

El Patrimonio Agrario

La construcción cultural del territorio a través de la actividad agraria

José Castillo Ruiz y
Celia Martínez Yáñez
(Coordinadores)





Discursos globales y prácticas locales sobre agrobiodiversidad y conocimientos tradicionales en comunidades indígenas. El programa Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) en el sitio piloto de Machu Picchu al Lago Titicaca (Perú)¹

Beatriz Pérez Galán

Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED

1. Este texto es resultado de mi participación en el proyecto de investigación «El patrimonio agrario. La construcción cultural del territorio a través de la actividad agraria» dirigido por José Castillo Ruiz (Universidad de Granada) y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Plan Nacional de I+D+i, 2011-14 (HAR2010-15809). Agradezco a Pepe su compromiso personal con la investigación y su paciencia durante estos años.

El patrimonio agrario: la construcción cultural del territorio a través de la actividad agraria. José Castillo Ruiz y Celia Martínez Yáñez (Coordinadores).
Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2015. ISBN: 978-84-7993-264-0. Enlace: <http://hdl.handle.net/10334/3525>

1. El valor cultural del paisaje agrícola en los Andes y su protección como patrimonio. El programa SIPAM

En la literatura antropológica existen numerosos ejemplos en los que se analizan metáforas mediante las cuales los actores sociales conciben y ordenan su experiencia en categorías culturales. En el caso específico de los Andes peruanos, las analogías más habituales utilizadas por los indígenas proceden de los elementos de una naturaleza profundamente sacralizada durante siglos, y, de forma singular, de las prácticas agrícolas que articulan y ordenan su experiencia cotidiana (Pérez Galán, 2004).

Concretamente, la imagen que emplean los indígenas quechuas del valle del río Vilcanota, al sur de Cusco (Perú), para referirse a un tipo de ordenamiento normativo en sentido amplio (cosmológico, social, político) es el *wachu*, un surco de la siembra más profundo y con lomos más altos de lo habitual. El *wachu* es una de las múltiples técnicas agrícolas que estos campesinos andinos han experimentado durante siglos. Otras más conocidas son los campos elevados (camellones o *suqakollo*) y las terrazas de cultivo (andenes, bancales o *pata-pata*), que constituyen en la actualidad uno de los paisajes más emblemáticos de América Latina.

La palabra *wachu* se utiliza actualmente para designar un conjunto de prácticas relativas a su organización social, política y religiosa, desde las que es preciso entender el patrimonio agrícola en los Andes. Entre los ejemplos más evidentes del paralelismo que estos campesinos establecen entre uno y otro campo semántico están: la alternancia de ciclos de cultivos y descanso de las parcelas, y la obligación de las autoridades tradicionales de servir por turno a la comunidad; entre los sistemas de trabajo agrícola basados en la reciprocidad (*ayni*, *minka*), y la serie de derechos y obligaciones que estructura el sistema de autoridades tradicionales cuya cúspide está formada por los alcaldes envarados (*varayoqkuna*) y las personas de respeto de la comunidad (*kuraqkuna*); entre la forma de cultivar la tierra por parejas varón-mujer *warmi-qari* y la misma manera en que son asumidos y realizados los cargos de representación comunal; y quizás el más evidente de todos ellos: entre la distribución lineal de las semillas en el surco de la siembra o *wachu*, propiamente dicho, y la colocación también lineal de las autoridades tradicionales en cualquier faena comunal o evento festivo-religioso, de cuyo análisis nos hemos ocupado en otras oportunidades (Pérez Galán, 2004, 2008b) [Imagen 1].



Imagen 1: Wachu de las autoridades tradicionales de vara (Alcalde, Segundas y Regidores). Comunidades de Pisac, Calca, Cuzco (Marzo, 2007). Elaboración propia.

Como se desprende de este breve ejemplo etnográfico, comprender las prácticas y los saberes locales de los pueblos indígenas en torno a la agricultura, requiere trascender la tradicional división entre naturaleza y cultura asumida según esquemas de pensamiento occidental. La literatura antropológica sobre la cosmovisión de los pueblos amerindios aporta numerosos ejemplos que ilustran la continuidad que establecen entre el mundo biofísico, el humano y el sobrenatural como parte de una misma comunidad socio-económica. Para los indígenas, como recuerda Descola (2001:102), las plantas, los animales y otras entidades sobrenaturales están sujetas a las mismas reglas que los seres humanos y, como tales, reciben el mismo tratamiento ritual.

La etnoecología (Toledo, 1992), la agroecología (Hecht en Altieri, 1999) y la antropología (Ploeg, 1990; Escobar, 1999; Hobart en Pérez Galán, 2012) son algunas de las disciplinas que analizan las bases socioculturales y ecológicas de las prácticas agrícolas tradicionales y el funcionamiento de los llamados sistemas de conocimiento «local», «indígena» o «tradicional» que las sustentan. Desde un enfoque antropológico que prima las prácticas sociales de los actores (Bourdieu, 1991), entendemos el conocimiento local referido al patrimonio agrícola como una actividad situada, históricamente construida y cambiante que construye, y, a la vez, es construida por relaciones

sociales. De tal modo, lo «local» ó lo «tradicional», utilizados a menudo como términos intercambiables referidos al tipo de conocimiento de los pueblos indígenas y campesinos, no implica asumir su naturaleza estática, homogénea, ancestral o exótica (Warren, Slikkerveer y Brokensha,1995). Al contrario, desde una perspectiva praxeológica, entre las características comunes y compartidas sobre la naturaleza del conocimiento «local» destacamos: su alto grado de heterogeneidad cultural, su carácter holístico (amalgamado, sin dominios separados), subjetivo (dependiente de sujetos) y situado (resultado de una historia concreta), su recurrencia a la tradición como forma de autoridad, su transmisión oral, y su integración práctica y conceptual en sistemas de valores y creencias particulares (cosmovisión).

Partiendo de ese enfoque, en este texto tratamos sobre el proceso de patrimonialización de la agricultura andina tradicional y de los conocimientos locales asociados, impulsado por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) a través del programa «Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial» (en adelante, SIPAM)¹.

Los SIPAM son definidos como «sistemas de uso de la tierra y paisajes extraordinarios ricos en diversidad biológica de importancia mundial, evolucionando desde la co-adaptación de una comunidad con su ambiente y sus necesidades y aspiraciones para un desarrollo sostenible» (Koohafkan y Altieri, 2010:1). Se calcula que estos sistemas agrícolas, que han evolucionado a lo largo de milenios en paisajes remotos y hostiles y en condiciones climatológicas extremas gracias a los conocimientos de las poblaciones indígenas, son en la actualidad manejados por cerca de 1,4 millones de personas, en su mayoría campesinos, agricultores y comunidades indígenas, con poco acceso a insumos externos, capital o tecnologías modernas.

En línea con el discurso global de desarrollo territorial sostenible y con identidad cultural que Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales vienen promocionando en los últimos años para los pueblos indígenas (Naciones Unidas, 2007, 2009, 2010; Berdegué, 2007), este programa propone: «apoyar a las comunidades

1. La Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), lanza en 2002 la iniciativa SIPAM en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible (Johannesburgo, Sudáfrica). Los principales socios de la alianza SIPAM incluyen a nivel internacional: UNESCO, CDB, UNU, FIDA, UICN, PNUD, el Fondo Christensen, Biodiversity Internacional, la República Federal de Alemania, además de los gobiernos de los países piloto (Koohafkan y Altieri, 2010:7).

tradicionales que viven en y alrededor de los SIPAM a establecer procesos socio-políticos (gobernanza) y económicos (basados en eco-turismo y servicios ambientales, que generen ingresos, nichos de mercado, y empleo) para enfrentar los desafíos de la globalización, y, al mismo tiempo, mantener los agro-ecosistemas de importancia global» (Koochafkan y Altieri, 2010:3).

A partir de una clasificación de los SIPAM existentes en el mundo en diez tipos básicos², el programa reconoce varios sitios piloto para validar su tesis sobre los beneficios de la conservación dinámica del patrimonio agrícola como herramienta para el desarrollo³. En 2009 estos sitios piloto son: las terrazas de arroz de Ifugao (Filipinas); el sistema arroz – pesca (China); los oasis del Magreb (Argelia y Túnez); la agricultura de Chiloé (Chile), y los agroecosistemas de

2. Los diez tipos de sistemas agrícolas importantes registrados por FAO son: 1.- agroecosistemas de arroz de montaña (como las terrazas de arroz en el sudeste de Asia y en el Himalaya); 2.- sistemas de producción de cultivos múltiples (por ejemplo agroecosistemas basados en maíz y cultivos de raíces desarrollados por los Aztecas -chinampas en México- y por los Incas en los Andes –suqakollo alrededor del lago Titicaca en Perú y Bolivia-; 3.- sistemas tropicales de producción de sotobosque (por ejemplo basados en el taró o en cultivos de raíces endémicos en Papua Nueva Guinea y otras islas del Pacífico); 4.- sistemas pastoriles nómadas y seminómadas, basados en el uso adaptativo de pasturas, agua, sal y recursos forestales (por ejemplo los desarrollados en el altiplano tibetano en India y China); 5.- sistemas de riego antiguo, con manejo del suelo y el agua comunes en tierras áridas (por ejemplo en Irán, Afganistán y otros países de Asia central, en los oasis del Magreb, y en los fondos de valles del lago Chad); 6.- huertas familiares complejas de varias capas (por ejemplo en China, India, el Caribe, el Amazonas –Kayapó- e Indonesia); 7.- sistemas de cazadores-recolectores (como la cosecha de arroz silvestre en Chad y la recolección de miel de los pueblos que viven en la selva en África central y oriental); 8.- sistemas del patrimonio agrícola tribal (por ejemplo, la cultura arroz-peces en Apatani, el sistema Darjeeling en los Himalayas y muchos otros en India); 9.- sistemas de cultivos y especias de alto valor (en Irán, Afganistán y Kashmir en India); y 10.- sistemas agrícolas de debajo del nivel del mar, que crean tierra arable drenando pantanos de los deltas (por ejemplo en Kerala, India,; los jardines flotantes en Bangladesh y los Polders en los Países Bajos). (Koochafkan y Altieri, 2010:2-5).

3. Según la FAO, el enfoque de la conservación dinámica: permite a los agricultores nutrir y adaptar los sistemas y la biodiversidad que han creado, y a la vez ganarse la vida; apoya las políticas públicas de protección y los incentivos para la conservación in situ de la biodiversidad y los conocimientos tradicionales; reconoce la diversidad cultural y los resultados obtenidos por las comunidades autóctonas y, precisa la necesidad de enfoques que integren la conservación in situ de los recursos genéticos con el conocimiento tradicional y las tecnologías locales asociados, como un medio para asegurar la co-adaptación continua a ambientes variables y a presiones humanas mediante el mantenimiento de las dinámicas evolutivas de las especies agrícolas en los sitios humanos y agro-ecológicos en los cuales han evolucionado. URL: <http://www.fao.org/giahs/giahs-initiative/es/> [12/09/2014]

alta montaña (Perú) ubicados en una franja de 350 km que abarca desde el santuario de Machu Picchu y el Lago Titicaca, sobre la que versa esta contribución.

En este territorio se concentra una enorme variedad de especies endémicas - papas, maíces, quinuas y frutales nativos-, crianzas nativas (alpacas), además de tecnologías tradicionales agrícolas -como los andenes, los campos elevados y la cosecha del agua de lluvia en lagos artificiales-, la mayoría en desuso y cuya continuidad está seriamente amenazada por la escasa valoración de los cultivos u animales nativos, la migración, la modernización de la tecnología, el cambio climático, la erosión y la pérdida de la biodiversidad asociada, y por las barreras de la competencia a alimentos importados y subsidiados (Corredor-FAO-CONAM, 2006: 70-71).

Para luchar contra estas amenazas, el proyecto SIPAM se une a otras iniciativas de conservación *in situ* de la biodiversidad impulsadas por el Ministerio del Ambiente peruano (MINAM) y por un conjunto de asociaciones y ONGs que en los últimos años se han sumado a la tarea de proteger y poner en valor este patrimonio agrícola y los conocimientos colectivos asociados⁴.

Como señala Castillo Ruiz (2013:16), la escasa valoración patrimonial de lo agrario está relacionada tanto con las características de lo agrario está relacionada, como recuerda Castillo Ruiz (2013:16), tanto con las características singulares de este patrimonio como con la fractura que prevalece en la política de protección patrimonial en los organismos internacionales entre «lo natural» *versus* «lo cultural», y entre «actividad productiva» *versus* «protección». Sintomático de esa tendencia, según el autor, es que aunque las prácticas agrícolas y ganaderas son actividades claramente antropogénicas, el reconocimiento patrimonial más importante que se ha hecho hasta ahora de ellas es el relacionado con lo medioambiental o natural (es decir los efectos sobre el medio de dicha actividad y no tanto la actividad en sí), infravalorando los aspectos culturales. De tal modo, cuando se le presta atención a las prácticas y las tecnologías agrícolas desde una dimensión patrimonial a menudo se hace a través de «fragmentos desfuncionalizados y

4. Destaca, de forma singular, el Proyecto “Conservación *in situ* de Cultivos Nativos y de sus Parientes Silvestres (2001-06)”, probablemente la iniciativa más completa en ese ámbito hasta la fecha tanto por su alcance (154 comunidades campesinas distribuidas en 12 departamentos del país) como por la participación coordinada de varias instituciones ejecutoras dedicadas a la conservación (ARARIWA, CCTA, CESA, IIAP, INIA y PRATEC).

descontextualizados (un cortijo, una rueda de molino, los aperos de un museo etnológico, una acequia, etc)» (2013:17)

En un estudio sobre el valor patrimonial de los campos de cultivo elevados en el altiplano andino (*suqakollos*), una de las tecnologías tradicionales que más interés ha suscitado entre los investigadores, Erickson (2006:319) defiende la necesidad de crear una figura especial de protección. Según el autor, estos sistemas no encajan en las características de la subcategoría de «paisaje cultural» esencialmente evolutivo –fósil o vivo– de UNESCO⁵, entre otras razones por el escaso margen que la definición reserva a la agencia humana, a la toma de decisiones y a la contingencia histórica. Las características singulares del paisaje agrícola tradicional andino, recuerda el autor, no se ajustan a las preferencias de ese discurso global conservacionista sobre la biodiversidad, lo que dificulta en gran medida su protección.

Como se ha mencionado este patrimonio es básicamente antropogénico, histórico y culturalmente construido, se extiende a gran escala y sin límites claros (en contra de la categoría arqueológica de «sitio»), es altamente estructurado (diseñado según principios prácticos, estéticos y cosmológicos no siempre bien comprendidos), dinámico (en constante transformación), y frecuentemente está asociado a gente pobre (campesinos e indígenas). A decir del autor el paisaje agrícola andino es «un complejo palimpsesto estratificado de la actividad humana organizada a través del tiempo, registros físicos de la agricultura, estrategias para el control del riesgo, tecnología de construcción, cambios en el medio ambiente y ecología histórica» (op. cit.:329).

Atendiendo a esta complejidad, para Erickson y otros autores, el valor del paisaje agrícola andino y todos los elementos que lo constituyen andino residiría no solo en su asociación a un entorno natural extraordinario (parques naturales y arqueológicos, reservas de la biosfera, centros de diversidad genética), sino sobre todo en el papel que desempeña como transmisor del modo de vida de la gente que lo habita. Esto es, como un medio para enfatizar la identidad grupal de los campesinos del presente y su memoria histórica. Un

5 UNESCO incorpora en 1992 la categoría de «paisajes culturales» en sus Directrices Prácticas para la Aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. Para mayor información véase el documento resumen preparado por Mechtild Rössler para el programa SIPAM disponible en internet: URL: http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/giahs/docs/WorldHeritage_CulturalLandscapes_MechtildRoessler.pdf [10/09/2014], y el capítulo de Celia Martínez en este libro.

legado a partir del cual leer la estructura social, política y económica del grupo (Connerton, 1989; Hirsch, 1995; Erickson, 2006).

La alternativa al paisaje agrario como un espacio de memoria e identidad del grupo que lo habita, es aquella que hace hincapié en las prácticas de los actores en la construcción de dicha memoria (Küchler, 1993). Cosgrove (1984:13) expresa esta idea cuando señala que: *”mas allá de los parámetros específicos por los cuales el paisaje es percibido y experimentado por la gente, debemos fijarnos en el paisaje en sí mismo (...) en este sentido, connota no tanto el mundo visto, como un modo de ver el mundo (...) una percepción sintética, holística, conformada por la experiencia particular cultural, y las disposiciones individuales del sujeto”*.

En las siguientes páginas revisamos algunas de las manifestaciones más sobresalientes del patrimonio agrícola tradicional en la zona declarada como SIPAM en el Perú. Para ello repasamos sucintamente los programas y proyectos de recuperación de tecnologías agrícolas andinas que antecedieron al SIPAM en los años ochenta, y el discurso ambientalista del desarrollo sostenible en el que sugerimos entender este programa, aproximadamente una década más tarde. En la segunda parte del texto nos detenemos en el tortuoso proceso de gestación del SIPAM peruano, y analizamos sus objetivos y sus principales líneas de actuación. Nos interesa explorar el papel otorgado a los campesinos indígenas de las comunidades y las concepciones del proyecto sobre sus formas de organización social. Y por último nos preguntamos cuál es el tipo de relación que se establece a través del proyecto entre los conocimientos locales sobre sistemas de cultivo, tecnologías agrícolas, manejo del suelo, y los sistemas expertos que definen en qué consiste la conservación *in situ* de la agro-biodiversidad y cuáles son las vías para alcanzarla.

Nuestro objetivo es contribuir a la crítica sobre el discurso hegemónico del desarrollo rural sostenible basado en la conservación y en la patrimonialización, “entendida como cosificación e institucionalización”, de determinados aspectos de la cultura y de la naturaleza -como los conocimientos y prácticas locales relacionados con la agrobiodiversidad- principalmente en la medida en que pueden ser convertidos en recursos económicos y alcanzar un valor mercantil (a través del ecoturismo, el agroturismo y los servicios ambientales).

1.1. Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes

El Perú es reconocido por los expertos como uno de los países megadiversos en el mundo tanto por su alta variedad ecosistémica (ambientes costeros marinos, desérticos, sistemas de montaña y bosques húmedos), como por la inmensa diversidad genética creada por los agricultores en el proceso de domesticación de plantas y de animales a lo largo de los siglos (MINAM, 2013).

En la actualidad, en la región andina coexisten una gran diversidad de sistemas agrícolas resultado de la recombinación de distintas tradiciones a lo largo de la historia: desde los originales sistemas de producción indígena –agropesqueros, agropastoriles y agroforrajeros-, desarrollados durante cuatro milenios en la vertiente occidental y oriental de los Andes, en los valles interandinos y a lo largo de la franja costera; hasta los sistemas foráneos de policultivos mediterráneos introducidos con la conquista, y más recientemente las grandes extensiones de monocultivos mercantiles de alto rendimiento para la venta en el mercado internacional –caña de azúcar, espárragos, arroz y alcachofas- en la costa norte peruana (Herrera,2011:37).

Los campos elevados y las terrazas agrícolas son dos de las tecnologías más extendidas del patrimonio agrícola andino y que más atención han recibido en programas y proyectos de desarrollo rural, caso del proyecto SIPAM-Perú y de otros que le antecedieron.

1.1.1. Los campos elevados

Los campos elevados, también conocidos como camellones, *sukaqollo* (en aymara) o *waru waru* (quechua), son una tecnología indígena multifuncional muy antigua típica de áreas anegables que permite altas tasas de rendimiento agrícola en zonas difícilmente utilizables de otro modo (Erickson, 2006; Herrera, 2011 y 2013). Se trata de áreas de cultivo elevadas artificialmente y rodeadas de canales que facilitan drenaje e irrigación y el enriquecimiento del suelo con nutrientes, crean hábitats para peces y aves (húmedales) y tienen efectos termorreguladores, especialmente valiosos con las gélidas temperaturas nocturnas.

En el altiplano del lago Titicaca entre los 3800 y los 3900 m de altura se extienden 1.200 km² (120.000 ha) de *sukaqollo* construidos por la cultura Tiahuanaco para abastecer a su población y abandonados antes

de la llegada de los incas a la región en el siglo XV [Imagen 2]. Estos campos elevados representan hoy día la mayor extensión de humedales de altura habilitados para la agricultura en el continente americano (Ericksen, 2006). Según este autor, en los años ochenta mucha de esta infraestructura agrícola de origen precolombino estaba en uso, aunque con un mal mantenimiento. Camellones de cultivo abandonados, jardines hundidos y otros trabajos hidráulicos se encontraban por todo el Lago Titicaca y las riberas de los ríos. Las excavaciones arqueológicas demostraron que la producción de camellones y otras formas estrategias de agricultura intensiva fueron clave en el desarrollo económico de las sociedades precolombinas en los Andes (Murra, 1975). Antes o inmediatamente después de la conquista española, la mayoría de estos campos elevados fue convertida en pasto para las haciendas coloniales y a partir de la Reforma Agraria (1968) se transformaron en cooperativas y sociedades agrícolas.



Imagen 2: Sistema de suqakollo en producción. Comunidad de Qaritamaya. Fuente: Corredor-CONAM-FAO, 2006: 50.

1.1.2. Las terrazas y andenes

Las terrazas agrícolas, andenes o *pata pata* (en quechua), se extienden a lo largo de toda la cordillera andina desde Argentina y Chile hasta Colombia. En el sur andino peruano ocupan la mayor extensión en torno a 300.000 ha, de las cuales casi el 95% se encuentra en estado de abandono. Entre los factores que explican la falta de mantenimiento y el abandono de los sistemas de terrazas, en la literatura consultada (Rodríguez y Kendall, 2001; Erickson, 2006; Herrera, 2013) se mencionan: el cambio climático y la desertificación con la consiguiente falta de disponibilidad de agua, la falta de control de las especies exóticas forrajeras y arbóreas introducidas, la migración rural y la menor disponibilidad de fuerza de trabajo, la baja competitividad de los productos en los mercados, el régimen de tenencia de tierras, la falta de crédito y de estrategias de mercado y la pérdida de los conocimientos tradicionales requeridos para su uso y mantenimiento.

A diferencia de la tendencia general al abandono de estas tecnologías, en el valle del río Vilcanota (Cuzco) las terrazas agrícolas construidas por los Incas, profusamente documentadas por la historia y la arqueología, se han convertido en un símbolo del paisaje cultural de gran valor patrimonial a nivel nacional e internacional⁶. Generalmente vinculadas a sitios arqueológicos monumentales (Chincho, Ollantaytambo, Pisac y Machu Picchu), la reparación y el mantenimiento de estas terrazas por parte del Estado peruano desde la década de los setenta ha perseguido fines básicamente turísticos por lo que apenas se hallan bajo cultivo (Herrera, 2011:75) [Imagen 3].

En otros lugares la recuperación de estas tecnologías y de los sistemas de producción agrícola tradicional, a pesar de no estar formalmente reconocidas ni protegidas como patrimonio ni tampoco vinculadas a sitios monumentales, han sido incluidas en numerosos proyectos de desarrollo rural a lo largo de las tres últimas décadas. Estos programas son los antecedentes del SIPAM y de la puesta en valor del manejo campesino de la agro-biodiversidad en el caso peruano.

6. Se calcula que en esta zona se distribuyen unas 23.675 has de andenes o banales con un uso sostenido a lo largo de la colonia y la república (INRENA en Herrera, 2011:73).



Imagen 3: Andenes del sitio arqueológico de Ollantaytambo, Urubamba, Cuzco. Elaboración propia.

2. Programas y proyectos de recuperación del patrimonio agrícola tradicional en los Andes. Transformaciones en el discurso del desarrollo rural

2.1. De la modernización tecnológica a la reconstrucción de tecnologías indígenas

El paradigma modernizador de desarrollo rural vigente en América Latina desde los años sesenta hasta finales de la década de los noventa, perseguía el aumento de la productividad a través del cambio tecnológico y la introducción de insumos modernos foráneos tales como: semillas genéticamente manipuladas (“mejoradas”) o híbridas, pesticidas químicos y maquinaria agrícola entre otros elementos heredados de la llamada «revolución verde».

Las condiciones del medio natural y agroecológico andino, sobre todo las derivadas de la altitud, eran –según este paradigma- causantes de la baja productividad de las tierras, de la escasez y de la pobreza de sus gentes. Otras causas remitían a las costumbres y prácticas agrícolas indígenas: el largo descanso de las tierras, su gestión comunal, el escaso valor comercial de las variedades nativas cultivadas, la

dimensión micro de las parcelas y la gran distancia entre ellas, así como las herramientas tradicionales empleadas por los campesinos (como el arado de pie o *chakitaqlla*), consideradas muy poco eficientes (Cotlear, 1989).

Siguiendo esa lógica etnocéntrica, los sistemas comunitarios de organización social y política a través de las cuales los indígenas sancionan ritualmente sus prácticas agrícolas (caso del sistema de autoridades tradicionales o *wachu* en el sur andino peruano), eran interpretadas como formas de consumo «no productivo» que fomentaban el consumo de alcohol y la falta de ahorro e inversión. Por el contrario, la cultura de los indígenas constituía un reducto del pasado que era necesario transformar para conseguir el ansiado desarrollo⁷ (Pérez Galán, 2009).

Los efectos derivados de la implementación de esas tecnologías modernas tuvieron en pocos años efectos devastadores, los expertos destacan las altas tasas de deforestación, la eliminación de la cobertura vegetal, la pérdida de la fertilidad del suelo y la erosión de grandes áreas naturales. Asimismo, la intensificación del uso del suelo conllevó una mayor necesidad de fertilizantes sintéticos como fuente de nutrientes, la pérdida de biodiversidad genética y la menor resistencia de las semillas a las plagas (CONAM-INIA, 2003:38). Todo ello redundó en un empobrecimiento de la dieta de los campesinos, un aumento notable de la carga de trabajo agrícola no traducida en mayores beneficios económicos y de forma notable una mayor dependencia del mercado para adquirir los modernos insumos. Otros autores mencionan el paisaje de maquinaria agrícola que quedó en desuso y dispersa por toda la geografía andina al término de los proyectos, al que se refieren como la «arqueología del desarrollo» (Palao, 1988).

Un campesino de las comunidades donde realizamos nuestro trabajo de campo en la década de 1990, expresaba el impacto de estas tecnologías de forma elocuente:

7. La producción científica de estudios agronómicos y económicos de la época avala el escaso interés por las tecnologías campesinas andinas –la mayoría en desuso-, consideradas ineficientes e improductivas. Los títulos de algunas monografías son elocuentes al respecto: «Agricultura campesina andina. Productividad y cambio tecnológico»; «Educación, cambio tecnológico y productividad»; «La difusión de nuevas tecnologías y sus efectos en la productividad», entre otros.

«Los del convenio⁸ nos enseñaron. Primero con granero en la comunidad nos prestábamos las semillas mejoradas: un papa gorda y sin sabor... Sembrábamos y recogíamos harto, muchas veces agusanadas... yo le decía a mi esposa: "sembramos papas y recogemos gusanos"... Luego, en el mercado no vale nada y después de todo todavía necesitabas plata para comprar mochila⁹ (...). La tierra ya no da como antes... está seca...» [Edgar Guamán, campesino de la comunidad de Chahuaytire, mayo de 1994].

En parte como resultado de las críticas a este modelo de desarrollo rural centrado en el valor de la tecnología foránea, pero sin desprenderse de su orientación técnico-productivista ni tampoco del enfoque vertical, en la década de 1980 más de una docena de ONG e instituciones de desarrollo redescubrieron el valor de las prácticas agrícolas tradicionales y la sostenibilidad de las tecnologías indígenas¹⁰. Investigaciones pioneras (Morlon, Orlove y Hibon, 1982) defendieron su eficiencia productiva contemporánea y en poco tiempo se convirtieron en la «nueva solución» a la pobreza rural indígena (Erickson, 2006:324). Sin embargo, asumir que la sostenibilidad y la eficiencia son dos condiciones necesarias para el desarrollo rural no es suficiente para garantizar la adopción de esas técnicas por parte de los campesinos en el caso andino. Herrera (2013:86 y ss.) concuerda con esta apreciación y concluye que en la práctica el enfoque de estos proyectos produjo en realidad «sitios arqueológicos», sin sujetos, sin historia y sin participación efectiva de la población. En consecuencia, pocos años después la mayor parte de estas tecnologías fueron abandonadas por la población: se calcula que aproximadamente el 50% de los campos elevados recuperados y otro 30% que está actualmente en descanso.

8. Nombre ficticio de una ONG local.

9. En alusión a las mochilas fumigadoras que contienen los pesticidas.

10. Entre los proyectos más importantes de rehabilitación de tecnologías agrícolas de esos años destaca el Programa Institucional Waru Waru (PIWA), cuyos resultados fueron sistematizados en diversas publicaciones (PIWA, 1992, 1994, 1996, 1999, 2000 y 2001). "PIWA" integró más de una docena de iniciativas previas y fue incluido en el Proyecto Especial Binacional Lago Titicaca (PELT). Por otro lado, con un enfoque sistémico que perseguía validar alternativas tecnológicas que permitieran mejorar la productividad de los principales cultivos y crianzas andinos en zonas agroecológicas, destaca el Proyecto de Investigación de los sistemas Agropecuarios Andinos (PISA), desarrollado entre 1985-1990 en varias comunidades del altiplano de Puno. Este proyecto se realizó bajo la dirección del ingeniero Mario Tapia y la participación de Alipio Canahua, ambos coordinadores en distintas fases del proyecto SIPAM del Perú.

Este autor divide los factores que explican el fracaso de los proyectos de los años ochenta en dos tipos. Por un lado, errores de tipo «técnico», principalmente asociados al proceso de reconstrucción (manejo hídrico inadecuado, insuficiente atención a la variabilidad de los suelos), a una selección de cultivos inadecuada (enfocada en variedades mercantiles -como la papa dulce, quinua blanca y cebolla- antes que especies nativas como las papas amargas más resistentes a las heladas y sequías pero de menor valor comercial), y a la contratación de jornaleros foráneos para acelerar la reconstrucción y cumplir con los objetivos del proyecto. Y por otro lado, los errores «sociales» en el proceso de implementación de los proyectos en gran medida derivados del enfoque asistencialista y vertical utilizado. Este enfoque sobrevaloraba el componente tecnológico y menospreciaba el componente social y cultural de las prácticas y las tecnologías agrícolas.

En el análisis de los factores socioculturales, el autor se refiere concretamente al escaso interés prestado a la lógica comunitaria y al tratamiento ritual de los ancestros, la tierra, los animales y el agua en el que se insertan las tecnologías agrícolas, y que «entrelaza las economías familiares y la reproducción cultural de la comunidad, expresada en formas particulares de organización del trabajo, reciprocidad y ritualidad» (2013:88-9). En su lugar, el tratamiento mercantil otorgado por los expertos no coincidía con las necesidades percibidas e intereses de la población local, para quienes la función principal para la que se crearon esas tecnologías era la de garantizar el sustento familiar en un contexto de escasez de buenas tierras cultivables.

En los últimos años, el interés por las tecnologías y las prácticas agrícolas indígenas ha vuelto a resurgir en toda América Latina en el marco de un discurso global sobre desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad hasta convertirse en el nuevo mantra de la cooperación internacional y de las políticas públicas. No en vano, recientemente el gobierno peruano, a través del Ministerio de Agricultura y Riego (MINAGRI) hacía pública la implementación de un Plan Nacional a partir de 2014 «con inversión de US\$ 35 millones para rehabilitar 300 mil hectáreas de andenes a nivel nacional» (Gabinete de prensa, MINAGRI, 28/01/2013).

2.2. El desarrollo sostenible y la gestión de la agro-biodiversidad en el Perú

Los antecedentes de este discurso datan a nivel internacional a 1992, en el marco de la «Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo» (CNUMAD), y el conjunto de normativas, convenciones, declaraciones y programas que emergen como resultado de esa conferencia y que nutren de principios teóricos el programa SIPAM (Howard *et al.*, 2008).

Entre los más relevantes destacan al menos tres: el «Programa 21», en el que se reconoce a la población indígena y rural como guardianes de los recursos naturales; el «Convenio de Diversidad Biológica» (CDB) que obliga a los Estados a garantizar la conservación *in situ* de los conocimientos tradicionales, innovaciones y prácticas (artículo 8(j)), y a proteger y fomentar las prácticas culturales tradicionales que sustentan la utilización consuetudinaria de los recursos biológicos (artículo 10(c)); y la «Declaración de Johannesburgo de Desarrollo Sostenible», diez años después (2002), especialmente el párrafo 40r que promueve la conservación y el uso sostenible de los sistemas agrícolas indígenas.

En el Perú, el impulso normativo e institucional a este modelo de desarrollo sostenible se asienta definitivamente a comienzos del siglo XXI en un contexto político que promueve la descentralización, la participación ciudadana y la inclusión de la población indígena y campesina. De hecho, en poco más de una década el cumplimiento de los mencionados convenios internacionales, especialmente el CDB, se ha traducido en un vertiginoso aumento de leyes¹¹, programas¹² e instituciones con competencias en: «conservación ambiental», «agroecología», «diversidad biológica», «agro-biodiversidad», «patrimonio agrícola», «patrimonio

11. En materia de conocimientos locales y su propiedad intelectual destacan la ley 26839 sobre «Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica», de Julio de 1997; y la 27811 «Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas asociados a la Biodiversidad», de Julio de 2002.

12. Los tres documentos programáticos más importantes para el cumplimiento de la CDB en el caso peruano que atañen al patrimonio agrícola (en sus dimensiones materiales e inmateriales) son: la Estrategia Nacional para la Diversidad Biológica (CONAM, 2001); el Programa Nacional de Agrobiodiversidad (CONAM-INIA, 2003) y el Informe Nacional sobre los progresos alcanzados en la aplicación del programa de trabajo sobre el artículo 8j y disposiciones conexas (CONAM, 2013). Estos textos constituyen un buen ejemplo de las narrativas globalmente producidas y localmente reapropiadas sobre desarrollo sostenible y conservación.

biocultural», «patrimonio biogenético», «conocimientos indígenas», «soberanía alimentaria», «derechos colectivos a la propiedad intelectual de los pueblos indígenas», y, «servicios ambientales», entre otros asuntos relacionados con el patrimonio agrícola indígena. Una verdadera «sopa de letras» expresada en el lenguaje experto del desarrollo sostenible que goza de gran legitimidad y prestigio internacionales¹³.

Un vistazo atento a las plantillas de profesionales que componen estas instituciones es relevante para comprobar dos extremos que caracterizan la gestión de este patrimonio en el Perú: por un lado, la sectorialización de que es objeto, y, por otro, la visión medioambientalista y conservacionista que prevalece. Con la excepción del Ministerio de Cultura (como gestor a nivel nacional del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe), el resto de plantillas está compuesto de forma abrumadora por técnicos del medio ambiente, ingenieros agrónomos, forestales y zootecnistas, biólogos, economistas y abogados.

De hecho, en el Perú la gestión del patrimonio agrícola sigue el mismo tratamiento dispensado por UNESCO en los últimos años al patrimonio mundial y especialmente al patrimonio cultural inmaterial, tal y como es contemplado en la Convención de 2003¹⁴. Partiendo de la idea de permanente amenaza de destrucción y desaparición que se ciernen sobre este patrimonio (Velasco, 2012), como resultado de la migración, la urbanización, el cambio climático, la contaminación y la desertificación, entre otros peligros, las intervenciones se centran principalmente en su registro y cuantificación a través de inventarios

13. Si bien la gestión de los asuntos sobre conservación de la biodiversidad en el país es competencia actualmente del Ministerio del Ambiente (MINAM), la intervención sobre un aspecto concreto del patrimonio agrícola puede recaer en una o varias de las siguientes instituciones públicas: 4 Ministerios (del Ambiente; de Agricultura; de Cultura; y el de la Producción) y sus correspondientes Viceministerios y Direcciones Generales (de Diversidad Biológica; de Inclusión de los Conocimientos Ancestrales; Forestal y de Fauna Silvestre; de Información Agraria; de Asuntos Económicos); 4 Institutos Nacionales (de Investigación Agraria; de Innovaciones y Nuevas Tecnologías; de Defensa de la Competencia y de la Protección de la Propiedad Intelectual; de Recursos Naturales); además de el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNANP), la Comisión Nacional para la Protección al Acceso a la Diversidad Biológica Peruana y a los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas, la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental y el Grupo Técnico de Conocimientos Tradicionales y Recursos Genéticos, y los varios Sistemas Nacionales de Información y de Recursos Genéticos Animales, Vegetales, entre otros.

14. Véase el artículo 12 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003).

que los Estados firmantes deben elaborar para garantizar su preservación.

Un botón de muestra de la aplicación de este discurso global en el caso peruano lo proporciona el «Documento Base del Programa Nacional de Agrobiodiversidad», elaborado en 2003 por el Grupo Técnico Nacional de Agrobiodiversidad. Este documento es relevante por dos motivos: en primer lugar porque constituye una propuesta de cómo gestionar el patrimonio agrícola en el país, y en segundo lugar porque el tratamiento que recibe este patrimonio, cuya dimensión inmaterial-cultural resulta evidente, es similar –idéntico, en algunos casos- al de decenas de informes, consultorías y programas de intervención diseñados bajo el paraguas temático de la conservación de la naturaleza y el medio ambiente en el país.

En el apartado dedicado a cómo garantizar la gestión sostenible de la agro-biodiversidad en este documento se lee (CONAM-INIA, 2003:37-38): [mediante]:

«la promoción y difusión de las tecnologías tradicionales; el fomento de prácticas y tecnologías favorables; del apoyo al desarrollo de mercados para los productos de los cultivos y crianzas nativas; de la generación de inventarios de tecnologías para el manejo, conservación, mitigación de impactos y rehabilitación de la agrobiodiversidad y de los sistemas integrales de producción».

En el último paso esa información recogida *in situ* es evaluada por un grupo de expertos (ingenieros), quienes elaborarán catálogos, inventarios y otros documentos para ser incorporados a bases de datos sobre tecnologías compatibles.

Ese modelo de gestión del patrimonio agrícola tradicional que se materializa en la realización de inventarios y catálogos (de semillas y cultivares andinos, de técnicas agrícolas y de variedades nativas, entre otros), en la sobrevaloración de los aspectos técnicos y en la generación de valor económico para servicios y productos relacionados con el medio ambiente, se inserta en el marco de una retórica global que apela simultáneamente, y sin contradicción aparente, al valor inmaterial de ese patrimonio (inscrito en modelos locales de naturaleza, sistemas socio-ecológicos y formas consuetudinarias de autoridad), cuya intervención resulta bastante más opaca.

Esta distinción *de facto* entre las dimensiones materiales e inmateriales del patrimonio agrícola (entre medio ambiente y cultura), tiene repercusiones en dos niveles distintos pero relacionados. En primer lugar, en el plano normativo, a través del reconocimiento de los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas. Y en segundo lugar, en el ámbito de la explotación económica de ese patrimonio y de la distribución de los beneficios, generalmente a través de nuevas formas de turismo (ecoturismo, agroturismo), y de la comercialización de servicios ambientales. Ambos temas se insertan en debates más amplios, que rebasan las pretensiones de este texto, sobre la titularidad del patrimonio agrícola y sobre la adecuación o no de los regímenes de reconocimiento internacional de la propiedad intelectual en el caso de los pueblos indígenas¹⁵.

Sin renunciar a los principios básicos, esta tendencia global que caracteriza la identificación y gestión del patrimonio agrícola será adaptada en cada uno de los sitios piloto en los que se desarrolla el programa SIPAM.

3. El proyecto SIPAM- Perú: de Machupicchu al Lago Titicaca

3.1. «¿Cuándo bailamos?». El proceso de aprobación, «ajuste» y puesta en marcha

El proyecto SIPAM-Perú es resultado de un largo proceso de gestación que se remonta al año 2003, cuando un conjunto de reconocidos expertos peruanos en agro-biodiversidad y tecnologías agrícolas andinas¹⁶ se unen para elaborar un proyecto novedoso en el que se combinasen los conocimientos tradicionales agropecuarios andinos y la innovación tecnológica.

La propuesta del SIPAM peruano se eleva en 2004 a la FAO a través del Consejo Nacional del Ambiente (CONAM), entonces el órgano gestor

15. Distintas dimensiones de ese debate se pueden consultar en: Brown, 2003; Toledo, 2006; Argumedo y Pimbert, 2006.

16. El equipo inicial encargado de elaborar el proyecto estaba compuesto por Mario Tapia (ingeniero agrónomo) como coordinador general del proyecto, Edgar González (ingeniero forestal) coordinador técnico, y Alipio Canahua (ingeniero agrónomo), como asistente de campo. Los tres habían participado conjuntamente o por separado en otros proyectos anteriores de rehabilitación de tecnologías agropecuarias y conservación *in situ* de la biodiversidad, como el Proyecto PISA, el Programa Interinstitucional de Waru-Waru (PIWA) y el Programa *In situ*, anteriormente mencionados.

en materia de política ambiental en materia de política ambiental y patrimonio natural en el país, con la colaboración del Ministerio de Agricultura (a través del Proyecto «Corredor Puno-Cusco» y del Instituto Nacional de Investigación Agraria), que participa en la elaboración del proyecto.

El ámbito geográfico abarca una franja de 350 kilómetros denominada Corredor «Cusco-Puno» que incluye un conjunto de 17 comunidades campesinas, quechuas y aymaras, distribuidas en los distritos de Lamay y Lares, en la provincia de Calca (Cuzco), y de San José y Acora, en las provincias de Azángaro y Puno (Puno) respectivamente¹⁷ [Imagen 4].

La selección de este territorio obedece a criterios diversos, algunos explícitos en los informes y otros no. Es el caso de la colaboración del Ministerio de Agricultura (MINAG) a través del «Corredor Puno-Cusco», un exitoso proyecto de desarrollo rural territorial cuyo radio de acción es coincidente básicamente con el del SIPAM. Del proyecto Corredor se extrae no solo el área de influencia sino también el modelo de Desarrollo Rural Territorial «con identidad cultural» (Berdegué, 2007) promovido por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) que co-financia varios programas al MINAG¹⁸. Otros factores son: la experiencia previa con la que cuentan varias de las comunidades seleccionadas en proyectos de recuperación de tecnologías indígenas de los años ochenta, que fueron dirigidos o participados por los mismos expertos; o la asociación del área seleccionada a sendos ambientes naturales de gran belleza paisajista e internacionalmente reconocidos como el Santuario Histórico de Machu Picchu (en la Lista del Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad desde 1983) y el Lago Titicaca (candidato desde 2006); y el consecuente potencial de varias de estas comunidades para promover nuevas formas de turismo sostenible como el ecoturismo, el agroturismo y el turismo vivencial (Pérez Galán, 2008 y 2012). Un último criterio de selección, según destaca el informe del proyecto (Corredor-FAO-CONAM, 2007:33), es

17. En el Dpto. de Cusco las comunidades campesinas articipantes son Choquecancha y Pampa Corral, distrito de Lares, y Huarqui y Huama, en el distrito de Lamay. En el Dpto. de Puno participan un conjunto heterogéneo de 12 comunidades, asociaciones, parcialidades y ayllus ubicadas en San José de Azángaro, y, de modo singular, la comunidad campesina de Caritamaya, Ácora, en Puno.

18. Véase: IFAD «Experiencias innovadoras en los proyectos del FIDA en la República del Perú» URL: http://www.ifad.org/evaluation/public_html/eksyst/doc/thematic/pl/peru_s [10/10/2014]



Imagen 4: Mapa de Ubicación del Proyecto SIPAM-Perú.
Fuente: Corredor-CONAM-FAO, 2006:8

la presencia en la zona considerada “ventajosa” de varios yacimientos mineros explotados por empresas transnacionales «*muy interesadas en apoyar el desarrollo de programas de agricultura sustentable*».

Definido el radio de acción, en diciembre de ese mismo año se inicia una primera etapa puente (PDF-A) que cuenta con la participación de las comunidades y de los asistentes del proyecto en la recogida de datos y la elaboración de diagnósticos sobre el terreno, además de reuniones de sus responsables con la FAO en Roma y Buenos Aires,

respectivamente. La segunda etapa (PDF-B) supone la elaboración del proyecto en 2005 cuya versión definitiva se concluye en diciembre de ese año. Entre 2006 y 2009 se multiplican las reuniones de los responsables en distintas sedes internacionales que no modifican en lo sustancial ni la matriz, ni los contenidos, ni los objetivos del texto. En 2009 el proyecto es finalmente aprobado y dotado de financiamiento por el Global Environment Facility (GEF), una de las organizaciones financieras de SIPAM. Y, dos años más tarde (octubre de 2011), se produce finalmente su lanzamiento oficial y el inicio de actividades.

El proyecto previsto originalmente para cinco años y con un presupuesto de casi dos millones de dólares-USA (CONAM-Corredor, 2006:2), queda reducido a algo menos de un tercio (600.000\$), y tres años de duración (2011-14). Sorprendentemente ninguno de esos ajustes se ha reflejado en los documentos públicos del programa SIPAM, donde el único proyecto «oficial» disponible es una versión reducida del elaborado durante 2005¹⁹.

Desde una perspectiva antropológica, el impacto de este largo proceso de ajustes y de idas y venidas a Roma²⁰, es significativo en múltiples niveles que no se agotan en la crítica al modelo de desarrollo, en los problemas de financiación o en errores de gestión del programa en el caso peruano, que tratamos más adelante.

Este proceso es además revelador de la «vida social» que experimenta cualquier proyecto de desarrollo (Mosse en Pérez Galán, 2012:258 y ss.). Con esta expresión, el autor hace hincapié en el análisis etnográfico del conjunto de prácticas de los participantes en los proyectos, grupos heterogéneos con intereses diversos que adaptan

19. El Documento Nacional de Proyecto se puede consultar en la URL: http://www.fao.org/fileadmin/templates/giahs/PDF/National_Project_Document_Peru.pdf [10-10-2014]. Se trata de una versión reducida (de 76 páginas) que data de septiembre de 2007. Este documento recoge de forma resumida el proyecto original (de 118 páginas), elaborado en 2005 y publicado en abril de 2006. Al no reflejar los ajustes en contenidos, duración y presupuestos realizados entre 2005 y el inicio de actividades en 2011, resulta difícil contrastar en que ha consistido el proyecto realmente implementado. El documento más actualizado del que disponemos es un informe (inédito), facilitado por Mario Tapia, de una consultoría realizada en marzo de 2012, seis meses después del comienzo efectivo del proyecto. El resto de los documentos anexos al proyecto disponibles en la web de FAO, datan igualmente de 2005.

20. Uno de los responsables del proyecto menciona doce viajes a Roma, sede de la FAO, para la preparación y discusión del mismo.

políticas, programas y discursos al contexto local. En este sentido, es importante tener en cuenta que tanto los «ejecutores» del SIPAM peruano (los expertos), como los «beneficiarios» (los indígenas de las comunidades), cuentan con una dilatada experiencia de más de cuatro décadas de desarrollo «ajustando» programas y discursos a las realidades y a los intereses locales, siempre heterogéneos y marcados por la desigualdad y el conflicto entre los diferentes grupos de participantes: los burócratas de la FAO, los políticos del Ministerio y los de los gobiernos regionales y municipales, los expertos responsables del proyecto, los técnicos y asistentes de campo, los campesinos con recursos y capital social, los que carecen de ese capital pero se saben titulares de ese patrimonio agrícola.

En esta oportunidad reseñamos brevemente algunas de las consecuencias de los ajustes resultantes del largo proceso de aprobación y puesta en marcha del proyecto SIPAM en Perú, cuyo análisis etnográfico requeriría de otra investigación.

En primer lugar, destacan las consecuencias derivadas de lo que podríamos llamar «la generación de expectativas no satisfechas» en los participantes del proyecto. Desde 2005 los campesinos y las autoridades municipales y regionales participaron en multitud de talleres, diagnósticos y visitas relacionadas con la conservación de semillas, y escucharon promesas de actividades no ejecutadas durante varios años. Este proceso de indefinición generó tensiones entre distintos grupos, falta de participación en el proyecto, así como la necesidad de improvisar respuestas por parte de los responsables del proyecto para sortear la situación, generalmente relacionadas con la captación de fondos.

Para responder al descontento de la población ante la falta de actividades y garantizar la continuidad del proyecto que les contrata, los coordinadores, la cara visible de la FAO frente a los campesinos y a las autoridades locales, se ven abocados a ingeniar múltiples mecanismos para conseguir fondos. Haciendo uso de un amplio capital social y del reconocimiento profesional en el país como expertos en biodiversidad, consiguen vincular a las comunidades piloto del SIPAM a otras iniciativas de conservación *in situ* en las que se involucran durante esos años.

Es el caso de los fondos recaudados entre 2008 y 2010 a través de la campaña «TeleFood»²¹, que fueron empleados en la producción de bancos de semillas nativas que se implementan en éstas y otras comunidades; y de los destinados a financiar acciones de conservación de semillas nativas con motivo de la declaración de 2008 «año internacional de la papa»²²; y del aporte complementario de los gobiernos regionales municipales del área de influencia para financiar parte de las actividades de conservación en el área de influencia del SIPAM a través de sus presupuestos participativos. En esos términos se expresa el coordinador del proyecto en 2012 cuando, después de varios años elaborando y discutiendo estrategias sobre «cómo replicar» en el terreno los principios teóricos marcados por el programa SIPAM, señala que:

«La conclusión es que siendo uno de los principales objetivos del SIPAM la conservación dinámica de los recursos genéticos, no se tiene, a nivel administrativo de la FAO, clara definición de cómo apoyar en la revaloración de dichos recursos. Un avance importante alcanzado es con la participación de cocineros y la asociación de gastronomía nacional que está incluyendo en sus platos cultivos andinos y sus variedades como el caso de la quinua y las papas nativas» [marzo de 2012, Informe consultoría Proyecto SIPAM-Perú, inédito].

Otro de los ajustes más significativos fue la reducción de la plantilla de profesionales y asistentes de campo respecto a la prevista inicialmente. Ante el recorte presupuestario, los responsables recurrieron a estudiantes becarios de las universidades de Puno y Cuzco para realizar el levantamiento de información en las comunidades, muy alejadas unas de otras, con una deficiente conectividad y sin la posibilidad de contar con los vehículos necesarios.

Y por último, aunque no menos importante, los cambios que se produjeron en el panorama político peruano durante esos años, con la consolidación del proceso de descentralización y la puesta en

21. TeleFood es una campaña mundial creada en 1997 que cuenta con el apoyo de la FAO, para sensibilizar a las personas sobre la problemática del hambre y movilizar fondos. Una de las vías de recaudación de fondos son los telemaratones. URL: <http://www.rlc.fao.org/es/ong/ong/telefood.htm> [5/10/2012].

22. Mediante la celebración de esos talleres se seleccionó a 200 campesinos que conservaban más de 80 variedades de papa en distintas zonas del país –incluidas varias comunidades del proyecto SIPAM–.

marcha del Ministerio del Ambiente²³ y la consecuente segmentación en la que queda diluida la gestión del patrimonio agrícola. Así, los responsables del proyecto se enfrentaron a un nuevo organigrama de Viceministerios y Direcciones Generales, al frente de las cuales se situaron nuevos interlocutores políticos y nuevas reglas del juego para definir y gestionar este patrimonio en sus múltiples facetas.

Tal y como lo expresa el responsable del proyecto en el Perú durante esta primera etapa:

«Hemos tenido una etapa de la primera etapa: la etapa A, la etapa B, la etapa C de esa primera etapa del proyecto.... hemos sufrido, la verdad, porque no había los fondos, teníamos la idea, pero no había los fondos. Cada uno de nosotros [los tres técnicos responsables] trabajaba una cosa y daba su tiempo al proyecto (...) En el proceso, el país pasó a una etapa de regionalización y de descentralización y cambiaron las reglas... Fue un desastre. Nosotros comenzamos trabajando a pura voluntad con eso de los concursos de TeleFood, para no desatender a los campesinos. Porque ya habíamos hablado con ellos desde 2004 que el proyecto iba a comenzar y si no empieza se pierde la fe. Los campesinos nos decían: “ustedes vienen, hacen diagnóstico, hacen de todo, y entonces ¿cuándo bailamos?” (...)”hay mucha música, pero ¿cuándo bailamos?...”» (Mario Tapia, Coordinador General del proyecto SIPAM en la etapa inicial, Lima, 11/12/2012).

La dilatada experiencia de los responsables del proyecto en el mundo de la cooperación y los recursos personales (capital social, económico y simbólico) puestos en juego para captar fondos de otras iniciativas y negociar con los representantes políticos de los gobiernos regionales, con los del MINAM, con los estudiantes en prácticas, y con los campesinos, si bien no eliminaron los conflictos surgidos, fueron clave para garantizar la continuidad del proyecto.

²³ El CONAM fue creado en 1994 como un ente articulador de la gestión medioambiental y la protección del patrimonio natural del país. Como tal, el proyecto SIPAM se adscribió a este organismo desde la elaboración del proyecto en 2005 hasta la creación del Ministerio del Ambiente (MINAM) en 2008. Desde entonces la gestión del proyecto corresponde a la Dirección de Diversidad Biológica, Viceministerio de Recursos Naturales del MINAM.

Sin embargo, otros temas relacionados con la identificación y refuerzo del «componente social y cultural» del patrimonio agrario, considerados esenciales en la retórica del programa SIPAM (Howard et al., 2008), se convirtieron en verdaderos «cuellos de botella».

3.2. Objetivos, metodología y resultados del proyecto. Los «cuellos de botella» en la identificación y participación de los campesinos

«Las actividades productivas agrícola y ganadera involucran al 100 % de la población económicamente activa de las comunidades quechuas y aymaras de los sitios piloto, lo cual implica que toda la población está sumamente interesada en acciones orientadas a la recuperación, consolidación y desarrollo de la agrobiodiversidad, sus tecnologías de uso y manejo y a las normas de acceso y aprovechamiento en base a sus conocimientos y prácticas, que no les son muy caras» (apartado «viabilidad social», op.cit., 2007: 61).

Es un lugar común afirmar que en el diseño de cualquier proyecto de desarrollo una de las variables más importantes es la identificación de los beneficiarios de las acciones o «grupo meta» al que van dirigidas. En gran medida de ello depende el papel social que se les reserva (Palao, 1988). En la misma medida, son varios los autores que han criticado la utilización de conceptos como «participación» y «conocimiento local» como palabras de moda en la jerga del desarrollo desde los años noventa, sin que ello se traduzca en un control efectivo de la población local sobre las distintas fases de los proyectos (Rahnema en Pérez Galán, 2012). El extracto precedente es un buen ejemplo de ello. Si fuera tan sencillo involucrar a la población (entendida como un «todo homogéneo» los quechuas, los aymaras), en la recuperación de tecnologías y sistemas productivos abandonados durante varias décadas, no sería necesario ningún tipo de intervención.

Más allá de su conversión en conceptos de moda, la antropología del desarrollo estudia la economía política en la que se insertan los proyectos, cómo se distribuye el poder entre los distintos grupos participantes, quiénes participan y quiénes no, el papel diferencial que desempeñan y sus consecuencias (Ferguson, 1990). Para todo ello, es fundamental partir de una adecuada identificación de las formas de organización social y política preexistentes en las comunidades.

En el SIPAM peruano la participación de los campesinos se presenta como una característica “especial” y como tal aparece articulada a través de los objetivos y las actividades del proyecto.

Replicando los principios del programa a nivel local, este proyecto persigue «*revalorar los sistemas de gestión sostenible de los agroecosistemas de alta montaña de las comunidades originarias en Cusco y Puno como patrimonio de la humanidad*» (2007:37). Este objetivo general se concreta en cuatro componentes específicos, a saber: a) el fortalecimiento de la «gobernanza local», entendida como «estructuras consuetudinarias ancestrales»; b) la mejora de la dieta familiar (seguridad alimentaria), a través de la mejora de tecnologías de producción agrícola (andenes, *sukaqollos*, *qochas*, bofedales, siembras asociadas y manejo de pastizales); c) la potenciación de los saberes y capacidades técnicas campesinas de manejo del clima, agua y suelo, a través de talleres dirigidos a los campesinos; d) el conocimiento y la difusión científica del funcionamiento de estos agro-ecosistemas, mediante la elaboración de catálogos de recursos genéticos, cultivos andinos y de crías de alpacas de colores.

Teniendo en cuenta el largo proceso de ajustes en la implementación del proyecto y el énfasis en los aspectos técnicos y medioambientales que definen la gestión del patrimonio agrícola indígena, el informe de 2012 reduce las actividades concretas a realizar durante esa campaña prácticamente al último de los objetivos mencionado: «*el registro y sistematización del conocimiento campesino sobre los principales recursos genéticos nativos en el sur del Perú, desde el punto de vista agronómico y de su uso, para ser publicados los resultados*». Para viabilizar este objetivo, se propone contar con la «opinión» y la «mano de obra» de los campesinos a través de las referidas estructuras de organización «ancestrales», en el marco de las cuales debería desarrollarse la conservación *in situ* de la agro-biodiversidad, como recomienda el programa SIPAM.

Una lectura atenta del proyecto completo (en sus dos versiones) arroja pobres resultados en cuanto a la identificación y caracterización de las formas de organización «ancestrales» o mecanismos normativos «consuetudinarios» de estas comunidades. De estos sistemas no se dice «lo qué son» ó «en qué consisten». En otras palabras, ignoramos cómo operan en relación a la toma de decisiones, en qué lugares y momentos se realiza ésta, quiénes son sus representantes, cómo consiguen ese estatus, cómo participa el resto de la comunidad, y

cómo se establece su relación con el sistema normativo moderno reconocido por el Estado peruano que coexiste en estas comunidades, por mencionar sólo algunos de los aspectos necesarios. En su lugar, se menciona «para qué sirven» en el marco del proyecto: «*este sistema se rige por una serie de valores y principios andinos particularmente asociados al acceso y al uso y aprovechamiento sostenible de la agrobiodiversidad en el paisaje*» (2007: 40).

El escaso conocimiento del componente social y cultural inmaterial del patrimonio agrícola en estas comunidades, más allá de la mera referencia a los *arariwas* (cuidadores de las chacras comunales) y al *varayoc* (op.cit., 2007:16-17) y de cómo materializar su participación en el marco del proyecto, se hace paradigmáticamente visible en las actividades previstas para fomentar la «gobernanza local»: 8 planes de gestión territorial, 8 convenios para el fortalecimiento de acuerdos comunales y, de modo singular, la celebración de 8 festivales en los que registrar:

«canciones, música, danza, cuentos, ritos, etc. que tengan relación con las actividades agropecuarias locales y expresen mensajes y contenidos con la conservación dinámica (...) Teniendo en cuenta que el ecosistema en el mundo andino se refiere a la Pachamama donde las actividades agroproductivas se realizan en un marco lúdico, [esta actividad] se efectuará mediante festivales y concursos en cada sitio piloto y entre sitios piloto, además que se recogerán testimonios grabados» (2007: 40).

Mientras los indígenas participan en el proyecto «cantando» a la conservación dinámica *in situ* y a la resiliencia de sus agro-ecosistemas y los asistentes de campo se afanan en recoger esos testimonios, cabe preguntarse al menos quiénes son las contrapartes locales reconocidas por el proyecto para firmar los acuerdos comunales y en qué consisten éstos. En este punto, retomamos la letra del proyecto: «*en las comunidades andinas existen tramas sociales que se expresan en una diversidad de organizaciones que dependen de la Asamblea Comunal, máximo órgano estructural*» (op.cit: 41).

Más allá de una descripción sustantiva de los «valores espirituales andinos en relación a la Pachamama» (op.cit.: 20-21), ni una palabra sobre en qué consisten y cómo trabajar con las formas consuetudinarias de organización social y política que sancionan culturalmente las prácticas agrícolas: el *wachu* de las autoridades tradicionales, cuya

figura visible es el alcalde envarado y las personas de respeto de las comunidades. En su lugar, los interlocutores reconocidos por el proyecto son los representantes de la asamblea comunal, el sistema de ordenamiento democrático moderno, y los comités especializados ya existentes (Pérez Galán, 2004). De ellos se espera su colaboración en la identificación de semillas, cultivos y crianzas nativas para elaboración de inventarios y catálogos (2007: 39), el verdadero «cogollo» del desarrollo sostenible en este proyecto.

Esta visión folclórica y esencialista del papel real que los campesinos y sus conocimientos locales desempeñan en el proyecto *versus* la transferencia vertical del conocimiento experto, queda plasmada igualmente en el marco conceptual del proyecto (2006: 66 a 68). En él se fusionan, sin distinguir ni operativizar conceptos y enfoques que han adquirido una gran legitimidad en las narrativas globales del desarrollo sostenible, como: «diálogo de saberes», «conservación de la agrobiodiversidad» y «servicios ecológicos», referidos a los indígenas en calidad de «guardianes de la naturaleza».

4. Reflexiones sobre desarrollo sostenible, cultura y participación en la gestión del patrimonio agrícola

En este texto partimos de la premisa que para recuperar y poner en valor el patrimonio agrícola tradicional y los saberes locales asociados, objetivo central del programa SIPAM, es necesario pensar más allá de los aspectos técnicos, económicos y medioambientales y centrarse en las *estrategias de subsistencia campesinas y en las formas tradicionales de organización social que dan significado y valor cultural al territorio*. Estos aspectos son frecuentemente idealizados en el discurso hegemónico del desarrollo sostenible pero pocas veces comprendidos.

El proyecto SIPAM en el Perú, asociado a dos de los lugares más emblemáticos a nivel natural y turístico de América Latina como es el Lago Titicaca y el santuario histórico de Machu Picchu, es un buen ejemplo de esa tendencia: protección de paisajes muy conocidos, de gran biodiversidad y acordes con la política verde y el medioambientalismo neoliberal cuya prioridad es la protección de una naturaleza considerada «prístina» o «salvaje» de gran belleza, pero desprovistos de gente de carne y hueso y de sus relaciones sociales (Santamarina, 2005; Reyes-García, 2008; Pérez Galán, 2011). No en vano en el Perú la gestión del proyecto adscrita al Ministerio del

Ambiente, a través de la Dirección de Diversidad Biológica, responde a ese modelo conservacionista de naturaleza desprovista de cultura local²⁴.

El enorme despliegue institucional y la sectorialización experimentada en la gestión del patrimonio agrícola peruano mediante la creación en los últimos años de decenas de instituciones, acuerdos, legislaciones nacionales y subnacionales, se ubica en el marco de un conjunto de narrativas globales (un discurso) sobre la preservación de la agrobiodiversidad en tanto que recurso económico. Esos procesos de patrimonialización contribuyen a fomentar la inversión y el desarrollo en ciertos territorios (con mayor biodiversidad y por tanto más atractivos para la conservación ambiental) y grupos (indígenas), en detrimento de otros (no indígenas), generan burocracias encargadas del registro en catálogos e inventarios de plantas y animales, y, a menudo, derivan en disputas por la titularidad colectiva de ese patrimonio ante los eventuales beneficios derivados de su explotación.

Como hemos visto en el caso del SIPAM en Perú, son los expertos, a través de un lenguaje técnico-científico ajeno al de los campesinos, los encargados de objetivar en qué consiste el patrimonio agrícola indígena y seleccionar ciertos rasgos culturales descontextualizados pero susceptibles de ser catalogados para garantizar su conservación (variedades genéticas de semillas, cranzas, tipos de cultivares, sistemas de producción, herramientas, etc).

Por el contrario, los aspectos inmateriales de ese patrimonio, más difíciles de identificar e inventariar, resultan postergados en virtud de un viejo imaginario esencialista y ahistórico sobre los pueblos indígenas, los «otros» (Fabian, 1983), hoy convertidos en «conservadores de la biodiversidad» ó, «buenos salvajes ecológicos» (Calavia, 2006). Un discurso fuertemente idealizado que cuenta con un gran prestigio en el mundo de la cooperación al desarrollo (Pérez Galán, 2008 y 2011; Hernández y Cavero, 2012).

Más allá de los aspectos concretos derivados del largo proceso de aprobación, ajustes e implementación del SIPAM en el caso peruano, el análisis del proyecto ilustra la reproducción de ciertos errores ya advertidos en los proyectos de recuperación de tecnologías agrícolas

24 "En otros sitios piloto, la gestión del SIPAM recayó institucionalmente en los respectivos Ministerios de Agricultura (comunicación personal, Aitor Las, Oficina FAO Perú, Diciembre de 2014).

indígenas de los años ochenta, y de otros nuevos: el desconocimiento y la infravaloración de los aspectos sociales y culturales en los que ese patrimonio adquiere significado para los campesinos (Erickson, 2006; Herrera, 2011 y 2013), la marcada orientación vertical de la transferencia del conocimiento experto en base a un guión técnico (Herrera, 2011), la construcción discursiva del patrimonio agrícola en un lenguaje cada vez más sofisticado y alejado de la experiencia cotidiana de los campesinos (Hernández y Cavero, 2012); y el énfasis en la generación de valor económico agregado –mercantil- como medio para motivar el interés y la participación de los campesinos en el proyecto. Para ello, se recurre a múltiples estrategias: desde la convocatoria de ferias especiales para productores ecológicos, y la celebración de festivales gastronómicos, a la generación de cadenas de valor con restaurantes y hoteles de lujo que eventualmente compran a ciertos productores indígenas bien relacionados en el ámbito supracomunal pero escasamente representativos del interés colectivo, o el no menos discutible apoyo a la labor de las empresas mineras en la zona, y a la elaboración de planes de negocio basados en agroturismo o turismo vivencial, recursos que beneficia sólo a unos pocos en detrimento del resto (Hernández y Pérez Galán, 2012b).

Uno de esos casos “exitoso”, convertido en icono del discurso ambientalista por ingenieros, antropólogos, ONGs y medios de comunicación en general, es el de Julio Hanco Mamani, campesino de la comunidad de Pampa Corral (distrito de Lares, Calca, Cuzco), una de las seleccionadas en el SIPAM. Gracias a su participación en éste y otros proyectos de conservación de la agro-biodiversidad, una apropiada personalidad para la innovación y el emprendimiento, y el capital social y económico necesario, el sr. Hanco ha pasado en pocos años de «simple campesino» a «empresario de éxito». Según la página web del sr. Hanco, actualmente produce seis mil kilos de papa anual, cuenta con 186 variedades de este tubérculo y exporta a diferentes regiones del país. Entre sus clientes preferentes se encuentran grandes *chef* de la cocina peruana, como Gastón Acurio quien lo ha calificado de «*General de la armada de nuestra biodiversidad*» [Imagen 5].

Desde una perspectiva antropológica, el Sr. Hanco, presentado como ejemplo excepcional del modelo de gestión del patrimonio agrícola de programas como el SIPAM, plantea varios interrogantes para el debate sobre qué punto la orientación mercantil de la agro-biodiversidad, generalmente de espaldas a las instituciones y formas de organización social preexistentes (no la versión folclórica y funcional que utilizan



Imagen 5: Julio Hanco Mamani. Productor de papas nativas y empresario.
Fuente: <http://acotrina4det.wix.com/julio-hanco-mamani> [10/10/2014]

a menudo los proyectos de desarrollo), es la vía más adecuada para conseguir la valoración del patrimonio agrícola en sus múltiples niveles: ¿es ésta la mejor forma de hacer pedagogía del valor del patrimonio agrícola tradicional, cuando en otros órdenes de la vida los campesinos y los indígenas son continuamente infravalorados y despojados de sus derechos?. O, como plantea García (1998:19), de qué forma damos respuesta a una situación paradójica bastante frecuente en el ámbito de la gestión patrimonial: la que muestra que los defensores más entusiastas de la salvaguardia de la cultura indígena tradicional no suelen ser los descendientes de sus protagonistas, sino expertos y profesionales de la cultura y de la naturaleza que asumen, con un cierto grado visionario y de paternalismo, tareas que responden a demandas difíciles de delimitar por lo que estas mismas tienen de inducido.

Bibliografía

- AGUILAR, E. y AMAYA, S. (2007). «El Patrimonio Cultural como activo del desarrollo rural» en, J. Sanz [coords.] *El futuro del mundo rural. Sostenibilidad, innovación y puesta en valor de los recursos Locales*, Madrid: Síntesis, pp. 104-124.
- ALTIERI, M. A. (1999). *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*, Montevideo: Nordan-Comunidad.

- (1991). «Por qué estudiar la agricultura tradicional?» *Revista de CLADES*, Número especial 1 (Marzo de 1991). URL: <http://www.clades.org/rl-ar2.hm> [12/10/2014]
- ARGUMEDO, A. y PIMBERT, M. (2006). *Protecting indigenous knowledge against biopiracy in the Andes*, Londres: IIED.
- BERDEGUÉ, J. (2007). Presentación en OPERA 7. *Territorios con Identidad Cultural. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea, 2007-08*, Colombia: Universidad del Externado de Colombia / CIPE, pp. 1-6.
- BOURDIEU, P. (1991). *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- BROWN, M. (2003). *Who owns native culture?*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CALAVIA, O. (2006). «El indio ecológico. Diarios a través del espejo» *Revista de Occidente*, 298, pp. 27-42.
- CASTILLO RUIZ, J. [dir.] (2013). *Carta de Baeza sobre Patrimonio Agrario*, Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- CONAM-INIA [Instituto Nacional de Investigación Agraria] (2003). *Documento base del Programa Nacional de Agrobiodiversidad*, Lima: Ministerio del Ambiente.
- CORREDOR PUNO-CUSCO/FAO/CONAM (2006). *Proyecto Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial. De Machupicchu al Lago Titicaca, SIPAM – GIAHS*. Resumen Ejecutivo, Lima: MINAM (Abril de 2006).
- (2007). *Proyecto: Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial. De Machupicchu al Lago Titicaca, SIPAM – GIAHS*. Resumen Ejecutivo, Lima: MINAM (Septiembre de 2007).
- CONNERTON, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COSGROVE, D. (1984). *Social formation and symbolic landscape*, New Jersey: Barnes & Noble Books.
- COTLEAR, D. (1989). *Desarrollo campesino en los Andes. Cambio tecnológico y transformación social en las comunidades de la sierra del Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DESCOLA, P. (2001). «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social», en P. Descola, y G. Pálsson, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México: Siglo XXI, pp. 101-123.
- ERICKSON, C. (2006). «El valor actual de los camellones de cultivo precolombinos: experiencias del Perú y Bolivia», en F. Valdez [ed.], *Agricultura ancestral. Camellones y albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente*, Quito: Banco Central del Ecuador; Instituto Nacional del Patrimonio Cultural; Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 315-339.

- ESCOBAR, A. (1999). «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo», en A. Viola, *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (comp.), Barcelona: Paidós Studio, pp. 169-216.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Nueva York: Columbia University Press.
- FERGUSON, J. (1990). *The Anti-politics machine: «development», depoliticization, and bureaucratic power en Lesotho*, Nueva York: Cambridge University Press [una parte de este texto está traducido en B. Pérez Galán (2012) *op.cit.*, pp.239-257].
- GARCIA, J.L. (1998). «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural» *Política y Sociedad* nº 27, pp. 9-20.
- HECHT, S. (1999). «La evolución del pensamiento agroecológico», en M. Altieri (ed.), *Bases científicas para una agricultura sustentable*, Montevideo: Nordan-Comunidad. pp. 1-14.
- HERNÁNDEZ, R. y CAVERO, M. (2012) *El parque de la papa de Cuzco (Perú). Una indagación sobre los dilemas del escalamiento de innovaciones rurales en los Andes*. The International Development Research Center. URL: <https://idl-bnc.idrc.ca/dspace/bitstream/10625/49861/1/IDL-49861.pdf> [07/08/2014].
- HERRERA, A. (2011). *La recuperación de tecnologías indígenas. Arqueología, tecnología y desarrollo en los Andes*, Lima-Bogotá: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad de Los Andes.
- (2013) «Arqueología y desarrollo en el Perú» en A. Herrera [comp.] *Arqueología y Desarrollo en América del Sur*, Bogotá-Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad de los Andes, pp. 75-93.
- HIRSCH, E. (1995). «Landscape: between place and space», en Hirsch, E. y O'Hanlon, M. [eds], *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Oxford: Clarendon Press, pp. 1-30.
- HOBART, M. (2012). «¿El crecimiento de la ignorancia?», en B. Pérez Galán [ed.], *Antropología y Desarrollo. Discurso, Práctica y actores*, Madrid: La Catarata, pp. 92-119.
- HOWARD, P.R., PURI, L., SMITH, M. y ALTIERI, M.A. (2008). *A Scientific Conceptual Framework and Strategic Principles for the Globally Important Agricultural Heritage Systems Programme from a Social-ecological Systems Perspective*, Roma: FAO.
- KOOHAFKAN, P. y ALTIERI, M.A. (2010). *Sistemas importantes del Patrimonio Agrícola Mundial. Un legado para el futuro*, Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.
- KÜCLER, S. (1993). «Landscape as memory: the mapping of process and its representation in a Melanesian Society», en B. Bender

- (ed.), *Landscape. Politics and perspectives*, Oxford: Berg, pp. 85-106.
- MAYER, E. (1994). «Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo», en O. Dancourt, E. Mayer. y C. Monge, (ed.), *Perú: El problema agrario en debate*. SEPIA V, Lima: SEPIA, pp. 479 -533.
- MINAM [Ministerio del Ambiente] (2001) *Estrategia Nacional para la Diversidad Biológica*, Lima: MINAM.
- (2013). *Informe Nacional del Perú sobre los progresos alcanzados en la aplicación Nacional del programa de trabajo sobre el artículo 8j y disposiciones conexas*, Lima: MINAM
- MORLON P., ORLOVE, B. y HIBON, A. (1982). *Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes centrales. Perspectivas para el desarrollo*, Lima: COFIDE, PNUD, UNESCO.
- MOSSE, D., (2012). «Una etnografía de las políticas de la ayuda en la práctica», en B. Pérez Galán (ed.), op. cit., pp.258-281.
- MURRA, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NACIONES UNIDAS (2007). *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- (2009). «Directrices del Grupo de Desarrollo de las Naciones Unidas sobre cuestiones de los Pueblos indígenas», *Enfocando la Pobreza: indigenización del Desarrollo*, nº 17 (Mayo de 2009).
- (2010). Reunión del Grupo Internacional de Expertos sobre los Pueblos Indígenas: *Desarrollo con cultura e identidad: Artículos 3 y 32 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*. 12 a 14 de enero de 2010.
- PALAO, J. (1988). *Programas, Proyectos, Micro Regiones y Desarrollo Rural: El caso de Puno 1947-1987*, Lima: Fundación F. Ebert.
- PÉREZ GALÁN, B. (2004). *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes Peruanos*, Madrid- Franckfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- (2008). «El Patrimonio Inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en Comunidades Indígenas de los Andes Peruanos», *E-rph, Revista Electrónica de Patrimonio Histórico* 3, pp. 1-26.
- (2008b). “Alcaldes y Kurakas. Origen y significado cultural de la fila de autoridades indígenas en Pisac (Calca), Cusco”, en Ch. Caillavet y S. Ramírez [eds.], *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 37 (1), pp. 245-256
- (2009). «El discurso de las instituciones de cooperación al desarrollo sobre los indígenas en los Andes y su cultura», en J. López García y M. Gutiérrez [coords.], *América indígena ante el siglo XXI*, Madrid: Siglo XXI. pp. 445-462.

- ____ (2011). «Nuevas y viejas narrativas sobre la cultura indígena en los Andes» en, L. Prats, y A. Santana [Coords.], *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. Colección PASOS Edita nº 5, pp. 27-58.
- ____ (2012) [ed.]. *Antropología y Desarrollo. Discurso, Práctica y actores*, Madrid: La Catarata. pp. 18-36.
- ____ (2012b). «Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina», en R. Hernández y B. Pérez Galán [eds.], *El turismo es cosa de pobres. Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*, La Laguna/Lima: PASOS/ IEP, Colección PASOS Edita nº 8, pp. 1-14.
- PLOEG, J. (1990). «Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de interacción: el caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano», en *Agricultura y Sociedad* 5 (julio-septiembre, 1990).
- RAHNEMA, M. (2012). «Participación», en B. Pérez Galán (op.cit, 2012a), pp.187-207.
- REYES-GARCÍA, V. (2007). «El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos» *Papeles* 100, pp. 109-116.
- RODRÍGUEZ, A. y KENDALL, A. (2001). *Restauración agrícola en los Andes. Aspectos socio-económicos de la rehabilitación de terrazas en regiones semi-áridas*. II Encuentro sobre Historia y Medio Ambiente, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- SANTAMARINA, B. (2009). «De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, nº 1, pp. 297-324.
- TOLEDO, V. (1992). «What is ethnoecology? Origins, scope, and implications of a rising discipline» *Ethnoecologica* 1, pp. 5-21.
- ____ (2006). «El Nuevo régimen internacional de derechos de propiedad intelectual y los derechos de los pueblos indígenas», en M. Berraondo [ed.], *Pueblos indígenas y Derechos Humanos*, Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Deusto: Universidad de Deusto, pp.509-536.
- VELASCO, H. (2012). «Las amenazas y riesgos del patrimonio mundial y del patrimonio cultural inmaterial» *Anales del Museo Nacional de Antropología* XIV, pp. 10-28.
- WARREN, D.M., SLIKKERVEER, L.J., BROKENSHA, D. [eds.] (1995). *The cultural dimension of development: Indigenous knowledge systems*, London: Intermediate Technology Publications.