarówno walka samych ludów tubylczych, które coraz częściej odwołują się i sięgają po odpowiednie instrumenty prawne, jak i rosnąca świadomość zmian społeczno-politycznych w skali lokalnej i krajowej przynoszą pewien postęp. Krytyka, której poddana była praca Komitetu Dziedzictwa Światowego, i decyzje podejmowane zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i na poziomie krajowych struktur legiślacyjnych przyczyniły się do zmiany obecnych praktyk i procedur stosowanych w identyfikacji, inwentaryzacji i ochronie elementów dziedzictwa kulturowego oraz w związanych z nimi projektach badawczych. Zmiany, dzięki którym ludność tubylcza staje się nie tylko depozytariuszem, ale również aktywnym podmiotem polityki wobec dziedzictwa kulturowego, stają się stopniowo widoczne. Kluczowymi zagadnieniami pozostaje realizacja procesu konsultacji i wprowadzania standardów partycypacji.

Projekt Qhapaq Ñan realizowany od początków XXI wieku na terenie Peru jest ciekawy właśnie w kontekście tych procesów ewolucji polityki wobec ludności rdzennej na terenie Ameryki Łacińskiej i wprowadzenia pryncypiów wielokulturowości i współodpowiedzialności za decyzje dotyczące aspektów społecznych, gospodarczych i kulturowych w państwie. Projekt może być przykładem podjęcia prób wdrożenia dobrych praktyk w polityce publicznej, odwołania się do metody „dobrego rządu”, która ma prowadzić do odpowiedzialnego zarządzania dziedzictwem kulturowym, a także odchodzenia od praktyki monumentalizacji dziedzictwa (charakterystycznej jeszcze dla XX wieku) na rzecz wzmocnienia koncepcji dziedzictwa jako społecznego procesu, przestrzeni kontaktu i negocjacji między różnymi grupami interesariuszy (charakterystycznej dla wieku XXI).

Prawa ludów tubylczych, choć gwarantowane przez międzynarodowe normy i akty prawne ratyfikowane przez Republikę Peru (konwencja 169 MOP, UNDRIP 2007, konwencje i deklaracje UNESCO z lat 1972, 2003, 2005 oraz deklaracja OPA z 2016) oraz poprawki wprowadzone do konstytucji (1993) nie są w wielu punktach respektowane i daleko do ich pełnej implementacji. Jesteśmy jednak świadkami istotnych zmian zachodzących w polityce etnicznej, zarówno ze strony instytucji rządowych (między innymi Wiceministerstwo Międzykulturowości), jak i samych grup

interesariuszy, czyli reprezentantów ludności tubylczej, które są wyrazem przeciwstawiania się tendencjom endokolonializmu. Wobec coraz szerszej świadomości społecznej i dzięki postępowi w dostępie do informacji obserwujemy coraz większą aktywność na polu realizacji polityki konsultacji, partycypacji i dążeń do realizacji założeń zrównoważonego rozwoju, choć jest to proces wciąż jeszcze w fazie inicjalnej, borykający się z wieloma problemami (na przykład powtarzające się konflikty na linii *comunidades*–instytucje rządowe, głównie o ekonomicznym podłożu). Działalność Projektu Qhapaq Ñan w Peru może tu służyć jako przykład dobrych praktyk w polityce kulturowej, zgodnych z założeniami ratyfikowanych dokumentów i pryncypiów wielokulturowości, rozumianej jako wartość integrująca, a nie konfliktogenna.

Według analizy dokumentów wykonawczych Projektu Qhapaq Ñan (*Plan Cuatrienal 2012–2015*, *Plan Quinquenal 2016–2020*, *Planes Operativos Institucionales 2014, 2015, 2016, 2017*) na poziomie planowania jedną z najważniejszych wytycznych stała się zasada konsultacji i partycypacji. Możemy stwierdzić, że istnieje zgodność między założeniami operacyjnymi, przyjętą strategią i działaniami poszczególnych Projektów Integralnych z podstawowymi założeniami Projektu. Nowe standardy polityki partycypacyjnej wprowadzone przez funkcjonariuszy Projektu (konsultacje w języku keczua lub ajmara, udział w zgromadzeniach generalnych wspólnot zgodnie z ich formą i dynamiką, szczegółowe studia etnograficzne obejmujące *comunidades asociadas*, które towarzyszą pracom archeologicznym i konserwatorskim, warsztaty i szkolenia organizowane dla przedstawicieli poszczególnych społeczności lokalnych, inicjatywy edukacyjne skierowane do młodszych) wpływają również na zmianę wizerunku całego Projektu jako inicjatywy państwa i zmianę oceny patronującego mu Ministerstwa Kultury, czyli instytucji tak krytykowanych w początkowych latach procesu nominacji.

Czy proponowana metodologia partycypacyjna i nowe standardy polityki kulturowej przynoszą pożądane rezultaty? Metodologia i polityka zarządzania dziedzictwem Qhapaq Ñan są zbieżne z celami i strategią planowania Projektu, jednak ich realizacja wciąż jest daleka od idei

wspólnego zarządzania (*co-gestión*), o której można usłyszeć ze strony społeczności lokalnych, a działania podejmowane przez pracowników kolejnych Projektów Integralnych wciąż są na etapie zaledwie propozycji, poszukiwania alternatywy dla wcześniejszych, zmonopolizowanych przez państwo strategii. Mimo że wiele z *comunidades asociadas* włączono do różnych etapów prac, uwzględnienie wszystkich propozycji i oczekiwań strony tubylczej w procesie planowania jest bardzo trudne w realizacji, niekiedy zaledwie na etapie wstępnym, i wynika z trudności natury formalnej, związanej z normami legislacyjnymi przyjętymi w peruwiańskim systemie zarządzania dziedzictwem kulturowym. Prawo *consulta previa*, które weszło w życie w 2012 roku, ma zastosowanie głównie do projektów inwestycyjnych, związanych z pozyskiwaniem surowców naturalnych (działalność wydobywcza, pozyskiwanie drewna) czy industrializacją, lecz nie jest aplikowane w odniesieniu do polityki kulturowej, która – w opinii pracowników Projektu – wciąż pozostaje bardzo konserwatywna, zmonopolizowana przez państwo i jego instytucje (Ministerstwo Kultury)¹. Oficjalnie nie można więc używać terminu *co-gestión* – współzarządzanie dziedzictwem kulturowym, ponieważ termin ten nie istnieje w prawie peruwiańskim i Ministerstwo Kultury go odrzuca. Pozostaje nieustanne poszukiwanie konsensusu między prawem, wytycznymi Ministerstwa i oczekiwaniami społeczności tubylczych². Można zatem stwierdzić, odwołując się do proponowanej przez Krzysztofa Kowalskiego (2013) dyskusji na temat społecznej roli dziedzictwa kulturowego i różnych jego ujęć, że wciąż „rysuje się napięcie między tradycyjnym (konserwatorskim, elitarnym) podejściem do dziedzictwa a jego świeżą (multidyscyplinarną i egalitarną) wersją”³.

Podejmowane wysiłki są jednak dostrzegane: w 2017 roku Projekt Qhapaq Ñan – Oddział Partycypacji Społecznej w Limie został uhonorowany nagrodą za udane inicjatywy w peruwiańskim sektorze polityk pu-

1 Wypowiedź R. Ruiza Rubio podczas międzynarodowej konferencji *Participación de los pueblos originarios y comunidades en la gestión del patrimonio cultural*, Lima 2016.

2 Marcone Flores 2018.

3 Kowalski 2013, s. 27.

blicznych, przyznawaną przez organizację Ciudadanos al Día (*Premio de Buenas Prácticas de Gestión Pública*) w kategorii „Promocja kultury i tożsamości”. Doceniono w ten sposób jako przykład dobrych praktyk w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym realizowane wspólnie z *comunidades* departamentów Ancash, Cusco i Puno mapowanie Szlaku i wytyczanie stref maksymalnej ochrony poszczególnych odcinków oraz stref buforowych wokół infrastruktury Qhapaq Ñan. Wsparcie miejscowej ludności przy wyznaczaniu wspomnianych stref okazało się niezbędne, ponieważ nie tylko zapewniała ona zakwaterowanie czy wyżywienie pracownikom Projektu, lecz również przyczyniła się do lokalizacji i zadokumentowania wielu wcześniej niezidentyfikowanych odcinków Szlaku.

Rozwiązania i metody współpracy zaproponowane i opracowane w Peru mogą być indykatorem zmian w polityce zarządzania i ochrony dziedzictwa kulturowego ludności tubylczej, nie tylko w tym kraju, ale również na terenie pozostałych państw objętych infrastrukturą Qhapaq Ñan. Dlatego też działania zainicjowane przez Projekt Qhapaq Ñan można traktować jako próbę opracowania odpowiedniej metodologii, która będzie częścią szerszego procesu dekolonizacji dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych i zarządzania nim w oparciu o zasady demokratycznej i horyzontalnej polityki kulturowej, z udziałem i za zgodą wszystkich zaangażowanych stron, tak instytucji publicznych państwa, jak i samej ludności rdzennej.

Bibliografia

Skróty

CEPAL – Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile

CIPCA – Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz

CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires

EMRIP – Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples UN

ICOMOS – International Council of Monuments and Sites, Paryż

IEP – Instituto de Estudios Peruanos, Lima

INC – Instituto Nacional de Cultura, Lima

MOP – International Labour Organization, Genewa

FLACSO – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Gwatemala

OPA – Organization of American States, Waszyngton

PNUD – United Nations Development Programme, Nowy Jork

UNDG – United Nations Development Group, Nowy Jork

UNESCO – United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, Paryż

UNDRIP – United Nations Declaration of Indigenous Peoples Rights

UN – United Nations, Nowy Jork

WHC – World Heritage Centre, Paryż

Źródła

Cieza de León P., [1553] 1995, *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*, p. 1, Lima: Fondo Editorial del PUCP – Academia Nacional de las Historia.

de Estete M., 1533 [?], *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcoma y de allí a Jauja* (dokument w publikacji Xeréx Francisco 1534, *Verdadera Relación de la Conquista del Peru*).

- Garcilaso de la Vega I., [1609] 2017, *O Inkach uwagi prawdziwe*, tłum. J. Szemiński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- González Holguín D., 1608, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*, John Carter Brown Library RPJCB, Peru Digitization Project, <https://archive.org/details/vocabulariodelalo1gonz/page/n139>.
- Guamán Poma de Ayala F., 1615, *Nueva corónica y buen gobierno*, Royal Library of Denmark Digitization Project, GKS 2232 4, <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en>.
- Markham C.R., 1910, *The Incas of Peru*, London–New York, <https://doi.org/10.1525/aa.1911.13.3.02a00090>.
- Middendorf E., [1880] 1974, *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de veinticinco años*, vol. 3, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- de Molina Cristóbal, 1553 [?], *Relación de muchas cosas acaesidas en el Perú. Fábulas y ritos de los Ingas*, 1575.
- de Murúa Martín, [1611] 2001, *Historia General del Perú*, Madrid, *Colección Crónicas de Américas* 20.
- Pizarro H., [1533] 1938, *Carta a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo*, Lima: Biblioteca del Ministerio de Cultura.
- Raimondi A., [1851] 1900, *El Perú. Itinerarios de viajes*, Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Raimondi A., 1875, *Historia de la Geografía del Perú hasta el año 1553*, Lima.
- Sancho de la Hoz P., [1534] 1968, *Relación para su Majestad de lo sucedido en la Conquista*, Lima: Editores Técnicos Asociados S.A., *Biblioteca Peruana* 1.
- Squier E.G., 1877, *Peru. Incident of Travel and Exploration in the Land of Incas*, New York: Harper.
- de Xeréz F., [1534] 2011, *Verdadera relación de la Conquista del Perú y provincia del Cusco, llamada la Nueva Castilla*, Lima: Plaza Editorial.
- von Tschudi J., [1846] 1966, *Testimonio del Perú, 1838–1842*, Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Wiener C., 1880, *Perou et Bolivie. Récit de Voyage Suive E'études Archeologiques et Ethnographiques et de Notes Sur L'écriture et Les Langues des Populations Indiannes*, Paris: Librairie Hachette.

- Vaca de Castro C., [1543] 1909, *Ordenanzas de Tambos. Distancias de unos a otros, modo de cargar los indios y obligaciones de las justicias en la ciudad del Cusco en 31 de mayo de 1543*, prędruk: „Revista Histórica”, no 3, s. 427–492.
- de Zárate A., [1555] 1968, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Lima: Editores Técnicos Asociados S.A., *Biblioteca Peruana* 2.

Wykorzystane materiały

- Abanto A., 2011, *La Institucionalidad Indígena en el Perú*, „Revista Argumentos”, año 5, no 3, s. 1–8, http://www.revistargumentos.org.pe/la_institucionalidad_indigena_en_el_peru.html.
- Acta de Machupicchu pide preservar pueblo indígena*, 2001, „El Diario del Cusco”, 30 de Julio, s. 7.
- Aguilar Rivera J.A., 2014, *Multiculturalism and Constitutionalism in Latin America*, „Notre Dame Journal of International & Comparative Law”, vol. 4, n° 1, art. 2, <http://scholarship.law.nd.edu/ndjicl/vol4/iss1/2>.
- Albó X., 1991, *El retorno del Indio*, „Revista Andina”, año 9, no 2, s. 299–345.
- Albó X., 1999, *Andean People in the Twentieth Century*, [w:] Salomon F., Schwartz S.B. (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. 3: *South America*, p. 2, Cambridge: Cambridge University Press, s. 765–871.
- Albó X., 2002, *Bolivia. From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York: Palgrave Macmillan, s. 74–102, https://doi.org/10.1057/9781403937827_4.
- Albó X., 2008, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz: PNUD, CIPCA.
- Alva W. et al. (ed.), 2000, *Patrimonio Cultural del Perú*, vol. 1–2, Lima: Congreso de la República.
- Álvarez Calderón D., 2014, *Reconocimiento al Qhapaq Ñan se logró tras años de trabajo*, „El Comercio” [Lima], 21 de Junio, s. 1–4.
- Anaya S.J., 2005, *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Madrid: Edición Trotta.

- Anchustegui Iguarta E., 2011, *Debate en torno al multiculturalismo. Ciudadanía y pluralidad cultural*, „Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades”, año 13, no 26, s. 46–67.
- Anderson B., 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York: Verso.
- Anuncian candidatura del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial de la UNESCO, 2013, „Noticias del Cusco”, 10 de Mayo, <http://cusconoticias.pe/10-05-2013/anuncian-candidatura-del-qhapaq-nan-como-patrimonio-mundial-la-unesco>.
- Appadurai A., 2011, *Introduction. Commodities and the Politics of Value*, [w:] Appadurai A. (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 2–63.
- Aranda Escalante M., 2012, *Los desafíos de la implementación de la consulta previa en el Perú*, [w:] *El derecho a la Consulta Previa de los Pueblos Indígenas en América Latina*, La Paz: Konrad Adenauer Stiftung, Programa Regional de Participación Política Indígena, s. 199–230.
- Arellano C., 2015, *From Inka road to Royal Road*, [w:] Matos Mendieta R., Barreiro J. (eds.), *The Great Inca Road. Engineering an Empire*, Washington D.C.–New York: National Museum of the American Indian, Smithsonian Books, s. 141–148.
- Arista Zerga A., 2002, *Confusiones, olvidos y aportes de la nueva Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación*, „Actualidad Jurídica”, t. 129, agosto.
- Arqueólogos: ¡No, señor Presidente!, 2009, „La República”, 22 de Septiembre, <https://larepublica.pe/tendencias/422766-arqueologos-no-senor-presidente/>.
- Ashworth G., 2007, *Sfragmentaryzowane dziedzictwo. Sfragmentaryzowany instrument sfragmentaryzowanej polityki*, [w:] Murzyn M.A., Purchla J. (red.), *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku. Szanse i wyzwania*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, s. 29–42.
- Askew M., 2010, *The Magic List of Global Status. UNESCO, World Heritage and the Agendas of States*, [w:] Labadi S., Long C. (eds.), *Heritage and Globalisation*, London–New York: Routledge, s. 19–44.
- Assies W., 2000, *Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, [w:] Assies W., van der Haar G., Hoekema A.J. (eds.), *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam: Thela Publisher, s. 3–22.

- Assies W., van der Haar G., Hoekema A.J. (eds.), 2000, *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam: Thela Publishers.
- Atalay S., 2006, *Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice*, „American Indian Quarterly”, vol. 30, nos. 3–4, s. 280–310, <https://doi.org/10.1353/aiq.2006.0015>.
- Ayala Rocabado P., 2008, *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*, San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM, Universidad Católica del Norte.
- Ayala Rocabado P., 2017, *Arqueología y los Pueblos Indígenas. Los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui*, „Boletín Sociedad Chilena de Arqueología”, vol. 47, s. 69–92.
- Aylwin J.O., 2002, *Los pueblos indígenas y el reconocimiento constitucional de sus derechos en América Latina*, Archivo Chile. Historia. Político-Social – Movimiento Popular, Santiago: Centro de Estudios Miguel Enriquez.
- Baldi C.A., 2012, *New Latin American Constitutionalism. Challenging Eurocentrism & Decolonizing History*, „Critical Legal Thinking. Law and the Political”, www.criticallegalthinking.com.
- Ballart J., 1997, *El patrimonio histórico y arqueológico. Valor y uso*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Ballón Aguirre F., 2003a, *Introducción al Derecho de los Pueblos Indígenas*, Lima: Defensoría del Pueblo.
- Ballón Aguirre F., 2003b, *Los derechos de los pueblos indígenas en la reforma constitucional peruana*, [w:] *El tema indígena en debate. Aportes para la reforma constitucional*, Lima: Despacho de la Primera Dama de la Nación, s. 129–152.
- Ballón Aguirre F., 2004, *Manual del Derecho de los Pueblos Indígenas. Doctrina, principios y normas*, Lima: Defensoría del Pueblo.
- Ballón Aguirre F. (ed.), 2014, *Memorias del caso peruano de esterilización forzada*, Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.
- Bar Esquivel A., 2013, *Afectaciones históricas a la red vial inca y la necesidad del estudio documentario de carreteras para la investigación y el registro de caminos prehispánicos*, „Cuadernos de Qhapaq Ñan”, año 1, no 1, s. 32–51.

- Barié C.G., 2003, *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina. Un panorama*, La Paz: Instituto Indigenista Interamericano, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México), Editorial Abya-Yala (Ecuador).
- Base de Datos de los Pueblos Indígenas (BDPI), Lima: Ministerio de Cultura, <https://bdpi.cultura.gob.pe/>.
- Base de datos Políticos de las Américas – Conservación del patrimonio cultural de la nación, Georgetown University, OPA, <http://pdba.georgetown.edu/Comp/Cultura/egionalsn.html>.
- Bases para la política cultural de la revolución peruana*, 1977, [w:] *Política cultural del Perú*, París-Lima: UNESCO, *Políticas culturales: estudios y documentos*, s. 11–25.
- Baud M., Ypeij A., Annelies Zoomers A., 2006, *Introducción. El turismo como una estrategia para el desarrollo sostenible*, [w:] Ypeij A., Zoomers A. (eds.), *La Ruta Andina. Turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia*, Quito: Ediciones Abya Yala-IEP-CBC-CEDLA, s. 9–36.
- Bauer B.S., 2008, *Suspension Bridges of the Inca Empire*, [w:] Silverman H., Isbell W.H. (eds.), *Andean Archaeology*, vol. 3, New York: Springer, s. 468–493.
- Becerril Miró J.E., 2012, *Patrimonio cultural, derechos humanos y desarrollo: coincidencias, ambigüedades y desencuentros*, „Intervención”, año 3, núm. 6, s. 11–13, <https://doi.org/10.30763/Intervencion.2012.6.69>.
- Benavides M., Valdivia N., Torero M., 2007, *Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú. El caso de la población indígena y la población afrodescendiente*, [w:] *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*, Lima: GRADE, s. 603–655.
- Bengoa J., 1994, *Los indígenas y el Estado nacional en América Latina*, „Anuario Indigenista”, vol. 33, México: Instituto Indigenista Interamericano, s. 13–40.
- Bengoa J., 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bertacchini E. et al., 2016, *The politicization of UNESCO World Heritage decision making*, „Public Choice”, DOI: 10.1007/s11127-016-0332-9.
- Bonilla H., 1982, *Comunidades indígenas y Estado Nación en el Perú*, „Histórica”, vol. 6, no. 1, julio, s. 35–47.

- Bourdieu P., 1991, *Language and Symbolic Power*, trans. G. Raymond, M. Adamson, Cambridge: Polity Press.
- Brysk A., 2000, *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford: Stanford University Press.
- Caraballo Perichi C., 2004, *Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino. Hacia la nominación de un bien excepcional en la Lista del Patrimonio Mundial*, [w:] *Tejiendo los lazos de un legado: Qhapaq Ñan. Camino principal Andino; hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal*, Lima–Paris: UNESCO, s. 19–26.
- Casaverde Ríos G., 2009, *Relatos de los cronistas*, „Gaceta Cultural del Perú”, núm. 38, s. 6–9.
- Castellanos Valenzuela G., 2010, *Patrimonio cultural. Integración y desarrollo en América Latina*, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Castillo H., 2001, *Renace el Perú milenario*, „La República” [Cusco], 29 de julio, s. 15.
- Castro V., 2015, *The Qhapaq Ñan and its Landscapes*, [w:] Matos Mendieta R., Barreiro J. (eds.), *The Great Inca Road. Engineering an Empire*, Washintgon D.C.–New York: National Museum of the American Indian, Smithsonian Books, s. 13–20.
- César Casma J., 2016, *Perú promueve la consulta previa para dialogar con las comunidades más vulnerables y prevenir conflictos sociales*, „El País Internacional” [Lima], 21 Dic, http://internacional.elpais.com/internacional/2016/12/21/america/1482351018_889457.html.
- Chalupczak H., 2013, *Paradygmat badawczy polityki etnicznej jako polityki publicznej państwa*, [w:] Sakson A. (red.), *Polska i Europa wobec wyzwań współczesnego świata*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 11–28.
- Chirinos Portocarrero R., Harumi Borba L., 2015, *Qhapaq Ñan, herencia cultural, gestión participativa y turismo*, „Novum Otium”, vol. 1, no 1, s. 25–41.
- Chołaszczyński K., 2011, *Etnopolityka – głos w dyskursie*, „Historia i Polityka”, nr 6 (13), s. 125–147, <http://dx.doi.org/10.12775/HiP.2011.030>.
- Chuquipoma Moreno P., 2015, *Proceso de apropiación social del patrimonio: el caso del centro poblado rural Huaycán de Cieneguilla*, Lima: Ministerio de Cultura, <https://qhapaqnan.cultura.pe/egionals?page=15>.

- Clavero B., 2016, *El difícil reto de la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*, www.servindi.org.pe.
- Cleere H., 1996, *The Concept of „Outstanding Universal Value” in the World Heritage Convention*, „Conservation and Management of Archaeological Sites”, vol. 1 (4), s. 227–233, <https://doi.org/10.1179/135050396793139042>.
- Compendio de legislación para los pueblos indígenas y comunidades nativas*, 1999, Lima: Defensoría del Pueblo.
- Comunidades de Canchis celebraron reconocimiento de Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*, 2014, Cusco: Dirección Desconcentrada de la Cultura, <http://www.drc-cusco.gob.pe/index.php/egionalsn-institucional/prensa/notas-de-prensa/88-patrimonio-cultural-ultimas-cultural/821>.
- Contreras C., Cueto M., 2013, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima: IEP.
- Coque Alarcón J., 2012, *Proceso de nominación del sistema vial andino Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*. Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Peru, Quito: Proyecto Qhapaq Ñan, s. 106–124, https://issuu.com/proyectoqhapaqnan/docs/_5_historia_qn_regional_recop_jcoqu.
- Cornejo Polar J., 1993, *Políticas culturales y políticas de comunicación en el Perú (1895–1990)*, Lima: Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima, *Cuaderno CICOSUL* 14.
- Cotler J., [1978] 2009, *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima: IEP.
- Cotler J., Grompone R., 2000, *Fujimori. Ascenso y caída de un régimen autoritario*, Lima: IEP.
- D’Altroy T.N., 2007, *The Incas*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Daes E.-I., 1997, *Study on the protection of the cultural and intellectual property of indigenous peoples*, UN Doc E/CN.4/Sub.2/1993/28, www.corteidh.or.cr/tablas/r912.pdf.
- Dávallon J., 2014, *El juego de la patrimonialización*, [w:] *Construyendo el patrimonio cultural y natural*, Valencia: Germania, s. 47–76.
- de la Cadena M., 1999, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cusco, Peru, 1919–1991*, Durham–London: Duke University Press.
- de la Peña G., 2005, *Social and Cultural Policies Toward Indigenous Peoples. Perspectives from Latin America*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 34, s. 717–739.

- Del Popolo F. (ed.), 2017, *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala). Desafíos para la igualdad en la diversidad*, Santiago de Chile: CEPAL.
- Díaz Polanco H., 1997, *Indigenous Peoples in Latin America. The Quest for Self-Determination*, Boulder, CO: Westview.
- Díaz Polanco H., 2005, *Los dilemas del pluralismo*, [w:] Dávalos P. (comp.), *Pueblos indígenas. Estado y democracia*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, s. 43–66.
- Discurso del Presidente de la República del Perú, Valentín Paniagua*, 2001, 28 de Mayo, Lima, <http://www.comunidadandina.org/Prensa.aspx?id=1292&accion=detalle&cat=DI&title=discurso-del-presidente-de-la-republica-del-peru-valentin-paniagua-en-la-ceremonia-realizada-en-la-comunidad-andina-con-motivo-del-xxxii-aniversario-de-la-suscripcion-del-acuerdo-de-cartagena>.
- Disko S., 2010, *World Heritage Sites in Indigenous Peoples' Territories. Ways of Ensuring Respect for Indigenous Cultures, Values, and Human Rights*, [w:] Offenhäuser D., Zimmerli W.Ch., Albert M.T. (eds.), *World Heritage and Cultural Diversity*, Cottbus: German Commission for UNESCO, Brandenburgische Technische Universität Cottbus, s. 167–177.
- Disko S., 2015, *Indigenous Peoples' Rights and the World Heritage Convention*, [w:] Logan W., Craith M.N., Kockel U. (eds.), *A Companion to Heritage Studies*, Chichester: John Wiley & Sons, s. 355–372, <https://doi.org/10.1002/9781118486634.ch25>.
- Disko S., Tugendhat H., García-Alix L., 2014, *World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights. An Introduction*, [w:] Disko S., Tugendhat H. (eds.), *World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights*, Copenhagen: IWGIA, Document 129, s. 3–37.
- Durand A., 2014, *Estado, políticas públicas y pueblos indígenas: (des)encuentros, avances y desafíos*, „Revista Argumentos”, año 8, no 2, s. 3–17, http://www.revistargumentos.org.pe/egionals_publicas_y_pueblos_indigenas.html.
- Editorial*, 2001, „El Comercio” [Cusco], 26 de Julio, s. 3.
- El Qhapaq Ñan es patrimonio mundial: así se celebró en Lima*, 2014, „El Comercio” [Lima], 26 de Junio, <https://elcomercio.pe/lima/egion-nan-patrimonio-mundial-celebro-lima-334522>.

- El Sistema de Gestión del Qhapaq Ñan. Patrimonio Mundial, Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino*, 2015, Lima: INC, Anexo III, s. 9, www.issu.com/proyecto-qhapaqnan/docs/5_anexo_iii_sistema_de_gestion-c.
- Endere M.L., 2014, *Archaeological Heritage Legislation and Indigenous Rights in Latin America: Trends and Challenges*, „International Journal of Cultural Property”, vol. 21, s. 319–330, <https://doi.org/10.1017/S0940739114000174>.
- Espinosa Reyes R., 2002, *La Gran Ruta Inca. El Capaq Ñan*, Lima: Petroperú.
- Expediente de Qhapaq Ñan fue presentado a la lista de patrimonio mundial de la UNESCO*, 2013, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (Chile), 9 de Mayo, https://www.patrimoniocultural.gob.cl/614/w3-article-6883.html?_noredirect=1.
- Expediente Regional de Nominación del Qhapaq Ñan a la lista Mundial de UNESCO es acogido en primera instancia*, Ministerio de Cultura, 2013, Proyecto Qhapaq Ñan, <https://qhapaqnan.cultura.pe/noticias/expediente-regional-de-nominacion-del-qhapaq-n-la-lista-mundial-de-unesco-es-acogido-en>.
- Favre H., 1998, *El indigenismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuller N., 2002, *Introducción*, [w:] Fuller N. (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, Universidad del Pacífico, IEP, s. 9–29.
- Gade D.W., 1972, *Bridges types in the Central Andes*, „Annals of Association of American Geographers”, vol. 62, no. 1, s. 94–109, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1972.tb00846.x>.
- García Belaunde V.A., 2006, *Valentín Paniagua, hombre ejemplar*, „La República” [Lima], 19 de Octubre, <https://larepublica.pe/egional/269020-valentin-paniagua-hombre-ejemplar/>.
- García Canclini N., [1993] 1999, *Los usos sociales del patrimonio cultural*, [przedruk:] „Cuadernos”, s. 16–33.
- García M.E., 2001, *La década de Fujimori. Ascenso, mantenimiento y caída de un líder antipolítico*, „América Latina Hoy”, no. 28, s. 49–86.
- García M.E., Lucero J.A., 2005, *Explorando un país sin Indígenas. Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú*, [w:] Zamosc L., Garcés F. (eds.), *Movimientos Indígenas y Estado en América Latina*, Quito: Abya-Yala Press, s. 229–263.

- Gelles P., 2002, *Andean Culture, Indigenous Identity, and the State in Peru*, [w:] Maybury-Lewis D. (ed.), *The Politics of Ethnicity. Indigenous Peoples and Latin American States*, Cambridge: Harvard University Press, s. 239–266.
- Gilbert J., 2007, *Indigenous Rights in the Making. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, „International Journal on Minority and Group Rights”, no 14, s. 207–230, <https://doi.org/10.1163/138548707X208818>.
- Gilbert J., 2014, *Indigenous Peoples' Heritage and Human Rights*, [w:] Disko S., Tugendhat H. (eds.), *World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights*, Copenhagen: IWGIA, Document 129, s. 55–63.
- Gillman D., 2010, *The Idea of Cultural Heritage*, 2nd ed., rev., Cambridge: Cambridge University Press.
- Gnecco C., 2017, *Obsesión por las ruinas... y la ruina del Qhapaq Ñan*, „Malpensante”, no 182, s. 55–59, www.elmalpensante.com/articulo/3727/obsesion_por_las_ruinas.
- Gnecco C., Ayala Rocabado P. (comps.), 2010, *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la Republica, Universidad de los Andes.
- Gómez Salazar D., 2011, *Las organizaciones internacionales en la gobernanza. Qhapaq Ñan – Gran Ruta Inca entre Ecuador y Perú*, Quito: FLACSO Ecuador, Abya Yala.
- Gómez Salazar D., 2012, *El Qhapaq Ñan. Un camino vivo*, [w:] Krainer A., Guerra M. (eds), *Interculturalidad. Un acercamiento desde la investigación*, Quito: FLACSO, Sede Ecuador, s. 137–164.
- González Manco M., 2013, *La protección del patrimonio cultural en los ámbitos regionales y locales*, Lima: Ministerio de Cultura, <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/207>.
- Harrison R., 2010, *What is Heritage?*, [w:] Harrison R. (ed.), *Understanding the Politics of Heritage*, Manchester–New York: Manchester University Press, s. 5–44.
- Harrison R., 2013, *Heritage. Critical Approaches*, London–New York: Routledge.
- Hernández Ramírez J., 2011, *Los caminos del patrimonio. Rutas turísticas e itinerarios culturales*, „PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural”, t. 9, no 2, s. 225–236.

- Herrera A., 2010, *¿Arqueología indígena en el Perú?*, [w:] Gnecco C., Ayala Robacado P. (eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidad de los Andes, s. 137–159.
- Herrera A., 2013, *Heritage tourism, identity and development in Peru*, „International Journal of Historical Archaeology”, vol. 17, no. 2, s. 275–295, <https://doi.org/10.1007/s10761-013-0221-6>.
- Higueras A., 2008, *Cultural Heritage Management in Peru. Current and Future Challenges*, [w:] Silverman H., Isbell W. (eds.), *Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer, s. 1069–1080, https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_54.
- Hill M., 2007, *Contesting Patrimony. Cusco's Mystical Tourist Industry and the Politics of Incanismo*, „Ethnos”, vol. 72, no. 4, s. 433–460, <https://doi.org/10.1080/00141840701768276>.
- Hooker J., 2005, *Indigenous Inclusion – Black Exclusion. Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Contemporary Latin America*, „Journal of Latin American Studies”, vol. 37, no. 2, s. 285–310, <https://doi.org/10.1017/S0022216X05009016>.
- Hyslop J., [1984] 2015, *Qhapaq Ñan, el Sistema Vial Inkaico*, Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos/Petróleos del Perú.
- Inicio del Programa*, 2007, Lima: INC, www.qhapaqnan.cultura.pe.
- Interculturalidad, derechos y desarrollo de los pueblos indígenas en la gestión pública*, 2013, Lima, 24 de Junio, <https://www.gob.pe/egionalsn/cultura/noticias/46645-lineamientos-de-politicas-regionales-de-interculturalidad-y-pueblos-indigenas-se-perfilo-en-encuentro-nacional>.
- Jackson J.E., Kay B.W., 2005, *Indigenous Movements in Latin America 1994–2004. Controversies, Ironies, New Directions*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 34, s. 549–573, <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>.
- Jallade S., 2011, *La reinención de las rutas incas: representaciones y construcción de la memoria en el Perú (2001–2011)*, „Droit et Cultures”, no. 62, brak paginacji.
- Jallade S., 2014, *Otra ruta para el Qhapaq Ñan*, https://lamula.pe/2014/06/20/otra-ruta-para-el-qhapaq-nan/sebastien_jallade/.

- Kania M., 2010, *Prekolumbijski image Peru. Rola archeologii i dziedzictwa inkaskiego w kształtowaniu peruwiańskiej tożsamości narodowej*, Kraków: Universitas.
- Kania M., 2013, *Machupicchu. Między archeologią i polityką*, Kraków: Universitas.
- Kania M., 2016, *The Rights of Indigenous Peoples in Peru. From Socio-Political Marginalisation to the Modern Principles of Multiculturalism*, „Ad Americam. Journal of American Studies”, vol. 17: *Latin American Studies*, s. 11–32, <https://doi.org/10.12797/AdAmericam.17.2016.17.02>.
- Kania M., 2019a, *Indigenous Peoples Rights and Culture Heritage. Threats and Challenges for a New Model of Heritage Policy*, „Latinoamérica. Revista de los Estudios Latinoamericanos”, vol. 68, no. 1, s. 127–154, <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2019.68.57064>.
- Kania M., 2019b, *Qhapaq Ñan: Indigenous Peoples' Heritage as an instrument of Inter-American Integration Policy*, „Anuario Latinoamericano. Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales”, vol. 7, s. 245–269, <https://doi.org/10.17951/al.2019.7.231-255>.
- Karp de Toledo E., 2002, *Hacia una nueva nación. Kay Pachamanta*, Lima: Despacho de la Primera Dama de la Nación.
- Kellett L.C., 2006, *Public Archaeology in an Andean Community*, „Society for American Archaeology Archaeological Record”, vol. 6, no. 2, March, s. 8–11.
- Kirshenblatt-Gimblett B., 1998, *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley: University of California Press.
- Klarén P.F., 2000, *Perú. Society and Nationhood in the Andes*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Kobyliński Z., 2009, *Własność dziedzictwa kulturowego. Idee – problemy – kontrowersje*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kobyliński Z., 2011, *Czym jest, komu potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?*, „Mazowsze. Studia Regionalne”, nr 7, s. 21–47.
- Korstanje M.A., 2016, *Qhapaq Ñan. Camino principal andino, una nueva „promesa” de la arqueología y antropología del siglo XIX, proyectada y formalizada desde arriba hacia abajo... (en el siglo XXI)*, „Mundo de Antes”, no. 10, s. 15–40.
- Korstanje M.A., García Azcárate J., 2007, *The Qhapaq Nan Project. A Critical View*, „Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress”, vol. 3, no. 2, s. 116–131, <https://doi.org/10.1007/s11759-007-9018-8>.

- Kowalski K., 2013, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Krysińska-Kałużna M., 2012, *Yamashta, czyli Ten Który Prawie Umarł. Proces kontaktu a przetrwanie kultur indiańskich w Amazonii*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krysińska-Kałużna M., 2013, *Indianin w świetle prawa*, „Ameryka Łacińska”, nr 1, s. 107–119.
- Kymlicka W., 1995, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka W., 2010, *The Rise and fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies*, „International Social Science Journal”, vol. 61, no. 199, s. 97–112, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01750.x>.
- Labadi S., 2005, *A Review of the Global Strategy for a Balanced, Representative and Credible World Heritage List*, „Conservation and Management of Archaeological Sites”, vol. 7, no. 2, s. 89–102, <https://doi.org/10.1179/135050-305793137477>.
- Labadi S., 2007, *Representations of the Nation and Cultural Diversity in Discourses on World Heritage*, „Journal of Social Archaeology”, vol. 7, no. 2, s. 147–170, <https://doi.org/10.1177/1469605307077466>.
- Lahera E., 2004, *Política y políticas públicas*, Santiago de Chile: CEPAL.
- Laurie N., Andolina R., Radcliffe S., 2002, *The Excluded „indigenous”? The implications of multi-ethnic policies for water reform in Bolivia*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, s. 252–276, https://doi.org/10.1057/9781403937827_11.
- Losson P., 2017, *The inscription of Qhapaq Ñan on UNESCO's World Heritage List. A comparative perspective from the daily press in six Latin American countries*, „International Journal of Heritage Studies”, London: Routledge.
- Lowenthal D., 1998, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511523809>.
- Lumbreras Salcedo L.G., 2004, *Proyecto Qhapaq Ñan. Informe de Campaña 2002–2003*, Lima: INC.

- Lumbreras Salcedo L.G., 2006, *Presentación*, [w:] *Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino: Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación*, Lima: UNESCO, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), s. 3–6.
- Lumbreras Salcedo L.G., Tarragó M., Castro Rojas V., 2013, *Expediente de Candidatura del Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino a la Lista del Patrimonio Mundial*, Lima: Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional.
- Lumbreras Salcedo L.G., Tarragó M.N., Castro Rojas V., 2016, *Historia y Desarrollo*, Lima: Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, https://issuu.com/proyectoqhapaqnan/docs/_3_q_historia_y_desarrollo.
- Łaciński P., 2006, *Peru między populizmem a liberalizmem. Koncepcja i praktyka polityczna velasquizmu, aprizmu i fujimorizmu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra Jr.
- Łaciński P., 2013, *Peru: polityka i państwo dwadzieścia lat po uchwaleniu fujimoristowskiej konstytucji*, „Ameryka Łacińska”, nr 3–4, s. 5–29.
- Macara P., 2000, *Patrimonio cultural. Historia del debate*, [w:] Alva W. et al. (eds.), *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 1, s. 61–78.
- Makaran G., 2012, *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia, México*: Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Manrique N., 2002, *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú, 1980–1996*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Marchan en defensa de bienes culturales*, 2009, „La República” [Cusco], 3 de Octubre, <https://larepublica.pe/sociedad/424689-marchan-en-defensa-de-bienes-culturales/>.
- Marciniak A., Pawleta M., Kajda K. (red.), 2018a, *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, Kraków: Universitas.
- Marciniak A., Pawleta M., Kajda K., 2018b, *Dziedzictwo we współczesnym świecie: Wprowadzenie*, [w:] Marciniak A., Pawleta M., Kajda K. (red.), *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, Kraków: Universitas, s. 7–23.
- Marcone Flores G., 2015, *Qhapaq Ñan. A medio camino entre la gente, el territorio y su historia*, [w:] *Via Imperialis. Antonio Raimondi en la ruta del Qhapaq Ñan*, Lima, s. 106–133.

- Marcone Flores G., Ruiz Rubio R., 2014, *Qhapaq Ñan. El reto del uso social del patrimonio cultural*, „¿Qué Hacer?“, vol. 195, s. 114–121.
- Marín J., 2011, *Perú. Estado-Nación y sociedad multicultural*, „Ciências Sociais Unisinos“, vol. 47, no. 1, s. 72–84, <https://doi.org/10.4013/csu.2011.47.1.o8>.
- Martínez Cobo J.R., 1986, *Who are the indigenous peoples? A working definition*, Copenhagen: IWGIA, www.iwgia.org/sw310.asp.
- Martínez Yáñez C., 2010, *Los itinerarios culturales: caracterización y desafíos de una nueva categoría del patrimonio cultural mundial*, „Apuntes“, no 23 (2), s. 194–209, <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApuntesArq/article/view/8900/7181>.
- Martorell Carreño A., 2010, *Itinerarios culturales y patrimonio mundial. El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural*, Lima: Editorial Universidad de San Martín de Porres.
- Matos Mendieta R., 2015, *The Living Road*, [w:] Matos Mendieta R., Barreiro J. (eds.), *The Great Inca Road. Engineering an Empire*, Washington D.C.–New York: National Museum of the American Indian, Smithsonian Books, s. 153–163.
- Matos Mendieta R., Barreiro J. (eds.), 2015, *The Great Inca Road. Engineering an Empire*, Washington D.C.–New York: National Museum of the American Indian, Smithsonian Books.
- Méndez C.G., 1996, *Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis*, „Journal of Latin American Studies“, vol. 28, no. 1, s. 197–225, <https://doi.org/10.1017/S0022216X00012682>.
- Mendoza I., 2014, *El Estado y los conflictos sociales durante el gobierno de Ollanta Humala*, [w:] *Perú hoy, más a la derecha comandante*, DESCO, s. 39–55.
- Merino R., 2014, *¿Minorías o naciones? Discursos y políticas de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas*, „Revista Argumentos“, año 8, no 2, s. 43–48, http://www.revistargumentos.org.pe/egional_naciones.html.
- Molina Serra A., 2017, *Esterilizaciones (forzadas) en Perú. Poder y configuraciones narrativas*, „Revista de Antropología Iberoamericana“, vol. 12, núm. 1, s. 31–52.
- Montoya R., 2001, *Todos tenemos derecho a ser peruanos*, „Que Hacer“, no. 132, s. 8–89.
- Morán Jorquera J., 2018, *Una propuesta de evaluación participativa que aporte a la iniciativa del gobierno abierto: el caso del Qhapaq Ñan*, [w:] *Memoria*

- del 56.º Congreso Internacional de Americanistas, vol. XI: *Estudios Políticos*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, s. 295–296.
- Morel Salman J., 2014, *De una a muchas Amazonas. Los discursos sobre la „Selva” (1963–2012)*, [w:] Barrantes R., Testino M. (eds.), *Amazonía peruana y desarrollo económico*, Lima: IEP, s. 21–46.
- Mújica Angulo R., 2012, *Atributos Culturales Inmateriales Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino*, [w:] *Proyecto Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino*, La Paz: Ministerio de Culturas.
- Murzyn M.A., Purchla J. (red.), 2007, *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku. Szanse i wyzwania*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Naser A., Ramírez-Alujas A., Rosales D., 2017, *Desde el gobierno abierto al Estado abierto en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile: CEPAL, <https://doi.org/10.18356/320272ce-es>.
- Nicholas George P., 2008, *Native Peoples and Archaeology*, *Encyclopedia of Archaeology*, vol. 3, s. 1660–1669.
- Nikken P., 1987, *La protección Internacional de los Derechos Humanos. Su desarrollo progresivo*, Madrid: Editorial Civitas.
- OAS adopts new declaration on the Rights of Indigenous Peoples, 2016, Indian Law Resource Center, <http://indianlaw.org/adrip/oas-adopts-new-declaration-rights-indigenous-peoples>.
- Okamura K., Matsuda A., 2011, *Introduction*, [w:] Okamura K., Matsuda A. (eds.), *New Perspectives in Global Public Archaeology*, New York: Springer, s. 1–18.
- Ossio Acuña J., 2003, *La cultura vinculada a los derechos de los pueblos indígenas*, [w:] *El tema indígena en debate. Aportes para la reforma constitucional*, Lima: Despacho de la Primera Dama de la Nación, s. 109–124.
- Pacheco Nightingale C., 2013, *La protección del patrimonio cultural. Un deber de los Estados*, Lima: Ministerio de Cultura, <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/185>.
- Parekh B., 2000, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: Palgrave Macmillan.
- Pérez Tello M.S., 2013, *La visión de desarrollo desde la perspectiva del Estado peruano. Entre la realidad y la ilusión*, [w:] *Visiones de desarrollo: perspectivas indígenas, estatales y empresariales. Programa Regional de Participación Política Indígena en América Latina*, La Paz: Konrad Adenauer Stiftung, s. 47–74.

- Plant R., 2002, *Latin America's Multiculturalism. Economic and Agrarian Dimensions*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, s. 208–226, https://doi.org/10.1057/9781403937827_9.
- Plaza de Armas será centro de celebraciones por reconocimiento del Qhapaq Ñan, 2014, „Noticias del Cusco” [Cusco], 24 de Septiembre, <http://cusconoticias.pe/24-09-2014/plaza-armas-sera-centro-celebraciones-por-reconocimiento-del-qhapaq-nan>.
- Politis G., 1995, *The Socio-Politics of Archaeology in Hispanic South America*, [w:] Ucko P. (ed.), *Theory in Archaeology. A World Perspective*, London: Routledge, s. 197–235.
- Politis G., Pérez Gollán J.A., 2004, *Latin American Archaeology. From Colonialism to Globalization*, [w:] Meskell L., Reucel R. (eds.), *Blackwell Companion for Social Archaeology*, London: Blackwell, s. 353–373.
- Posern-Zieliński A., 2005, *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Posern-Zieliński A. 2005a, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, t. 14.
- Posern-Zieliński A., 2008, *Trudne początki ruchu indiańskiego w Peru*, [w:] Kania M., Kaganiec-Kamieńska A. (red.), *Doświadczenie demokracji w Ameryce Łacińskiej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 123–138.
- Posern-Zieliński A., 2011, *Indianie a państwo w Ameryce Łacińskiej. Tubylczy aktywizm wobec etnopolitycznej dominacji władzy*, [w:] Derwich K., Kania M. (red.), *Ruchy społeczne i etniczne w Ameryce Łacińskiej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 29–54.
- Prats L., 1997, *Antropología y patrimonio*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Prats L., 1998, *El concepto de patrimonio cultural*, „Política y Sociedad”, no. 27, s. 63–76.
- Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/190>.
- Pueblos indígenas y Estado. Exclusión y novedades*, 2002, „La República” [Lima], 2 de Febrero, <https://larepublica.pe/egional/348835-pueblos-indigenas-y-estado-exclusion-y-novedades/>.
- Qéswachaka, *patrimonio mundial*, 2013, „Diario El Sol” [Cusco], 6 de Diciembre, s. 5.

- Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial de Unesco. Memoria del proceso de nominación*, 2009, Programa Qhapaq Ñan, Lima: INC, www.qhapaqnan.cultura.pe.
- Qhapaq Ñan en vías de ser patrimonio mundial*, 2013, „Noticias del Cusco”, <http://cusconoticias.pe/05-02-2013/egion-nan-en-vias-ser-patrimonio-mundial>.
- Qhapaq Ñan, el patrimonio inca que sobrevive al paso del tiempo*, 2015, „El Comercio” [Lima], 22 de Junio, s. 2a.
- Ranaboldo C., Schejtman A. (eds.), 2009, *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*, Lima: IEP.
- Regal Matienzo A., [1936] 2009, *Los caminos del Inca en el antiguo Perú*, Lima: INC.
- Regal Matienzo A., 1972, *Los puentes del Inca en el antiguo Perú*, Lima: Gráfica Industrial.
- Remy M.I., 2014, *Población indígena y construcción de la democracia en el Perú*, [w:] Cuenca R. (ed.), *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*, Lima: IEP, s. 13–46.
- Rendón Puertas M.L., 2014, *Patrimonio, turismo y autenticidad. Reflexiones en torno al Qhapaq Ñan*, [w:] *Patrimonio. Opinión, cultura, gestión*, vol. 4: *Qhapaq Ñan. Patrimonio Mundial*, Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, s. 42–47.
- Rendón Puertas M.L., 2017, *Debates sobre la patrimonialización del Qhapaq Ñan, el Sistema Vial Andino*, „Revista PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural”, no. 18: *El turismo en el mundo rural. ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?*, s. 177–195.
- Rodríguez M., 2014, *Qhapaq Ñan, patrimonio de la humanidad*, „El Comercio” [Lima], 27 de Junio, <http://elcomercio.pe/egiona/colaboradores/egion-nan-patrimonio-humanidad-manuel-rodriguez-noticia-1738881>.
- Roel Mendizábal P., Hernández Macedo M.A., Huamaní Rodríguez I., 2015, *El Q'eshwachaka de Canas. Ingeniería y tradición en la comunidades de Quehue*, Cusco: Ministerio de Cultura.
- Roque R., Tamayo A.M., 1999, *Legislación y Derechos Indígenas en el Perú*, Lima: CAAAP-COAMA.
- Rostworowski de Diez Canseco M., 2002, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima: IEP, PromPerú.

- Rothschild J., 1981, *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*, New York: Columbia University Press.
- Rousseau S., 2012, *La ley de consulta previa y las paradojas de la indigeneidad*, „Revista Argumentos”, año 6, no 5, s. 1–7, http://www.revistargumentos.org.pe/ley_de_consulta_previa.html.
- Rubin J.W., 2004, *Meanings and Mobilizations. A Cultural Politics Approach to Social Movements and States*, „Latin American Research Review”, vol. 39, no. 3, s. 106–142, <https://doi.org/10.1353/lar.2004.0058>.
- Ruggles F., Silverman H., 2009, *From Tangible to Intangible Heritage*, [w:] Ruggles F., Silverman H. (eds.), *Intangible Heritage Embodied*, New York: Springer, s. 1–14, https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0072-2_1.
- Ruiz Rubio R., 2013, *El rol de la participación comunitaria en el Proyecto Qhapaq Ñan*, Programa Qhapaq Ñan 2009, Lima: INC, www.qhapaqnan.cultura.pe.
- Saavedra M., 2014, *Historiadores dan 5 sugerencias para preservar el Qhapaq Ñan*, „Pagine Siete” [La Paz], 25 Octubre, <https://www.paginasiete.bo/cultura/2014/10/26/historiadores-sugerencias-para-preservar-qhapaq-36374.html#!>.
- Sabloff J.A., 2008, *Archaeology Matters. Action Archaeology in the Modern World*, Walnut Creek: Left Coast Press.
- Salazar-Soler C., 2014, *¿El despertar indio en el Perú andino?*, [w:] Lomné G. (ed.), *De la política indígena. Perú y Bolivia*, Lima: IFEA, IEP, s. 71–126.
- Salmón E., 2012, *La consulta previa, libre e informada en el Perú*, Lima: Conrad Adenauer Stiftung, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sanz N., 2004, *Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino y el proceso de su candidatura como bien susceptible de ser inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial*, [w:] *Tejiendo los lazos de un legado: Qhapaq Ñan. Camino Principal Andino*, Lima–Paris: UNESCO, s. 28–38.
- Sanz N., 2007, *Qhapaq Ñan: un itinerario cultural continental*, Paris: UNESCO, *Revista del Patrimonio Mundial* 45, s. 44–50.
- Sanz N., 2012, *Qhapaq Ñan. Camino del desarrollo andino*, „Cultura y Desarrollo”, no 7, s. 42–45.
- Saucedo-Segami D.D., 2011, *Looking for an Identity. Archaeologists, Local Communities and Public Archaeology in Peru*, [w:] Okamura K., Matsuda A.

- (eds.), *New Perspectives in Global Public Archaeology*, New York: Springer, s. 251–261.
- Sieder R. (ed.), 2002a, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan.
- Sieder R., 2002b, *Introduction*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, s. 1–23.
- Silverman H., 2006, *Cultural Resource Management and Heritage Management in Peru*, „CRM. The Journal of Heritage Stewardship”, vol. 3, s. 57–72.
- Silverman H., Ruggles D.F. 2007, *Cultural Heritage and Human Rights*, [w:] Silverman H., Ruggles D.F. (eds.), *Cultural Heritage and Human Rights*, New York: Springer, s. 3–22, https://doi.org/10.1007/978-0-387-71313-7_1.
- Smith L., 2006, *Uses of Heritage*, London–New York: Routledge.
- Smith L., Natsuko A. (eds.), 2009, *Intangible Heritage*, New York: Routledge.
- Smith S., Wobst M., 2005, *Decolonizing Archaeological Theory and Practice*, [w:] Smith C., Wobst M. (eds.), *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*, London–New York: Routledge, s. 5–17.
- Smith Tuhiwai L., 1999, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London: Zed Books.
- Śniadecka-Kotarska M., 2006, *Być kobietą w Peru*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, *Studia i Materiały CESLA* 32.
- Śniadecka-Kotarska M., 2011, *Od deindianizacji do reindianizacji Boliwii. O etnopolityce, etniczności i polityzacji ruchów tubylczych*, [w:] Derwich D., Kania M. (red.), *Ruchy społeczne i etniczne w Ameryce Łacińskiej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 55–76.
- Stavenhagen R., 1992, *Challenging the Nation-State in Latin America*, „Journal of International Affairs”, vol. 45, no. 2, s. 421–440.
- Stavenhagen R., 1996, *Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas*, [w:] Klesing-Rempel (ed.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México: Plaza Valdes Editores, s. 71–94.
- Stavenhagen R., 2000, *Los derechos humanos de los pueblos indígenas*, México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Stavenhagen R., 2002, *Indigenous Peoples and the State in Latin America. An Ongoing Debate*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indige-*

- nous Rights, Diversity and Democracy, London: Palgrave Macmillan, s. 24–44, https://doi.org/10.1057/9781403937827_2.
- Stavenhagen R., 2012, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México: El Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Stern S. (ed.), 1998, *Shining and Other Paths. War and Society in Peru, 1980–1995*, Durham: Duke University Press.
- Strube E.L., 1963, *Viabilidad imperial de los incas*, Córdoba: Instituto de Estudios Americanistas, Universidad Nacional de Córdoba, *Histórica* 33.
- Symonides J., 2010, *Derechos Culturales: una categoría descuidada de derechos humanos*, „Sala de Prensa para profesionales de la comunicación iberoamericanos”, año XI, vol. 5, no 124, <http://www.saladeprensa.org/art952.htm>.
- Symonides J., 2014, *Rola i znaczenie praw kulturalnych w ochronie mniejszości i ludów tubylczych*, [w:] Michałowska G., Nakonieczna J., Schreiber H. (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 2: *Pułapki kultury*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 137–156.
- Taylor Ch., 1994, *The Politics of Recognition*, [w:] Gutman A. (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, s. 25–73.
- Tejiendo los lazos de un legado: Qhapaq Ñan. Camino Principal Andino; hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal*, 2004, Lima–Paris: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte; UNESCO.
- Tello M. 2006, *Cultura, memoria y patrimonio cultural inmueble. Su valoración, conservación y sostenibilidad integral*, „Revista de la Universidad de La Salle”, no. 41, s. 73–78.
- Trzciński P., 2002, *Konstruowanie współczesnej tubylczości – tubylczość jako ideologia i obiekt prawa*, [w:] Derlicki J., Lipiński W. (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo WIG, s. 27–50.
- Tubino F. 2005, *La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos*, „Cuadernos Interculturales”, vol. 3, no 5, s. 83–96.
- Unesco Declara Patrimonio Cultural de la Humanidad al Sistema Vial Andino – Qhapaq Ñan*, 2014, „Boletín Cultural”, no 5, Septiembre, Cusco: Ministerio de Cultura DD-Cusco, Unidad de Comunicación e Imagen Institucional, s. 5.

- UNESCO reconoció al Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial, 2014, „El Comercio” [Cusco], 21 Junio, <https://elcomercio.pe/peru/cusco/unesco-reconocio-qhapaq-nan-patrimonio-mundial-332480>.
- Van Cott D.L., 2000, *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Cott D.L., 2002, *Constitutional Reform in the Andes. Redefining Indigenous-State Relations*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, s. 45–73, https://doi.org/10.1057/9781403937827_3.
- Vergara A., 2012, *Alternancia sin alternativa. ¿Un año de Humala o 20 años de un sistema?*, „Argumentos”, no 3, s. 1–12, <http://revistaargumentos.iep.org.pe/regionals/alternancia-sin-alternativa-un-ano-de-humala-o-veinte-anos-de-un-sistema/>.
- Von Hagen V., 1955, *Highway of the Sun*, New York: Sloan and Pearce.
- Walker P., Ostrove C., 1995, *The Aboriginal Right to Cultural Property*, „UBC Law Review”, no. 13, s. 13–28.
- Warren K., Jackson J., 2002, *Introduction. Studying Indigenous Activism in Latin America*, [w:] Warren K., Jackson J. (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Austin: University of Texas Press, s. 1–46.
- Wierzbicki A., 2008, *Etnopolityka Azji Centralnej. Między wspólnotą etniczną a obywatelską*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Yashar D.J., 1998, *Contesting Citizenship. Indigenous Movements and Democracy in Latin America*, „Comparative Politics”, vol. 31, no. 1, s. 23–42, <https://doi.org/10.2307/422104>.
- Yashar D.J., 2005, *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Post-liberal Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511790966>.
- Ypeij A., Zoomers A. (eds.), 2006, *La Ruta Andina. Turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia*, Quito: Abya-Yala.
- Yrigoyen Fajardo R., 2000, *The Constitutional Recognition of Indigenous Law in Andean Countries*, [w:] Assies W., Van der Haar G., Hoekema A.J. (eds.), *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reforms of the States in Latin America*, Amsterdam: Thela Publisher, s. 199–221.

- Yrigoyen Fajardo R., 2002, *Peru. Pluralist Constitution, Monist Judiciary – a Post-Reform Assessment*, [w:] Sieder R. (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, s. 157–183, https://doi.org/10.1057/9781403937827_7.
- Yrigoyen Fajardo R., 2009, *De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo, la participación, la consulta y el consentimiento*, [w:] *El Otro Derecho*, Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, s. 11–52.
- Yudilevich D., 2004, *Mi viaje por el Camino del Inca (1801–1802)*. *Antología*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria de Chile.
- Zavala V., Cuenca R., Cordova G., 2005, *Hacia la construcción de un proceso educativo intercultural. Elementos para el debate*, Lima: PROEDUCA-GTZ.
- Zegarra Salas J., 2001, *Toledo celebró inicio de su mandato con los cuzqueños*, „El Comercio” [Lima], 30 de Julio, s. a4.
- Zenderowski R., Chałupczak H., Baluk W., 2015, *Polityka etniczna: próba teoretycznej konceptualizacji*, [w:] Chałupczak H., Zenderowski R., Baluk W. (red.), *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 23–96.
- Zevallos Ortiz J., 2014, *El Qhapaq Ñan, patrimonio mundial. Una mirada desde Aypate*, Lima: Ministerio de Cultura, <https://qhapaqnan.cultura.pe/egionals?page=18>.
- Zimmerman L., 2006, *Liberating Archaeology, Liberation Archaeologies, and WAC*, „Archaeologies. World Archaeological Congress”, vol. 2, no. 1, s. 85–95.
- Zolla C., Zolla Márquez E., 2004, *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, Ciudad de México: Universidad Autónoma Indígena de México.
- Zuñiga M., Ansión J., 1997, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima: Foro Educativo.

Dokumenty, akty prawne

- Acuerdo Nacional. Unidos para crecer*, 2002, www.acuerdonacional.pe.
- Acta de Compromiso*, 2002, [w:] *El Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino*. Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación (Plan de Acción Regional 2006), Lima: Banco Interamericano de Desarrollo, UNESCO-Perú, s. 19.

- Action Plan for World Heritage in South America*, 2015, Paris: WHC, UNESCO.
- Advisory Body Evaluation*, 2014, ICOMOS, <https://whc.unesco.org/en/list/1459/documents/>.
- American Declaration of the Rights and Duties of Man*, 1948, Washington: OPA, <http://www.oas.org/en/iachr/mandate/Basics/declaration.asp>.
- American Declaration of the Rights of Indigenous Peoples*, 2016, Washington: OPA, <http://www.oas.org/es/egio/documentos/res-2888-16-en.pdf>.
- Anaya J., 2009, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, James Anaya, New York: UN Documents A/HRC/12/34, http://unsr.jamesanaya.org/esp/docs/egio/2009_hrc_annual_report_sp.pdf.
- Anaya J., 2012, *Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples*, James Anaya, New York: UN Documents A/HRC/21/47, <http://unsr.jamesanaya.org/study/report-a-hrc-21-47-2012>.
- Anexo III – El Sistema de Gestión del Qhapaq Ñan. Patrimonio Mundial, Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino*, 2015, Lima: INPC, s. 9, www.issu.com/proyectoqhapaqnan/docs/5_anexo_iii_-_sistema_de_gestion-c.
- Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos*, 2002, Guayaquil: Consejo Presidencial Andino, Comunidad Andina, <http://www.sice.oas.org/labor/Carta%20Andina.pdf>.
- Carta Cultural Iberoamericana*, 2006, XVI Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y Gobierno, Montevideo.
- Compendio de legislación para los pueblos indígenas y comunidades nativas*, 1999, Lima: Defensoría del Pueblo.
- Censos Nacionales*, 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, ejecutados el 22 de octubre del 2017, INEI, https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf.
- CEPAL 2013: *Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo*, http://www.cepal.org/prensa/noticias/comunicados/o/50700/2013-595-Consenso_Montevideo_PyD.pdf.
- CEPAL 2014: *Los pueblos indígenas en América latina. Una síntesis 2014*, www.cepal.org/publicaciones/xml/1/53771/Pueblos_indigenas_AL_sintesis.pdf.
- Constitución para la República del Perú*, 1920, Congreso del a República del Perú, Archivo Digital de la Legislación del Perú, www.leyes.congreso.gob.

- pe/documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1920/Cons1920_TEXTO.pdf.
- Constitución Política del Perú*, 1933, Congreso del a República del Perú, Archivo Digital de la Legislación del Perú, http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1933/Cons1933_TEXTO.pdf.
- Constitución para la República del Perú*, 1979, Congreso del a República del Perú, Archivo Digital de la Legislación del Perú, http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1979/Cons1979_TEXTO_CORREGIDO.pdf.
- Constitución Política de la República del Perú*, 1993, Congreso del a República del Perú, Archivo Digital de la Legislación del Perú, http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1993/Texto_actualizado_CONS_1993.pdf.
- Charter of OAS*, 1948, OPA, http://www.oas.org/en/sla/dil/inter_american_treaties_A-41_charter_OAS.asp.
- Convención de San Salvador*, 1976: *Convención sobre defensa del patrimonio arqueológico, histórico y artístico de las Naciones Americanas*, Santiago de Chile: OPA, <http://www.oas.org/egional/english/sigs/c-16.html>.
- CVR, 2003: *Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú. Informe final*, <http://cverdad.org.pe/ifinal/>.
- Declaración de México*, 1982, Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales en México, UNESCO-México, http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf.
- Declaración de Rio sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, 1992, UN, <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm>.
- Declaración de Machu Picchu sobre la democracia, los derechos de los pueblos indígenas y la lucha contra la pobreza*, 2001, Lima – Machu Picchu, www.comunidadandina.org/documentos/actas/dec29-7-01.htm.
- Declaración de San José*, 1981: *Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina*, 11 grudnia, FLACSO, <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=13135>.
- Decreto Ley no 18799*, 1971, <http://docs.peru.justia.com/federales/decretos-leyes/18799-mar-9-1971.pdf>.

- Decreto Supremo no 027-2001-ED, Reglamento de Organización y Funciones del Instituto Nacional de Cultura*, Lima: Congreso de la Republica, <http://www4.congreso.gob.pe/historico/cip/materiales/cinca/dso27-2001.pdf>.
- Decreto Supremo no 031-2001-ED, Declaran de preferente interés nacional la investigación, identificación, registro, conservación y puesta en valor de la red de caminos existentes en el Imperio Incaico dentro del Perú*, Lima: Congreso de la Republica, <http://www4.congreso.gob.pe/historico/cip/materiales/cinca/dso31-2001.pdf>.
- Decreto Supremo no 036-2001-ED, Define el porcentaje de ingresos recaudados por la Dirección Departamental del Cusco del Instituto Nacional de Cultural destinado a gastos de inversión en el Gran Camino Inca y asignan división a la Sede Nacional y Sede Cusco*, El Peruano, 18 maja 2001, s. 497549.
- Decreto Supremo no 039-2001-ED, Constituye Comisión Nacional a que se refiere el D. S. N° 031-2001-ED, sobre investigación y conservación de red de caminos existentes en el Imperio Incaico dentro del territorio nacional*, Lima: Congreso de la Republica, <http://www4.congreso.gob.pe/historico/cip/materiales/cinca/dso39-2001.pdf>.
- Decreto Supremo no 005-2013-MC, Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Cultura (ROF), Normas Legales, El Peruano*, Lima, s. 497547–497548.
- Decreto Supremo no 011-2006-ED que aprueba el Reglamento de la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación*, Lima: Ministerio de Cultura, http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con2_uibd.nsf/Ley_28296.pdf.
- Derechos Humanos. Recopilación de instrumentos internacionales*, 1993, vol. I: *Instrumentos de carácter universal*, Nueva York: UN.
- Derechos Humanos. Recopilación de Instrumentos Internacionales*, 1997, vol. II: *Instrumentos regionales*, Nueva York–Ginebra: UN.
- EMRIP 2012: *Report of the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples on its 5th session*, Geneva, 9–13 July 2012, United Nations Human Rights Council, A/HRC/21/52, www.refworld.org/docid/5051b60f2.html.
- Estudio definitivo sobre los pueblos indígenas y el derecho a participar en la adopción de decisiones*, 2011, UN, Consejo de Derechos Humanos, Informe del Mecanismo de Expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/HRC/EMRIP/2011/2.

- Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, 2003, Paris: UNESCO, <https://ich.unesco.org/en/ethics-and-ich-00866>.
- INEI: *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*, Lima, www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf.
- International Decade of the World's Indigenous Peoples. The Commission on Human Right*, 1994, *Cultural Survival Quarterly Magazine*, www.cultural-survival.org/publications/cultural-survival-quarterly/international-decade-worlds-indigenous-peoples-commission.
- Konwencja 107 MOP: *International Labour Organization Convention Concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries*, www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/en/index.html.
- Konwencja 169 MOP: *International Labour Organization Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/en/index.html.
- Legislación del siglo XIX hasta 1904*, Archivo Digital de la Legislación del Perú, Congreso de la República del Perú, <http://www.leyes.congreso.gob.pe>.
- Ley no 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva*, 1974, Lima: Congreso de la República del Perú, www.leyes.congreso.pe.
- Ley no 22175, Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agropecuario de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva*, 1979, Lima: Congreso de la República del Perú, www.leyes.congreso.pe.
- Ley no 6634, Ley general sobre Patrimonio Cultural 1929*, Congreso de la República del Perú, Archivo Digital de la Legislación del Perú, www.leyes.congreso.pe.
- Ley no 24047, Ley General de Amparo al Patrimonio Cultural de la Nación*, 1985, Lima: Congreso de la Republica del Perú, *El Peruano*, s. 31583–31587.
- Ley no 28260*, 2004, *El Peruano*, Lima: Congreso de la República del Perú, *Normas Legales*, s. 271569.
- Ley no 28296, Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación 2007 (2016)*, [w:] *Marco Legal de protección del patrimonio cultural*, Lima: Ministerio de Cultura, Dirección General de Defensa del Patrimonio Cultural.

- Ley no 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*, Lima: Congreso de la República del Perú, El Peruano, s. 449529–449532.
- Ley no 29565, Ley de Creación del Ministerio de Cultura 2011*, Lima: Congreso de la Republica, <https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/2019-06/Ley2029565.pdf>.
- Ley no 27867, Ley Orgánica de Gobiernos Regionales*, Lima: Congreso de la Republica, [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con2_uibd.nsf/67DA-E9FB43F0233205257853006501EC/\\$FILE/Ley_27867.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con2_uibd.nsf/67DA-E9FB43F0233205257853006501EC/$FILE/Ley_27867.pdf).
- Ley no 27972, Ley Orgánica de Municipalidades*, Lima: Congreso de la Republica, [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/BCD316201CA9CDCA05258100005DBE7A/\\$FILE/1_2.Compendio-normativo-OT.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/BCD316201CA9CDCA05258100005DBE7A/$FILE/1_2.Compendio-normativo-OT.pdf).
- Lineamientos y Programas de Política Cultural del Perú 2003–2006, 2002*, Lima: INC.
- Lineamientos de Política Cultural 2013–2016, 2012*, Lima: Ministerio de Cultura.
- Marco legal de protección del patrimonio, 2014*, Lima: Ministerio de Cultura, <https://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivosadjuntos/2015/03/ley-28296folleto2014-ok.pdf>.
- Martínez Cobo J.R., 1986–1987, *Study on the Problem of Discrimination against Indigenous Populations. Report to the UN Sub-Commission on the Prevention of Discrimination of Minorities*, New York: UN, vol. 1–5, s. 379–382.
- Matsuura K., 2007, *Message from the Director-General of UNESCO on the occasion of the approval of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Paris: UNESCO, <http://portal.unesco.org/en>.
- Matsuura K., 2008, *Message from the Director-General of UNESCO on the occasion of the approval of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Paris: UNESCO, <http://portal.unesco.org/en>.
- Nomination File 1459, 2014*, Paris: UNESCO, <https://whc.unesco.org/en/list/1459/documents/>.
- Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris: WHC, UNESCO, <http://whc.unesco.org/en/guidelines>.

- Monitoreo de los derechos de los pueblos indígenas y tribales a través de los Convenios de la OIT. Una recopilación de los comentarios de los órganos de control de la OIT 2009–2010*, Genewa: ILO.
- Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios*, 2001, Mesa de Diálogo y Cooperación para las Comunidades Nativas, Lima: Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas.
- Plan de Acción Regional*, 2006, El Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino. Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación, Lima: Banco Interamericano de Desarrollo, UNESCO-Perú.
- Plan de Acción sobre la Declaración Americana sobre los Pueblos Indígenas (2017–2021)*, 2017, México: OPA, <http://indianlaw.org/sites/default/files/>.
- Plan Cuatrienal 2012–2015*, 2012, Lima: Ministerio de Cultura, Viceministerio de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales, Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional.
- Plan Operativo Institucional*, 2014, 2015, 2016, Lima: Ministerio de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional.
- Plan Quinquenal 2016–2020*, 2016, Lima: Ministerio de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional.
- Poblaciones indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones autóctonas de los países independientes*, 1953, Ginebra: ILO.
- Política Nacional de Cultura al 2030*, Lima: Ministerio de Cultura.
- Prácticas de Buen Gobierno para la protección de los Derechos Humanos*, 2008, Nueva York: UN.
- Preparatory Document for the Proposed American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 1997, www.cidh.oas.org/Indigenas/chap.2g.htm.
- Promotion and protection of the rights of indigenous peoples with respect to their cultural heritage*, 2015, UN Expert Mechanism Advice No. 8, https://www.ohchr.org › HRC › A_HRC_30_53_ENG.
- Propuesta de Ley No 3464/2009-PE*, VV. AA, Lima: Congreso de la República.
- Propuesta de reforma Constitucional para Pueblos Indígenas y Comunidades*, 2002, Lima: Mesa de Pluralismo Jurídico.
- Propuesta concertada de Inclusión de Derechos de los Pueblos Indígenas y Comunidades en el texto Constitucional*, 2003, Lima.

- Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial de Unesco. Memoria del proceso de nominación*, 2009, Lima: INC.
- Reuniones de Comités Nacionales de Qhapaq Ñan*, 2009, Lima: INC, www.qhapaqnan.cultura.pe.
- Stavenhagen R., 2006, *Los derechos humanos y las cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, New York: UN Documentos, E/CN.4/2006/78.
- Stavenhagen R., 2014, *Los derechos humanos y las cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Rodolfo Stavenhagen, New York: UN, E/CN.4/2004/80.
- Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, 379, New York: UN Documents, E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.
- UNDRIP 2007: *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Ipeoples/Pages/Declaration.asp>.
- UNESCO 1972: *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>.
- UNESCO 2001: *Universal Declaration on Cultural Diversity*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162e.pdf>.
- UNESCO 2003: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>.
- UNESCO 2003a: *The Nomination of the Qhapac Ñan – Camino Inca for inscription on the World Heritage List*, 27th session of World Heritage Committee WHC-03/27.COM/INF.13, Paris: WHC, UNESCO.
- UNESCO 2005: *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf>.
- UNESCO 2013: *Decision 8 COM 8.22, Knowledge, skills and rituals related to the annual renewal of the Qëswachaca bridge*, <https://ich.unesco.org/en/RL/knowledge-skills-and-rituals-related-to-the-annual-renewal-of-the-qeswachaca-bridge-00594>.
- UNESCO 2014: *Decision 38 COM 8B.43, Qhapaq Ñan, Andean Road System (Argentina/Bolivia/Chile/Colombia/Ecuador/Peru)*, Paris: WHC, UNESCO, whc.unesco.org/en/decisions/6129.

- Unidad de Participación Comunitaria del Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional*, 2013, Lima: Ministerio de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional.
- Wytyczne Operacyjne do realizacji Konwencji Światowego Dziedzictwa*, 2012, Paris: UNESCO, Centrum Światowego Dziedzictwa (tłum. Polskiego Komitetu Narodowego ICOMOS).

Wypowiedzi uczestników konferencji

- Konferencja *Desafíos de participación comunitaria para la puesta en uso social del patrimonio cultural*, 21 lipca 2016, Lima: Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, Biblioteca Publiczna.
- Konferencja *Experiencias y expectativas de las comunidades adyacentes al Qhapaq Ñan*, 22–24 sierpnia 2017, Lima: Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, Ministerio de Cultura.
- Konferencja *Participación de los pueblos originarios y comunidades en la gestión del patrimonio cultural*, 11 sierpnia 2016, Lima: Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, Ministerio de Cultura.
- Seminarium *Taller de elaboración del Plan Piloto de Gestión y Uso Público del Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino*, 23–25 maja 2018, Lima: Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional / Área de Participación, Ministerio de Cultura.
- Konferencja *Patrimonio cultural, turismo y medio ambiente en la región del Cusco*, 13 czerwca 2018, Grupo de los Defensores del Patrimonio, Cusco: Universidad Nacional Mayor San Antonio Abad.

Wywiady

- Frida Callañaupa, 2018, Lima, Cusco.
- Arminda Gibaja Oviedo, 2016 i 2018, Cusco.
- Rubén Jiménez Carrión, 2018, Lima.
- Giancarlo Marcone Flores, 2018, Lima.
- Andres Pfarí, 2016 i 2018, Cusco.
- Rodrigo Ruiz Rubio, 2016 i 2018, Lima.
- Sandra Vargas, 2018, Lima, Puno.

Spis ilustracji

Fotografia na okładce: odcinek *Qhapaq Ñan* w okolicy Cusco prowadzący do Templo de la Luna

Fotografie 1–6: *Caminata Recorriendo caminos con Historia y Tradición*, odcinek Huakaypata–Izcuchaca, Ministerio de Cultura – Dirección Desconcentrada de Cultura, 1 czerwca 2018, Cusco

Autorka fotografii: Marta Kania © 2019

Autor grafik: Luis López de Lerma Ruiz

Summary

Qhapaq Ñan, the Main Andean Trail, is an extensive network of over 70,000 km of roads, trails, paths and bridges, and the associated economic and administrative structures, expanded during several centuries of the pre-Hispanic period over the territory of the Andean region and the Inca state Tahuantinsuyu. The two main routes stretch about 5,000 kilometers along the Andes mountain range and along the Pacific coast, from San Juan de Pasto in Colombia in the far north to Santiago de Chile in Chile and Mendoza in Argentina in the far south.

In 2001, the authorities of the Republic of Peru, where the vast majority of *Qhapaq Ñan*'s identified infrastructure is located, decided to initiate an interdisciplinary program for research, conservation, and protection of the remains of the Trail and began efforts to nominate the pre-Hispanic road network as a symbol of World Heritage and inscribed on the famous UNESCO List. The countries whose territories used to be part of the Inca Empire: Colombia, Ecuador, Bolivia, Chile and Argentina were also invited to the *Qhapaq Ñan* Project created at that time. After many years of work, on February 1, 2013, representatives of six Project members presented the "Nomination Act of the Andean Road System *Qhapaq Ñan*" for the UNESCO World Heritage List. The decision of inscription was made during the 38th Session of the World Heritage Committee in Doha (Qatar) in June 2014.

In Peru the first years of the entire process of identification, maintenance, and preparation of documents necessary to obtain the nomination of *Qhapaq Ñan* was criticized (mainly by the academic community) as an example of vertical cultural policy implemented from above by the state and as a manifestation of the hegemonic discourse of control over cultural heritage of indigenous people, leading to its patrimonialization by public institutions (initially the National Institute of Culture, then the Ministry of Culture of Peru); therefore, an example of neocolonial relations

between the state and the communities associated with the Trail (referred to as *comunidades asociadas*). However, since to this day *Qhapaq Ñan* has not lost its functionality and is not only a symbol of the pre-Columbian cultural heritage, but also an important element of social life and economic activity of the communities living in its neighborhood, it was considered an important element of social and economic facilitator of the modern development strategies (ethnodevelopment – *etnodesarrollo*). The method of work used for several years by the members of the Project in identifying subsequent sections of the Trail, maintaining the preserved infrastructure, and promoting knowledge about it has become the policy of dialogue, participation, consultation, and joint management of the heritage of *Qhapaq Ñan*, in accordance with the guidelines in international documents on the rights of indigenous peoples, ratified by the Republic of Peru in the 20th and 21th centuries.

The *Qhapaq Ñan* Project implemented in Peru has therefore served as a focal point for consideration of the ethnic revival of Latin American indigenous communities and for observation of the social and political use ('politicization') of the cultural heritage elements in social activities related to democratization processes. The aim of the research was to look at the process of implementation of the rights of indigenous peoples in the Republic of Peru in the context of the multicultural policy principles adopted by the country at the formal (institutional and legal) level. Also, the aim was to analyze issues such as the right to cultural heritage (mainly archaeological) and the role it can play today in sustainable development perspective. During the research process, I formed the questions: whom does *Qhapaq Ñan* represent as a symbol of World Cultural Heritage? In whose interest was the entire nomination process and the subsequent UNESCO Declaration? How, on the one hand, the patrimonial process of *Qhapaq Ñan*, and, on the other, the functionality of the Trail can affect its management plans and protection as a World Heritage site? To what extent is it possible to implement new ethnopolitical standards (consistent with principles of multiculturalism and processes of democratization) leading to the social use of *Qhapaq Ñan* cultural heritage? How do the processes of patrimonialization

and hegemonic up–down relations on the one hand, and the concepts of partitioning, co-management, and the idea of sustainable development on the other affect contemporary relations between representatives of indigenous peoples and public institutions?

The book is divided into four Chapters, Introduction and Conclusion. In Chapter One, I briefly present the problems of defining key concepts, such as “indigenous peoples” and “cultural heritage”, to introduce the reader to the area of basic issues discussed and the terminology used in the book. The discussion on both concepts has been continued for many years. We already have a very extensive literature, so I limited myself – aware of some generalizations – to pointing out the basic problems and to presenting the definitions adopted in heritage studies as well as in ethnopolitics and the international law system. Since the topic of the work is not the discussion on defining what is cultural heritage and who belongs to or does not belong to an indigenous community, in this part I focus mainly on the aspects of the political status and cultural rights of indigenous peoples in the international and Latin American dimension and on the political approach and use of cultural heritage, including the cultural heritage of indigenous peoples. The last part of the Introduction is devoted to problems of the definition and status of indigenous peoples as well as cultural policy and protection of cultural heritage in the Republic of Peru in the 20th and early 21st century.

The following chapters of the book deal with specific issues related to the establishment and development of the Qhapaq Ñan Project in Peru and the slow evolution of the directives of the cultural policy implemented in this country. In Chapter Two, I present the Main Andean Trail – *Qhapaq Ñan*, describing its pre-Hispanic and modern function, the current state of research, and gradual institutionalization as a monumental symbol of cultural heritage deserving to be on the UNESCO World Heritage List. The Qhapaq Ñan Project in Peru, established in 2001, became from the beginning a political initiative in response to the need to strengthen the democracy recovered after years of internal war (1980–2000). It has become an important part of the slogans for national unity promoted by

the Peruvian authorities and the symbol of reconstruction of the country's prestige on the international stage. It was also a great opportunity to reach again the Inca heritage used many times as a political instrument in Peruvian politics. It becomes again a symbol used to both reintegrate the Andean region and to highlight the privileged position of the Republic of Peru in relation to neighboring countries.

After the UNESCO Declaration of 2014, the interest in *Qhapaq Ñan* have increased. In urban areas, in addition to the desire to obtain more information on the Route, expectations and obligations for new projects and investments related to the documentation and protection of pre-Hispanic infrastructure have also increased, in accordance with the guidelines of the Ministry of Culture and UNESCO. In rural areas, the Declaration has become an impulse for cultural recovery, development plans (related to cultural and community tourism), strengthening the integration and identity processes, as well as restoring the functional significance of the Trail in those areas where it has already gone. Therefore, *Qhapaq Ñan* has become a space (real and symbolic) for negotiations for various stakeholder groups: teams of archaeologists, architects and conservators of both Peruvian and foreign academic missions; UNESCO and ICOMOS experts; officers of state institutions and representatives of regional authorities responsible for activities in the field of public policies, such as: education, environmental protection, development, tourism; and finally – local communities living in the vicinity of the Trail (*comunidades asociadas*).

In Chapter Three, I discuss critical voices about the critical voices raised during initial stages of the Project. They mainly referred to the problem of the participation of indigenous peoples in the nomination process. From the very beginning, the *Qhapaq Ñan* Project was created as a unique initiative and a real challenge for the cultural policy of the state. It was officially initiated in 2001 through special decrees and administrative decisions, and the following years of its implementation took place in close cooperation with international institutions responsible for cultural heritage and financial support of development projects (UNESCO, WHC, ICOMOS, BID). The road to the nomination of *Qhapaq Ñan* as a symbol

of World Heritage proceeded according to a formally established process, in accordance with the standards of the World Heritage Committee. Therefore, the Project trajectory allows to state that the process was carried out from above, based primarily on the knowledge of experts (national and international), but with little or no involvement of local communities and without referring to their perception and use of the Trail. Although the official documents presented during its implementation emphasized the importance of local communities' participation, in fact, patrimonialization process of *Qhapaq Ñan* and appropriation of the Route for the purposes of state policy did not translate into the participation of indigenous peoples in the key phases of preparing documentation, inventoring, and evaluating of preserved pre-Hispanic infrastructure. The contact with *comunidades asociadas* was merely a bureaucratic formality. It was limited to providing information on conducted archaeological or conservation works, or announcing the decision on the need to designate and inform about already designated protected zones of those sections of the Trail that were indicated for nomination.

In the further part of my work I discuss new guidelines indicated by the UN system for the implementation of the rights of indigenous peoples, including rights to cultural heritage and participation in the activities of states related to the sphere of heritage and cultural rights. These guidelines have become assumptions that have been adopted as principles for a new model of cultural policy in Peru, and presented as a reference for the activities of *Qhapaq Ñan* Project. This model, introduced not without difficulties in recent years, is based on the policy of decentralization, participation, and gradual implementation of the full decolonization policy in relations between the state and indigenous peoples. I present the adopted cooperation strategies and refer to specific examples of the work of so-called Integral Projects to indicate both positive and successful initiatives, as well as negative phenomena which are still a real challenge for Peru's conservative cultural policy system.

Because, to this day, the *Qhapaq Ñan* system has retained its social functionality, it has been recognized as an instrument of social, econom-

ic, and cultural development for communities living in its neighborhood. Moreover, the Project itself has been seen as an institution supporting and strengthening the cultural identity and historical awareness of the inhabitants of the Andean region. As part of the proposed methodology and the new model of culture policy, an intensive exchange of experience, knowledge, and skills was planned between the Project employees and local communities. Operational plans of the Qhapaq Ñan Project set out specific activities such as inventory and participatory documentation, information workshops, training in the protection and management of cultural heritage, meetings and lectures on cultural identity and the potential of a given territory as well as its cultural resources for development of local communities. Appropriate communication mechanisms are also promoted. On the one hand they serve to build awareness of the values of participation and cooperation of various agencies at the local and regional level; on the other, they contribute to dissemination of knowledge about Qhapaq Ñan, both on the local and national forum. To implement the new methodology and guidelines, the operational plans were established within new structures of the Project, including the Communication Department (*Area de Comunicaciones*) and the Social Participation Department (*Area de Participación Comunitaria*) in Lima, as well as the Heritage Valorization Department (*Área de Valoración Patrimonial*) in Cusco.

In the Conclusion, I recapitulate the presented research. I indicate that the premises of the new model of Peru's cultural policy towards the cultural heritage of indigenous peoples are still present primarily in the formal sphere: in the rhetoric of the state and in the official discourse. Their implementation encounters serious difficulties in practices founded on the participation policy and principles of multiculturalism related to the democratic and co-responsible management of cultural heritage. Although guaranteed by the international norms and legal acts ratified by the Republic of Peru (ILO Convention 169; UNDRIP 2007; UNESCO Conventions and Declarations of 1972, 2003, 2005; and the OPA Declaration of 2016) and constitutional amendments (1993), indigenous peoples' rights are not respected in many respects and are far from being fully im-

plemented. However, we are witness to some changes taking place in the ethnic policy, both on the part of the governmental institutions (including the Vice-Ministry of Interculturalism) and the groups of stakeholders themselves, i.e. the representatives of indigenous peoples. In the light of broader public awareness and thanks to improved access to information, we can observe increasing activity in implementing the policy of consultations, participation, and strive to implement the assumptions of sustainable development. The achievements of the Qhapaq Ñan Project in Peru can serve as an example of good practices in cultural policy, consistent with the premises of ratified documents and multiculturalism principles, understood as an integrating and not conflicting value. As it references the “good government” method, the Qhapaq Ñan Project may exemplify attempts lead to responsible management of cultural heritage as well as departure from the practice of *monumentalisation* of heritage (characteristic of the 20th century) in favor of strengthening the concept of heritage as a social process and a space for contact and negotiation between various groups of stakeholders (characteristic of the 21st century).

KEYWORDS: Peru, Qhapaq Ñan, cultural policy, cultural rights, cultural heritage, indigenous people, political participation

Indeks

A

Albó Corrons Xavier 17, 89, 142
Alva Walter 108
Alvarez Sonia E. 48
Álvarez Calderón Diana 111
Anaya James S. 48, 133
Anderson Benedict 40
Andolina Robert 53
Ansión Juan 56
Aranda Escalante Mirva 150
Arellano Carmen 77
Arguedas José María 97
Arista Zerga Adriana 145
Askew Marc 43, 117
Ashworth Gregory J. 29, 39–40
Assies Willem 17, 49, 51, 54
Atahualpa (władca Inków) 77
Atalay Sonia 17, 139
Ayala Rocabado Patricia 139
Aylwin José 51

B

Ballart Josep 39
Ballón Aguirre Francis 17, 54, 57, 60, 88
Baluk Walenty 16
Bar Esquivel Alfredo 77, 80
Barié Cletus G. 21, 54, 57
Baud Michel 43, 117
Becerril Miró José Ernesto 107
Benavides Martín 61
Bengoa José 49, 51
Betanzos Juan de 77
Bingham Hiram 100
Bonilla Horacio 18, 59
Brysk Alison 53

C

Cadena Marisol de la 17, 68
Callañaupa Gibaja Frida 9, 72, 156
Casaverde Ríos Guido 77
Castellanos Valenzuela Gonzalo 40,
50–51
Castro Rojas Victoria 72–73, 82, 84
Chałupczak Henryk 16
Cerro Sanchez 80
Chávez Hugo 97
Chirinos Portocarrero Ricardo 84
Chołaszczynski Krystian 16
Cieza de León Pedro 78
Cleere Henry 117, 119
Cobo Bernabe 78
Coque Alarcón Jeaneth 73
Contreras Carlos 17, 57, 59, 97,
143, 148
Cotler Julio 17, 61, 87
Cueto Marcos 17, 57, 59, 97, 143, 148

D

D'Altroy Terence N. 73
Daes Erica-Irene 26, 37
Dagnino Evelyn 48
Dávallon Jean 39, 44
Disko Stefan 17, 37, 44, 117, 119,
135–136
Durand Anahí 68

E

Endere María Luz 41
Escobar Arturo 48
Espinosa Reyes Ricardo 82
Estete Miguel de 77

F

Favre Henri 49
 Filip Burbon 95
 Flores Ochoa Jorge 108
 Fujimori Alberto 13, 86, 88–89, 143

G

Gade Daniel W. 74, 112
 García-Alix Lola 119, 135–136
 García Azcárate Jorgelina 127
 García Belaunde Víctor Andrés 91
 García Canclini Néstor 29, 40, 42–44
 García María Elena 88–90, 98
 García Perez Alan 13, 86, 106, 114, 129, 146–147
 Garcilaso de la Vega 78
 Gawrycki Marcin F. 21
 Gelles Paul H. 18
 Gibaja Oviedo Arminda Margarita 9, 156
 Gilbert Jeremy 17, 37, 135
 Gillman Derek 29
 Gnecco Cristóbal 17, 121–122, 139
 Gómez Salazar Deyanira 100, 102, 107, 120
 Gonzales de Olarte Efraín 87
 González Holguín Diego 71
 Grompone Romeo 87
 Guamán Poma de Ayala Felipe 74, 78

H

Hagen Víctor von 81–82
 Harrison Rodney 29, 39
 Harumi Borba Lucía 84
 Hernández Ramírez Javier 113
 Herrera Alexander 139
 Higuera Alvaro 146
 Hobsbawm Eric 124
 Huascar (władca Inków) 77

Humala Tasso Ollanta 13, 108, 114, 147, 150
 Humboldt Alexander von 79
 Hyslop John 73, 77, 81–82, 84

J

Jackson Jean E. 52, 89, 97
 Jallade Sébastien 120, 126–127
 Jerez Francisco de 77
 Jimenez Carrión Rubén 10, 123, 164

K

Kajda Kornelia 29
 Kania Marta 41, 57–58, 60, 96, 100, 103, 123
 Karp de Toledo Eliane 97–98
 Kay Warren B. 52
 Klarén Peter F. 17, 59, 77, 79–80, 87
 Kirshenblatt-Gimblett Barbara 39
 Kobyliński Zbigniew 29
 Korstanje María Alejandra 102, 127
 Kowalski Krzysztof 29, 35, 39–40, 174
 Krysińska-Kaluźna Magdalena 21, 25, 54, 60

L

Labadi Sophia 119
 Lahera Eugenio 150
 Laurie Nina 53
 Leguía y Salcedo Augusto Bernardino 57, 80
 Lerma Ruiz Luis López de 10
 Llosa Luis 110
 Losson Peter 122
 Lowenthal David 29
 Lucero José Antonio 89–90, 98
 Lumbreras Salcedo Luis Guillermo 9, 72–73, 82, 84, 94–95, 105, 108

Ł

Łaciński Piotr 87, 97

M

Machaca Rufino 164
 Makaran Kubis Gaia 10, 50
 Manrique Nelson 88
 Marciniak Arkadiusz 29
 Marcone Flores Giancarlo 9, 108–109, 129, 154–156, 166, 174
 Marín José 68, 97
 Markham Clements 80
 Martinez Cobo Jose R. 23–25
 Matos Mendieta Ramiro 83
 Matsuda Akira 139
 Martorell Carreño Alberto 100, 102, 113, 126
 Méndez Cecilia G. 123
 Mendoza Iván 148
 Meskell Lynn 117
 Middendorf Ernst W. 80
 Molina Cristóbal de 77
 Molina Serra Ainhua 88–89
 Montoya Rodrigo 108
 Morán Jorquera Jessica 152
 Mújica Angulo Richard 84
 Murúa Martín de 78
 Murzyn Monika A. 29

N

Naser Alejandra 151
 Nicholas George P. 137
 Nikken Pedro 40
 Novoa Bejarano Gustavo 97

O

Okamura Katsuyuki 139
 Olko Justyna 10
 Ossio Acuña Juan Martín 45
 Ostrove Clarine 139

P

Paniagua Corazao Valentín 13, 89, 91, 95, 100, 114, 121
 Pastrana Andrés 97
 Pawleta Michał 29
 Peirano Falconí Luis 108
 Pena Guillermo de la 50
 Perez Gollán José Antonio 39, 139
 Perez Szimon 95
 Pérez Tello María Soledad 99, 147
 Pfarí Andres 9, 121
 Pizarro Francisco 77
 Pizarro Hernando 77
 Politis Gustavo G. 39, 139
 Porębski Andrzej 10
 Porras Barrenechea Raúl 100
 Posern-Zieliński Aleksander 17, 21, 49, 51–52, 60, 68, 89, 98, 142
 Prats Llorenç 40, 44
 Purchla Jacek 29

Q

Quiroga Ramírez Jorge 97

R

Radcliffe Sarah 53
 Raimondi Antonio 79
 Ramírez-Alujas Álvaro 151
 Ramirez Collatupa Reynaldo 10, 165
 Ramirez Matos Julio 165
 Ranger Terence 124
 Regal Matienzo Alberto 74, 81
 Remy María Isabel 9, 18, 57
 Rendón Puertas María Luisa 43, 124, 127
 Riva Agüero José de la 80
 Rodríguez Cuadros Manuel 108, 111
 Roel Mendizábal Pedro 74, 77, 80, 112

Rosales Daniela 151
 Rostworowski de Diez Canseco
 María 73
 Rothschild Joseph 14
 Rousseau Stéphanie 150
 Ruggles Fairchild D. 37
 Ruiz Rubio Rodrigo 9, 123–124, 129,
 152, 154–157, 174

S

Sabloff Jeremy A. 139
 Salmón Elizabeth 150
 Sánchez de la Hoz Pedro 77
 Sanz Nuria 95, 102, 108, 113
 Saucedo-Segami Daniel Dante 139
 Sieder Rachel 17, 28, 56
 Silverman Helaine 17, 37, 146
 Silvert Cáceres Anthony 9
 Smith Laurajane 17, 37, 39, 118–119,
 139
 Squier Efraín G. 80
 Stavenhagen Rodolfo 17, 37, 40, 48,
 50–51, 59, 133
 Stern Steve J. 88
 Strube Erdmann Leon 81
 Symonides Janusz 37
 Szlachta Bogdan 10

Ś

Śniadecka-Kotarska Magdalena 16, 98

T

Tarragó Myriam N. 72–73, 82, 84
 Taylor Charles 53
 Tello María Isabel 68
 Toledo Francisco de 76

Toledo Manrique Alejandro 13, 95–97,
 99, 114, 121, 142–143
 Torero Máximo 61
 Trzciński Paweł 25
 Tubino Fidel 55–56, 68
 Tugendhat Helen 119, 135–136
 Tuhiwai Smith Linda 139
 Tupac Amaru II 77

V

Valdivia Néstor 61
 Valer Córdoba Julio 9
 Vaca de Castro Cristóbal 76, 81
 Van Cott Donna Lee 51, 53, 56
 Vargas Sandra 10, 123
 Vargas Victoria 9
 Velasco Alvarado Juan 59

W

Walker Patrick 139
 Wiener Charles 80
 Wierzbicki Andrzej 14–15

Y

Yashar Deborah J. 53, 89, 97
 Ypeij Annelou 43, 117
 Yrigoyen Fajardo Raquel 9, 17–18,
 57, 60, 64
 Yudilevich David 79

Z

Zenderowski Radosław 16
 Zolla Carlos 51
 Zolla Márquez Emiliano 51
 Zoomers Annelies 43
 Zúniga Madeleine 56

W serii *Societas* pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997–2003*, 2006.
3. Chmieleński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. Sokołów. *Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918–1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950–2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *European Ideas on Tolerance*, red. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lenczarowicz Jan, *Jalta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944–1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Maslej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.

16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004–2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. Krzysztof Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.
22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.
25. Praszałowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brząkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.
28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989–2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.
32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869–1939*, 2012.

33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007–2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, ustrój, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950–2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2012.
42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopismach o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hayssam, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.

48. Ścigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947–2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.
52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo–Kościół w Polsce 1944–2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.
60. Rebes Marcin, *Między respondere i imputatio. Martina Heideggera i Józefa Tischnera hermeneutyka odpowiedzialności w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii*, cz. I: 2014; cz. II, III: 2018.
61. Kurpiewska-Korbut Renata, *Spółeczność międzynarodowa wobec Kurdów irackich*, 2013.
62. Pietrzyk-Reeves Dorota, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, 2012.
63. Matykiewicz-Włodarska Aleksandra, *Marion Gräfin Dönhoff. Idee i refleksje polityczne*, 2012.
64. Reczyńska Anna, *Braterstwo a bagaż narodowy. Relacje w Kościele katolickim na ziemiach kanadyjskich do I wojny światowej*, 2013.
65. *Współczesne transformacje. Kultura, polityka, gospodarka*, red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec, 2013.

66. Grott Olgierd, *Instytut Badań Spraw Narodowościowych i Komisja Naukowych Badań Ziem Wschodnich w planowaniu polityki II Rzeczypospolitej Polskiej na Kresach Wschodnich*, 2013.
67. *Teoretyczne i praktyczne problemy kultury politycznej. Studia i szkice*, red. Monika Banaś, 2013.
68. *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. Barbara Krauz-Mozer, Paweł Ścigaj, 2013.
69. *Narratives of Ethnic Identity, Migration and Politics. A Multidisciplinary Perspective*, eds. Monika Banaś, Mariusz Dziegłowski, 2013.
70. *Promoting Changes in Times of Transition and Crisis: Reflections on Human Rights Education*, eds. Krzysztof Mazur, Piotr Musiewicz, Bogdan Szlachta, 2013.
71. Bar Joanna, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2012*, 2013.
72. *Włochy wielokulturowe. Regionalizmy, mniejszości, migracje*, red. Karolina Golemo, 2013.
73. *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. Agnieszka Małek, Paulina Napierała, 2013.
74. Plichta Paweł, *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach*, 2014.
75. Czekańska Renata, *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, 2014.
76. Włodarski Bartosz, *Szkoła Nauk Politycznych UJ 1920–1949*, 2014.
77. *Arabska wiosna w Afryce Północnej. Przyczyny, przebieg, skutki*, red. Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, 2014.
78. Bajor Piotr, *Partnerstwo czy członkostwo. Polityka euroatlantycka Ukrainy po 1991 r.*, 2014.
79. Gabrys Marcin, Kijewska-Trembecka Marta, Rybkowski Radosław, Soroka Tomasz, *Kanada na przełomie XX i XXI wieku. Polityka, społeczeństwo, edukacja*, red. Marta Kijewska-Trembecka, 2014.
80. Trojnar Ewa, *Tajwan. Dylematy rozwoju*, 2015.
81. Głogowski Aleksander, *Policja Państwowa i inne instytucje bezpieczeństwa na Wileńszczyźnie w latach 1918–1939*, 2015.

82. Krzyżanowska-Skowronek Iwona, *Teorie zmiany na przykładzie włoskiej polityki wschodniej*, 2015.
83. Rysiewicz Mikołaj, *Monarchia – lud – religia. Monarchizm konserwatywnych środowisk politycznych Wielkiej Emigracji w latach 1831–1848*, 2015.
84. Szymkowska-Bartyzel Jolanta, *Nasza Ameryka wyobrażona. Polskie spotkania z amerykańską kulturą popularną po roku 1918*, 2015.
85. Napierała Paulina, *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA*, 2015.
86. Paluszkiewicz-Misiaczek Magdalena, *Szacunek i wsparcie. Kanadyjski system opieki nad weteranami*, 2015.
87. *Детерминанты и перспективы политики европейской интеграции Республики Молдова*, под научной редакцией Петра Байора, 2015.
88. *Eastern Chessboard. Geopolitical Determinants and Challenges in Eastern Europe and the South Caucasus*, ed. Piotr Bajor, Kamila Schöll-Mazurek, 2015.
89. Mazur Wojciech, *Pod wiatr. Francja i lotnictwo wojskowe II Rzeczypospolitej (1921–1938)*, 2015.
90. Węc Janusz Józef, *Traktat Lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007–2015*, 2016.
91. Fyderek Łukasz, *Autorytarne systemy polityczne świata arabskiego. Adaptacja i inercja w przededniu Arabskiej Wiosny*, 2015.
92. Kwieciński Rafał, *Zjednoczenie Chin? Proces reintegracji Wielkich Chin na przełomie XX i XXI w.*, 2016.
93. Grabowski Marcin, *Rywalizacja czy integracja? Procesy i organizacje integracyjne w regionie Azji i Pacyfiku na przełomie XX i XXI wieku*, 2015.
94. Laidler Paweł, Turek Maciej, *Cena demokracji. Finansowanie federalnych kampanii wyborczych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, 2016.
95. Bajor Piotr, *Contemporary Azerbaijan in Social and Political Dimension*, 2016.
96. Balwierz Ida, *Czasopismo „Apollo”. Jego miejsce i rola w odrodzeniu poezji i kultury arabskiej*, 2016.
97. Bajor Piotr, *Kierunek Zachód. Polityka integracji europejskiej Ukrainy po 1991 r.*, 2016.

98. *Polska i Rumunia w Europie Środkowej w XX i XXI wieku. Studia, materiały i eseje poświęcone pamięci prof. dra hab. Wojciecha Rojka. Polonia și România în Europa Centrală în secolele XX și XXI. Studii, materiale și eseuri dedicate in memoriam prof. univ. dr. Wojciech Rojek*, red. Agnieszka Kastory, Henryk Walczak, 2017.
99. Mazur Wojciech, *Lot ku burzy. Polska w przygotowaniach Zachodu do wojny powietrznej marzec-sierpień 1939 roku*, 2017.
100. Gabrys Marcin, Soroka Tomasz, *Canada as a Selective Power. Canada's Role and International Position after 1989*, 2017.
101. Głuszek Alicja, *Współpraca amerykańsko-meksykańska w zwalczaniu handlu ludźmi na przełomie xx i xxi wieku*, 2017.
102. Paleczny Tadeusz, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, 2017.
103. Czubik Agnieszka, Dziwisz Dominika, Szczepankiewicz-Rudzka Ewa, Tarnawski Marcin, *Nowe wyzwania dla ochrony praw człowieka*, 2017.
104. Gabrys Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część pierwsza. Akt Konstytucyjny z 1867 roku*, 2016.
105. Porębski Leszek, *Technika w perspektywie społecznej*, 2017.
106. Gabrys Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część druga. Akt Konstytucyjny z 1982 roku*, 2017.
107. Dulak Michał, *Demokratyczna legitymizacja polskiej polityki europejskiej. Analiza systemowa*, 2017.
108. Turek Maciej, *Prawybory prezydenckie w USA. Bilans czterech dekad*, 2017.
109. *Oblicza Ameryki. Szkice o społeczeństwie, kulturze i polityce Stanów Zjednoczonych*, red. Paulina Napierała, Rafał Kuś, 2016.
110. Kuś Rafał, *Retoryka polityczna Richarda Nixona*, 2018.
111. Modrzejewska Magdalena, *Josiah Warren – the First American Anarchist. "The Remarkable American"*, 2017.
112. Mazur Wojciech, *Niebo rozwianych nadziei. Zachodni sojusznicy wobec wojny powietrznej w Polsce we wrześniu 1939 roku*, 2018.
113. Małek Agnieszka, *Polityka migracyjna Włoch w latach 1861–2011*, 2018.
114. Kastory Agnieszka, *Rola Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego w kształtowaniu polskiej polityki wschodniej w latach 1989–1991*, 2018.

115. Kułakowska Małgorzata, *W poszukiwaniu spójności wspólnotowej. Polityka rządu brytyjskiego w latach 2001–2010*, 2018.
116. Biliński Piotr, Waclaw Tokarz 1873–1937. *Historyk walk o niepodległość Polski*, 2018.
117. Golemo Karolina, Małek Agnieszka, *Włochy – mozaika kultur*, 2018.
118. Modrzejewska Magdalena, *Stephen Pearl Andrews – anarchia i społeczeństwo. Studia z amerykańskiego anarchizmu indywidualistycznego*, 2016.
119. *Podsumowanie VIII kadencji PE. Wyzwania integracji europejskiej w latach 2014–2019*, red. Agnieszka Nitszke, Janusz Józef Węc, 2019.
120. *Między wiedzą a władzą. Bezpieczeństwo w erze informacji*, red. Piotr Bajor, Artur Gruszczyk, 2019.
121. *Security Outlook 2018*, ed. Artur Gruszczyk, 2019.
122. Kulpińska Joanna, *Transatlantyckie trendy migracyjne na przestrzeni stulecia. Studium przypadku wychodźstwa z powiatu strzyżowskiego*, 2019.
123. Rebes Marcin, *Od epistemologii do ontologii. Hermeneutyka wolności Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem*, 2019.
124. *Prawa człowieka wobec wyzwań współczesnego świata*, red. Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, Agnieszka Czubik, Dominika Dziwisz, 2019.
125. Górka Katarzyna, *Miasto, barrios i kultura popularna w Peru – tożsamość kulturowa nowych mieszkańców Limy*, 2020.

Choć książka Marty Kani dotyczy Projektu Qhapaq Ñan, w rzeczywistości dotyczy znacznie szerszego i głębszego problemu polityki kulturowej i społecznej względem ludności rdzennej krajów Ameryki Łacińskiej, a w szczególności wyzwań decentralizacyjnych i dekolonizacyjnych w zakresie zarządzania dziedzictwem kulturowym oraz upodmiotowienia ludności rdzennej. Autorka w sposób szczegółowy omówiła charakter i konsekwencje najnowszych przemian decentralizacyjnych w polityce kulturowej Peru oraz kształtowanie się nowego rodzaju prawodawstwa i praktyk w zakresie ochrony i zarządzania dziedzictwem w duchu polityki wielokulturowej. Jej praca pokazuje, w jakim zakresie przemiany te wpłynęły na Projekt Qhapaq Ñan, w tym na uwzględnienie korzyści społeczno-kulturowych dla lokalnych społeczności oraz promocję dziedzictwa na poziomie lokalnym.

z recenzji dr hab. Justyny Olko, Uniwersytet Warszawski

Autorka dokonuje analizy niezwykle ciekawego i cennego materiału źródłowego, na który składają się zarówno akty prawne, dokumenty prawa międzynarodowego i peruwiańskiego, jak i dyskurs polityczny władz peruwiańskich oraz wywiady z pracownikami naukowymi i państwowymi odpowiedzialnymi za Projekt, a także z przedstawicielami lokalnych społeczności. Dodatkową wartością tej książki jest to, że jej tematyka poświęcona nowemu modelowi polityki wielokulturowości i partycypacji jest niezwykle aktualna i niespotykana na polskim rynku wydawniczym, stanowi więc ważne źródło odniesienia zarówno dla specjalistów, jak i dla szerszego grona odbiorców.

z recenzji dr Gai Makaran Kubis, Universidad Nacional Autónoma de México

Marta Kania – latynoamerykanistka, doktor nauk humanistycznych Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Pracownik Zakładu Ameryki Łacińskiej Instytutu Amerykanistyki i Studiów Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka książek *Prekolumbijski image Peru. Rola archeologii i dziedzictwa inkaskiego w kształtowaniu peruwiańskiej tożsamości narodowej* (Kraków 2010) oraz *Machupicchu: między archeologią i polityką* (Kraków 2013). Od wielu lat prowadzi badania na terenie Ameryki Łacińskiej, analizując interesujące ją zagadnienia z dziedziny etnopolityki, polityki kulturowej i praw kulturowych, studiów nad dziedzictwem oraz wielowymiarowych relacji między dziedzictwem kulturowym ludności rdzennej a ideologią i praktyką polityczną wybranych państw regionu.



<http://www.akademicka.pl>

ISBN 978-83-8138-155-0

