

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 72-93]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.04>



DESARROLLO TURÍSTICO E IDENTIDAD INDÍGENA: CUZCO Y EL NUEVO AEROPUERTO DE CHINCHERO TOURIST DEVELOPMENT AND INDIGENOUS IDENTITY: CUZCO AND THE NEW CHINCHERO AIRPORT

Pablo García

Grupo Interdisciplinar de Estudios de Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM),
Universitat de Lleida

Resumen.

Este artículo aborda la redefinición de identidades étnicas en los Andes Peruanos a través de los cambios, conflictos y fracturas que la venta de tierra comunal para la construcción del nuevo aeropuerto de Cuzco ha provocado en el pueblo de Chinchero. Se examina el desgaste del modelo de comunidad campesina aparecido con la Reforma Agraria de 1969, así como la emergencia de nuevas formas de organización social en un contexto de desarrollo turístico y neoliberalismo. Se argumenta que este proyecto ha alterado patrones tradicionales de tenencia de tierra, induciendo a una nueva relación entre tierra y campesino. La discusión se centra en el papel de las grandes infraestructuras turística en la producción de nuevas identidades políticas que cuestionan ideas rígidas y preconcebidas sobre una identidad 'indígena' en los Andes.

Palabras clave.

Andes; Aeropuerto; Turismo; Identidad; Conflicto; Cambio social.

Abstract.

This article addresses the redefinition of ethnic identities in the Peruvian Andes through the changes, conflicts and fractures that the recent sale of communal land for the construction of the new Cuzco International Airport has created in the town of Chinchero. The erasure of the peasant community model that appeared with the 1969 agrarian reform, as well as the emergence of new forms of social organisation in a context of tourist development and neoliberalism, are examined. It will be argued that this project has altered customary patterns of communal land tenure, inducing a new relationship between the peasant and the land. The discussion focuses in the power of large tourist infrastructures in the production of new identity politics that challenge preconceived and rigid ideas about an indigenous 'identity' in the Andes.

Key Words.

Andes; Airport; Tourism; Identity; Conflict; Social Change.

Introducción

Este artículo trata de la construcción de un nuevo aeropuerto internacional en Chinchero, un pueblo quechua-hablante de la sierra peruana situado a unos treinta kilómetros al noroeste de la ciudad de Cuzco, antigua capital del imperio Inca e importante destino turístico global en la actualidad. El argumento que plantea es doble e interrelacionado: primero, que este proyecto vinculado con el desarrollo turístico regional ha alterado los patrones tradicionales de tenencia de tierra comunal, induciendo a una nueva relación entre tierra y campesino; y segundo, que la consiguiente erosión del modelo de comunidad campesina resultante de la Reforma Agraria de 1969, que devolvió la propiedad comunal

a los campesinos tras la abolición del sistema de haciendas vigente hasta entonces, ha evolucionado hacia otras formas de organización social inspiradas en modelos neoliberales. El argumento sostiene que las fracturas creadas por el aeropuerto en el sistema de propiedad comunal han desencadenado la crisis de un concepto de identidad anclado en torno a la idea y la práctica de un marcador de indigeneidad tradicional en los Andes como es la comunidad. Ello deja la indigeneidad en suspenso, en la medida en que la fragmentación social resultante está produciendo otras formas de identidad social. Junto a esto, la crisis de identidad cuestiona la supuesta sostenibilidad de un desarrollo turístico que promueve nuevos estilos de vida y cambios sociales. Este proceso invita así a reexaminar atentamente conceptualizaciones actuales del tan debatido asunto de la 'indigeneidad'. Esta cuestión sigue alimentando un debate global acerca de lo que significa ser indígena hoy en día y asume un papel central en este artículo, en la medida en que los debates antropológicos sobre la indigeneidad ponen de relieve los problemas y los aspectos políticos que encierran las definiciones actuales de 'lo indígena'.

Este artículo se inserta en debates académicos más amplios sobre grandes infraestructuras y proyectos de desarrollo turístico en Perú. Al mismo tiempo, dialoga con una literatura académica especializada en tomas de tierra y en los aspectos políticos de la indigeneidad. En el contexto peruano, la literatura sobre infraestructuras se ha ocupado principalmente de los costos sociales y ambientales de explotaciones mineras y petroleras en referencia al conflicto y al papel en él de los movimientos sociales (Bebbington et al., 2008; Bebbington, 2009; Arellano, 2011). Otros autores como Brain (2017) han discutido los impactos negativos de las explotaciones mineras sobre los modos de sustento de las poblaciones afectadas. Khampuis (2012), por su parte, ha examinado la convergencia del poder corporativo de las minas con el poder público del Estado con respecto a los derechos sobre la tierra y a las batallas legales. Harvey y Knox (2012) se han ocupado de otro tipo de infraestructura y han mostrado el poder de las carreteras para agitar imágenes populares del desarrollo en el país. Dentro de un contexto latinoamericano más amplio, los estudiosos han abordado la relación entre los nuevos regímenes políticos progresistas y las industrias extractivas (Gudynas, 2009). Uno de los temas principales ha sido, sin embargo, el de la relación entre pueblos indígenas y desarrollo. En este punto los autores han explorado los variados y a menudo conflictivos entrecruzamientos entre identidades étnicas y discursos y prácticas desarrollistas (Escobar, 2006; Andolina, Laurie y Radcliffe, 2009). En cuanto al desarrollo turístico, Baud e Ypeij (2009) cuestionan la sostenibilidad de un turismo cultural en América Latina que descansa sobre la reinención de 'lo indígena'. De igual manera, Ypeij y Zorn (2007) resaltan temas de participación local y control en la sostenibilidad del desarrollo turístico. Otros investigadores como Fuller (2009) prestan atención a la reconfiguración de relaciones de género en poblaciones locales en contextos turísticos. A su vez, Gascón (2005) examina el poder del turismo en Perú para remodelar la estructura socioeconómica de comunidades rurales de la sierra.

Sin embargo, algo que no se ha estudiado todavía es cómo la construcción de aeropuertos internacionales en los Andes peruanos está cambiando las relaciones entre los pobladores y la tierra, alterando el sentido de identidad en un contexto de desarrollo neoliberal. Esta intersección entre grandes infraestructuras e indigeneidad revela la capacidad de las primeras para recrear nuevas políticas de la identidad y para desencadenar cambios sociales sustentados sobre la idea de 'lo indígena'. La discusión resultante, que desestabiliza nociones fijas y monolíticas de una indigeneidad anclada en el ideal de la comunidad y en una cierta relación con la tierra, supone una contribución a los debates actuales sobre lo que significa ser indígena y sobre la 'autenticidad' de la experiencia indígena. También se contribuye a los estudios de turismo en Perú al resaltar la especificidad del caso de Chinchero.

El artículo traza las condiciones que explican desarrollos actuales en relación con el aeropuerto y da cuenta de los cambios y conflictos que han ocurrido en la organización social y en la territorialidad, así como de las relaciones entre los pobladores, la tierra y el sentido de identidad local. A continuación se procede a analizar cómo en Chinchero la noción de lo indígena es re-examinada (y auto-examinada por los comuneros) a la luz de los cambios que han afectado a marcadores clásicos de la indigeneidad.

La información recogida para este artículo procede de los doce meses del trabajo de campo (julio 2012-junio 2013) que al autor desarrolló en Chinchero para su tesis doctoral sobre turismo, patrimonio cultural y cambio social en este pueblo (García, 2018). Se trató de un estudio etnográfico cualitativo durante el cual el autor asistió a numerosas asambleas en la comunidad de Yanacona, en las que se discutieron muchos de los temas relacionados con la venta de las tierras y con las negociaciones con el gobierno regional. Estas asambleas se desarrollaron en quechua principalmente, a veces mezclado con español. Al no ser el autor plenamente competente en este idioma, tuvo que recurrir a otras estrategias para asegurarse de que las equivocaciones etnográficas comentadas por De la Cadena (2015) eran 'parcialmente controladas' con entrevistas etnográficas semiestructuradas en español con un selecto grupo de unos seis comuneros con peso específico en la comunidad en las que se clarificaron y expandieron algunos de los temas más importantes tratados en las asambleas. Estos comuneros eran líderes o exlíderes (incluyendo etnógrafos locales y antropólogos) con un conocimiento profundo de los manejos internos de la comunidad y de los temas principales al respecto del aeropuerto. Además de esto, el autor sostuvo muchas conversaciones informales con otros comuneros de las tres comunidades principales de Chinchero, que incluyeron un número significativo de amistades femeninas, sobre todo de los centros textiles del pueblo. Aunque el autor vivió en Chinchero durante su trabajo de campo, también mantuvo entrevistas en Cuzco con miembros de la industria turística. Adicionalmente, estuvo presente en reuniones

entre el gobierno regional y Yanacoma y tuvo acceso regular a información periódica sobre las negociaciones.

Información de contexto

Chincheru es reconocido hoy en día por su tradición textil de origen prehispánico (Figura 1). Está integrado por tres *ayllus* o comunidades históricas de origen prehispánico con un territorio común que han sobrevivido hasta la fecha, actualmente como comunidades campesinas políticamente construidas. La historia de estos tres *ayllus* – Yanacoma, Cúper y ayllopongo – se caracteriza por la continua reconfiguración territorial y la renovación socio-política en el marco de acontecimientos desintegradores como la llegada de los Incas primero y después de los españoles. Esta capacidad de reconstitución es un aspecto clave para entender parcialmente los hechos que se discuten en este artículo.

Figura 1: Vista de Chincheru



Fuente: foto del autor

Gracias a su estratégica posición en el eje turístico principal, Chincheru se ha beneficiado del flujo constante del turismo que ha caracterizado a la región Cuzco desde 1970 – solo interrumpido por el conflicto armado entre el Estado y Sendero Luminoso en los 80 y los 90 – situación que continúa en la actualidad (Zorn, 2004; Steel, 2008; Fuller, 2009; Babb, 2010). Aunque el auge turístico actual es un fenómeno relativamente reciente, el turismo

en Cuzco se ha promocionado a nivel regional y nacional desde las primeras décadas del siglo XX. En esta época, las élites cusqueñas asociadas a un movimiento indigenista que buscaba redimir el estigma de atraso atribuido a los indios de la sierra por los limeños de piel blanca, eran receptivas a la idea de promover el turismo internacional (Rice, 2014). Más recientemente, el gobierno peruano ha estado pronto a utilizar el turismo como una conveniente estrategia para posicionar la *Marca Perú* en el extranjero y atraer a visitantes, en una operación a gran escala destinada a convertir el país en un vasto proyecto turístico (Silverman, 2002). Aunque el Estado esté participando activamente en la promoción y desarrollo del turismo en Cuzco, el turismo en la región está principalmente en manos del sector privado y controlado por compañías transnacionales y élites políticas despreocupados por una equilibrada distribución de los beneficios, situación similar a la de otros países ‘en desarrollo’ dentro del sistema turístico mundial (Burns, 1999; Hall y Tucker, 2004).

Debido al gran potencial turístico de Cuzco, la industria turística local ha venido haciendo campaña desde hace tiempo a favor de la construcción de un nuevo y más grande aeropuerto que sustituya al actual, considerado demasiado pequeño para las necesidades actuales de la región y para las visiones de futuro. Ya en la década de los 80 Cuzco empezó a exigir la construcción de un nuevo aeropuerto internacional en Chinchero. Durante muchos años el gobierno nacional objetó al proyecto por diferentes razones y finalmente se abandonó. Sin embargo, con el ascenso al poder del gobierno nacionalista del presidente Ollanta Humala en 2011, el proyecto se volvió a retomar y esta vez se aprobó. Al momento de escribir este artículo (enero de 2019) el proyecto está estancado ante denuncias de corrupción y la cancelación del contrato firmado entre el Estado y la constructora (Kuntur Wasi).

Historia de un proyecto controvertido

El 22 de agosto de 2012 el gobierno de Ollanta Humala aprobó una resolución (Ley Oficial 29908) que permitía la expropiación de una de las tierras del *ayllu* Yanacona para la construcción del nuevo aeropuerto internacional del Cuzco (Figura 2). El aeropuerto era un viejo sueño del poderoso lobby turístico cusqueño, sueño que, después de repetidos fracasos durante los últimos cuarenta años, parecía haber convencido al gobierno regional. A pesar de importantes objeciones técnicas que se presentaron, esta vez tanto el gobierno regional como el nacional parecían decididos a sacar adelante el proyecto. ¿Por qué en ese momento sí era posible y no antes? ¿Qué había cambiado para explicar la rápida evolución de los acontecimientos? Los comuneros de Chinchero subrayaron la convergencia en el poder, a nivel regional y nacional, del mismo partido político (el Partido Nacionalista), circunstancia que a pesar de dinámicas centralistas/ regionalistas facilitó el camino hacia objetivos y agendas políticas compartidas. Además, durante las últimas décadas se había producido un giro en la política nacional, por el que

el desarrollo turístico era ahora un asunto de interés nacional. Así, la industria turística limeña había estado ocupada últimamente replicando su infraestructura en el eje Cuzco-Valle Sagrado-Machu Picchu, y por lo tanto se encontraba también en una posición favorable para beneficiarse del proyecto, a diferencia de antes.

Figura 2. Vista de la pampa de Yanacona



Fuente: foto del autor

En enero de 2013 se efectuó la venta de la tierra de Yanacona al gobierno regional (GR en adelante), marcando aparentemente un punto de no-retorno para el proyecto. Desde su ascenso al poder dos años antes (en 2010) el GR había ejercido una intensa presión mediática en la región, creando un clima apropiado para la construcción del aeropuerto. El aeropuerto se constituyó en símbolo prominente del progreso y del futuro de Cuzco. Había sido uno de los estandartes del programa electoral del GR y, como tal, el futuro político de la institución se veía en parte condicionado a su construcción. Según un destacado miembro de Yanacona y antropólogo de profesión, cuando los primeros contactos entre el GR y la comunidad comenzaron para sentar el marco de las negociaciones, la comunidad trató de encauzarlas a través de los términos establecidos a favor de los pueblos indígenas por las convenciones y declaraciones de Naciones Unidas

y la Organización Internacional del Trabajo-OIT (ver De la Cadena y Starn, 2009). Entre otros, los términos de las convenciones incluían el derecho a la consulta previa y a una decisión informada. Sin embargo, el GR argumentó con éxito que Chinchero no era un pueblo indígena por su cercanía a una ciudad (Cuzco) y por el grado de urbanización de su población. En consecuencia, Yanacona comenzó el proceso de negociación con algunos derechos fundamentales violados y en una posición de desventaja con respecto al GR.

Yanacona se vio presionada para aceptar los 20 dólares por metro cuadrado ofrecidos por el GR. En una de sus asambleas, la mayoría de la comunidad votó en favor del proyecto. ¿Qué fue lo que movió a Yanacona a vender la tierra cuando muchos de sus miembros confesaron en secreto que no querían vender? En primer lugar, la propaganda estatal y regional había ganado la batalla psicológica que había inducido a la población a interiorizar los ideales del progreso y el desarrollo, presentados como el camino apropiado hacia el futuro. Paradójicamente, esta ideología del 'futuro' se alimentaba del proyecto político del indigenismo (o incanismo), el cual descansaba en gran medida sobre sueños nostálgicos de recuperar los gloriosos tiempos prehispánicos del Cusco como capital del *Tawantinsuyu* o imperio Inca.

Además de eso, la falta de alternativas económicas serias a la agricultura y al turismo en Chinchero condujo a muchos a confiar en las promesas de empleos, actividad económica y prosperidad general que el aeropuerto generaría en teoría. Estaba claro que los comuneros se encontraban bajo el hechizo de un proyecto de gran infraestructura. Harvey y Knox (2012) han comentado el poder de las carreteras en Perú para 'encantar' a la población con sus promesas de conectividad y velocidad, así como de libertad política, a pesar de muchos proyectos de desarrollo fracasados, envueltos en corrupción. Ello es aplicable a Chinchero en la medida en que un aeropuerto encarna perfectamente la idea de velocidad y conectividad, y su construcción fortalecería la posición de Chinchero en la jerarquía regional del poder y el prestigio. Al mismo tiempo, Cusco recibiría vuelos internacionales directos, eliminando la actual escala obligatoria en Lima y enviando un claro mensaje de autonomía política con respecto a la capital nacional.

A los comuneros les preocupaba las consecuencias de perder su tierra, aunque tuvieran más tierra disponible en otra parte. La historia en Chinchero se caracteriza por la luchas por la tierra. Los chincheros recordaban los tiempos durante la colonia cuando sus abuelos se levantaron contra los abusos de los hacendados y marcharon a Lima en un épico viaje a pie para que las autoridades coloniales les concedieran un título de propiedad comunal y para pedir la expulsión de los crueles terratenientes. El aeropuerto era el último episodio de la saga. Muchos expresaban dudas e inquietudes acerca de los impactos y los cambios que se vendrían y se quejaban de la falta de información sobre las consecuencias socioculturales y ambientales del aeropuerto. Este fue un punto

crucial en la estrategia del GR: diseminar la menor cantidad de información posible para inhibir el debate social y evitar así el conflicto y la oposición. De esta forma se privó a los comuneros de información esencial y de la necesaria discusión para que pudieran apreciar en toda su dimensión lo que se venía encima.

Aeropuerto y fractura social

Una vez que se acordó la decisión de vender la tierra comunal aparecieron o se exacerbaron una serie de problemas y conflictos. Se produjo una riña entre los que tenían grandes parcelas de tierra y aquellos (la mayoría) con parcelas pequeñas. Estos últimos pretendían una distribución equitativa de la tierra comunal entre todos los comuneros, pero los primeros se opusieron firmemente e impusieron sus propias condiciones. Al ser la propiedad comunal en Chinchero e inviolable por la Ley de Comunidades Campesinas de 1987 (Ley n° 24656), los comuneros eran usuarios pero no propietarios (la comunidad era la propietaria). En la práctica, la tierra se heredaba y se transmitía dentro de las familias por generaciones. Junto a la venta se dio una súbita urgencia por medir y delimitar cuidadosamente las parcelas, no solo para determinar el número exacto de metros cuadrados sino como medida contra potenciales reclamaciones de otros comuneros por la misma parcela. Hasta entonces – a pesar de las acostumbradas disputas por linderos – los intercambios interfamiliares y los patrones de uso y ocupación habían sido relativamente fluidos y permeables. Pero ahora los pobladores empezaban a dividirse. Antiguas peleas interfamiliares por linderos, hasta entonces dirimidas principalmente mediante mecanismos comunales, se extendieron rápidamente y con frecuencia terminaron en juicios. Al interior de las familias los cabezas de hogar tuvieron que decidir cómo iban a repartir el dinero entre sus hijos e hijas, o incluso si les darían una parte o no del dinero. La situación condujo en muchos casos a peleas entre padres e hijos, así como entre hermanos y hermanas.

Y aun así, quizás el desafío principal lo plantearon los parientes que habían emigrado a Lima o a otras ciudades tiempo atrás y empezaban a regresar a Chinchero, atraídos por la perspectiva del futuro aeropuerto y de las posibilidades de negocio. Estos ‘retornados’ reclamaron en algunos casos derechos sobre la tierra que habían dejado atrás y que había sido trabajada por otros (parientes o no) en su ausencia. La ley comunal estipulaba que la tierra era de aquellos que la habían trabajado. Sin embargo, según Ángel, un historiador local, la ley reconocía implícitamente otras posibilidades. De nuevo, agrias disputas se abrieron paso entre aquellos que habían trabajado la tierra y sus parientes migrantes que pensaban que todavía tenían derecho a ella.

Otras situaciones críticas agitadas por el aeropuerto y con las que Yanacona y el GR tenían que lidiar tenían que ver con las dinámicas de reubicación de los pobladores que vivían en la pampa afectada por la construcción. El aeropuerto arruinaría un paisaje cultural con multitud de asociaciones. Tal y como otros autores han hecho notar para

otros contextos amerindios (Santos Granero, 1998; Abercrombie, 2006), existía una relación íntima entre paisaje, historia e identidad en Chinchero. El paisaje era un depósito de mitos e historias que conectaban a los pobladores con sus ancestros a través de prácticas rituales y sociales como caminar o nombrar la tierra. Además el aeropuerto iba a partir Yanacona en dos mitades desconectadas, alterando relaciones espaciales así como patrones de residencia y movilidad que amalgamaban a los comuneros mediante sus desplazamientos diarios por la pampa. También estaba en juego el importante asunto de la planificación urbana y el ordenamiento territorial. Los comuneros eran conscientes de que sin un plan de desarrollo urbano alrededor del aeropuerto bien pensado solo podían esperar caos y el mismo crecimiento urbano descontrolado que se observa hoy en los alrededores del aeropuerto de Cuzco. Con relación a estas preocupaciones, la literatura sobre el Perú es clara respecto a los efectos negativos de grandes proyectos mineros para las comunidades. Estos efectos incluyen desterritorialización, apropiación de tierras, desposesión, amenaza a medios de sustento, conflicto y debilitamiento de la cohesión social (Bebbington et al., 2008; Bebbington, 2009; Arellano, 2011; Brain, 2017), problemas parecidos a los que enfrentaban los chincheros.

La discusión sobre qué hacer con las tierras comunales no afectadas por el aeropuerto generó otra gran ronda de desacuerdo. Yanacona y los otros dos ayllus temían una invasión por parte de forasteros. Una vez que la tierra ya se había vendido, no era raro encontrar anuncios en la prensa local que ofrecían parcelas en venta en Chinchero. No estaba claro quién estaba detrás de estos anuncios. En las asambleas y en las conversaciones privadas muchos expresaron la preocupación de que el título comunal no garantizaba la protección de la tierra frente a invasores potenciales y a las mafias de la construcción. En su lugar defendían la transición al título individual para que sus parcelas, según razonaban, tuvieran reconocimiento legal y estuvieran así mejor protegidas. Sin embargo, otros muchos no lo tenían tan claro. El título individual, incluso con sus beneficios potenciales, era una espada de doble filo. Éste título liberaba a los comuneros de cualquier obligación con la comunidad. Era previsible que muchos vendieran su tierra si recibían una buena oferta y éstas no iban a faltar cuando llegara el aeropuerto.

Sería apropiado enmarcar este debate sobre la titulación de la tierra en el contexto de las reformas liberales en el Perú impulsadas en los 80 y los 90 y que invitaron a la partición de la tierra a través de programas estatales como el PETT (Proyecto Espacial Titulación de Tierras). Esta iniciativa, a pesar de los argumentos oficiales que declaraban proteger a los campesinos, tenía el objetivo último de alienar tierra campesina e indígena (ver Mayer, 2002). Igualmente, durante el tiempo que duró el trabajo de campo del autor, las campañas de titulación estaban de moda en Cuzco para animar a los propietarios a obtener el título legal. Claramente, estas políticas habían preparado el terreno para lo que estaba sucediendo en el pueblo.

El debate sobre el título colectivo o individual también alcanzaba a Cúper y Ayllopongo y se nutría de cambios políticos recientes en un distrito política y jerárquicamente organizado en municipalidad, comunidades y sectores. Un proceso de fisión había afectado a Ayllopongo durante los últimos años. Algunos sectores, como Simataucca y Piuray, habían modificado su estatus administrativo para convertirse en Asociaciones de Productores. Éste era solo un paso más dentro de un proceso más amplio de desintegración que había dividido a Ayllopongo (también a Cúper y a Yanacona) en sectores o unidades administrativas más pequeñas con capacidad para la negociación política a nivel municipal y regional. Tal y como explicaron diferentes comuneros, estos sectores, situados a veces lejos del centro urbano, habían visto la oportunidad de prosperar una vez liberados de sus obligaciones con la comunidad principal. El proceso había dado un paso cualitativo con su transformación en asociaciones. Este paso entrañaba una ruptura radical con la ‘comunidad’ y con sus normas y estructuras consuetudinarias, especialmente aquellas relativas al régimen comunal de la tierra. Estas asociaciones ya habían obtenido su título individual y, en algunos casos, se habían vendido parcelas a inversores privados.

Llegados a este punto convendría enfatizar dos cosas. Lo primero, que Yanacona era cada vez más una comunidad profundamente dividida. Lo segundo, que la nueva situación derivada de todas estas circunstancias estaba empezando a afectar al sentido de identidad local, suscitando importantes preguntas acerca del muy discutido tema de la ‘indigeneidad’ y obligando a una atenta revisión del concepto bajo las nuevas circunstancias.

La indigeneidad a debate

A medida que la situación en Yanacona evolucionaba, que la opinión favorable al título individual ganaba terreno y que otros cambios estaban en curso, algunos comuneros conscientes plantearon el tema de la identidad. Tres episodios en particular – la negación del carácter indígena de Yanacona, la comercialización de la tierra y la crisis de la comunidad – obligaron a los pobladores a repensar la conceptualización tradicional de los pueblos ‘indígenas’ como sujetos más o menos identificables a través de atributos comunes y estables como la lengua, la ropa, la religión, el territorio ancestral, la propiedad comunal, el entorno rural y la organización y cosmovisión colectivas (Valdivia, 2005; Chávez y Zambrano, 2006; De la Cadena, 2010). Esta caracterización parecía cuestionable a la luz de los nuevos acontecimientos.

En este artículo la indigeneidad se define como ‘la identidad articulada impuesta y habitada, contestada y negociada por diferentes grupos humanos’ (Valdivia, 2005: 285). Como han puesto de manifiesto De la Cadena y Starn (2009), las construcciones de la indigeneidad son históricamente contingentes y fuertemente localizadas. De una manera significativa, en Chinchero nadie parecía identificarse con un término despectivamente asociado a ‘indio’, con todas las connotaciones que esta palabra tiene en Perú. Muchos

pobladores no estaban ni siquiera familiarizados con la palabra, como Rosa, una experta tejedora, quien, como muchos otros, se definía a sí misma como campesina o chincharina. Para Nancy, una joven educada de unos veinticinco años, la palabra 'indígena' era propia de la gente de la selva, no de los serranos. Su opinión reflejaba estereotipos nacionales que evidenciaban la marginación histórica de las tierras bajas en relación con las tierras altas y especialmente con la costa. También hablaba indirectamente de las turbulentas y ambivalentes relaciones entre la costa y la sierra y de las múltiples interacciones que se traducían frecuentemente en continuos intentos del Estado (tras la independencia) por 'modernizar' la sierra y hacer de los indios buenos ciudadanos. Otros procesos más recientes de urbanización, escolarización, migración e integración en la sociedad nacional, más el deseo de escapar del estigma de la 'indianidad' y de su inherente marginación, habían invitado a los chincheros a alejarse de cualquier cosa que recordara a esa idea (ver De la Cadena, 2000).

Por lo tanto, para los residentes la cuestión de la identidad no quedaba encuadrada en el concepto más amplio y foráneo de la 'indigeneidad'. Más bien se asociaba a las formas más reconocibles de la tradición y la costumbre. La mayoría de las personas con las que el autor habló definieron la identidad como 'aquello con lo que uno se identifica', aludiendo generalmente a lugares conocidos y frecuentados, a modos de vida y referencias familiares. Los líderes de Yanacona invocaron estos significados cuando expresaron su preocupación por la pérdida de identidad por culpa del aeropuerto.

Sin embargo, a pesar de este distanciamiento respecto de una identidad 'indígena', Yanacona había reclamado un estatus de comunidad indígena al comienzo de las negociaciones con el GR y había intentado manejar el proceso dentro de los parámetros sentados por el reconocimiento de Naciones Unidas y la OIT de los derechos y necesidades específicos de los pueblos indígenas. La paradoja reflejaba la ambigüedad propia del debate global sobre la indigeneidad y de su marcado carácter político, toda vez que Yanacona intentaba maniobrar para que las negociaciones no se salieran de un marco legal y conceptual conveniente.

La naturaleza inherentemente política a escala global de la indigeneidad se hizo evidente a nivel local mediante la contra-operación ejecutada por el GR, quien negó el carácter indígena de Chinchero bajo el argumento de su proximidad a una ciudad (Cuzco) y del grado de sus procesos de urbanización. El argumento pretendía despojar a Yanacona de los derechos otorgados a nivel transnacional a los pueblos indígenas y asegurarse el control sobre los términos de las negociaciones. En juego estaba la cuestión de quién era 'indígena', de quién tenía la autoridad para autenticar la indigeneidad y de acuerdo a qué principios. Estas cuestiones continúan siendo el centro de un debate global sobre lo que significa ser indígena hoy en día y son parte de la búsqueda de criterios apropiados para definiciones flexibles y dinámicas de la categoría. Sin embargo, las definiciones

pueden ser peligrosas e intrínsecamente problemáticas. Taiaiake Alfred, un autor mohawk, ha señalado que las demandas de precisión y certeza descuidan las variaciones de un grupo en el tiempo y el espacio (citado en Corntassel, 2003). Por otro lado, como explica Corntassel (2003), la falta de definiciones aceptadas puede llevar a otros grupos étnicos que reclaman la indigeneidad a obtener y expandir su estatus y protección legal internacional. Otros autores (Andolina, Laurie y Radcliffe, 2009) han hecho hincapié en la rigidez de la teoría política actual para dar plena cuenta de los cambiantes contenidos y los fluidos límites de la identidad y la cultura indígena. Chávez y Zambrano (2006), Valdivia (2005) y De la Cadena y Starn (2009) han remarcado la heterogeneidad contemporánea de las experiencias indígenas. Estas autoras han resaltado también las formas en que pueblos culturalmente diferentes, en respuesta a nociones de indigeneidad impuestas y basadas en marcadores culturales como los descritos anteriormente y definidos primero por la academia y ahora también por los estados, han fluctuado históricamente entre apropiaciones de lo indígena y su rechazo. Tal fluctuación ha dependido de factores y estrategias contingentes en sus interacciones con actores extra-locales e internacionales.

A veces, como ha mostrado Valdivia para los pueblos Cofán y Secoya de la Amazonía ecuatoriana que han confrontado a la industria petrolera y han adoptado prácticas occidentales de producción, algunos grupos han optado por una indigeneidad 'auténtica' conformada a la expectativa de los pueblos indígenas como protectores de los bosques, ganándose así el apoyo de organizaciones ambientalistas. En otras ocasiones han preferido jugar la carta de la indigeneidad 'inaauténtica' al alinearse con las industrias extractivas en sus territorios y al adoptar la cría de ganado y otras prácticas agropecuarias intensivas, asegurándose a su vez el apoyo de organizaciones de derechos humanos. El interés de Valdivia es dejar clara la conexión entre la producción de conocimiento que se da en definiciones académicas y del estado de la indigeneidad, y el ejercicio del poder. Además, y relacionado con lo anterior, la autora rechaza categorías fijas y estáticas de 'lo indígena' que no hacen justicia a la habilidad de los sujetos originarios de moverse entre dos mundos (el 'tradicional' y el 'moderno'). De la Cadena (2015) ha traducido esta ambigüedad en términos de 'conexiones parciales' entre los mundos indígena y mestizo, posibilitada por la naturaleza fractal del primero. Los sujetos indígenas buscan ser reconocidos como actores de pleno derecho dentro de un escenario neoliberal sin perder su diferencia cultural al mismo tiempo (Valdivia, 2005). En el caso de Chinchero estas categorías estables nacidas de la imaginación colonial o postcolonial (Tilley, 2006) proyectan lo urbano y lo indígena en términos antitéticos, confinando a los pueblos originarios al dominio de lo rural con sus connotaciones añadidas de atraso y pobreza. El enfoque de Yanacona reflejaba tanto esta habilidad para moverse entre diferentes articulaciones y discursos globales de la indigeneidad en la medida en que se abrían posibilidades para el cambio social, como las ambigüedades resultantes de un sentido de indigeneidad no articulado de forma homogénea (Valdivia, 2005).

El debate sobre la indigeneidad estaba directamente relacionado con la crisis de la comunidad como concepto e instancia jurídica, asunto tratado por estudiosos peruanos como Diez (2003) y Burneo (2013). Los chincheros interpretaban la situación en Piuray y Simataucca de manera ambivalente, dependiendo del punto de vista. Cuando el autor visitó Simataucca pudo conversar con un comunero llamado Federico. Éste se mostraba bastante contento con la transición a la propiedad privada. Según él, ello había sucedido en 2010 y había sido propiciado por los líderes comunales. Ahora tenían una asociación para la producción de cuyes (roedores comestibles). ‘No es una cooperativa; cada familia trabaja por separado y tiene su propia granja’, afirmó el comunero. Federico aseguró al autor que no estaban pensando en el aeropuerto cuando se convirtieron en asociación porque en aquel momento el proyecto estaba parado. Lo hicieron porque no querían invasiones y ésta era la mejor manera de proteger sus tierras. Sin embargo confirmó que ya se habían vendido algunas parcelas a una inmobiliaria de Cuzco y admitió que gente de fuera estaba visitando el lugar, con intención muchas veces de comprar tierra. ‘Algunos han vendido parcelas, pero la mayoría no’, dijo. Y añadió lo siguiente:

“Ahora vamos a pedir la desconexión legal de Aylopongo, la independencia completa. Simataucca nunca fue un sector. Desde el principio fue una comunidad y así continuará siendo” (Entrevista con Federico Vara, 2013).

Otras personas con las que el autor habló parecían aprobar el proceso de división. Jacinto, líder comunal de Cúper, lo apoyaba y comprendía, y afirmaba que los de Simataucca miraban al futuro y no al pasado, como la mayoría de las comunidades y los sectores del distrito estancados en sus tradiciones. En una declaración contundente y subversiva, Jacinto expresó su visión de la comunidad cuando el autor le preguntó acerca de una posible pérdida de identidad derivada del título individual:

“Un poco de pérdida sí que es, pero ¿de qué vale tener mi identidad de campesino y comunero si no tengo los medios para educar a mis hijos como a mí me gustaría? Ya no se puede vivir de la agricultura. La propiedad privada es mejor. Hoy en día estás indefenso sin un título individual. La comunidad es algo reciente, de la Reforma Agraria (1969-1973). Antes solo había haciendas. Ser comunero pertenece al pasado. Tienes que someterte a lo que diga la comunidad, a la asamblea, a las decisiones de otros. En ninguna otra parte del mundo es así. Con el título individual haces lo que quieres. El Estado y esos extranjeros quieren que conservemos nuestras costumbres, nuestros sistemas de organización social y política. Por eso promulgaron la Ley de Comunidades Indígenas que reconoce nuestra realidad diferente y nuestros derechos. De este modo parece que nos están apoyando pero en realidad nos mantienen en la pobreza” (Entrevista con Jacinto Singona, 2013).

La declaración de Jacinto era sustancial, aparte de su crítica a la comunidad. Primero, su argumento de la relativa irrelevancia de tener una identidad en comparación con preocupaciones diarias mucho más urgentes solo subrayaba el carácter ficticio de las identidades como construcciones sociales a menudo impuestas sobre otros. Esto es lo que Tilley (2006: 15) ha llamado el anatema de las identidades construidas, señalando a la esencialización de la 'cultura' y la 'identidad' en las etnografías clásicas. Inspirándose en Baumann [2000] (2015), Tilley (2006) se aproxima a las cuestiones de la identidad como la quintaesencia de una modernidad líquida caracterizada por la crisis personal y social nacida de la incertidumbre. La insistencia de Tilley en proporcionar un marco para entender la producción de identidades es justo lo que Jacinto estaba haciendo al destacar el interés del Estado y de la industria turística en que mantuvieran una cierta identidad, cultura y organización social. Por cierto, la producción de una identidad indígena en el pueblo responde claramente a estos intereses y adopta distintas vías. Así, una identidad étnica 'mercantilizada' se produce regularmente en Chinchero dentro de los centros textiles que proliferan en el centro urbano. Todos los días, en estos centros organizados por la industria turística y las ONGs, las tejedoras vestidas con su traje tradicional y presentadas en las narrativas de los guías turísticos como descendientes directas de los incas, representan el antiguo arte del tejido para los turistas. Ypeij (2012) y Simon (2009) describen procesos similares de recreación de identidades étnicas esencializadas en el contexto turístico de la región Cuzco.

Más aún, Jacinto promovía la renovación de identidades al respaldar la identidad de estudiantes de sus hijos en aquel momento. Junto a ello, su conocimiento de la comunidad le permitió aclarar las contradictorias afirmaciones de Federico (una generación más joven que Jacinto y claramente menos ducho en la historia del distrito) respecto al estatus de Simataucca como comunidad. El hecho de que Simataucca no había sido comunidad legal anteriormente, sino que más bien existía como cooperativa, ayudaba a explicar la transición pionera y aparentemente fácil hacia una forma más familiar. También explicaba por qué no había un sentido de desmembramiento en comparación con Yanacona, que era una formación mucho más antigua y con pleno sentido de membresía.

Sin embargo, no era que Jacinto se sintiera avergonzado del pasado y que hubiera adoptado una posición 'modernizante' a toda costa. Por el contrario, respetaba 'la tradición' y observaba las costumbres de la forma más solemne. Pero, como revelaban sus palabras, era agudamente consciente de los estigmas y la manipulación política que rodeaban a lo 'tradicional' y lo 'indígena' y buscaba romper con esos impases para ponerse al nivel de la sociedad nacional y disfrutar de sus beneficios. Ni Jacinto ni su esposa Augusta se definían a sí mismos tampoco como 'indígenas'. Ambos mostraron su plena conciencia de la política implícita en el concepto aquel día que bajábamos desde el Centro Poblado hasta la carretera. Por el camino divisamos una pareja de turistas guiados por una mujer

del pueblo vestida con su atuendo típico. Ante esta visión, Augusta exclamó con humor, mientras alteraba el tono de su voz para acentuar el sarcasmo implícito: “¡Aquí vienen dos turistas con una indígena!” Jacinto aprobó su comentario. La diversidad de opiniones en el pueblo en relación con ‘la comunidad’ la ilustraron otras voces que expresaron escepticismo respecto a los acontecimientos en Simataucca y Piuray y su lamento por lo que consideraban la disolución de la comunidad. Un comunero afirmó que: ‘ya ni siquiera tienen asambleas’ (Entrevista con Dalmesio Quispe 2013). Otro declaró que:

“Hasta hace muy poco la gente todavía tenía su identidad de comunero, trabajador, auténtico, inca, y así. Todo eso ha cambiado en un momento por el dinero. No sé en qué están pensando.” (Entrevista con Tomás Huamán 2013).

Por su parte, Gerónimo, un historiador local, proporcionó un marco de análisis más amplio:

“Cuando se crearon las comunidades con la reforma agraria comenzó un proceso de desmembramiento en Aylopongo. Esto se debió al fracaso de los líderes para mantener unida a la comunidad. Los líderes fueron presionados para crear comunidades independientes, buscando los beneficios de este proceso de segregación. Detrás de tales maniobras había intereses personales. La misma situación vale para los sectores. Solo Yanacona y Cúper han permanecido unidas y sólidas. Preveo la muerte de esta comunidad [Cúper] con la llegada del aeropuerto y la propiedad privada de la tierra. Es el desmembramiento de un cuerpo.” (Entrevista con Gerónimo Cusihuamán 2012)

De igual manera, Ángel era muy crítico con el proceso y estaba convencido de que Simataucca y los demás tenían la vista puesta en el aeropuerto con sus maniobras, a pesar de sus afirmaciones. A la luz de lo que estaba viendo, formuló una lapidaria declaración que, más allá de su potencial profético, daba testimonio de los vientos de cambio actuales: ‘La comunidad es historia’ (Entrevista con Ángel Callañaupa 2013)

El debate sobre la transición al título individual y la venta de la tierra desafiaba a su vez uno de los estereotipos más enraizados respecto de los pueblos indígenas: su relación íntima con la tierra a través de lazos ancestrales y espirituales. En el caso andino, ciertas prácticas que concernían a los ‘seres de la tierra’ (De la Cadena, 2015), tipificaban esta posición primordialista en los debates académicos. De la misma manera que había hecho Jacinto con ‘la comunidad’, otras voces en Chinchero demolían ideas preconcebidas o dominantes acerca de la relación entre los pueblos originarios y la tierra. Algunas de estas opiniones se formulaban crudamente. Por ejemplo, la señora Simeona y su yerno Wilfredo creían que, en el contexto actual, era simplemente estúpido e ingenuo no comerciar con la tierra solo por sucumbir al hechizo de ciertas ideas románticas. Sin embargo, esta familia disponía de otros medios de subsistencia aparte de la agricultura

que les distanciaba del poblador común. Wilfredo era dentista y su esposa tenía una tienda de joyas en el pueblo, entre otros negocios familiares. En su situación era probablemente menos doloroso prescindir de sus tierras que para familias sin alternativas claras, incluso aunque en una conversación previa Wilfredo me había hablado de sus lazos afectivos con su tierra y del sentido de pérdida derivado de la venta. Y aun así, la posición de no dejarse llevar por ideas románticas sino por decisiones racionales permanecía como una generalización válida para el resto de comuneros confrontados con los mismos dilemas.

La disposición favorable de Simeona y de Wilfredo hacia el título individual y la venta de sus tierras, a pesar de la naturaleza y escala particulares de esta operación, era un paso más en el involucramiento de los Chincheros con la economía capitalista en mayor o menor grado. Las políticas neoliberales habían tenido como objetivo las comunidades campesinas de la sierra peruana. Durante años habían promovido diferentes programas orientados a aliviar la pobreza y proveer a los hogares de oportunidades económicas, a través de su transformación en unidades productivas económicamente eficientes (Burneo, 2013; Contreras y Cueto, 2007; Mayer 2002). En este contexto, el título individual era parte de una agenda neoliberal que buscaba inicialmente incrementar la productividad de la sierra y la capacidad de consumo de los campesinos, al tiempo que enfatizaba el valor mercantil de la tierra. Sin embargo, el objetivo final era volver la tierra alienable para que pudiera así terminar en manos de unidades productivas más eficientes (Mayer 2010: 316-317).

Si, siguiendo a Spalding (1974), la Colonia había transformado al indio en campesino a través de una nueva y forzosa relación con la tierra, parecía ahora que el aeropuerto estaba en camino de convertir al campesino en un emprendedor capitalista, esto es, la quintaesencia del liberalismo económico. Este fenómeno no era nuevo en la región Cuzco. Al menos desde las últimas dos o tres décadas las políticas regionales y municipales, junto a la actuación de distintas ONG, habían fomentado una diversidad de planes y proyectos de desarrollo orientados a fomentar una iniciativa privada que iba a coexistir con sistemas locales colectivistas de largo aliento (Asensio, 2016), de acuerdo con un patrón de convivencia histórica entre formaciones socioeconómicas precapitalistas y capitalistas en la sierra peruana. Muchas personas planeaban empezar su propio negocio con el dinero de sus tierras y también muchos otros, como Wilfredo y Simeona, cuya conducta, por cierto, encajaba muy bien en las expectativas neoliberales de formar individuos emprendedores y racionales como algo socialmente deseable (Valdivia, 2005: 289), se aproximaban a la economía especulativa al declarar que querían esperar hasta que el aeropuerto estuviera terminado porque entonces el precio del metro cuadrado sería mucho más alto. De hecho, y de acuerdo con varios testimonios, los precios ya estaban subiendo. De nuevo, como en el caso de la propiedad privada, este no era un fenómeno completamente nuevo en Chinchero, donde otros 'emprendedores' como los taxistas, los

dueños de las tiendas o los centros textiles ya se habían aventurado antes en el mundo de la empresa. La diferencia en este caso estaba en que era la tierra ‘ancestral’, epítome de visiones discursivas y esencialistas de la indigeneidad, la que estaba siendo objeto de una intensa comercialización, de una manera no muy diferente a las representaciones romantizadas de la indigeneidad que tenían lugar en los centros textiles para los turistas.

No resultaba sorprendente, por lo tanto, que Carlos Quispe, antropólogo chinchero, al recordar los cambios más recientes ocurridos como el avance del idioma español frente al quechua, la progresiva disolución de patrones de sociabilidad arraigados, la comercialización de la tierra, los impactos de la tecnología, etc., pensara que se había perdido mucha identidad y que la territorialidad – el último factor de cohesión que mantenía unida a la comunidad – estuviera desapareciendo también. Carlos se preguntaba en voz alta, ‘con todos estos cambios, ¿qué somos?’ Como buen antropólogo, Carlos utilizaba estos indicadores para medir el cambio social. Pero él, Jacinto y muchos otros no vivían meramente de la nostalgia y entendían bien la necesidad de su gente de avanzar y de estar al día con una modernidad que nunca les había sido completamente ajena. Tal era el caso de otros líderes que expresaban preocupación por los impactos del aeropuerto sobre la identidad, pero lo juzgaban como algo secundario en comparación con cuestiones más pragmáticas que tenían que ver con sus condiciones de vida inmediatas.

Conclusión

El proyecto del aeropuerto en Chinchero, megaestructura relacionada con el desarrollo turístico, ha provocado una serie de cambios significativos que han derivado en la fragmentación del cuerpo social. La intensa comercialización de la tierra como resultado de la transacción negociada con el GR ha alterado pautas consuetudinarias de régimen de tierra comunal favorecidas por el reconocimiento oficial de las comunidades campesinas después de la reforma agraria de 1969. Es el propio modelo de la comunidad campesina resultante de la reforma el que está siendo cuestionado mediante su incipiente transición a otras formas de organización social que buscan capitalizar las nuevas oportunidades de cambio social que se han abierto con el aeropuerto. Este proceso se alinea con las recientes políticas neoliberales en Perú tendentes a la desregulación del mercado de la tierra para volverla alienable mediante la promoción de campañas de titulación. A su vez, estas campañas están dejando el sentido de identidad en suspenso y obligan a los estudiosos a revisar las categorías establecidas de la indigeneidad, toda vez que la teoría política actual ya no puede dar cuenta de los cambios en curso en los marcadores tradicionales de la identidad indígena, tales como la idea de ‘la comunidad’ o la supuesta conexión íntima y espiritual de los pueblos indígenas con la tierra. De hecho, estas transformaciones solo parecen reafirmar el poder de las infraestructuras y del desarrollo (turístico) para reavivar la emergencia de nuevos aspectos políticos de la identidad que bien pueden contestar y

contradecir presupuestos anteriores y muy valorados en diferentes círculos acerca de lo que significa o debería significar ser 'indígena'.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abercrombie, Thomas (2006) *Los caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA, Asdi: La Paz.

Andolina, Robert, Laurie, Nina, y Radcliffe, Sarah A. (2009) *Indigenous development in the Andes: culture, power, and transformation*. Duke University Press: Durham and London.

Arellano, Javier (2011) *Local politics, conflict and development in Peruvian mining regions* (disertación doctoral sin publicar, University of Sussex).

Asensio, Raúl (2016) *Los nuevos incas: la economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Babb, Florence (2010) *The tourism encounter: fashioning Latin American nations and histories*. Stanford University Press: Standford, California.

Baud, Michiel y Ypeij, Annelou; eds. (2009) *Cultural tourism in Latin America: the politics of space and imagery*. Brill: Leyden y Boston.

Bauman, Zygmunt (2015 [2000]) *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica: México D.F.

Bebbington, Anthony (2009) "The New Extraction: Rewriting the Political Ecology of the Andes?" *NACLA Report on the Americas* 42(5), pp. 12-20.

Bebbington, Anthony et al. (2008) "Mining and Social Movements: Struggles Over Livelihood and Rural Territorial Development in the Andes". *World development* 36(12), pp. 2888-2905.

Borrás, Saturnino et al. (2011) "Towards a Better Understanding of Global Land Grabbing: An Editorial Introduction". *The Journal of Peasant Studies* 38(2), pp. 209-216

Brain, Kelsey (2017) "The Impacts of Mining on Livelihoods in the Andes: A Critical Overview". *The Extractive Industries and Society* 4, pp. 410--418.

Burneo, María Luisa (2013) "Elementos para volver a pensar en lo comunal: nuevas formas de acceso a la tierra y presión sobre el recurso en las comunidades campesinas de Colán y Catacaos". *Antropológica* 31, pp. 16-41.

Burns, Peter (1999) *An introduction to tourism and anthropology*. Routledge: Londres y Nueva York.

Chávez, Margarita y Marta Zambrano (2006) "From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80, pp. 5-22.

Contreras, Carlos y Marcos Cueto (2007) *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. 4ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Corntassel, Jeff. (2003) "Who Is Indigenous?" Peoplehood and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity". *Nationalism and Ethnic Politics* 9(1), pp. 75-100.
- De la Cadena, Marisol (2015) *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press: Durham.
- De la Cadena, Marisol (2010) "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25(2), pp. 334-370.
- De la Cadena, Marisol (2000) *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press: Durham y Londres.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn (2009) "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio". *Tabula rasa* 10: 191-223. Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Diez, Alejandro (2003) "Interculturalidad y Comunidades: Propiedad Colectiva y Propiedad Individual". *Debate Agrario* 36, pp. 71-88.
- Escobar, Arturo (2006) "Difference and Conflict in the Struggle Over Natural Resources: A Political Ecology Framework". *Development* 49(3), pp. 6-13.
- Fuller, Norma (2009) *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Fondo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, PUCP: Lima.
- García, Pablo (2018) *En el nombre del turista: Paisaje, patrimonio y cambio social en Chinchero*. Lima: IEP.
- Gascón, Jordi (2005) *Gringos como en sueños: Diferenciación y conflicto campesino en el Sur Andino Peruano ante el desarrollo del turismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gudynas, Eduardo (2009) "Diez Tesis Urgentes sobre el Nuevo Extractivismo". En AAVV *Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito: CAAP, CLAES, pp. 187-225.
- Hall, Collin Michael y Tucker, Hazel (2004) *Tourism and postcolonialism: contested discourses, identities and representations*. Routledge: Londres y Nueva York.
- Harvey, Penny y Hanna Knox (2012) "The Enchantments of Infrastructure". *Mobilities*, 7(4), pp. 521-536.
- Kamphuis, Charis (2012) "Foreign Mining, Law, and the Privatisation of Property: A Case Study from Peru". *Journal of Human Rights and the Environment* 3(2), pp. 217-253.
- Mayer, Enrique (2002) *The articulated peasant: household economies in the Andes*. Westview Press: Boulder.
- Ley Peruana de Comunidades N° 24656. (1987).
- Ley Peruana Oficial N° 29908. (2012).

- Rice, M. (2014) *Selling Sacred Cities: Tourism, Region and Nation in Cuzco, Peru*. Unpublished doctoral Dissertation, Stony Brook University.
- Santos-Granero, F. (1998) "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American ethnologist* 25(2), pp. 128-148.
- Silverman, H. (2002) "Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru". *American anthropologist* 104(3), pp. 881-902.
- Simon, B. (2009) "Sacamefotos and Tejedoras: Frontstage Performance and Backstage Meaning in a Peruvian Context". En Baud, Jan M., y Ypeij, Johanna L. (eds.) *Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery*. Brill: Leyden and Boston, pp. 117-140.
- Spalding, K. (1974) *De indio a campesino*. IEP: Lima.
- Steel, G. (2008) *Vulnerable Careers: Tourism and Livelihood Dynamics Among Street Vendors in Cusco, Peru*. Rozenberg Publishers: Amsterdam.
- Tilley, C. (2006) 'Introduction Identity, Place, Landscape and Heritage'. *Journal of Material Culture* 11(1-2), pp. 7-32.
- Valdivia, G. (2005) 'On Indigeneity, Change, and Representation in the Northeastern Ecuadorian Amazon'. *Environment and Planning A* 37(2), pp. 285-303.
- Ypeij, A. (2012) 'The Intersection of Gender and Ethnic Identities in the Cuzco–Machu Picchu Tourism Industry: Sacamefotos, Tour Guides, and Women Weavers'. *Latin American Perspectives* 39(6), pp. 17-35.
- Ypeij, A. and E. Zorn (2007) 'Taquile: a Peruvian Tourist Island Struggling for Control'. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 82, pp. 119-128.
- Zorn, E. (2004) *Weaving a Future: Tourism, Cloth, and Culture on an Andean Island*. University of Iowa Press: Iowa City.