

**TURISMO COMUNITARIO Y DESARROLLO SOSTENIBLE EN ÁREAS PERIFÉRICAS. ANÁLISIS DE POTENCIALIDADES Y DEBILIDADES EN EL PAISAJE CULTURAL DE AYABACA (PIURA. PERÚ)**

Hernández-Ramírez, Javier

Cuenco Ruiz, Carlos

Ramos Ballesteros, Paulino

Departamento de Antropología Social

Universidad de Sevilla. España

Tfno: 954 55 3825

e-mail: jherna@us.es

Temática:

**TURISMO Y SOSTENIBILIDAD**

**ÁREA: ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**Palabras Clave:** Turismo Comunitario. Desarrollo Turístico Sostenible. Gobernanza. Ayabaca (Piura. Perú).

El turismo comunitario (community-based tourism), entendido como un modelo liderado por poblaciones que habían sido históricamente objetos antes que sujetos del desarrollo, constituye una alternativa endógena a las estrategias turísticas externalizadas.

En la comunicación se presentan los primeros resultados de una investigación antropológica realizada en 2011 que toma como unidad de observación el entorno de Ayabaca (Piura. Perú): un paisaje cultural periférico en la frontera andina con Ecuador que atesora un rico patrimonio cultural y donde prevalece un modelo de organización social basado en comunidades campesinas.

En el texto se analizan las potencialidades y dificultades derivadas de la aplicación de este modelo de desarrollo sostenible basado en la gobernanza y valorización del patrimonio. El estudio evidencia la importancia de las comunidades campesinas como organizaciones que vertebran el territorio del paisaje cultural, asumen competencias económicas, políticas y de orden público e intervienen como nexos de unión con la ciudad de Piura y las autoridades del estado peruano. Dado este carácter multifuncional, se parte de la hipótesis que sostiene que estas estructuras organizativas básicas pueden desempeñar un papel fundamental en la implementación del modelo. No obstante, los problemas estructurales derivados de la posición periférica y

subdesarrollada de la región suponen obstáculos objetivos para la puesta en marcha de esta estrategia de desarrollo.

**Keywords:** Community-based Tourism. Sustainable Tourism Development. Heritage. Ayabaca (Piura. Peru).

Community-based tourism, understood as a model led by people who had historically been objects rather than subjects of development, represents an endogenous tourism alternative to the strategies outsourced. The communication presents the first results from an anthropological research that was carried out in 2011, where the unit of observation was the environment of Ayabaca (Piura. Peru): a peripheral cultural landscape in the Andean border with Ecuador, with a rich cultural heritage and where the model of social organization based on rural communities prevail.

In the text, the potential and difficulties arising from the application of this model of sustainable development based on governance and development of heritage are discussed. The research shows the importance of peasant's communities and organizations that articulate the country's cultural landscape, how they assume economic, political and public order responsibilities and how they intervene as points of contact between the city of Piura and the authorities of the Peruvian state. Due to the multifunctional character of the communities and organizations, the initial hypothesis is that these basic organizational structures can play a key role in implementing the model. However, structural problems stemming from peripheral and under developed condition of the region represent objective obstacles to the implementation of this development strategy.

## **1. ETNODESARROLLO, TURISMO ÉTNICO Y COMMUNITY-BASED TOURISM**

En los proyectos de generación y dinamización turística promovidos por entidades públicas y privadas es habitual el recurso a fórmulas estandarizadas que subrayan que, para garantizar el desarrollo, son condiciones básicas tanto la sostenibilidad (ecológica, económica y social) como la participación de la ciudadanía (Hernández-Ramírez, 2011 a). El uso generalizado de ambos conceptos en todo tipo de informes y programas se debe a la potente capacidad seductora y fuerza persuasiva que han alcanzado en un contexto internacional de creciente preocupación ambiental y social (Santamarina, 2006). Sin embargo, las políticas que se revisten de sostenibilidad y participación no siempre aseguran la equidad social, la protección patrimonial o la conservación ambiental para el presente y las generaciones futuras. Con frecuencia ambas nociones funcionan, tal como señala de

Naredo (2006), como conjuros cuya simple enunciación sirve para legitimar diversas estrategias de desarrollo, incluyendo aquellas que establecen imposibles y contradictorios equilibrios, tales como el crecimiento sostenido y la sostenibilidad ambiental, o la redistribución de los beneficios en el ámbito local y la externalización completa de la actividad turística.

La constatación de que la participación y la sostenibilidad son a menudo la capa de barniz que da lustre y preserva de la crítica a las políticas turísticas (Hernández-Ramírez, 2011 a) nos lleva a ser extremadamente precavidos ante la proliferación de iniciativas que realizan un uso retórico y políticamente correcto de estos términos. Son abundantes los estudios que revelan que, con el pretexto de promover el desarrollo de comunidades receptoras de turistas, agentes privados y públicos importan un modelo turístico ajeno a los intereses locales, cuyos objetivos centrales no manifiestos son la acumulación y externalización de beneficios, pero que para guardar las apariencias se rebautizan con bellos principios como los de sostenibilidad, responsabilidad o equidad (Castellanos, 2008; Duterme, 2008; Lanfant et al, 1995). Cuando esos procesos se emprenden en sociedades indígenas, los beneficios económicos derivados de las políticas de desarrollo importado apenas revierten en las comunidades, generando al mismo tiempo dinámicas (muchas veces irreversibles) de disolución de las estructuras organizativas comunitarias, erosión de *saberes* y modos de vida tradicionales, mercantilización y trivialización del patrimonio cultural, deterioro de los ecosistemas y desvertebración de las redes de comunicación intercomunitarias (Britton, 1992; Castellanos, 2008; Ishii, 2012; Machuca R, 2008).

Frente a este modelo hegemónico economicista, cuya finalidad es el crecimiento económico a largo plazo, es decir, asegurar la sostenibilidad de las actividades en una lógica de acumulación externalizada (Saarinen, 2006), el etnodesarrollo es una propuesta autóctona que desde hace unas décadas se extiende por comunidades campesinas latinoamericanas (Bonfil, 1995) y que supone la apuesta de los grupos étnicos por su desarrollo económico y social sin renunciar a los patrones culturales propios. De acuerdo con la definición formulada por Bonfil Batalla consiste en: *“el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su*

*experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (1995: 467).*

Este modelo de *desarrollo con cultura e identidad*<sup>1</sup> (ONU, 2007; Gros & Foyer, 2010) persigue una doble estrategia: por un lado, revalorizar la cultura local históricamente silenciada, infravalorada e incluso estigmatizada; y, por otro, impulsar procesos de desarrollo recurriendo a los contenidos de la cultura (organizativos, normativos y axiológicos) con el objetivo de cubrir simultáneamente la mejora de las condiciones de vida de la población, la redistribución de la riqueza, el control local de los procesos, la protección de los paisajes culturales autóctonos y la cohesión social. Es, por tanto, una estrategia endógena de gestión de los recursos que se lleva a efecto a través de las instituciones comunitarias tradicionales y cuya finalidad es la sostenibilidad a través de mecanismos de participación inclusivos.

Tal como plantea Bonfil (1995), el éxito de esta estrategia depende en gran medida de un ejercicio efectivo del “control cultural” y de la combinación de elementos culturales autóctonos junto con aquellos conocimientos y técnicas externos considerados adecuados por las comunidades. En este sentido, destacadas investigaciones sobre el turismo étnico muestran que, cuando la población participa en los procesos de toma de decisiones, se puede desencadenar una espiral de paulatino control comunitario de la actividad que conduce al empoderamiento y a una distribución más equitativa de los beneficios económicos (Brohman, 1996; Hampton, 2005; Milne, 1987; Mitchel y Reid, 2001, Scheyvens, 2002). Aunque otros autores califican este planteamiento de idealista por exagerar los beneficios del consenso, no hay duda de que la participación de la comunidad y su control sobre la planificación y el proceso de toma de decisiones es una posible alternativa al modelo dominante de desarrollo turístico (Hall, 2011).

En este debate general sobre el etnodesarrollo, el turismo comunitario, también llamado “community-based tourism” (CBT), se postula como una vía complementaria en el marco de una estrategia diversificada de desarrollo centrada también en la potenciación de otros sectores productivos que persigue asegurar y conciliar la protección del medio

<sup>1</sup> El concepto y la propuesta de “Desarrollo con Cultura e Identidad” ha sido refrendada y desarrollada por Naciones Unidas en los artículos 3 y 32 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

ambiente con el desarrollo humano en el presente y para las generaciones futuras. Es éste un discurso asumido por influyentes organismos internacionales de protección ambiental, patrimonial y de desarrollo turístico (WWF, UNESCO, OMT), así como por todo tipo de organizaciones no gubernamentales que en sus declaraciones oficiales y proyectos promueven este modelo de desarrollo. El riesgo es, una vez más, incurrir en un uso retórico e idealizado del concepto “comunidad” semejante al indicado anteriormente respecto de las nociones de participación y sostenibilidad. En estos casos el turismo comunitario puede ser también un pretexto retórico para imponer un modelo de desarrollo neocolonial recalificado ahora como participativo, democrático o humano.

No obstante, como se constata en diversos estudios, la apuesta por el turismo comunitario dentro del marco del etnodesarrollo puede constituir una estrategia de gestión comunitaria que toma a la experiencia cultural propia como el recurso fundamental (Mitchel y Reid, 2001). En este sentido, el turismo se interpreta como la traducción al lenguaje comunitario de una oportunidad, es decir, como un nuevo recurso que se gestiona desde los parámetros culturales propios aplicando la lógica comunitaria. No se trata de la adaptación de la sociedad y de su cultura al servicio del turismo, sino justamente la situación inversa: el turismo en función de los intereses y necesidades de la comunidad (Ruiz, et al, 2008).

La propuesta del CBT supone un cambio radical en los modos de gobernanza turística, ya que se apoya en el discurso ideológico del comunitarismo que propone que el gobierno de gran escala debe ser reemplazado por formas de gestión en unidades espaciales más pequeñas y más cercanas a la “comunidad”, y demanda una mayor implicación de los ciudadanos en las decisiones (Hall, 2011). Lejos de la visión idealizada y esencialista de comunidad que la interpreta como una agrupación humana homogénea y sin conflictos, la noción empleada no oculta la realidad de que las comunidades las forman grupos sociales heterogéneos que en todas las situaciones y en distinto grado están compuestas por sujetos diversos con intereses a veces contrapuestos. En la propuesta de CBT lo que se subraya es la vertiente organizativa de la comunidad (Zárate, 2005), como estructura tradicional socialmente aceptada que regula las relaciones sociales y las formas de apropiación

colectiva de los recursos, donde la toma de decisiones y los conflictos existentes en su seno se encauzan desde modelos culturales propios.

El CBT enfatiza la tradición de la democracia deliberativa y directa que resalta la importancia de la participación en la construcción política y la autoorganización (autopoiesis) mediante una coordinación basada en el modelo *bottom-up* en el que la autoridad y la toma de decisiones corresponden a la comunidad. Es, por tanto, un modelo ideal protagonizado por comunidades que habían sido tradicionalmente objetos antes que sujetos de desarrollo (Mitchell y Reid, 2001), que persigue involucrar a múltiples participantes y no descansar en las manos de unos pocos. Implica, por tanto, un cambio en el poder desde aquellos que han tenido un mayor protagonismo en la toma de decisiones hacia los que tradicionalmente no han disfrutado de ese rol (Tosun, 2000). El propósito es el empoderamiento, es decir, garantizar el control efectivo del grupo sobre el turismo mediante modos de gestión elaborados a partir de formas vernáculas de organización para generar una dinámica de retroalimentación (feedback) en la que el turismo construye comunidad a la vez que la comunidad construye al turismo (Ruiz, et al, 2008:408).

En este trabajo nos proponemos analizar las potencialidades y limitaciones de las comunidades campesinas de Ayabaca (Piura, Perú) para promover este modelo de desarrollo en un área donde la actividad turística es en la actualidad un sector claramente marginal, pero son abundantes las propuestas para impulsarlo (Hernández-Ramírez, 2011 b). En el estudio se resalta el hecho de que las comunidades campesinas son organizaciones tradicionales multifuncionales con una gran capacidad adaptativa, lo que las convierte en las instituciones más adecuadas para promover estrategias de dinamización socio-económica como el CBT. No obstante, se constata la existencia de una serie de obstáculos objetivos de carácter interno que podrían neutralizar las iniciativas que pretenden impulsar el desarrollo turístico comunitario. Concluye el artículo con unas reflexiones finales sobre las limitaciones que tiene la aplicación del modelo en un contexto estructural de subdesarrollo.

## **2. EL PAISAJE CULTURAL DE AYABACA: UNIDAD DE OBSERVACIÓN Y ETNOGRAFÍA**

Ayabaca es una provincia peruana situada en la región de Piura al norte del país andino. Limita al norte y al este con la República del Ecuador (provincia de Loja); al sur con las provincias peruanas de Morropón y Huancabamba; y, al oeste con las de Piura y Sullana (todas ellas pertenecientes al Departamento de Piura). Con una superficie de 5.230,68 km<sup>2</sup>, Ayabaca es una tierra campesina dotada de bellos y variados parajes serranos.

La provincia se divide administrativamente en diez distritos<sup>2</sup>. La unidad de observación seleccionada se localiza dentro del Distrito de Ayabaca (homónimo de la provincia); concretamente, en siete comunidades campesinas y tres predios, atravesados por una vía que comunica la ciudad de Ayabaca (capital de la provincia y del distrito del mismo nombre) con la frontera con Ecuador. De este a oeste son las comunidades de Suyupampa, Cuyas-Cuchayo-Ambasal, Socchabamba, Tacalpo, San Vicente-El Molino, Lanchipampa, Samanga, y los predios Asiayaco, Lagunas de Canly y Samanguilla.

El territorio objeto del estudio es un paisaje cultural en el sentido propuesto por la UNESCO, ya que es un ecosistema serrano tropical muy peculiar con altos valores ecológicos, gracias a una relativamente equilibrada relación entre el hombre y el medio ambiente. Este territorio humanizado presenta rasgos históricos, ecológico, sociales y culturales comunes, así como un rico patrimonio cultural (Hernández-Ramírez, 2012). Asimismo, el área cultural objeto de estudio se caracteriza por ser el hábitat de una sociedad campesina que alcanza un notable grado de autoorganización a través de la institución de la comunidad.

Para la obtención de los datos se ha optado por una metodología basada en el trabajo de campo antropológico consistente en la permanencia continuada en la unidad de observación durante seis meses donde se ha observado la vida cotidiana, participado en asambleas, rituales y todas las actividades significativas desarrolladas en las comunidades

☐

<sup>2</sup> La provincia de Ayabaca se divide en diez distritos. Son los siguientes: Ayabaca, Frías, Jililí, Lagunas, Montero, Pacaipampa, Paimas, Sapillica, Sicchez y Suyo. Todas las poblaciones del Paisaje Cultural se ubican en el distrito de Ayabaca.

en dicho periodo. Esta etnografía se ha enriquecido con la aplicación de diversas técnicas de investigación entre las que destacan la observación participante y las entrevistas en profundidad dirigidas a todo tipo de actores sociales. Los resultados obtenidos gracias a esta metodología etnográfica revelan la idoneidad de la antropología para el análisis de los recursos y limitaciones de los potenciales destinos turísticos. Este enfoque desde dentro permite la obtención de sólidas evidencias empíricas de la realidad local desde la óptica nativa y acerca al investigador a las percepciones y acciones tanto de los sujetos como de sus organizaciones, lo que permite el establecimiento de diagnósticos equilibrados sobre las fortalezas y debilidades de los territorios que aspiran al desarrollo turístico.

### **3. LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DEL PAISAJE CULTURAL DE AYABACA. MULTIFUNCIONALIDAD Y POTENCIALIDADES**

Aunque la ciudad de Ayabaca se emplaza a 229 kilómetros de Piura, la deficiente red viaria -formada en su mayor parte por una tortuosa y empinada trocha carrozable- demora el trayecto entre ambas ciudades entre seis y siete horas en la estación seca y en más de ocho en la temporada de lluvias (si las condiciones físicas de la trocha lo permiten). Estas dificultades se acentúan en las comunicaciones entre Ayabaca y el resto de poblaciones de la provincia que se diseminan por todo el territorio hasta la frontera con Ecuador.

La sensación de aislamiento que provoca esta deficiente red viaria aumenta por la escasa influencia de las instituciones del estado, las cuales se concentran en la capital provincial y en las poblaciones cabezas de distrito. En el resto del territorio tan solo las escuelas recuerdan la pertenencia de la zona al estado peruano, ya que la actuación de policías, médicos, carteros... y otros funcionarios es esporádica. En estas circunstancias, la débil presencia del estado se compensa parcialmente por el papel desempeñado por las comunidades campesinas, que son actualmente las instituciones que ejercen las funciones públicas más relevantes y actúan como interlocutores con las distintas administraciones.

En Perú las comunidades campesinas fueron reguladas por ley tras la reforma agraria de 1969 protagonizada por el gobierno militar de Velasco Alvarado, que puso fin a un secular sistema de haciendas, cuyo origen se remontaba en algunas zonas del país a los

primeros tiempos del dominio colonial español. Hasta 1969, la clase terrateniente y las capas intermedias controlaban la organización económica y el poder político en las áreas rurales. El sistema se sostenía gracias al trabajo de campesinos arrendatarios, conocidos en Perú como *yanaconas*, que estaban sometidos a un régimen de dependencia semifeudal - cercano a la servidumbre- respecto de los grandes hacendados<sup>3</sup>. Tras más de veinte años de lucha campesina por la mejora de las condiciones laborales (Apel, 1996), la reforma agraria supuso la desaparición del sistema hacendístico, la extinción de los mecanismos de control social asociados a este modo de producción y la paulatina institucionalización de comunidades campesinas que fueron beneficiarias de zonas comunales anteriormente usurpadas por las haciendas.

La reforma agraria concluyó un proceso de redistribución de la propiedad a través de dos grandes mecanismos: la creación de nuevas comunidades campesinas en tierras de las anteriores haciendas; y el reconocimiento de las antiguas comunidades que pudieran demostrar la titularidad del suelo comunal arrebatado por las haciendas vecinas en los cuatro siglos anteriores. En el caso de la sierra de Piura son más abundantes las comunidades de nueva creación, ya que el 63% surgen a raíz del proceso de reforma agraria iniciado por el gobierno militar, y de éstas el 56% obtuvo el reconocimiento legal durante el gobierno aprista de 1985-1990 (Apel, 1996: 99)<sup>4</sup>.

El hecho de que muchas de las comunidades campesinas que operan en la sierra de Piura sea de reciente constitución no quiere decir que su funcionamiento esté poco arraigado entre la población. Al contrario, a lo largo del trabajo de campo (entrevistas, observación participante, asistencia a asambleas, fiestas, etc.) se ha constatado que las mismas gozan de un notable reconocimiento como formas de organización social y regulación del orden bajo parámetros culturales basados en una tradición socialmente aceptada. Pero esto no quiere decir que su funcionamiento sea armónico, ya que en el seno de las comunidades se producen conflictos derivados casi siempre de las contradicciones

<sup>3</sup> Una interesante descripción etnográfica y documental de las durísimas condiciones de vida de los *yanaconas* en las haciendas de la sierra de Piura puede encontrarse en Apel, K. 1996.

<sup>4</sup> Concretamente en la unidad de observación, las comunidades de Tacalpo, Cuyas-Cuchayo, Socchabamba y Suyupampa fueron reconocidas legalmente en la década de los años treinta del siglo XX a partir de fuentes documentales que demostraban su existencia y la posesión de tierras comunales con anterioridad al desarrollo del sistema hacendístico (Apel, 1996).

que nacen de las obligaciones inherentes a la condición de comunero (trabajos colectivos, asistencia a las asambleas, aprovechamientos de comunales) y los intereses particulares de los propios grupos domésticos en su mayoría campesinos parcelarios que aspiran a la titularidad de la tierra en la que trabajan. Lo que ha mostrado la investigación es que la comunidad campesina es un escenario público donde se manifiestan los debates y tensiones sociales, pero también un contexto cambiante donde se adoptan acuerdos colectivos. Precisamente esta centralidad como *locus* de la acción social es su principal potencialidad para conducir las iniciativas de etnodesarrollo y de turismo comunitario.

A esta considerable aceptación social contribuye el papel de determinadas organizaciones y de las acciones que protagonizan<sup>5</sup>, así como de distintos activistas políticos e intelectuales vinculados a las mismas en cuyos escritos definen a la población de la zona como “pueblos originarios” y plantean el carácter atávico (incluso preincaico) de las comunidades para así reafirmar su legitimidad como instituciones e impulsar proyectos políticos colectivos en el marco del indigenismo (Tabra, et al, 2010; Zevallos, 1999). Con independencia del rigor científico de estas aproximaciones (Hernández-Ramírez, 2012), lo cierto es que la labor de estas organizaciones como la de sus ideólogos está reforzando un creciente sentimiento de identidad comunitaria en toda la zona de estudio.

Las comunidades son instituciones reconocidas e integradas en la estructura político-administrativa del estado peruano, cuyas competencias están reguladas legalmente. La actual Ley General de Comunidades Campesinas (nº 24656), vigente desde 1987, las define como “organizaciones de interés público” y determina los principios, funciones y formas de organización<sup>6</sup>. Obviamente, este reconocimiento legal acentúa la legitimidad de la comunidad como institución representativa de la población campesina

La creciente identidad comunitaria no se deriva de una abstracción ni de un proyecto ideológico ni siquiera de su reconocimiento legal. Tiene su base en las múltiples

<sup>5</sup> Destacan la Federación Provincial de Comunidades Campesinas de Ayabaca (FEPROCCA), la Confederación Nacional de Comunidades del Perú afectadas por la Minería (CONACAMI) y, sobre todo, las rondas campesinas que operan en cada comunidad garantizando la seguridad de la población.

<sup>6</sup> La Ley define las comunidades como: “Organizaciones de interés público con existencia legal y personería jurídica, integradas por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país” (artículo 2º Ley nº 24656).

funciones que desempeñan las comunidades, las cuales afectan a la experiencia diaria de los campesinos. Las comunidades no son simples corporaciones con funciones económicas y existencia legal. Su alcance y complejidad es mucho más amplio: vertebran el territorio del paisaje cultural; vehiculan las relaciones sociales intra e intercomunitarias; condicionan la formación de valores que rigen las prácticas sociales; canalizan un sistema normativo compartido que regula el orden social; ordenan los asuntos públicos y los procesos de toma de decisiones; representan los intereses colectivos ante las instituciones del estado y otros organismos públicos y privados; y participan en la organización de rituales colectivos repetidos anualmente que reafirman la existencia y la pertenencia colectiva de los grupos domésticos campesinos. En definitiva, las comunidades son instituciones sociales totales, que impregnan la vida cotidiana de los comuneros en todos los órdenes de su existencia. Los propios campesinos perciben sus comunidades como un todo entrelazado en su experiencia social y difícilmente las conciben como instituciones especializadas en áreas específicas. Siendo esto así, con el objetivo de evidenciar la potencialidad de estas entidades como instrumentos adecuados para promover el turismo comunitario, en este apartado procederemos a la presentación por separado de cada una de sus múltiples funciones. En el siguiente analizaremos las debilidades y contradicciones halladas su funcionamiento interno.

### **3.1 La comunidad como organización política**

Frente a una visión idealizada de la comunidad que la contempla como una forma “natural” de organización social, que funciona según valores y normas sagradas y tradicionales en sociedades homogéneas, estables y cohesionadas sin grandes diferencias y tensiones sociales (Redfield, 1947; Tönnies, 1979), la investigación ha revelado que en el paisaje cultural de Ayabaca las comunidades son instituciones legales con capacidad para regular los asuntos públicos y movilizar la acción social en contextos socioculturales complejos. Lejos de ser una estructura impuesta por una tradición automáticamente aceptada, en Ayabaca la comunidad constituye un escenario dinámico donde se expresan los consensos y conflictos de la población y se toman las decisiones colectivas de acuerdo con parámetros culturales permanentemente negociados.

Como institución formalizada, la comunidad campesina se rige bajo un sistema de organización participativo basado en el debate, la negociación y la ejecución de los acuerdos asumidos por la mayoría de sus miembros. La instancia suprema es la Asamblea General, que está formada por todos los comuneros inscritos en el padrón comunal, los cuales participan en igualdad de condiciones en los procesos deliberativos y de toma de decisiones. Este órgano se autorregula por un estatuto y cuenta con importantes atribuciones políticas, económicas, sociales e incluso culturales. La asamblea elige a la Directiva Comunal, que se encarga del gobierno y administración de las resoluciones comunales, las cuales se determinan en periódicas sesiones ordinarias o en juntas extraordinarias cuando las circunstancias lo requieren.

La etnografía realizada ha permitido un acercamiento directo al funcionamiento cotidiano del gobierno de la comunidad. A pesar de las deficientes comunicaciones y del hábitat disperso, la asistencia a las asambleas suele ser muy numerosa alcanzándose generalmente el quórum (*foro*) necesario para tomar las decisiones. Los comuneros se reúnen en la casa comunal construida por los propios vecinos y son convocados por radio, que es el principal medio de comunicación en esta periférica región; de hecho es habitual la imagen del ayabaquino portando un transistor y escuchando la emisora provincial (Radio Campesina de Ayabaca) donde permanentemente se difunden noticias, mensajes y avisos que comunican a los habitantes de los distintos caseríos. Además de la alta participación, una muestra del notable reconocimiento social del que goza la asamblea es la adopción de un código de comunicación informal que se basa en valores asumidos culturalmente, tales como el respeto a los turnos de palabra y la atención a las opiniones de los ancianos, líderes sociales y cargos de la directiva. De este modo, la asamblea goza de autoridad para dirimir sobre asuntos a veces muy delicados (como conflictos de tierras entre grupos domésticos, acusaciones de hurto y todo tipo de controversias vecinales y domésticas) y para requerir la colaboración de toda la población como por ejemplo la realización de trabajos comunitarios.

El respaldo legal del que gozan las comunidades las convierte en las principales instituciones que vinculan a la familia campesina con las administraciones públicas y con otras instituciones gubernamentales y no gubernamentales tanto nacionales como

extranjeras. El papel como interlocutoras principales facilita y racionaliza la gestión de los trámites con cualquier entidad pública o privada, nacional o internacional y las convierte también en un instrumento eficaz para la percepción de ayudas<sup>7</sup>. Asimismo, es la Asamblea General la que propone a la autoridad competente el nombramiento de una serie de cargos (Juez de Paz no Letrado, Gobernador y Teniente Gobernador) que representan a la administración dentro de su jurisdicción e intervienen como los principales ejecutores de las políticas públicas en este territorio.

Las comunidades podrían definirse, además, como “organizaciones reactivas” en el sentido de que su existencia y funcionamiento rutinario está integrado en el modo de vida campesino sin alterar sustancialmente los ritmos cotidianos, salvo en circunstancias muy concretas que exigen la movilización de la sociedad. Además de los trabajos colectivos mencionados, estas situaciones excepcionales se producen cuando el campesinado percibe una amenaza exterior a su cultura. Tal es el caso del *Proyecto Río Blanco* de implantación de un complejo minero por la multinacional *Majaz S.A* en la zona de los páramos y bosques de neblina de la comunidad de Yanta al que se oponen las comunidades campesinas de la provincia de Ayabaca por considerar que la explotación afectaría negativamente a la preservación del frágil ecosistema andino, lo que supondría la pérdida de las fuentes de agua que constituyen el fundamento de su economía y cultura. Ante el temor generalizado, el conjunto de las aparentemente adormecidas comunidades reaccionaron en 2006 con un masivo levantamiento popular, la organización de un Referéndum en 2007 -en el que se manifestó un rotundo rechazo al proyecto que alcanzó el 97% de los votos-, sucesivas marchas masivas a las instalaciones y a Piura y la declaración de todo el territorio como zona libre de la minería. El ejemplo revela que las comunidades tienen una evidente potencialidad para canalizar expectativas, secundar iniciativas, promover proyectos y

☐

<sup>7</sup> Para alcanzar mayor eficacia en estos menesteres, el conjunto de las comunidades de la provincia creó la Federación Provincial de Comunidades Campesinas de Ayabaca (FEPROCCA). Con sede en Ayabaca, esta organización contribuye a la articulación orgánica entre las distintas comunidades campesinas y con las instituciones del estado, arbitrando en la resolución de conflictos intercomunales, y asesorando jurídicamente en la defensa de los intereses comunitarios ante la administración y empresas privadas.

reaccionar ante lo que interpretan como riesgos objetivos a la continuidad de sus modos de vida<sup>8</sup>.

En definitiva, la centralidad de la comunidad campesina, como institución política donde se canalizan y ordenan las tensiones y la acción social a nivel comunal; como organismo que vincula a la población con el exterior y defiende sus intereses frente a lo que considera amenazas foráneas; y como institución legalmente reconocida e integrada en la estructura del estado, constituye su principal potencialidad para conducir las iniciativas de etnodesarrollo y de turismo comunitario.

### **3.2 Regulación y ordenación de recursos**

La Ley General de Comunidades Campesinas establece que éstas cuentan con importantes atribuciones económicas, que pasan desde el control y administración de recursos tan importantes como la tierra y los pastos hasta el fomento de empresas comunales y la alianza con entidades privadas y públicas.

Formalmente, la integridad de la tierra pertenece a la comunidad<sup>9</sup>, la cual dispone de competencias para regular tanto el acceso como la extinción de su uso. El suelo comunitario se divide en tres grandes tipos: las parcelas o *chacras* explotadas directamente por los grupos domésticos campesinos; los bienes comunales cuyo aprovechamiento es regularizado por la propia asamblea vecinal; y los suelos explotados en un sistema mixto (comunal-familiar) según las directrices y usos consuetudinarios característicos de cada comunidad<sup>10</sup>.

Legalmente, la comunidad tiene competencias para reglamentar un acceso igualitario a las parcelas familiares, determinando las extensiones y prohibiendo el acaparamiento a través de un catastro donde se registran los usuarios de las mismas. En este

□

<sup>8</sup> Esta actitud socialmente reactiva es un hecho histórico. Están bien documentados algunas protestas comunales contra la actitud de los hacendados antes de la Reforma Agraria y posteriormente se han producido algunos casos de ocupación de tierras usurpadas por predios campesinos como es el caso de la comunidad de Tacalpo en nuestra unidad de observación (Apel, 1996; Díez Hurtado, 1999).

<sup>9</sup> El estado peruano garantiza la integridad del derecho de propiedad del territorio de las comunidades (artículo 1º, Ley 24656).

<sup>10</sup> Una excepción son los llamados *predios*, donde los campesinos son titulares de las parcelas en las que trabajan. No obstante, pueden contar con tierras de uso comunal con distintos aprovechamientos según los grupos campesinos. En la unidad de observación son predios: Asiayaco, Lagunas de Canly y Samanguilla.

régimen, los campesinos no son propietarios sino poseedores de las tierras que explotan sus grupos domésticos, las cuales –como se ha indicado- pertenecen en su totalidad a la comunidad. Por ello, los comuneros no están autorizados a arrendar o vender sus chacras, ya que según la ley, éstas son inalienables<sup>11</sup>. No obstante, la realidad es más flexible, ya que es práctica corriente y tolerada la compraventa, el alquiler y el subarriendo, incluso a familias que no pertenecen a la comunidad.

Las tierras comunales tienen como destino mayoritario el abastecimiento de pastos naturales y, en menor medida, la agricultura (huertos comunales) y la actividad forestal (explotación y reservorios). La asamblea general es la encargada de determinar la carga de ganado que puede pastar en ellas, ya sea de propiedad de cada comunero o de la totalidad de la comunidad; además de intervenir en la organización del calendario de aprovechamientos. Asimismo, tiene entre sus funciones evitar el acceso de forasteros a recursos comunales, limitando su uso exclusivo a los comuneros y, ocasionalmente, destinar porciones de estos bienes a las nuevas familias que por diversas circunstancias carecen de tierras.

Además de los bienes comunales, es frecuente que las comunidades dispongan de tecnología a disposición de todos sus miembros. Es el caso, por ejemplo del *trapiche*, una maquinaria utilizada para moler la caña de azúcar que abunda por todo el territorio, cuyo uso es regulado por la comunidad y que puede utilizar cualquier persona que acredite su condición de comunero. Esta maquinaria además de ser un factor clave para la producción (chancaca, panela, guarapo, bocadillo, miel de caña, etc.), evidencia y contribuye a la integración comunal.

Otra de las competencias económicas más interesantes de que gozan legalmente las comunidades campesinas es la que les faculta para constituir empresas comunales, multicomunales y para participar como socias en entidades productivas de los sectores público y privado. En la provincia de Ayabaca las empresas promovidas por las comunidades campesinas se centran sobre todo en la producción y transformación de artículos agropecuarios y artesanales entre los que destacan el café orgánico, los derivados

<sup>11</sup> Legalmente, la enajenación sólo es posible cuando dos tercios de los miembros de la asamblea comunitaria lo estiman adecuado (artículo 7º Ley 24656).

de la caña de azúcar (panela granulada, azúcar, distintos tipos de licores y repostería tradicional), el cultivo de orquídeas, los productos lácteos y los tejidos de lana e hilo elaborados con los tradicionales telares de cintura (*cungalpos*)<sup>12</sup>. Aunque en la zona de estudio el número de empresas es relativamente bajo y su volumen de producción es escasamente significativo<sup>13</sup>, lo cierto es que la posibilidad legal de organizar sociedades comunales de este tipo es una evidente oportunidad para el desarrollo de iniciativas turísticas en el marco del CBT que permitan diversificar la economía local. Esta oportunidad es más evidente si se tiene en cuenta que la propia legislación regula una serie de ventajas tributarias y de financiación a la actividad empresarial impulsada por las comunidades campesinas (Título VIII, Ley 24656).

Asimismo, la orientación agropecuaria de las iniciativas empresariales encaja perfectamente con la estructura agraria de la zona de estudio que, como se ha indicado, se configura como un universo de unidades productivas domésticas campesinas bajo un régimen comunitario con competencias para regular el acceso a la tierra y la organización de los aprovechamientos comunales. El sistema puede ser adecuado para favorecer la diversificación productiva, de acuerdo con las decisiones que autónomamente tomen los diferentes grupos domésticos, al tiempo que para coordinar las iniciativas domésticas en estrategias colectivas que impulsen determinadas producciones y organicen la comercialización de productos, algunos de los cuales podrían orientarse al mercado turístico.

### **3.3 Cooperación y solidaridad**

Una de las características más definitorias de la comunidad como mecanismo de organización e integración social es su facultad para la organización del régimen de

<sup>12</sup> La FEPROCCA es aquí un catalizador del desarrollo comunitario, al incentivar la creación de empresas comunales, multicomunales o la participación como socios en empresas del sector público o privado.

<sup>13</sup> Destacan la Asociación de Productores de Caña y Azúcar “Yantuma” de Ambasal que comercializa por toda Europa la Central Piurana de Cafetaleros (CEPICAFE); la Asociación de mujeres líderes Cuyeñas “Bosque de Cuyas”, dedicadas a la artesanía textil y la producción de agricultura ecológica; la Cooperativa de caña de azúcar y café de Humarata, que también distribuye CEPICAFE; la Organización de Mujeres Artesanales de Yanchalá., que venden su producción de tejidos; y la asociación de mujeres artesanales de Suyupamapa., cuyos artículos son llevados al mercado por la ONG Escuela Campesina de Educación y Salud (ESCAES). Destaca el papel desempeñado por grupos de mujeres que se organizan en asociaciones de madres que dinamizan la economía creando empresas comunitarias de alcance comercial local, tales como huertos ecológicos y artesanía.

trabajos colectivos de sus miembros para el beneficio de toda la sociedad. Esta competencia, que también viene regulada y reforzada por la ley 24656, supone la participación coordinada de los comuneros en diversas actividades públicas de acuerdo con el derecho consuetudinario o con las normas que expresamente se establezcan tras los compromisos adoptados en la asamblea.

El trabajo colectivo, denominado popularmente como *minga*, es la respuesta tradicional a problemas y necesidades sociales de todo tipo que el estado (y anteriormente el sistema de haciendas) no resuelve. Implica una actividad voluntaria con fines de utilidad social que se realiza sin retribución salarial ni relación contractual, lo cual viene determinado tanto por la costumbre como por la propia legislación señalada. Aunque legalmente los comuneros no están obligados a desempeñar estas ocupaciones, sino que las realizan con su libre consentimiento, esta voluntariedad es relativa, pues deben cumplir las normas y los acuerdos asumidos por la asamblea, que a menudo dictamina sobre las necesidades públicas y el régimen de trabajos comunales.

La *minga* agrupa diversos tipos de tareas: desde labores agrícolas de gran demanda de mano de obra en tierras comunales, pasando por el abastecimiento de leña antes de la temporada de lluvias, la limpieza de los potreros comunitarios, la reparación de las trochas carrozables, la construcción de casas comunales, capillas y de otros equipamientos públicos. Este tipo de trabajo también regula los compromisos intercomunitarios, ya que las comunidades vecinas establecen acuerdos por los que se comprometen a limpiar y reparar el tramo de camino que corresponda a su jurisdicción.

Al menos en teoría todos los vecinos participan de una manera u otra en la *minga*, ya sea con trabajo directo (hombres), proveyendo comida (mujeres), aportando materiales y animales de carga (ancianos) o repartiendo agua (niños). La *minga* es, además, una ocasión buenísima para el festejo, pues mientras se está en faena *corre el trago* con abundancia (canelazo, cañazo, guarapo...). No hay duda de que esta comensalidad y cooperación intensifica simbólicamente los vínculos comunitarios<sup>14</sup>.

☐

<sup>14</sup> En el trabajo de campo se han podido observar algunas de estas prácticas comunitarias. Concretamente en San Vicente el Molino llaman *mañanazos* a las actividades comunitarias que comienzan en torno a las seis de la mañana con un desayuno al que llaman *ucho* y terminan a la hora del almuerzo; momento en el que las mujeres sirven la comida.

La *minga* es un sistema de trabajo colectivo que entronca con otras prácticas de colaboración, solidaridad y ayuda mutua muy habituales entre los grupos domésticos campesinos conocidas indistintamente como *ganar fuerzas*, *intercambios de fuerzas* o *juntas*. El objetivo es llevar a cabo con éxito y escaso coste aquellas faenas agropecuarias que demandan una mano de obra superior a la familiar. Estos trabajos cooperativos constituyen el mecanismo tradicional de reclutamiento de la mano de obra externa en la que no interviene la comunidad y no se emplea mano de obra asalariada. Lo realizan dos o más familias vecinas por mutuo acuerdo y mediante un sistema de intercambio recíproco no institucionalizado y ritualizado por una serie de normas y prácticas en base a un sistema de ayudas ocasionales<sup>15</sup>.

No hay duda de que esta cultura campesina que basa su continuidad en el establecimiento de relaciones de cooperación entre grupos domésticos y en la aceptación de valores como la solidaridad, la ayuda mutua y la reciprocidad ha favorecido el papel de la comunidad como organismo con capacidad para centralizar objetivos sociales a través de trabajos colectivos. Tampoco hay duda de que esta función de coordinación y movilización constituyen un activo para promover iniciativas de etnodesarrollo y turismo comunitario.

### **3.4 Control social e identidad comunal**

En el paisaje cultural de Ayabaca la escasa presencia de la Administración se hace sentir especialmente en materia de seguridad y justicia, ya que la intervención de la policía y otras fuerzas rurales de orden público es prácticamente anecdótica. Ante ello, son las comunidades las que ejercen las funciones de control social, reemplazando al estado en la administración de los conflictos internos e intercomunitarios, mediante la institucionalización de las llamadas Rondas Campesinas.

El fenómeno tiene su origen en la Reforma Agraria cuando se produjo la desintegración del sistema de haciendas -y con él el control efectuado por los terratenientes- sin que el estado peruano instituyera un régimen alternativo. Este vacío de

<sup>15</sup> El *intercambio de fuerzas* es similar al sistema de *tornapeón* estudiado en la Alpujarra granadina por Pío Navarro Alcalá-Zamora (1979), porque supone una cooperación instalada por costumbre y que debe su continuidad a que es coherente como estrategia económica de los grupos domésticos campesinos. En otras regiones del Perú existen formas de reciprocidad semejantes conocidas como *ayni*, *echama* o *wallpo* (Huber, 1995).

poder se tradujo en un aumento de los robos y de la violencia en las zonas rurales. Como respuesta, los campesinos se auto-organizaron en rondas y el estado delegó en ellas el monopolio de la violencia dentro del territorio que administraban, a través de una legislación que considera que las reglas comunales son normas de derecho válidas en el orden jurídico peruano<sup>16</sup>.

Las rondas campesinas se integran en las comunidades y son instituidas por la propia asamblea general. Se rigen conforme al derecho consuetudinario dentro de su ámbito territorial aplicando lo que llaman la *justicia campesina, comunal o rondera*, que es un conjunto de normas (orales y/o escritas) con capacidad para regular la vida social, porque tiene su fundamento y legitimidad en un sistema de valores *comunitarista* socialmente aceptado y de obligado cumplimiento. La eficacia y vigencia del sistema queda garantizada gracias a la existencia de un marco institucional y de las propias rondas, las cuales actúan como la fuerza pública que respalda a la *justicia campesina*.

Dado que se regulan por un derecho basado en la costumbre, el campo de actuación de las rondas campesinas es culturalmente muy singular. Además de intervenir contra la delincuencia (especialmente el robo de ganado *-abigeato-*, ya que el mismo suele pastar en semilibertad en los campos comunales), mediar en pleitos vecinales o vigilar los caminos, las rondas cuentan con competencias para denunciar el incumplimiento de las obligaciones sociales (*minga*, buen uso de los bienes y recursos comunales), pero también para sancionar conductas que, desde la perspectiva del derecho occidental, serían consideradas inherentes a la vida privada y por tanto no penables, tales como el adulterio, el alcoholismo o la vagancia. La reprobación y la condena de estas conductas se justifican desde la mentalidad *comunitarista*, que considera a la sociedad como un todo orgánico entrelazado donde el comportamiento individual “inadecuado” se percibe como una amenaza a la estabilidad y continuidad social, lo que exige una acción colectiva para corregirlo.

Este sistema normativo consuetudinario se aplica de modo práctico y rápido porque actúa ante conflictos que se producen en entornos familiares y cotidianos donde todos se

<sup>16</sup> Las rondas campesinas aparecieron en 1976 en Cajamarca y en poco tiempo se extendieron por todo el medio rural del Perú generalizándose en la sierra de Piura a partir de 1983 (Huber, 1995). Cuentan con reconocimiento legal desde 1986 (Ley n° 24571). Esta legislación ha sido renovada y modificada en 2003 con una nueva Ley de Rondas Campesinas (n° 27908) y su correspondiente desarrollo reglamentario (Decreto n° 25-2003-JUS).

conocen y porque la asamblea de ronda se constituye con celeridad en tribunal de justicia. Su característica principal es que se basa en la búsqueda del consenso y su objetivo no es el castigo sino la conciliación, es decir, la compensación y el restablecimiento del equilibrio porque las partes en litigio están entrelazadas por múltiples vínculos de parentesco, vecinales y comunitarios (Huber, 1995). El procedimiento judicial se basa en la costumbre de la deliberación pública, la exposición de los testimonios, la evaluación colectiva de las pruebas y, cuando la circunstancia lo requiere, la aplicación de pruebas corporales para obtener la confesión del acusado: ejercicio físico para fatigarlo, baños con agua fría y, en última instancia, el azote en los glúteos o la espalda (*vetear*)<sup>17</sup>. En cualquier caso, los castigos corporales son excepcionales y, por lo general, no se aplican con dureza, ya que su misión es escenificar la reprobación pública y provocar la vergüenza del inculpaado. Como indicaba un presidente de ronda, los objetivos de estas pruebas se enmarcan en este sistema de valores comunitario: *“nada tienen que ver con el castigo físico sino que persiguen obtener una confesión y que se aprenda el significado de comunidad, porque todos somos comuneros; una gran familia”*.

Las rondas campesinas han contribuido a una mayor integración de las comunidades de toda la provincia de Ayabaca. Desde hace unos años, celebran reuniones, conocidas como *encuentros*, que han terminado por cristalizar en una organización supracomunal: el Comité provincial de Rondas. Asimismo, las rondas han desempeñado un papel protagonista en la oposición al proyecto minero *Río Blanco*, anteriormente referido, actuando como catalizadoras e impulsoras de un sentimiento campesino contrario a una actividad que generalmente se interpreta como negativa para sus intereses.

En definitiva, la eficacia de las rondas se debe a su integración con el sistema de valores y normas que han operado tradicionalmente en la zona de estudio. Su institucionalización ha venido a reforzar la cohesión social, la identidad colectiva y a las propias comunidades, que son condiciones básicas de indudable valor para promover un modelo comunitario de turismo basado en patrones culturales propios.

☐

<sup>17</sup> Los azotes se practican con un látigo de cuero crudo de ternera elaborado artesanalmente denominado *veta* o *chicote*.

#### 4. LA COMUNIDAD Y SUS LÍMITES

La etnografía ha revelado que la comunidad campesina constituye un hecho social total complejo no exento de tensiones y conflictos, y a los campesinos como actores reflexivos que participan en dichas organizaciones en el marco de decisiones domésticas. Como se ha indicado en el apartado anterior, el carácter multifuncional de las comunidades ayabaquinas constituye su principal valor para el impulso de proyectos turísticos basados en los presupuestos del etnodesarrollo. No obstante, en la propia comunidad se sitúan también los obstáculos más importantes para alcanzar el compromiso, la integración y la participación de toda la sociedad en el diseño y gestión de propuestas que encajen y hagan converger los intereses de los grupos domésticos campesinos con los de la comunidad.

A pesar de su indudable centralidad, el peso de las comunidades es relativo. Frente a la visión romántica que la presenta como una realidad armónica donde prevalece el consenso y el equilibrio, la etnografía ha mostrado que en el seno de las comunidades se producen importantes tensiones derivadas casi siempre de las contradicciones inherentes a dos lógicas que están en el interior de la sociedad: la campesina y la comunitaria. En este conflicto, que forma parte de la atmósfera que se respira en la vida cotidiana, los campesinos sitúan generalmente al grupo familiar por encima de la comunidad, tanto en el imaginario como en la práctica social (Díez Hurtado, 1999).

Esta jerarquía de lo doméstico sobre lo comunitario obedece principalmente al hecho de que la mayor parte de las comunidades de la unidad de observación es de reciente creación, implantándose en un mundo de campesinos parcelarios atomizados. Como resultado de la Reforma Agraria impuesta por el gobierno central, en poco tiempo los *yanaconas* dependientes de las haciendas se transformaron en miembros de comunidades campesinas. Probablemente la mayoría habría preferido la adjudicación individual de las tierras, pero dadas las circunstancias aceptaron el sistema comunitario como un mal menor en el marco de una estrategia doméstica que perseguía garantizar la posesión y el usufructo de sus chacras. Por consiguiente, la pertenencia a las comunidades es para los grupos domésticos campesinos en primera instancia la forma más fácil y menos costosa de obtener la adjudicación definitiva de las tierras en las que trabajan, ofreciendo al mismo tiempo seguridad jurídica a la tenencia (Apel, 1996; Huber, 1995).

Es precisamente la aspiración del grupo doméstico campesino a ser titular de las tierras que trabaja uno de los aspectos que generan más contradicciones sociales. Aunque la propiedad de la tierra corresponde por ley a la comunidad campesina, casi siempre los grupos domésticos actúan sobre ellas como titulares de las mismas. De hecho, salvo los bienes comunales, el conjunto de las tierras de labor está repartido entre las distintas familias, sin que nadie cuestione el derecho de herencia. Asimismo, y aunque contravenga las disposiciones legales y atribuciones de la asamblea, es habitual la venta privada de los bienes raíces, lo que en ocasiones genera ciertas tensiones internas, ya que la comunidad es competente para determinar la extinción de la posesión familiar cuando así lo decidan dos tercios de los miembros de la asamblea (Ley 24656)<sup>18</sup>. Dos son las consecuencias más relevantes de todo ello: en primer lugar, que la estructura interna de la posesión de tierras es generalmente desigual y, por tanto, se producen importantes diferencias sociales en cuanto a renta y recursos; y en segundo, que el papel de las comunidades en la distribución de las parcelas es casi siempre testimonial y su función de control del acaparamiento de tierras apenas ejercido.

Las obligaciones comunitarias también son una fuente de conflicto donde se visualiza la tensión de las dos lógicas apuntadas. En este sentido, el absentismo a la convocatoria comunitaria de *minga* suele ser bastante habitual. Los campesinos acostumbran a argumentar que la Administración debería llevar a cabo estas actividades, especialmente si refieren a la reparación de infraestructuras y edificación de equipamientos, por lo que recurren a distintas artimañas para liberarse del mismo, como por ejemplo no empadronarse en la comunidad. Este abandono de las obligaciones prescritas por la costumbre, la ley y la asamblea suele ser motivo de denuncia entre comuneros y generalmente penado en la asamblea, generando no pocos conflictos internos y la intervención de la ronda. Asimismo, es motivo de crítica por parte de distintos sectores no campesinos (políticos y académicos sobre todo) que los califican de individualistas, pasivos, ignorantes del mundo que les rodea y asistencialistas por no asumir sus

□

<sup>18</sup> Son frecuentes los contratos privados de compra-venta. A menudo los notarios levantan actas que recogen los acuerdos particulares, siendo estos documentos considerados como legales *de facto* por la población. Y también son habituales los casos de grupos domésticos que explotan chacras en dos o más comunidades.

obligaciones comunales tradicionales y esperar al mismo tiempo que sean las administraciones públicas las que ejecuten las obras públicas y les suministren de todo tipo de servicios. Sin embargo, lo que parece evidenciar esta deserción de los compromisos comunitarios es su incompatibilidad con las obligaciones derivadas de la actividad agropecuaria, así como la existencia de un orden de prioridades en el que la economía doméstica está muy por encima de los requerimientos comunitarios.

Los usos y aprovechamientos de los bienes comunales son también causa de desavenencias en el interior de la comunidad. Aunque es la comunidad la única institución con capacidad para enajenarlas, en ocasiones son los propios campesinos los que se apropian de tierras del común que, con el uso continuado, terminan siendo reconocidas como posesiones del grupo doméstico usurpador. El resultado de estos procesos es que en la mayor parte de las comunidades de la unidad de observación se aprecia una paulatina reducción de los bienes comunales al tiempo que una desproporcionada concentración de tierras en manos de unas pocas familias.

No hay duda de que la tardía institucionalización de las comunidades permite comprender su relativo arraigo y las limitaciones de la asamblea para imponer su autoridad. También es evidente que la lógica doméstica campesina se enfrenta con las imposiciones de un modelo de organización social que exige a sus integrantes compromisos laborales, sociales y morales. Pero también es cierto que la conciencia de comunidad se va extendiendo por la zona y no por una cuestión abstracta o ideológica, sino por una perspectiva totalmente práctica, ya que la organización comunitaria, por más desarticulada que sea, se percibe como un recurso que asegura la continuidad del modo de vida campesino (posesión y usufructo de la tierra, recursos comunales, bienes de equipo, oportunidades, seguridad, cohesión social, subvenciones del exterior, etc.). Es, en definitiva, un mecanismo que los mismos actores utilizan para situarse en su propia sociedad e integrarse y obtener ventajas en la sociedad mayor (Zárate, 2005),

Asimismo, la comunidad no es vista como una institución alóctona e impuesta desde el exterior, sino como un elemento indisociable de la vida cotidiana que se inserta dentro del universo cultural campesino ayabaquino. Su funcionamiento encaja con los valores *comunitaristas* socialmente aceptados y con las habituales prácticas de cooperación

recíproca que se establecen desde antiguo entre parientes y vecinos. Esta conexión de las representaciones y comportamientos campesinos tradicionales con el sistema de funcionamiento comunitario contribuye el paulatino reconocimiento social de las comunidades. Y es ciertamente esta multifuncionalidad la que las convierte en un recurso potencialmente eficaz para la implantación de una estrategia de etnodesarrollo y turismo comunitario.

## **5. CONSIDERACIONES FINALES**

Reducir la virtualidad del CBT en el Paisaje Cultural de Ayabaca al funcionamiento eficaz de la comunidad es, obviamente, aproximarse parcialmente a la complejidad del problema. Existen otros factores estructurales derivados de la posición periférica y subdesarrollada de la región que suponen obstáculos objetivos para la puesta en marcha de esta estrategia de desarrollo.

El análisis realizado por distintos estudios etnográficos sobre las debilidades detectadas en las experiencias de turismo comunitario revela la existencia de una serie de problemas recurrentes que dificultan e incluso bloquean la consolidación del modelo según los presupuestos de la sostenibilidad. Estas investigaciones indican que, a menudo, las poblaciones locales que habían depositado elevadas expectativas en los proyectos terminan sintiendo frustración ante los deficientes resultados obtenidos, al comprobar que la actividad no ha contribuido a diversificar la economía ni a generar una mayor equidad social y participación en los procesos de toma de decisiones.

Las causas del fracaso de estas iniciativas son diversas. Stone & Stone (2011) subrayan el hecho de que los profesionales del turismo que trabajan con las comunidades saben poco sobre los mercados turísticos, carecen de una estrategia de comercialización del destino y tampoco suscriben acuerdos con socios expertos (tour operadores, agentes de viaje, hoteleros), lo que termina convirtiendo en inviables las iniciativas, porque a pesar de sus atractivos generan escasos flujos de visitantes. Otros autores destacan que uno de los problemas centrales radica en la dificultad para poner en marcha un tipo de gobernanza inclusiva basada en el modelo *bottom-up* (Saarinen, 2006). Aunque a nivel teórico, el modelo de CBT plantea el control comunitario de los procesos de regulación, planificación

y gestión del turismo, generalmente la comunidad anfitriona no es monolítica, sino que más bien se compone de diferentes sectores con diferentes intereses, recursos y miradas respecto al tipo de turismo que se desea promover, así como de los límites de su crecimiento. Estas diferencias sociales se suelen traducir en una desigual representación en los organismos de gobernanza, lo que termina conduciendo también a una desigual distribución de los beneficios de la actividad y a la exclusión de amplios sectores de los procesos de toma de decisiones.

Asimismo, se ha comprobado que, dado que muchas de estas iniciativas tienen su origen en sociedades con pocos recursos monetarios, las comunidades contraen compromisos con entidades externas que capitalizan los proyectos, lo que supone una dependencia a veces muy alta con inversores externos que financian ya sea en forma de donaciones privadas, especialmente las ONGs, subvenciones públicas, o interviniendo directamente en la ejecución de negocios concretos. Obviamente esta dependencia puede erosionar el carácter participativo y redistributivo del modelo y que la estrategia global y exterior termine imponiéndose sobre la local.

Ambas condiciones se producen en Ayabaca. En primer lugar, la sociedad campesina es desigual porque, aunque la legislación lo prohíbe y la asamblea cuenta con atribuciones para impedirlo, existe una tendencia al acaparamiento de tierras. Esta desigualdad social creciente podría bloquear los procesos inclusivos y participativos que exige la gobernanza comunitaria. En segundo lugar, las comunidades carecen del capital capaz de financiar las infraestructuras y equipamientos imprescindibles para promover el turismo. Esta necesidad de financiación podría hacer depender el desarrollo turístico de contribuciones externas, por lo que si no se establecen efectivos controles locales sobre los procesos, los objetivos del etnodesarrollo quedarían en *agua de borrajas* en el mejor de los casos o en un incremento de la situación de subdesarrollo y dependencia en el peor.

Este el reto al que se enfrentan las comunidades campesinas de Ayabaca. Aventurarse en la puesta en marcha de iniciativas de turismo comunitario exige una estrategia que coloque a las poblaciones en el centro como sujetos del desarrollo, y para que esto se produzca una condición de partida es la existencia de una comunidad integrada con un alto nivel de conciencia colectiva, participación inclusiva y capacidad de gestión. Pero

esta condición básica no representa una garantía absoluta de éxito; es un jalón de un camino incierto que, al mismo tiempo, abre amplias perspectivas transformación social.

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karin (1996) *De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura 1934-1990*. IEP. CNRS. IFEA. Lima.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995) "Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2 (pp. 464-480). INAH/INI. México.
- Britton, Stephn G. (1992) "La economía política del turismo en el tercer mundo". Jurdao, Francisco, *Los mitos del turismo*. Endymión. Madrid.
- Brohman, J. (1996) "New directions in tourism for third world development". *Annals of Tourism Research*, 23(1), 48–70.
- Castellanos, Alicia (2008) "Turismo, identidades y exclusión". Castellanos, A. y Machuca R., J. A. (comp.) *Turismo, identidades y exclusión*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Diez Hurtado, Alejandro (1999) *Comunidades mestizas. Tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Centro de investigación y Promoción del campesino (CIPCA). Piura. Perú.
- Dutorme, Bernard. (2008) "Expansión del turismo internacional: ganadores y perdedores". Castellanos, A. y Machuca R., J. A. (comp.) *Turismo, identidades y exclusión*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Gros, Christian; Foyer, Jean (eds) (2010) *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Lima.
- Hall, C. Michael (2011) "A typology of governance and its implications for tourism policy analysis". *Journal of Sustainable Tourism*, 19: 4, pp. 437-457.
- Hampton, M. P. (2005). Heritage, local communities and economic development. *Annals of Tourism Research*, 32(3), 735–759
- Hernández-Ramírez, J (2011 a) "Naturaleza a la carta. La retórica de la sostenibilidad turística y sus implicaciones en las políticas públicas en Andalucía". Prats, Llorenç y Santana, Agustín (Coord) *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. ACA. PASOS. Tenerife.

- Hernández-Ramírez, Javier (2011 b) "Los caminos del patrimonio. Rutas turísticas e itinerarios culturales". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 9 N° 2: 225-236.
- Hernández-Ramírez, Javier (2012) "Turismo comunitario en el interior del Paisaje Cultural de Ayabaca". Hernández-Ramírez, J. y García Vargas, E (Eds.) *Compartiendo el patrimonio: Paisajes culturales y modelos de gestión en Andalucía y Piura*. Universidad de Sevilla.
- Huber, Ludwig (1995) *Después de Dios y la Virgen está la ronda. Las rondas campesinas de Piura*. IEP. IFEA. Lima.
- Ishii, Kayoko (2012) "The impact of ethnic tourism on hill tribes in Thailand". *Annals of Tourism Research*, Vol. 39, N° 1, pp. 290–310.
- Lanfant, Marie Françoise; Allcock, John B. y Bruner, Edward M. (1995). *International Tourism. Identity and Change* Sage Studies in International Sociology. London.
- Machuca R, Jesús Antonio (2008) "Estrategias turísticas y segregación socioterritorial en regiones indígenas". Castellanos, A. y Machuca R., J. A. (comp.) *Turismo, identidades y exclusión*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Milne, S. S. (1987). Differential multipliers. *Annals of Tourism Research*, 14, 499–515
- Mitchell, Ross E y Reid, Donald G (2001) "Community integration: Island tourism in Peru". *Annals of Tourism Research*, Vol. 28, N° 1, pp. 113-139.
- Naredo, José Manuel (2006) *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Siglo XXI. Madrid.
- Navarro Alcalá-Zamora, Pío (1979) *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. Centro de investigaciones Sociológicas. Madrid.
- ONU (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígena*. 107a. Sesión Plenaria.  
[www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)
- Redfield, Robert (1947) "The folk society". *The American Journal of Sociology* 52: 293-308
- Ruiz, Esteban, Hernández, M., Coca, A. Cantero, P, y del Campo, A. (2008) "Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la

- comunidad”. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 6, nº 3, pp. 399-418.
- Saarinen, Jarkko (2006) “Traditions of sustainability in tourism studies”. *Annals of Tourism Research*, 33 (4), 1121–1140.
- Santamarina, Beatriz (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Catarata. Madrid.
- Scheyvens, R. (2002). “Backpacker tourism and third world development”. *Annals of Tourism Research*, 29(1), 144–164.
- Stone, Lesego Senyana & Stone, Tibabo Moren (2011) “Community-based tourism enterprises: challenges and prospects for community participation; Khama Rhino Sanctuary Trust, Bostwana”. *Journal of Sustainable Tourism*, 19: 1, pp. 97-114
- Tabra, Mario, Carrión, Magdiel, et al (2010) *La Resistencia de las comunidades de Ayavaca*. CONACAMI y FEPROCCA. Perú.
- Tönnies, Ferdinand (1979) *Comunidad y asociación*. Península. Madrid.
- Tosun, Cevat (2000) “Limits to community participation in the tourism development process in developing countries”. *Tourism management*, 21 (6), 613-633.
- Zárate, J. Eduardo (2005) “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo” en Lisbona Guillén, Miguel (Coord.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El colegio de Michoacán. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.
- Zevallos Ortiz, Raúl (1999) “Aypate y el Señor Cautivo. Nombres e imágenes de la identidad piurana”. *Comunidad (Centro Raíces)*. Número 3, pp. 45-69. Piura.