

Turismo patrimonial, identidad y desarrollo en el Perú

Heritage tourism, identity and development in Peru

Alexander Herrera Wassilowsky

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

alherrer@uniandes.edu.co

Resumen: Los vínculos entre la arqueología, la industria del turismo y los procesos identitarios se discuten, en este trabajo, en los contextos gemelos del desarrollo económico y social en el Perú. Se enfatiza el papel de los arqueólogos en el proceso de patrimonialización y se muestra cómo este papel trasciende la generación de narrativas acerca del pasado. El artículo identifica el lugar de lo indígena en la mitología nacional como un legado histórico que dificulta las interacciones entre arqueólogos y poblaciones campesinas. Las políticas enfocadas en la gestión de los restos materiales del pasado precolonial para el turismo tienden a cosificar pasados enajenados. Los incipientes intentos por atizar esta industria utilizando los restos arqueológicos que bordean la laguna de Keushu (Yungay) y aquellos en la cabecera del Lullán (Awkismarka o Pueblo Viejo de Huandoy) son indicadores de los peligros y posibilidades de una práctica arqueológica con principios éticos que permita desarrollar estrategias comunitarias en la sierra de Ancash.

Palabras clave: turismo; patrimonio; arqueología; desarrollo; Perú; siglo XXI.

Abstract: This paper discusses the linkages between archaeology, identity, and tourism in Peru in the twin contexts of economic and social development. The role of archaeologists in the heritage process (*patrimonialización*) is highlighted, and shown to transcend the production of narratives about the past. The complex role of the indigenous in national mythology, as historical legacy, is shown to hamper engagements between archaeologists and *campesino* peasants. Policies focused on the management for tourism of material remains of the precolonial past, it is argued, tend to feed objectified pasts. Incipient attempts to develop the tourism industry drawing on the archaeological remains surrounding the anthropic lake at Keushu (Yungay) and on those at the headwaters of the Lullán Valley (Awkismarka or Pueblo Viejo de Huandoy) are discussed to show the promise and pitfalls of ethical practices that may lead to locally grounded heritage strategies.

Keywords: tourism; heritage; archaeology; development; Peru; 21st century.

Recibido: 13 de enero de 2016; aceptado: 14 de mayo de 2016



INDIANA 34.1 (2017): 199-230

ISSN 0341-8642

<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v34i1.199-230>

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

*¿Por qué los gringos cargan mochilas tan grandes y pesadas?
Porque tienen tanta plata que no la pueden dejar en casa cuando viajan.
¿Y por qué son zonzos?
Porque no compran un burro para que se las cargue.*

Chiste contado entre campesinos
de la región de Conchucos en agosto de 1999

Introducción

¡One foto one dólar! Al pie de los muros inca de Saqsaywamán, una muchacha campesina y su hermano menor, ambos vestidos a la manera tradicional y con un loro al hombro, ofrecen a los turistas la oportunidad de capturar una imagen exótica de auténticos niños indígenas frente a uno de los ‘ejemplos más sobresalientes de los logros arquitectónicos de la humanidad’; una transacción rápida al precio de una tarjeta postal. Se trata de una suerte de juego que niños campesinos aún realizan con los turistas en otros sitios arqueológicos del Perú. El juego consiste en capturar el deseo de apropiarse la identidad y el pasado andino fotográficamente, e insertarse así en los crecientes flujos de capital que articulan la industria del turismo. Los niños usan los elementos que tienen a la mano: su vestimenta, sus habilidades lingüísticas y mascotas, así como el conocimiento sobre las expectativas de los turistas y su cronometrada presencia en lugares precisos. Son conscientes que su condición indígena evoca la imagen moderna occidental, nostálgica y romántica a la vez, de ‘continuidad en las tradiciones de tierras lejanas’ que impregna la mirada turística sobre el antiguo Perú. Como policías, guardianes y guías inevitablemente les recordarán, sin embargo, el negocio con las identidades que salvan la distancia entre los antiguos incas y los campesinos del Perú no es un juego de niños.

El turismo patrimonial, al igual que otros ‘segmentos de interés especial’ como el turismo místico o esotérico, se han convertido en el plato del día de los altos círculos empresariales de occidente, así como en las altas esferas de gobierno latinoamericanas. Los sitios patrimoniales juegan un papel significativo para la industria turística en el Perú. Alrededor de dos millones de turistas arriban cada año, gastando alrededor de 2,400 millones de dólares americanos, en el año 2008 cifra equivalente a un 4 % del Producto Interno Bruto (PIB) según el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo. A nivel global, las ventas de servicios turísticos generaron 916 billones de dólares en el año 2006, un 33 % de todos los servicios comerciales o el 6,4 % del comercio mundial de exportaciones, y se centralizaron principalmente en los países ricos (Hall & Lew 2009: tablas 3.2 y 3.4). Conforme el número de visitantes se sigue incrementando, el crecimiento de la ‘industria sin chimeneas’ se proyecta, falsamente, como una alternativa limpia a las industrias extractivas (Holden 2008). El turismo patrimonial continúa siendo conducido por un mercado globalizado, sostenido y servido por los estados, que constituye una fuente de presión directa sobre sitios patrimoniales y museos, arqueólogos y comunidades locales.

destinos establecidos, como en el caso de Machu Picchu. También para crear destinos, como Choquequirao y el Museo Tumbas Reales de Sipán. Si bien es cierto que se han hecho esfuerzos en educación patrimonial (Figura 1) y que se ha buscado crear espacios para reflexionar sobre cómo asegurar que los beneficios del turismo patrimonial alcancen a las poblaciones locales, no son pocos los que aún consideran que esta discusión es tangencial al quehacer arqueológico. Ante este panorama no pretendo tratar el contexto socioeconómico de la industria del turismo, la organización dispersa de la fuerza de trabajo o las redes de negocios e inversiones públicas que la alimentan, sino del proceso de cosificación del pasado. Evaluaré cómo la industria turística, enraizada en las ideologías de modernización y (neo)liberalismo económico (Telfer & Sharpley 2008: 11-15) y enraizada en contextos urbanos, encabeza transformaciones estructurales del patrimonio físicas y simbólicas que afectan las condiciones de reproducción de la pobreza rural en la sierra peruana.

En las últimas décadas, el Estado peruano ha hecho un esfuerzo concentrado por promover el turismo extranjero a través de la restauración de arquitectura monumental, la construcción de instalaciones y la exhibición de objetos suntuarios y tumbas. Ha generado, en el norte peruano, destinos alternos a aquellos del Cusco, el Titicaca y la sierra sur; un segundo polo para el turismo orientado en torno al patrimonio material prehispánico. Los intentos por evaluar los impactos de la inversión directa en megaproyectos patrimoniales ejecutados a lo largo de la costa norte muestran resultados muy disímiles, no todos exitosos (Trivelli & Hernández Asensio 2009). En estos esfuerzos por alentar los flujos turísticos hacia las principales ciudades de la costa norte se aprecia un aprendizaje tras la resistencia a la implementación de proyectos de corte 'parque temático'; en particular las experiencias con el teleférico de Machu Picchu, proyecto que finalmente fuera abandonado (Flores Ochoa 2004; Ruiz Rubio 2010: 209-210). Sin embargo, los mecanismos para canalizar parte de los ingresos generados por la industria turística hacia la arqueología aún no son claros (Shady Solís 2008: 13). En otras palabras, la promoción de desarrollos locales sostenibles y el fortalecimiento de la identidad local y nacional pueden bien ser las metas establecidas de la política patrimonial, pero los pasos a tomar en esta dirección son un tema aún abierto a debate.

En regiones altoandinas alejadas de los circuitos turísticos, la práctica de campo confronta a los arqueólogos con la espiral descendiente de la pobreza rural (Benavides, Mena & Ponce 2010), a la vez que con un amplio conjunto de expectativas en torno a los objetos, sitios y paisajes patrimoniales. Las poblaciones campesinas tienden a creer que sus pueblos, paisajes y sitios tienen potencial turístico y que la investigación arqueológica debe conducir al turismo receptivo. Sin embargo, la provisión de agua, los servicios de salud y educación y la falta de oportunidades de empleo tienden a ser preocupaciones más urgentes que la producción de narrativas sobre el pasado. Los campesinos por lo

general desconocen, no les importa o simplemente no son invitados a participar en iniciativas de turismo patrimonial. A medida que los diferentes gobiernos locales compiten en promocionar sus sitios y museos como de mayor potencial que los de sus vecinos, este contexto ofrece a los arqueólogos un papel protagónico.

A diferencia de los proyectos mineros y energéticos, el diálogo abierto y la consulta previa de las comunidades acerca de valores de los sitios y objetos arqueológicos ocurren raras veces por tres razones principales. En primer lugar, la consulta no es obligatoria; los permisos de investigación emitidos por el Ministerio de Cultura en Lima son suficientes para conducir trabajos de campo y a los investigadores se les solicita solo indicar qué instituciones recibirán copias de sus informes, mas no los obliga a divulgar su investigación a nivel local (INC 2000: Art. 42). En segundo término, la principal medida para proteger los sitios arqueológicos es declararlos como Monumentos Arqueológicos Prehispánicos (INC 2000: Art. 3). Tales declaratorias son usualmente vistas por las comunidades locales como un recorte de su territorio y como un arrebato de sus sitios y lugares. Los derechos tradicionales de uso y acceso a la tierra son, en teoría, negociables, y el desarrollo de actividades tales como el pastoreo y la agricultura son aplicables bajo esas regulaciones. Sin embargo, solo los arqueólogos registrados pueden presentar tales propuestas para el uso de territorios conteniendo sitios arqueológicos, por lo que en la práctica se tiende a evadir el control del Estado. En tercer lugar, la apropiación local de la visión nacional de patrimonio tiende a ser débil. Lo opuesto puede ser, de hecho, más cercano a la realidad: la patrimonialización (ver discusión abajo) puede conducir a un distanciamiento de las comunidades de su herencia local al restringir el acceso, resignificar los sitios y remover objetos a museos distantes. El emplazamiento de esculturas en iglesias, escuelas y otros edificios públicos es una forma de resistencia frecuente. La profunda desconfianza entre los pueblos mestizos y las comunidades rurales (Weismantel 2001) hace eco de la divisoria existente entre la política nacional, forjada en centros urbanos y los deseos y las ambiciones de las comunidades rurales.

En este trabajo discuto algunas implicaciones de la creciente mercantilización del pasado andino y las presiones de privatización sobre el patrimonio como suma de bienes culturales comerciables. También exploraré el papel de la arqueología en la relación tripartita entre la industria turística, las identidades indígena y peruana, y la pobreza rural. Mi enfoque está dirigido a analizar cómo la práctica de la arqueología se entrelaza con la industria turística y con las políticas de desarrollo del patrimonio para producir representaciones exóticas de pasados inventados. El objetivo mayor es discutir cómo las identidades andinas, tanto indígenas como mestizas, son transformadas a medida que se nutren de pasados fragmentados.

Un boleto *one way* Herencia patrimonial – Patrimonio nacional

El término 'patrimonio' suele ser referido a los rasgos materiales e inmateriales del pasado de la humanidad y de las culturas tradicionales reconocidas como existentes en el presente, incluyendo de esta forma tanto a paisajes y sitios pero también a cantos y prácticas tradicionales, y como tal como ha sido definido en numerosas convenciones y declaraciones de la UNESCO. Su etimología, sin embargo, remite a la propiedad que ha sido o es heredada por los descendientes de un *paterfamilias* fallecido, siguiendo así el sentido original aplicado en la Ley Romana. Sin embargo, la presencia de amplias poblaciones indígenas en Latinoamérica moldea el contexto y los diferentes énfasis de la definición del término. Una pregunta tan importante como tácita es ¿Quién ha muerto?

El papel actual de los patrimonios globales y globalizados depende en gran medida de la reconfiguración de identidades a diferentes escalas, así como de las distintas fortalezas y cualidades del sentimiento individual de pertenencia. A través de las sociedades latinoamericanas es posible observar la existencia simultánea de diferentes y contradictorias ideas y creencias sobre el tiempo, el espacio y la historia. Pero si uno se viera forzado a elegir un rasgo principal compartido en Latinoamérica como tal, uno podría verse tentado a enfatizar los elementos comunes en las narrativas de pasados rotos que fundamentan los mitos nacionales modernos, marcados invariablemente por una época gloriosa y prístina –así sea primitiva– anterior a la colonización, y por los heroicos triunfos militares y políticos de la alianza conducida por criollos y mestizos que dio origen a la independencia. La mayoría de los peruanos no tiene problema en reconocer el profundo del pasado nacional como suyo propio. Las formas en las cuales ese pasado es idealizado y apropiado pueden, por lo tanto, ayudar a esclarecer cómo se legitiman la herencia y la posesión, como se protegida y manejada de manera efectiva y, especialmente, como ha de ayudar a atender a problemas comunes mediante su transformación en productos para la venta.

La configuración del Perú como una comunidad imaginada, y el estilo en el cual esta es imaginada (Anderson 1991: 6-7), varían a través de la sociedad y el tiempo, de la misma forma en que cambian las cualidades y los valores asociados a la herencia indígena. Los miembros de las élites urbanas han tendido consistentemente a enfatizar su origen occidental, apropiándose de objetos y conocimientos mediante la formación de colecciones y el estudio, sin reclamar para sí una identidad indígena. Sin embargo, como Manuel Gonzales Prada (1976) anotara ácidamente en 1904 citando un refrán popular (Alcócer Martínez 2004), en el Perú “el que no tiene de inga tiene de mandinga”, en lo cual incluía a las godas damas de alcurnia de la élite de inicios del siglo xx. A pesar de ello, en países como México, Guatemala, Perú y Bolivia, el Estado imagina sus orígenes como descendencia de una nación imaginada primordial y ubicada en un pasado indígena distante. Las lecturas nacionalistas de la historia apropian las historias indígenas anteriores a la Conquista, definiendo bruscamente a todos los sitios y objetos patrimoniales como patrimonio nacional.



Figura 2. Pintura del expresidente Alejandro Toledo vestido de Inca durante la campaña política 2000-2001 (Foto: Javier Zapata, 2000).

Las identidades se construyen con base en la memoria social, y la memoria social, como proceso, probablemente necesita más de los rituales que de los monumentos (Conneron 1989). A medida que los monumentos del indigenismo de principios del siglo xx envejecen o desaparecen, su mensaje se recrea en ceremonias recreadas, de carácter supuestamente antiguo. Estas se han vuelto comunes en muchos países latinoamericanos, incluyendo en Perú. La recreación del Inti Raymi en Sacsaywamán es enormemente popular, y posiblemente el ritual reinventado arquetípico de mediados del siglo xx. El evento busca constituir la memoria social 'oficial' del Perú activamente, de paso atrayendo a una gran concurrencia de visitantes nacionales y foráneos cada año. Similares representaciones en sitios arqueológicos son auspiciadas cada vez más por autoridades nacionales y regionales. Tienden a ser cuidadosamente controladas, no solo debido a que pueden llegar a ser altamente rentables, en el sentido de que crean un destino al cual los turistas estarán deseosos de pagar para acudir, sino también por su contribución al establecimiento de una relación simbólica entre presente y pasado pre-colonial que remarca los mitos fundacionales que legitiman la propia existencia del Estado-nación.

El uso del imaginario inca en el discurso político también se ha visto incrementado a lo largo de las últimas décadas. Los ejemplos incluyen la exitosa campaña del partido Perú Posible a fines del milenio (Figura 2) y la imagen de Machu Picchu usada en los afiches propagandísticos del APRA durante la campaña presidencial del año 2006. Podría parecer que estas referencias al pasado indígena anuncian una creciente preocupación por

las poblaciones indígenas de Perú, en respuesta a movimientos más amplios en Latinoamérica (Dávalos 2005). Sin embargo, tal propaganda también puede ser interpretada como una mascarada de la apropiación, mensajes político-partidarios para las masas ubicadas al extremo opuesto de las divisiones de clase y raza que continúan la tradición (racista) de élite de apropiarse un pasado blanqueado: al Estado Inca como despotismo ilustrado (Patterson 1995).

La multiplicación de estrategias similares a nivel regional y local por parte de agentes políticos trata de tocar la raíz de las identidades indígenas regionales al vestirse a la manera tradicional, organizar festivales folklóricos, o recrear ceremonias o fiestas políticamente motivadas en destinos turísticos culturales, como los sitios arqueológicos.

El resurgimiento de las identidades indígenas en el Perú desde 1992 ha devenido un fenómeno crecientemente político, aunque de manera distinta a otros países andinos. A diferencia del Ecuador (Benavides 2004, 2008; Morse 1994) o Bolivia (Capriles Flores 2003; Mamami Condori 1996; Sammells 2013), los actores políticos que se identifican como indígenas no han desatado debate en torno a la propiedad y el manejo participativo de sitios u objetos patrimoniales. Por otro lado, de las siete organizaciones indígenas nacionales afiliadas al ente pan-andino de organismos indígenas, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), solo la CONACAMI (Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería), no hace referencia directa a lo indígena en su nombre. Desde una perspectiva continental, los postulados de identidad indígena de la clase trabajadora rural en la arena política peruana pueden parecer inusualmente modestos. Esto es en parte una consecuencia de la reforma agraria de 1969, proceso que transformó a indios en campesinos intercambiando, de hecho, las identidades indígenas por los derechos colectivos sobre la tierra (Eguren 2006). Por ello las movilizaciones rurales tienden, a tomar la forma de paros agrarios, según el modelo de los paros industriales que favorecen bloqueos y ocupaciones, antes que acciones simbólicas –como la ocupación de sitios arqueológicos– como su principal forma de lucha.

Se puede quizás generalizar que la mayoría de los peruanos ve a los monumentos, objetos y paisajes con una mirada más cálida y benevolente que ciudadanos de países como Colombia, Argentina o Uruguay, donde el pasado indígena no ha jugado un papel tan importante en la mitología fundacional de la Nación. Sin embargo, las identidades indígenas, como categoría de raza, se expresan de formas ambiguas y complejas que responden también a una tradición de cooptación de los cuerpos y bienes materiales de los indígenas (De la Cadena 2000; Weismantel 2001), tanto como de los restos materiales y el capital simbólico del pasado indígena. Amplios sectores de la población urbana y campesina identifican a cerros o glaciares particulares como lugares en los que se manifiestan fuerzas sobrenaturales poderosas. En la sierra de Ancash las tumbas colectivas de los antiguos, *chullpa* y *machay*, son los lugares de residencia de los *awkilitus*

ancestrales (Walter 2006). Los humedales y cuevas en que se manifiestan los duendes *orqu*, las piedras *wanka* (Bazán del Campo 2007; Falcón 2004) e incluso las montañas identificadas con ancestros hechos piedra (Duviols 1979) se encuentran entre los múltiples referentes de identidad en el paisaje que datan de la época precolonial. En el marco de las pugnas por la patrimonialización de sitios arqueológicos estas conexiones identitarias no se expresan abiertamente debido a que es, precisamente, en la arena política –hispano hablante, urbana y moderna– que elementos de la identidad indígena como lengua, vestimenta y apariencia son desplegados con mayor ímpetu para desacreditar y poner de lado a los otros (De la Cadena 2000; Villari & Menacho en este volumen). Así, los procesos de cosificación y mercantilización por lo general son retados subrepticamente, como veremos líneas abajo. La gente puede tomar a las calles ‘en defensa del patrimonio’ contra los fallos percibidos en materia de custodia que puedan conducir a que los sitios arqueológicos sean afectados negativamente (Ruiz Rubio 2010). Pero debería haber quedado en claro que la producción de sitios arqueológicos y su patrimonialización juegan un papel clave en los llamados procesos de separación (*disengagement*) (Kirshenblatt-Gimblett 1998), en los que los objetos y lugares son removidos de su contexto social y cultural original. En síntesis, la forma en que el pasado es construido, fragmentado y apropiado con fines políticos, así como las nuevas formas de resistencia y el reto indígena a los clamores nacionalistas se inscriben en la política identitaria en Latinoamérica, concretamente en el ámbito de la estrategia (Hale 1997).

Los vericuetos del Decreto Legislativo 1198, lanzado en el 2015 por el Congreso de la República y dirigido a agilizar la inversión privada y la concesión de sitios arqueológicos, han logrado galvanizar dos posiciones. Una, apoyada por la mayoría de arqueólogos, defiende las obligaciones y prerrogativas históricas del Estado frente al patrimonio; otra busca agilizar la mercantilización del patrimonio en aras de generar los recursos requeridos para la puesta en valor. Sin embargo, ambas posturas carecen de propuestas en torno a una vía más acorde con las realidades históricas y demográficas de la sierra de Ancash: la vía comunitaria que exploramos aquí.

¿A quién pertenece el pasado del Perú?

Hemos visto que, en la construcción de las identidades individuales y colectivas en el Perú, los paisajes, sitios y objetos del pasado se integran de varias formas. En un extremo del espectro se halla el sentimiento moderno, cosmopolita y distante de orgullo nacional, compartido por muchos residentes urbanos, que se despliega en torno a un puñado de sitios emblemáticos como Sipán, Chan Chan, Pachacamac, Kuelap, y Machu Picchu. Este sentido de pertenencia globalizado ha sido exitosamente movilizadopor el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, conduciendo a Machu Picchu a ser incluido en la lista de las ‘Siete Nuevas Maravillas del Mundo’. En el otro extremo se hallan las prácticas campesinas

tradicionales de adivinación y propiciación, así como las creencias religiosas asociadas con ciertos espacios y paisajes rurales. Los arqueólogos son frecuentemente confrontados con ellas en el campo en lugares donde se encuentran tumbas antiguas (Herrera Wassilowsky & Lañe 2006; Lañe & Herrera Wassilowsky 2005).

Los significados atribuidos a los paisajes, sitios y objetos arqueológicos por los campesinos en la sierra de Ancash evidencian la creencia del rol mediador de los lugares con los *awilitu* ancestrales, activos en el bienestar de la gente, los animales y los campos agrícolas. Estos elementos claves de la identidad religiosa indígena tienden a ser un asunto muy privado, frecuentemente ocultados a los extraños por temor al ridículo o a la persecución religiosa. La indigenidad velada, discursos nacionalistas y el indigenismo político marcan el difuso campo entre estos dos polos. A través de la evaluación de dos casos de estudio intentaré sacar a relucir algunos de las principales características de este campo con una breve discusión sobre la materialización de la memoria en los monumentos públicos urbanos y rurales.

Durante gran parte del periodo colonial, y aún en la actualidad, la importancia de los objetos y sitios del pasado estuvo, vinculada a la idea de tesoros paganos ocultos, negándoles cualquier validez más allá del valor 'natural' del metal (Herrera Wassilowsky 2015). El saqueo de cementerios indígenas en la costa sur se registra ya en 1534, solo un año después de la fundación hispana de Lima (Alcina Franch 1995: 21-22; Rostworowski 2002: 1142). A pesar de la amenaza de excomunión para quienes violaran tumbas, emitida en 1564 (Zevallos Quiñones 1994: 11), el saqueo floreció y, hacia fines del siglo XVIII, devino en una forma regulada de minería, una industria debidamente tasada en la cual participaban, bajo distintas razones, criollos, mestizos, líderes indígenas, trabajadores y esclavos (Rostworowski 2002; Zevallos Quiñones 1994).

Con el advenimiento de la independencia en la década de 1820, la República buscó redefinir una identidad nacional con base en una nueva lectura del pasado. De acuerdo con Quijada Mauriño (1994), la pareja tutelar simbólica Rey y Reina fue reemplazada por la de la Madre Patria y Manco Cápac. La publicación, en 1827, de *Antigüedades Peruanas* marcó el creciente interés de los criollos por los objetos arqueológicos como fuentes alternativas para el estudio del pasado (Coloma Porcari 1994). Los viajes ilustrados de De Rivero, así como de Johann Jakob von Tschudi (Kaulicke 1997) a una serie de sitios arqueológicos fueron justificados debido a que: "Nada de positivo nos transmiten los historiadores [coloniales] del Perú sobre los gobiernos, leyes, usos y costumbres anteriores al establecimiento del imperio de Manco-Cápac" (Rivero 1994: 98). El libro de De Rivero marca el inicio del interés de la élite peruana en los restos materiales del pasado, un antecedente de posteriores modelos para promover el turismo cultural nacional e internacional.

El lugar central que la nascente nación confirió simbólicamente al pasado, personificado por el Inca Manco Capac –fundador mítico del Tawantinsuyu según la historiografía androcéntrica (Urbano 1981)–, se pierde hacia 1840, década en que los indios fueron expulsados del mito fundacional (Díaz-Andreu 1999; Quijada Mauriño 1994). Las élites desconfiaban de las poblaciones indígenas por una supuesta falta de entusiasmo a los movimientos independentistas (Piel 1970) –actitud posiblemente mediada por la brutal represión de la insurgencia en contra los Repartimientos en las décadas finales del siglo XVIII (Golte 1980)–. De la mano con el racismo heredado, esto sustentó por largo tiempo un discurso que negaba la ciudadanía plena a la población indígena del Perú. Los ‘indios’ solo reaparecen en los debates públicos tras la Guerra del Pacífico (1879-1883). Es a partir de entonces que los arqueólogos, historiadores y antropólogos empezaron a jugar un rol cada vez más activo en la organización y las discusiones conceptuales sobre la continuidad histórica de las identidades en el Perú (Patterson 1995), trazando también los senderos a través de los cuales la gente indígena obtuvo la ciudadanía peruana. Cabe anotar lo tardío de este proceso. En 1821 se abolió el tributo laboral indígena, pero esta abolición duró poco y las poblaciones hablantes de idiomas autóctonos únicamente obtuvieron el derecho político al sufragio tras la reforma constitucional de 1979.

Las lecturas del pasado oficialmente reconocidas son con frecuencia materializadas en los monumentos públicos urbanos. Su estilo, historia y los mensajes de estas obras proveen una rica fuente para el estudio de cómo esas lecturas han cambiado a través del tiempo. La estatua ecuestre de Francisco Pizarro, dispuesta frente a la catedral de Lima en 1935, por ejemplo, ha sido cambiada dos veces de lugar. Después de reclamos eclesiásticos, dicha escultura fue emplazada en 1952 en una esquina cercana al Palacio de Gobierno, pero en el año de 2004 se trasladó al recientemente creado Parque de la Muralla. La imponente estatua de Manco Capac, un regalo de la colonia japonesa erigida en 1924 en la plaza principal del distrito obrero de La Victoria, culminaba la Avenida Iquitos ornamentada con diseños de estilo neo-prehispánico (ca. 1921-1945) propios de la arquitectura del indigenismo de inicios del siglo XX (Gutiérrez Viñuales 2003). Monumentos menores y más recientes, tales como la réplica del Lanzón de Chavín, situado en los linderos del distrito industrial de Surquillo (Figura 3), sirven también para estructurar simbólicamente el espacio urbano. Las alusiones al pasado indígena están mayormente asociadas con las clases y cultura populares. Aun cuando la fuerza simbólica de los monumentos pueda verse eclipsada por el caótico crecimiento urbano, este no es el caso de las plazas de pueblos rurales ‘turísticos’, como la plaza de Yanama (Figura 4), donde la estatua de un inca y las puertas elaboradamente talladas de la iglesia y la municipalidad aluden decididamente al pasado prehispánico. Integran visualmente narrativas sobre las identidades indígenas preterizándolas (Haber 2013) en los sitios principales del poder.



Figura 3. “Bienvenidos a Surquillo”. En medio de un paisaje urbano desbordado la réplica de la deidad Chavín marca una frontera política y económica (Foto: Alexander Herrera Wassilowsky, 2010).



Figura 4. La plaza de Yanama ostenta la estatua de un Inca y cabezas clavadas en la torre de la iglesia. Tallas en las puertas de la iglesia aluden al catolicismo, el Estado peruano y el pasado prehispánico; las de la municipalidad muestran paisajes, fiestas y ruinas como atractivos turísticos (Foto: Alexander Herrera Wassilowsky, 2012).



Figura 5. Fachada del Panteón de los Próceres, Lima. Texto grabado en la placa de granito negro debajo de la estatua de Tupac Amaru II: SANTUARIO PATRIÓTICO EN CUYO ATRIO SE RINDE HOMENAJE AL PUEBLO PERUANO REPRESENTADO POR LOS TUPAC AMARU QUE LUCHARON HEROICA Y SACRIFICADAMENTE POR RESTAURAR LA SOBERANÍA Y LIBERTAD DE NUESTRA PATRIA CONQUISTADA CON TANTO ESFUERZO POR LOS POBLADORES ABORÍGENES. (Foto: Alexander Herrera Wassilowsky, 2010).

Una explicación particularmente clara de la relación entre la nación y el pasado pre-colonial se encuentra en la fachada del Panteón de los Precursores de la Independencia, un monumento Republicano erigido en el centro histórico de Lima para conmemorar las batallas que determinaron la independencia (Figura 5). En una lápida dispuesta en el 2003 la soberanía, la libertad y la identidad nacional se declaran los legados principales del pasado. Según esta interpretación, la insurrección liderada por José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru) y Micaela Bastidas en 1780-1781 y las guerras de independencia meramente restauraron, después de tres siglos de ruptura colonial, lo que los pueblos aborígenes habían construido.

Así, los citados monumentos públicos, al igual que muchos otros, esencializan a los indígenas del presente a la vez que integran a los 'indios' del pasado en la mitología nacional. Existe un agudo contraste entre el énfasis sobre las injusticias cometidas durante el periodo colonial, especialmente aquellas que la nación clama haber dejado atrás exitosamente, y la glorificación del pasado pre-colonial, variadamente construido, en beneficio del *status quo*, como 'libre' y 'civilizado'. El rol de la herencia material

indígena en el presente es el de una memoria material testimonial; es decir, el de una entidad frágil que requiere protección porque constituye la base del pasado nacional. En consecuencia, la arqueología peruana ha tendido a enfocarse fuertemente en el estudio de periodos cuya cultura material es afín a la de los Estados y Civilizaciones, relegando no sólo otros periodos y sociedades sino otros enfoques. El pasado es utilizado como un espejo embrujado cuya imagen –como en el cuentos de hadas– siempre deberá reflejar la belleza del Estado nacional.

El turismo patrimonial en el Perú

El turismo, entendido ampliamente como una industria capitalista de exportación reciente y creciente, ha devenido en una actividad cada vez más importante para muchos países en desarrollo que bien puede ser descrita como parte de un sistema geográfico complejo (Hall & Lew 2009). Tal aproximación proporciona una herramienta analítica que reconoce el impacto errático y el rol de las dinámicas no-lineales en la expansión de la industria turística, a la vez que incluye de manera prominente a los flujos mercantiles de personas en busca de buen clima, música, comida o experiencias culturales. El contexto socioeconómico de la industria del turismo usualmente incluye, por un lado, una fuerza laboral dispersa y escasamente organizada (Shaw & Williams 2002: 165-187) y, por otro lado, importantes inversiones privadas en una estructura de red de negocios altamente polarizada (Shaw & Williams 2002: 116-144) combinada con inversiones públicas planificadas desde los gobiernos centrales para expandir el sistema.

Este trabajo no aborda los aspectos contextuales sino el proceso de mercantilización mismo: la manera específica en que la industria del turismo, embebida de las ideologías de la modernización y el neoliberalismo económico (Telfer & Sharpley 2008: 11-15) y enraizada en contextos urbanos, actúa como punta de lanza para la transformación de objetos y lugares en patrimonio y cómo esto, a su vez, afecta las condiciones para la reproducción de la pobreza rural en la sierra de Ancash.

En el Perú, el turismo patrimonial es un segmento desarrollado del mercado turístico que tiene al arte y la arqueología, el montañismo y la observación de aves como sus focos principales. La razón principal para la visita de la mayoría de turistas extranjeros, sin embargo, son los sitios arqueológicos (PromPerú 2007) por lo que los paquetes de viaje incluyen, regularmente, visitas a los museos y sitios arqueológicos cuyas fotografías adornan los folletos de promoción. Los destinos eje tradicionales para la industria –Machu Picchu, el centro urbano de Cusco y los sitios cercanos del valle del Urubamba, Chan Chan y los geoglifos de Nasca– se han visto incrementados, desde los años 80, por un grupo de sitios nuevos que incluyen a las Huacas del Sol y de la Luna, El Brujo, Sipán, y Kuelap, todos ellos en el norte del país. Como se señaló previamente, las inversiones del

Estado en materia de investigación y conservación buscan producir una nueva, tercera, generación de destinos turísticos arqueológicos.

Como se señaló líneas arriba, las inversiones del Estado en materia de investigación y conservación buscan producir una tercera generación de destinos turísticos de corte arqueológico. En estos sitios patrimoniales los turistas tienden a encontrar variantes del discurso en torno a la prehistoria nacional oficialmente sancionada, un rango limitado de narrativas sobre civilizaciones y conquistas tejido alrededor de los sitios y objetos conocidos por los guías turísticos. En el proceso de patrimonialización, las tradiciones indígenas, los debates públicos y las investigaciones arqueológicas críticas del proceso enmudecen. El lugar privilegiado es para vistazos selectos de fácil consumo: pasajes de narrativas coloniales sobre los grupos étnicos de los siglos XIII a XV d. C., u objetos suntuarios y edificaciones monumentales de civilizaciones selectas, por ejemplo. Es debido a que ciertos tipos de fantasías románticas son más fáciles de vender que la certeza histórica, la cual tiende a ser compleja y matizada, y a que las tradiciones auténticas usualmente son vistas como desordenadas, y con frecuencia huelen, que la producción de mercancías culturales tiende a conducir a una trivialización de las narrativas dominantes sobre el pasado. En el proceso de 'patrimonialización' los debates en torno a los orígenes históricos de las desigualdades actuales, las tradiciones de contestación y las investigaciones críticas de la enajenación se ven enmudecidos.

El incremento en los flujos de visitantes ha ayudado a difundir la preocupación, compartida ampliamente, de la necesidad de proteger, preservar y desarrollar la herencia material –más allá de los principales atractivos turísticos–. Arqueólogos e instituciones peruanas y extranjeras han expresado alerta sobre la legislación y las políticas patrimoniales (p. ej. Chamorro 2010; Morales 2009; Noel 2009), el manejo y las prácticas de conservación de los sitios más relevantes (p.ej. Ruiz Rubio 2010: 214-215), el saqueo y el olvido (*Tukuy Rikuq Boletín Informativo de Arqueología*, años 2004 a 2007) así como la capacidad de carga de los sitios declarados Herencia Cultural de la Humanidad (UNESCO 1982; UNESCO 1985 a y b). Las preocupaciones sobre la sostenibilidad medioambiental del turismo también han aumentado (Gössling & Hall 2006; Holden 1994). La presión por parte de la sociedad civil ha buscado producir cambios en aquellas políticas estatales que pretenden manejar el incremento del número de visitantes mediante un aumento las oportunidades para la inversión del sector privado, apuntando a la necesidad de un mayor nivel de control local sobre la mercantilización y los procesos de desarrollo (Holden 2008).

En las atracciones turísticas principales el Estado ha puesto en práctica dos modelos de solución para tratar problemas de saturación en temporada alta: mejorar los accesos y agilizar el número de visitas, por un lado, y la creación de nuevos destinos y circuitos por el otro. Inversiones en transporte e infraestructura de alojamiento han sido subastados

con entusiasmo a consorcios empresariales nacionales e internacionales como parte de megaproyectos de consumo que alientan el desplazamiento y la ‘destrucción creativa’ (Gellert & Lynch 2003). La simpleza de estas estrategias para mejorar la experiencia del turista en sitios patrimoniales es, sin embargo, solo aparente, pues la transformación de sitios y paisajes en destinos es un proceso complejo y contestado. La realización de rituales estatales en sitios arqueológicos, desde visitas de Estado hasta acciones de políticos provinciales, escasamente vela la naturaleza política de los megaproyectos patrimoniales. El ritual reinventado desarrollado el 29 de Julio del 2001 en Machu Picchu para celebrar la investidura del presidente Alejandro Toledo, fue ideado para reafirmar la identidad nacional, a la vez que como un espectáculo publicitario para promover el turismo (Noriega citado en Pinedo Macedo 2004: 28). De forma similar, el ritual reinventado desarrollado por el alcalde de la Provincia de Huaylas en el Lago Parón el 29 de julio de los años 2009 y 2010 conmemoraba la revocatoria de la concesión de sus aguas a Duke Energy - EGENOR (Aiello 2009; Tschiggfrie 2009). En ambas instancias, visitantes foráneos formaron parte importante de la audiencia.

El ímpetu de la promoción del turismo patrimonial en Perú ha llevado a autoridades políticas y eclesiásticas locales y regionales, ONG y comunidades campesinas a buscar replicar supuestos ‘éxitos’ e involucrarse en procesos de toma de decisiones. El número y la variedad de las iniciativas locales para posicionar a sitios y paisajes arqueológicos en el mercado turístico en la última década son extraordinarios. En las secciones siguientes, enfocaré más de cerca los procesos de promoción turística del patrimonio en la Cordillera Blanca del norte peruano.

Arqueología y desarrollo turístico en Perú: dos ejemplos de la sierra de Ancash

En el contexto del florecimiento del tráfico comercial y la vulnerabilidad de los medios rurales de subsistencia, el rol del patrimonio es frecuentemente reducido a un medio para alentar el desarrollo, entendido este –en un sentido estrecho y simplista– como la generación de ganancias como antídoto a la pobreza. Los debates sobre las formas en que el turismo patrimonial debiera ser manejado en distintas partes del país, y cómo los beneficios pueden ser compartidos más adecuadamente, son organizados por y para un control estatal centralizado (Alva, de Trazegnies & Lumbreras 2000). El reclamo de la nación sobre el patrimonio arqueológico se materializa en grandes paneles azules que declaran la intangibilidad de esta herencia (y no mucho más). Este esquema legal y conceptual deja poco espacio para debatir la importancia y el significado de diversos lugares, así como para una negociación productiva entre comunidades locales, arqueólogos y operadores turísticos. En la práctica, ello conduce a que las consideraciones sobre la educación local, las necesidades de pescadores, agricultores o pastores, el respeto por

los derechos culturales y las tradiciones indígenas, así como la conservación de hábitats y la protección de fuentes de agua sean regularmente relegadas.

En la región del Cusco, atractivo clave para el turismo internacional, es manifiesta la contradicción entre el discurso del desarrollo y la práctica turística. A lo largo de la primera década del milenio, el aumento del PIB en 10 % ocurrió en paralelo a uno de los índices de desarrollo humano más bajos del país. Como Ruiz Rubio (2010: 220-224) ha mostrado en detalle, el problema yace en la forma en que el ingreso es distribuido: del gasto promedio de un turista por una estadía de tres días y dos noches, alrededor del 85 % (400 a 480 USD) son captados por los operadores aéreos y ferrocarrileros, y por los hoteles, los cuales, especialmente en el segmento más alto del mercado, tienden a depender del capital extranjero. Los guías turísticos locales, los artesanos y los vendedores en conjunto reciben alrededor del 3 % (15 USD), lo que representa menos de la mitad de la cantidad total producida como ingreso por el cobro de entradas a sitios arqueológicos, museos, iglesias y otros atractivos culturales (6 % o 30 USD). Aquellos más vulnerables a la volatilidad de la industria –los guías de montaña, cargadores, tejedoras y arrieros, con frecuencia entrenados y financiados por hoteleros o algunas ONG– comparten la porción más pequeña de los ingresos generados.

En contraste con la importancia de la arqueología para las visitas turísticas al Cusco, las iniciativas para desarrollar el turismo en las provincias altoandinas de Ancash están mayormente basadas en la apreciación de paisajes naturales. En el Callejón de Huaylas, la ‘Suiza peruana’, estas iniciativas han sido conducidas por gobiernos provinciales y municipales, emprendedores privados y varias ONG, incorporando a comunidades campesinas y familias locales en alianzas cuyo denominador común es atraer a los turistas foráneos. La mayoría de turistas que visitan la Región Ancash se dirige al Parque Nacional Huascarán y al sitio Patrimonio de la Humanidad de Chavín de Huántar. En el año 2006 este sitio arqueológico recibió 9,645 turistas extranjeros y 71,452 turistas nacionales, en su mayoría excursiones escolares. En contraste, solo un puñado de turistas extranjeros visitaron los otros sitios arqueológicos de la región, incluyendo aquellos cercanos a las rutas de *trekking* más populares de la zona. Gobiernos provinciales y municipales y varias ONG, en alianzas cambiantes con empresarios e incorporando a comunidades campesinas o familias locales, han buscado atraer a turistas foráneos a los atractivos ubicados en sus respectivas jurisdicciones.

La discusión sobre el turismo patrimonial que sigue se enfoca en los esfuerzos desplegados para revertir esta situación en el Callejón de Huaylas entre 2006 y 2013. Los ejemplos de Keushu, en la provincia de Yungay, y Awkismarka, en la cabecera del río Lullán (Provincia de Huaylas) muestran cómo el énfasis en lo espectacular con fines de consumo puede reducir los restos y las representaciones del pasado a espectáculos (Debord 1995) o simulacros (Subirats 1988) fetichizados, y fetichizantes. En estos

incipientes procesos de patrimonialización la memoria y tradición local, la historia y el potencial de aprendizaje inherente a las herencias materiales se han visto postergados. La investigación arqueológica orientada hacia la recuperación de tecnologías ancestrales de manejo del agua, en cambio, ha permitido, al menos, generar espacios para discutir los anhelos, posibilidades y limitaciones de los procesos de patrimonialización.

El caso de Keushu

Situada entre los nevados Huascarán y Huandoy, en la vertiente occidental de la Cordillera Blanca, la laguna se encuentra pocos kilómetros al norte del puesto de control Llanganuco del Parque Nacional Huascarán (3500 m.s.n.m.). Esta se halla rodeada por arquitectura funeraria y ceremonial monumental (Alcalde Milla 2003: 379-382; Herrera Wassilowsky 2005: 379-382; Kinzl 1935: 272-274) y ha sido el centro de cuatro campañas de excavación arqueológica por dos proyectos independientes financiados desde el exterior. A lo largo de la última década, Keushu también ha sido promovido como destino turístico por diversos actores públicos y privados. Estos intentos han sido poco exitosos y han tenido como consecuencia la profundización de las diferencias entre distintas facciones al interior de la comunidad local.

La primera iniciativa de la que tuvimos conocimiento fue alentada en 2006 por el director de un museo local de historia natural y tuvo como principal manifestación una ceremonia inca reinventada, pese a que ni un solo fragmento de cerámica o edificio de filiación cultural inca hayan sido identificados en Keushu hasta la fecha. El evento fue denominado *Raymi Killa* (Fiesta de la Luna) en referencia explícita al *Inti Raymi* (Fiesta del Sol) cusqueño. Sin la participación de los líderes de la comunidad, las autoridades del entonces Instituto Nacional de Cultura forjaron alianzas con familias particulares, en especial del sector Huarca, un segmento tenazmente independiente de la Comunidad Campesina Unidos Venceremos (CCUV) que reclama a Keushu como parte de su propio territorio. Los actores y el equipamiento necesarios para el 'festival cultural' fueron alquilados en la capital regional, Huaraz, y el ritual reinventado fue escenificado en el sitio arqueológico. A pesar de la buena recepción y cobertura positiva en los medios periodísticos locales, solo se llevó a cabo dos veces, en 2006 y 2007. La indiferencia local hacia el festival fue frustrante para los organizadores, aunque, visto en perspectiva, esto probablemente era lo esperado. El número de turistas extranjeros y no-locales fue limitado, lo que actuó en contra de la evidente orientación económica del proyecto. Las oportunidades de trabajo para la población local fueron limitadas –los danzantes y músicos que vivían junto o en cercanía al sitio no fueron contactados y la venta de chicha o alimentos localmente preparada no fue permitida. Más aún, los organizadores no tomaron en cuenta la historia y el papel de Keushu como un centro ceremonial importante para la administración del riego, cuyos orígenes retroceden al Formativo medio (ca. 1200-800 a. C.). Los lazos históricos

y estructurales entre el lugar, las prácticas de manejo de agua y el culto a los ancestros en el pasado fueron ignorados, tanto como las festividades en torno al calendario agrícola de la era cristiana. En este aspecto, las iniciativas realizadas en Keushu no son un ejemplo único. El festival desarrollado en Honco Pampa, sitio cercano a la ciudad de Carhuaz, también se lleva a cabo en un sitio carente de evidencia inca. La participación activa de las autoridades municipales en la puesta en escena del festival puede ayudar a explicar por qué este evento ha empezado a establecerse con mayor firmeza. Estos eventos, al igual que los más recientes intentos de renovar la escenificación en Keushu, se tienden a llevar a cabo el Día del Campesino (24 de Junio), feriado indigenista por antonomasia (ver abajo).

Una segunda iniciativa desarrollada en Keushu, netamente privada, empezó –en el año 2005– con la construcción de un lujoso campamento base para montañistas situado en tierras de propiedad de la comunidad campesina y en el borde del sitio arqueológico. Según la oficina regional del Ministerio de Cultura, el terreno elegido por el financista británico, a pesar de hallarse en tierra comunal también se localizaría dentro de los límites del sitio arqueológico, violando así las leyes de protección del patrimonio. Por ello, inició una demanda contra el inversionista, quien es aceptado por los habitantes del sector Huarca como un miembro de la comunidad. Esta aceptación ha originado sus propios problemas, dado que no hay claridad sobre si el foráneo puede o debe ser considerado como un comunero de la CCUV con derechos plenos. Un grupo de comuneros deseosos de proteger el principio de membresía por descendencia, se han resistido con fuerza a esta incorporación.

Las batallas legales superpuestas dentro de la comunidad y entre el Ministerio de Cultura y el empresario-comunero tocan complejos temas de pertenencia a una comunidad campesina por derecho de nacimiento y el uso de tierras, entre otros. Al Poder Judicial le podría tomar muchos años resolver estos pleitos, pero parece claro desde ya que la aventura empresarial ha exacerbado las tensiones preexistentes entre el Estado, los actores privados y comunitarios que impulsan la agenda del turismo por un lado, y los agricultores locales por el otro. Estas tensiones raramente son visibles en el lugar, pero, en la práctica, pueden retrasar el reconocimiento de Keushu como patrimonio nacional, menguando los esfuerzos por producir un plan consensuado para proteger el frágil ecosistema lacustre y los restos arqueológicos. Paradójicamente, estos últimos testimonian la importancia duradera del papel de los rituales y festividades para el manejo coordinado del riego en la región a lo largo de la historia pre-colonial de la región.

Conducir una investigación arqueológica bajo estas circunstancias fue un reto inesperado, especialmente porque inicialmente no fuimos conscientes de los conflictos latentes. La actitud favorable hacia el proyecto arqueológico por parte de los líderes de la CCUV en el año 2005, no fue reconocida por los comuneros del sector Huarca. Sin embargo, después de realizar indagaciones con la oficina regional del Ministerio, este grupo finalmente reconoció el permiso emitido por Lima, y los trabajos arqueológicos

empezaron en el 2006. Después de difíciles negociaciones atravesando la división interna de la comunidad, los miembros del proyecto y dirigentes comunales acordamos poner en práctica un sistema rotatorio para brindar oportunidades de empleo en las investigaciones de campo a miembros de cada uno de los 14 sectores de la CCUV, escogidos independientemente por los líderes de cada zona. Adicionalmente, nuestro proyecto acordó desarrollar talleres de capacitación para 14 aspirantes a guías locales, uno por cada sector, y, además, se ofreció a actuar como facilitador en la construcción de un comité que pudiera articular la planificación de la comunidad frente al futuro de Keushu, en particular, y de la herencia arqueología local en general. Desafortunadamente, los trabajadores designados por los sectores más distantes fallaron en acudir al trabajo, y solo un aspirante apareció en el taller inicial de guías. Posteriormente, supimos que las divisiones internas de la comunidad se hallaban en su punto más álgido. Mientras el bloque principal de la comunidad facilitaba la creación de un nuevo sector en tierras reclamadas por los comuneros de Huarca, paupérrimos vecinos de Huarca se asentaron muy cerca a la laguna Keushu y empezaron a cultivar, sumando a la frustración de las autoridades de cultura que deseaban ver el sitio libre de ocupación humana. La creciente desconfianza entre los diferentes actores locales fue alimentada *sotto voce* por las promesas de inversionistas desconocidos en torno a un supuesto megaproyecto turístico financiado por la Unión Europea el cual, finalmente, nunca se concretó. Demoró años para que los ánimos se calmaran pero en 2012, con el proyecto de investigación cerrado, fui finalmente invitado por la CCUV a realizar un taller inicial patrimonial de capacitación.

El caso de Awkismarka

El caso de Awkismarka, más conocido como Pueblo Viejo de Huandoy, es un alentador ejemplo de dinámicas locales en activas en el turismo patrimonial. Al igual que Keushu, este extenso sitio arqueológico, situado en las cabeceras del valle de Llullán, está emplazado en un dramático escenario natural cercano al Lago Parón, un destino turístico importante de la región, e incluye arquitectura mortuoria, ceremonial y productiva de proporciones monumentales. A diferencia de Keushu, el área del que las poblaciones indígenas fueron forzosamente retiradas a fines del siglo XVI (ca. 1570 d. C.), fue reocupada solo recientemente. El centro poblado de Huandoy fue establecido hace 30 años, conformando un segmento nuevo y minoritario de la Comunidad Campesina Cruz de Mayo (CCCM), una de las organizaciones campesinas más grandes del norte peruano.

En el año 2007 participamos en un plenario comunal y conocimos la existencia de la Asociación Pueblo Viejo (APV), un pequeño pero entusiasta comité patrimonial local. Nuestro interés arqueológico en el sitio giraba en torno a la importancia de este sitio para las poblaciones campesinas locales debido a su localización estratégica para el manejo de los recursos hídricos en el resto del valle del Río Llullán (Herrera Wassilowsky, Ramel

& Sylvère 2009). Las preocupaciones locales sobre la infraestructura de riego fueron recientemente atendidas por el gobierno provincial mediante el revestimiento con cemento del antiguo canal Mishi Rumi, lo cual ha disminuido la necesidad de repetidos trabajos colectivos para su mantenimiento e incrementado la cantidad y velocidad de agua aprovechable para los cultivos del fondo del valle. Mientras tanto, los agricultores de Pueblo Huandoy han empezado a expandir sus fronteras agrícolas por encima del canal moderno, afectando un área arqueológica plena de vestigios de cultivo con riego.



Figura 6. Camión municipal de basura con logotipo incluyendo motivos arqueológicos estilizados (Foto: Alexander Herrera Wassilowsky, 2009).

Al iniciar los preparativos para el trabajo arqueológico de gabinete en junio del 2009, fuimos atraídos por el sonido del himno regional, el cual era emitido desde un camión de basura donado por una empresa minera y adornado con el lema “Identidad y trabajo” dispuesto bajo un motivo inspirado en la iconografía antigua (Figura 6). Alentado por esta exhibición pública de regionalismo popular, me aproximé a las oficinas de la municipalidad, donde fui recibido con un ánimo positivo. El gobierno provincial en la ciudad de Caraz –autodenominada ‘capital turística del Callejón de Huaylas’– había ya reconocido a Awkismarka como un potencial destino turístico, y con este fin había establecido contactos con la APV. También había identificado dos obstáculos principales para el desarrollo turístico: las malas condiciones del camino de acceso y la falta de infraestructura de servicios para el visitante. El por qué este sitio debía ser de interés particular para los visitantes o desde las perspectivas de la gente y las comunidades locales parecía sin embargo, ser una preocupación secundaria.



Figura 7. Alcalde de Huaylas y Ñusta frente al Palacio de Gobierno, Lima
(Foto: Oficina Municipal de Prensa, Caraz, 2009).

Las conversaciones, en el campo y la ciudad, sobre las relaciones entre la investigación arqueológica, la producción agraria y el turismo a lo largo de varios años de trabajo de campo dieron origen a un taller patrimonial, el cual fue financiado por el gobierno provincial de Huaylas en el marco de la Semana Turística de 2009. La Semana Turística de Huaylas, un programa anual de eventos turísticos auspiciado por el gobierno local –que coincide con el aniversario de la independencia y busca promover el turismo receptivo– incluye espectáculos musicales, carreras, viandas y, desde el año 2008, un concurso de belleza con matices arqueológicos que se ha convertido en su punto simbólico focal. La Representación de la Unción de la Ñusta de Huaylas es una ceremonia inventada de ‘unción’ que alude al estatus sobresaliente de las esposas de los inca, y en particular a Quispe Sise Huaylas Yupanqui, la hija del Inca Huayna Cápac dada a Francisco Pizarro por el Inca Atahualpa durante su cautiverio en Cajamarca en 1532 y quien

fuera bautizada con el nombre de Inés (Rostworowski 2003). Su hija, Francisca Pizarro Yupanqui, ha sido sugerida como la primera mestiza del Perú (Rostworowski 2003).

La elección de una reina de belleza denominada *Ñusta* en honor de Inés Huaylas, por un panel dominado por varones notables de Caraz, se pensó con la intención de 'revalorar la historia local'. Sin embargo, la ceremonia no se desarrolla con atavíos inca, ni en un sitio inca o cerca al pueblo de Huaylas, escenario de una de las fiestas musicalmente más diversas de Perú y posible hogar de Inés Huaylas. El colorido y dramático ritual fue inicialmente ejecutado, en el año 2008, en el sitio arqueológico monumental de Tumshukaiko, ubicado en la zona urbana de Caraz, pero ya en el año 2010 fue transferido al coliseo deportivo de la ciudad para, entre otros, dar cabida a más público. Allí, afamados grupos de bailarines tradicionales ataviados en vestimenta tradicional atraen a la concurrencia y enmarcan el concurso. La *Ñusta* elegida recibe una llamativa indumentaria que debe portar mientras acompaña a los dignatarios locales en asuntos públicos (Figura 7).

El taller patrimonial comunitario se llevó a cabo en pueblo Huandoy al margen de los concurridos eventos en la capital provincial. Fue organizado mediante un convenio *ad hoc* entre la Unidad de Desarrollo Económico y Turismo, la APV y el Proyecto de investigación arqueológico Wanduy y permitió exponer la disparidad de perspectivas en torno al turismo, desde sus inicios. Para empezar, el mismo evento recibió diferentes nombres. Desde el proyecto, buscamos impulsar una mesa redonda con los actores locales sobre el papel de las tecnologías indígenas, denominándola Mesa de diálogo y concertación, la recuperación de los sistemas hidráulicos antiguos en Pueblo Viejo de Huandoy. El gobierno provincial, en cambio, como parte de la semana turística, buscó impulsar un taller de construcción de capacidades empresariales (Taller de capacitación: La arqueología como eje para el desarrollo económico y turístico de Huaylas). Como el evento se desarrolló frente a la iglesia del pueblo fue atendido por miembros de la comunidad, principalmente, sumándose un representante del distrito y un guía de turismo. Los representantes invitados del gobierno provincial, del Ministerio de Agricultura y de la junta de regantes estuvieron ausentes.

Tras un día de presentaciones y diálogo entre arqueólogos, lugareños y autoridades políticas y empresarios se redactó una lista de problemas a investigar, acciones a tomar y necesidades de capacitación. Entre los temas focales se incluyen, en el orden en que constan en el acta levantada: un museo de sitio como foco de atracción turística; graneros para almacenar la cosecha local; semillas nativas para diversificar la siembra; rehabilitación de canales y terrazas agrícolas, para continuar con la expansión de la frontera agrícola; la reintroducción de alpacas para diversificar la producción pecuaria; un puesto de salud para atender, sobre todo, a la población infantil; agua y desagüe para el centro poblado; un local comunal; albergues para turistas; la panelización de un circuito

turístico, y una camioneta para distribuir los productos agrícolas locales (Actas de la APV, 17 de julio del 2009).

El camino hacia la industria turística que mejor parece ajustarse a estos heterogéneos objetivos es aquél del turismo rural, de aventura o senderismo.

Conclusiones

El turismo patrimonial es parte de un campo complejo y cambiante conducido por las tensiones políticas y económicas que vinculan, por un lado, a distintos niveles de gobierno con las instituciones globales y regionales y, por otro lado, a las comunidades locales con los turistas y operadores turísticos. La arqueología, con sus narrativas sobre el pasado, juega un papel en la mayoría de relaciones que conforman este campo y son tanto interpuestas sobre la experiencia turística, como empleadas para legitimar discursos políticos. El trabajo arqueológico también afecta a estas narrativas, y la manera como se implementa el esquema legal establecido. El consejo experto de los arqueólogos es, con frecuencia, importante para los distintos grupos de interés. Dado que los arqueólogos son actores clave en la negociación de los significados y valores del patrimonio material, y actúan en el crisol de la producción de pasados fragmentados, ellos también logran tener influencia en el campo, especialmente donde la presencia del turismo patrimonial es mayor. Sin embargo, los arqueólogos deben también lidiar con varios dilemas éticos.

El tradicional alineamiento de la arqueología con el Estado peruano es un tema de suma importancia que hay que considerar, debido al reclamo general del Estado sobre todas las manifestaciones de la herencia material y a la importancia de esta como testimonio de la historia oficializada. El sentido asignado a los objetos y sitios arqueológicos como bienes públicos que deben ser celosamente protegidos deriva, por lo tanto, en un conjunto de retos éticos. Estos incluyen las consecuencias de la declaratoria de intangibilidad de los sitios arqueológicos, aspectos tales como la restricción de los patrones tradicionales de acceso y uso del espacio, o el impacto social y medioambiental de la promoción del turismo en localidades poco preparadas o que simplemente no lo desean. Al ser privados del control del acceso y sin los medios para crear empresas efectivas, los campesinos –y sus hijos– son empujados a buscar estrategias alternativas a la vertiente principal de la industria del turismo, tales como la oferta temporal e informal de servicios turísticos del tipo “one foto, one dólar”.

La auto-exotización, como se mencionó previamente, es la representación de identidades para fines del espectáculo público. La invención de identidades seudo-tradicionales (o ‘históricas’) es posiblemente mejor entendida como un medio de evitar problemas con las la identidades y tradiciones indígenas. Es más fácil (y posiblemente menos oneroso) pagar a un actor para portar una indumentaria exótica, que hallar a un agricultor tradicional deseoso de auto-exotizarse. Sin embargo, la música y danza tradicionales sirven invariablemente para acreditar las ceremonias inventadas. En las representaciones

artísticas desarrolladas durante las fiestas tradicionales las identidades del pasado son tratadas con suma flexibilidad. Estas festividades conforman una arena donde las voces locales de todas las edades hallan espacio para expresarse.

Los rituales reinventados y los festivales en sitios arqueológicos se hallan, por contraste, basados mayormente en la lectura de relatos académicos. Su legitimidad –es decir, su identidad como rituales– se halla mayormente fundamentada sobre la forma como la música es ejecutada y sobre la selección de las danzas; en otras palabras, en el cuándo, dónde, por quiénes y cómo estas acciones son desarrolladas. Estos actos expresivos pueden llegar a ser inadvertidos para un observador extraño, pero, al actualizar el pasado, el discurso de la danza y la música legitima diferentes reclamos del pasado, tanto como el control físico de objetos y sitios patrimoniales. La experiencia turística puede aproximar a los visitantes a la gente local y a su historia, siempre y cuando esta última no sea reducida a los aspectos especulares de su materialidad. Un problema central inherente a esto es, sin embargo, la desigual competencia entre el calendario tradicional (ordenado a partir de los ritmos locales de actividad ceremonial y producción agrícola) y aquel propio del turismo, más acorde con los días feriados y calendarios escolares nacionales e internacionales.

El mayor de todos los retos éticos, sin embargo, probablemente es la reconfiguración de lo indígena dentro de la definición de patrimonio. Esto surge debido a que la mercantilización de la herencia descansa, *de jure*, sobre la supuesta ‘muerte de los Indios’; es decir, sobre un proceso de distanciamiento que relega lo indígena a un pasado finito. Desde una perspectiva post-colonial, Haber (2013) se refiere a este proceso como una preterización epistémica e histórica, sugiriendo que ambos aspectos constituyen parte de la disciplina arqueológica. Los movimientos indígenas y los procesos de re-indigenización en toda Latinoamérica han hecho emerger diversos interrogantes sobre los mitos fundacionales de los Estados nacionales modernos; pero la naturaleza velada de la indigenidad en el Perú dificulta establecer líneas claras entre los distintos ‘otros’ que componen la sociedad peruana.

Los casos de Keushu y Awkismarka ejemplifican los retos y aspiraciones locales a través de las reacciones de dos comunidades distintas frente a la cosificación de los sitios patrimoniales. En un área de asentamiento indígena profundamente enraizado, como Keushu, la preocupación dominante es la defensa de la tierra como territorio, incluyéndose en ello la defensa del principio de heredad patrimonial en la asignación de derechos colectivos a la tierra. En áreas colonizadas más recientemente, como Awkismarka, la apropiación del patrimonio como recurso económico es vista de manera más flexible. El impacto de instituciones que impulsan la agenda turística –municipalidades, empresas y ONG– puede exacerbar las tensiones intracomunitarias ya existentes, entre distintos conjuntos de prioridades. Por otro lado, el hecho de que protestas contra el desarrollo del turismo sean raras no significa que este sea siempre bien recibido. Un problema clave

es que los miembros de las élites urbanas y rurales –con acceso a información y recursos para hacer inversiones– tienden a obtener mayores beneficios de la industria turística, profundizando el distanciamiento entre ricos y pobres. La precaución ha de ser, ojalá, la primera consideración de los arqueólogos que se encuentren activos en estos campos.

La diferencia fundamental entre la mercantilización de sitios y objetos por parte de las comunidades tradicionales y descendientes (quienes pueden colectivamente decidir qué puede ser mostrado y a quiénes, cuándo y cómo) y la venta de narrativas pre-hechas (impulsadas por la optimización de esquemas y maximización de beneficios económicos) se vuelve difusa cuando las políticas de desarrollo son organizadas en función de la captación de flujos de capital. A medida que los efectos del uso privado del patrimonio arqueológico, la fuerza de las inversiones estatales en el patrimonio y el impacto de la indigenidad política reconfiguran las relaciones entre la disciplina arqueológica y la industria del turismo, en el Perú y en todo América Latina, es de esperarse que los arqueólogos serán más conscientes de su lugar y reflexionarán con mayor ahínco sobre los papeles que decidan asumir.

Agradecimientos

Este artículo se originó en una ponencia presentada en el simposio “La ética del turismo arqueológico” desarrollado en el marco del 31° encuentro anual del Grupo de Arqueología Teórica realizado en Durham, Reino Unido, en diciembre de 2009. Estoy en deuda con Margarita Díaz-Andreu por tramitar la beca Santander que me permitió asistir a la conferencia, así como por sus comentarios sobre el manuscrito. Paul Burtenshaw, Imogen Mowday y diversos estudiantes de la Universidad de los Andes proporcionaron comentarios adicionales. Donaldo Pinedo y Rodrigo Ruiz amablemente compartieron conmigo su trabajo, Inti Landauro me ayudó a localizar la Figura 2 y Javier Zapata proporcionó el permiso para publicar su fotografía. Gordon Ambrosino, Claudia Campos y Jorge Gamboa brindaron apoyo editorial. Mi agradecimiento especial por la encomiable labor de edición y coordinación de Iken Paap Instituto Ibero-Americano, Berlín). Los errores y omisiones restantes son, por supuesto, enteramente míos.

Referencias bibliográficas

- Aiello, Kristina
2009 Duke Energy and the disappearing waters of Peru. North American Congress on Latin America (NACLA) <<https://nacla.org/node/6149>> (20.06.2017).
- Alcalde Milla, Angélica
2003 Reconocimiento arqueológico en la cuenca alta del Río Santa: Conococha-Caraz. En: Ascencios, Bebel Ibarra (ed.): *Arqueología de la Sierra de Ancash. Propuestas y Perspectivas*. Lima: Centro Cultural Runa, 371-404.
- Alcina Franch, José
1995 *Arqueólogos o anticuarios*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Alcócer Martínez, Augusto
2004 Lengua y sociedad: el que no tiene de inga tiene de mandinga. *Letras* 75(107-108): 33-46. <<http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/60>> (20.06.2017).
- Anderson, Benedict
1991 *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Alva, Walter, Ferdinand de Trazegnies & Luis G. Lumbreras (eds.)
2000 *Patrimonio cultural del Perú*. Vol. 1. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bazán del Campo
2007 La veneración a los huancas en el Callejón de Huaylas. *Hirka* 4: 2-6.
- Benavides, O. Hugo
2004 Los ritos de la autenticidad. Indígenas, pasado y el estado ecuatoriano. *Arqueología Sudamericana*: 5-48.
2008 Archaeology, globalization and the nation. Appropriating the past in Ecuador. En: Silverman, Helaine & William H. Isbell (eds.): *Handbook of South American Archaeology*. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign, 1063-1072.
- Benavides, Martín, Magrith Mena & Carmen Ponce
2010 *Estado de la niñez indígena en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI)/Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). <https://www.unicef.org/peru/spanish/ENI_2010.pdf> (20.06.2017).
- Capriles Flores, José M.
2003 Arqueología e identidad étnica. El caso de Bolivia. *Chungará* 35(2): 347-353. <<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562003000200015>> (20.06.2017).
- Chamorro, Anderson
2010 Algunos apuntes sobre el Decreto Supremo 09-2009-ED: un caso de la dicotomía inversión y cultura en el Perú del siglo XXI. *Unay Runa* 8: 221-224.
- Coloma Porcari, César
1994 *Los inicios de la arqueología en el Perú*. Lima: Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo.
- Connerton, Paul
1989 *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dávalos, Pablo
 2005 Movimientos indígenas en América Latina. El derecho a la palabra. En: Dávalos, Pablo (ed.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 17-34. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026124338/2Davalos.pdf>> (20.06.2017).
- De la Cadena, Marisol
 2000 *Indigenous mestizos. The politics of race and culture in Cuzco, Peru 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Debord, Guy
 1995 *The society of the spectacle*. New York: Zone Books.
- Díaz-Andreu, Margarita
 1999 Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Supl. 3 (Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul): 161-180. <www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/view/113466> (20.06.2017).
- Duviols, Pierre
 1979 Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: Le monolithe 'Huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme* 19: 7-31. <http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1979_num_19_2_367954> (20.06.2017).
- Eguren, Fernando
 2006 Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú. En: Eguren, Fernando: *Reforma agraria y desarrollo rural en la región Andina*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), 11-31.
- Falcón, Víctor
 2004 Los orígenes del Huanca como objeto de culto en la época precolonial. *Allpanchis* 35(64): 35-58.
- Flores Ochoa, Jorge A.
 2004 Contemporary significance of Machu Picchu. En: Burger, Richard & Lucy Salazar (eds.): *Machu Picchu: Unveiling the mysteries of the Incas*. New Haven/London: Yale University Press, 109-123.
- Gellert, Paul K. & Barbara Lynch
 2003 Mega-projects as displacements. *International Social Science Journal* 175: 15-25.
- Gössling, Stefan & Michael Hall
 2006 *Tourism and global environmental change. Ecological, social, economic and political interrelationships*. London/New York: Routledge.
- Golte, Jürgen
 1980 *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Gonzales Prada, Manuel
 1976 [1904] Nuestros indios. En: Gonzales Prada, Manuel: *Páginas libres/Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 332-343.

- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo
 2003 El neoprehispanismo en la arquitectura: auge y decadencia de un estilo decorativo, 1921/1945 (1). *Arquitectos* 041.05(04). <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitectos/04.041/648>> (20.06.2017).
- Haber, Alejandro
 2013 Arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad. En: Herrera Wassilowsky, Alexander (ed.): *Arqueología y desarrollo en América del Sur: de la práctica a la teoría*. Bogotá: Universidad de los Andes/Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Hale, Charles. R.
 1997 Cultural politics of identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- Hall, Michael C. & Alan A. Lew
 2009 *Understanding and managing tourism impacts. An integrated approach*. Contemporary Geographies of Leisure, Tourism and Mobility. New York: Routledge.
- Herrera, Wassilowsky, Alexander
 2005 *Territory and identity in the pre-Columbian Andes of northern Peru*. Doctoral dissertation, University of Cambridge. <<https://www.yumpu.com/en/document/view/4350543/territory-and-identity-in-the-pre-columbian-andes-of-northern-peru>> (20.06.2017).
 2015 Valor y significado de las tecnologías andinas. Reflexiones a propósito de las trompetas de cerámica pututo o waylla kepa. *Actas y Trabajos de la 28. Reunión Annual de Etnología*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), 263-278.
- Herrera Wassilowsky, Alexander & Kevin Lañe
 2006 ¿Que hacen aquí esos pishtaku? *Antipoda: Revista de Antropología y Arqueología* 1(2): 157-177. <<http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n2/n2a10.pdf>> (20.06.2017).
- Herrera Wassilowsky, Alexander; Jean Marie Ramel & Janin Sylvere
 2009 *The hydrology of ancient Peruvian terracing. The case of Awkismarka / Pueblo Viejo de Huandoy. Final report of the first phase of the pilot research project*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Holden, Andrew
 1994 Tourism. A commodity of opportunity for change? En: Seaton, A. V. et al.: *Tourism: The state of the art*. Chichester: John Wiley and Sons, 848-853.
 2008 *Environment and tourism*. New York: Routledge.
- Instituto Nacional de Cultura (INC)
 2000 Aprueban reglamento de investigaciones arqueológicas. Resolución Suprema 004-2000ED. *El Peruano* 18(7155): 182992-182999. <<https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl-nat.nsf/xsp/.ibmmodres/domino/OpenAttachment/applic/ihl/ihl-nat.nsf/6F-765914396874CBC1257718004F655B/TEXT/96837294.pdf>> (20.06.2017).
- Jenkins, Richard
 1996 *Social identity*. London, New York: Routledge.
- Kaulicke, Peter
 1997 *Aportes y vigencia de Johann Jakob von Tschudi (1818-1889)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

- Kinzl, Hans
1935 Altindianische Besiedlungsspuren im Umkreis der Cordillera Blanca. En: Borchers, Philipp (ed.): *Die weiße Kordillere*. Berlin: Scherl, 262-336.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1998 *Destination culture. Tourism, museums and heritage*. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Lañe, Kevin & Alexander Herrera Wassilowsky
2005 Archaeology, landscapes and dreams. Science, sacred offerings, and the practice of archaeology. *Archaeological Review from Cambridge* 20(1): 111-129. <<https://www.academia.edu/1313235/>> (20.06.2017).
- Mamani Condori, Carlos
1996 History and prehistory in Bolivia. What about the Indians? En: Preucel, Robert W. & Ian Hodder (eds.): *Contemporary archaeology in theory*. Oxford: Blackwell.
- Morales, Carlos
2009 Marcha en defensa del Patrimonio Cultural de la Nación, contra la aprobación del Proyecto de Ley 3464 y la derogación del Decreto Supremo 009-2009. *Cultura es desarrollo. Unay Runa* 8: 217-219.
- Morse, Michael A.
1994 Seeking an ethical balance in archaeological practice in Ecuador. *Journal of Anthropological Research* 50: 169-182.
- Noel, Arturo
2009 La actual política cultural del Perú sobre la conservación de sus sitios arqueológicos. *Unay Runa* 8: 205-216.
- Paniagua, Alberto
2003 Bilateral debt-for-nature swaps: The PROFONANPE Experience – Peru. Paper presented at the Vth World Parks Congress: Sustainable Finance Stream. September 2003, Durban, South Africa. <<http://191.98.188.189/Fulltext/8453.pdf>> (20.06.2017).
- Patterson, Thomas C.
1995 Archaeology, history, Indigenismo and the state in Peru and Mexico. En: Schmidt, Peter R. & Thomas C. Patterson (eds.): *Making alternative history*. Santa Fe: School of American Research, 69-85.
- Piel, Jean
1970 The place of the peasantry in the national life of Peru in the nineteenth century. *Past and Present* 46: 108-133. <<https://doi.org/10.1093/past/46.1.108>> (20.06.2017).
- Pinedo Macedo, Donaldo H.
2004 Alejandro Toledo y los símbolos incaicos. *El Antoniano-Segunda Época* 106: 45-49.
- PromPerú
2007 *El 93 % de los turistas culturales llegan al Perú a conocer sitios arqueológicos*. Nota de prensa del 15 de Febrero. <media.peru.info/noticia/Attach/mara_seminario_9539.doc> (20.06.2017).
- Quijada Mauriño, Mónica
1994 De la colonia a la República: Inclusión, exclusión y memoria histórica en Perú. *Histórica* 18(2): 365-382. <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8397>> (20.06.2017).
- INDIANA 34.1 (2017): 199-230

- Rivero, Mariano Eduardo de
1994 [1851] Antigüedades peruanas. En: Coloma Porcari, César: *Los inicios de la arqueología en el Perú*. Lima: Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo.
- Rostworowski, María
2002 Los infinitos tesoros del antiguo Perú. En: Guerra Martinière, Margarita, César Gutiérrez Muñoz & Oswaldo Holguín Callo (eds.): *Sobre el Perú: Homenaje a José de la Puente Candamo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 1140-1150.
2003 *Francisca Pizarro, una ilustre mestiza 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Ruiz Rubio, Rodrigo
2010 Neoliberalismo y su impacto sobre las políticas públicas de turismo en Perú. En: Fernández Miranda, Rodrigo & Rodrigo Ruiz Rubio (eds.): *Políticas públicas, beneficios privados: mecanismos, políticas y actuaciones públicas para la globalización del turismo*. Madrid: Foro de Turismo Responsable, 201-227.
- Sammells, Clare A.
2013 Complicating the local: Defining the Aymara at Tiwanaku, Bolivia. *International Journal of Historical Archaeology* 17(2), 315-331.
- Shady Solís, Ruth
2008 Política cultural en el Perú y la situación del patrimonio arqueológico. *International Journal of South American Archaeology* 2: 6-17.
- Shaw, Gareth & Allan Williams
2002 *Critical issues in tourism*. Malden: Blackwell.
- Subirats, Eduardo
1988 *La cultura como espectáculo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Telfer, David J. & Richard Sharpley
2008 *Tourism and development in the developing world*. Routledge Perspectives on Development. New York: Routledge.
- Trivelli, Carolina & Raúl Hernández Asensio
2009 Apostando por el desarrollo territorial rural con identidad cultural: La puesta en valor del patrimonio prehispánico de la Costa Norte de Perú. En: Ranaboldo Claudia & Alexander Schejtman (eds.): *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*, 201-236.
- Tschiggfrie, Sarah
2009 *Conflict over water in Peru has lessons for climate change*. Lexington: Washington and Lee University. <<https://columns.wlu.edu/conflict-over-water-in-peru-has-lessons-for-climate-change/>> (20.06.2017).
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)
1982 Historic sanctuary of Machu Picchu. Paris: UNESCO World Heritage Centre. <<http://whc.unesco.org/en/list/274/documents/>> (20.06.2017).
1985a Chan Chan Archaeological Zone. Paris: UNESCO World Heritage Centre. <<http://whc.unesco.org/en/list/366/documents/>> (20.06.2017).
1985b Chavin (archaeological site). Paris: UNESCO World Heritage Centre. <<http://whc.unesco.org/en/list/330/documents/>> (20.06.2017).

Urbano, Henrique

1981 *Wirakocha y Ayar: héroes y fundaciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro "Bartolomé de Las Casas". Walter, Doris

2006 Los sitios arqueológicos en el imaginario de los campesinos de la Cordillera Blanca. En: Herrera, Alexander, Carolina Orsini & Kevin Lañe (eds.): *La complejidad social en la arqueología y antropología de la Sierra de Ancash, Perú*. Milano: Civiche Raccolte d'Arte Applicata del Castello Sforzesco – Raccolte Extraeuropee/Lina: PUNKU Centro de Investigación Andina, 177-190.

Weismantel, Mary

2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

Wylie, Alison

2005 The promise and perils of an ethics of stewardship. En: Meskell, Lynn & Peter Pels (eds.): *Embedding ethics*. Oxford/New York: 47-68.

Zevallos Quiñones, Jorge

1994 *Huacas y buaqueros en Trujillo durante el Virreynato (1535-1835)*. Trujillo: Normas Legales.