

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



**“Siempre de pie, nunca de rodillas”: construcción, enunciación y  
reproducción de la identidad k’ana en Espinar**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA  
CON MENCIÓN EN ESTUDIOS ANDINOS**

**AUTOR**

José Carlos Banda Méndez

**ASESOR:**

Juan Carlos Callirgos Patroni

Octubre, 2018

## RESUMEN

En esta tesis, se discuten y analizan las distintas narrativas sobre la identidad k'ana en Espinar. La dimensión étnica está cada vez más presente en las narrativas identitarias y ello se ha visto impulsado por los conflictos sociales ocurridos en las últimas décadas. Por esta razón, es importante discutir los distintos usos políticos de estas narrativas. Para ello, debemos aproximarnos a las fronteras étnicas y concebir estas narrativas como producciones elaboradas por sujetos con plena agencia. Asimismo, debemos comprenderlas como discursos que son producto de un pasado histórico, pero también recreados en un contexto social marcado por los conflictos sociales producto de la actividad minera. El análisis cualitativo nos ha permitido identificar estos usos y reconocer que las narrativas identitarias se entrelazan en una arena de negociación política en la que se busca ejercer poder y legitimar proyectos políticos. Es decir, las narrativas identitarias sobre lo k'ana en Espinar recrean distintas narrativas históricas bajo una negociación política que busca legitimar un poder actual.



## ÍNDICE

	<b>Pág.</b>
Hoja de respeto	
Carátula	i
Resumen	ii
Índice	iii
Lista de Tablas	iv
Lista de Figuras	v
Agradecimientos	vi
Introducción	1
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>MARCO TEÓRICO: IDENTIDADES EN UN ESCENARIO DE CONFLICTO</b>	<b>13</b>
1.1. Identidad	13
1.2. Conflicto socioambiental	18
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>¿QUIÉNES SON LOS K'ANAS? UNA MIRADA DESDE LOS INTELLECTUALES LOCALES</b>	<b>23</b>
2.1. Las narrativas históricas sobre la nación k'ana	24
2.2. Narrativas locales	28
2.3. ¿Cómo se reproduce el sentimiento k'ana?	35
2.4. Intelectuales políticos	49
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>IDENTIDAD GUERRERA, ESTRATEGIA POLÍTICA</b>	<b>53</b>
3.1. MINKA: visibilizando la relación	54
3.1.1. Inserción de lo k'ana en la política	56
3.2. Formulación del Convenio Marco	59
3.3. 2012: los hechos	62
3.3.1. El factor k'ana	65
3.3.2. El 2012 en el imaginario espinarense	68
3.3.3. Consecuencias	71
3.4. De la política al turismo	73

3.4.1. Políticos actuales	73
3.4.2. Usos proselitistas	81
3.5. Turismo	83
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>LAS ORGANIZACIONES SOCIALES DE LA NACIÓN K'ANA</b>	<b>88</b>
4.1. FUCAE: comunidades campesinas de la nación k'ana	89
4.1.1. Comunidades campesinas	91
4.1.2. Comunidades campesinas de Espinar	92
4.1.3. Reconocimiento oficial	94
4.1.4. Herencia k'ana	95
4.1.5. Domingo Huarca	97
4.1.6. FUCAE en la actualidad	101
4.2. FUDIE: ¿k'anas o yauris?	106
4.2.1. FUDIE	107
4.2.2. Lo k'ana en el FUDIE	109
4.2.3. Luchas prioritarias	110
4.2.4. 2012 y el recurso k'ana	111
4.3. La nueva agenda k'ana: jóvenes y mujeres	113
4.3.1. Visibilización de lo k'ana	113
4.3.2. Organizaciones sociales como voceros de lo k'ana	114
4.3.3. Mujeres, territorio y cultura	115
4.3.3.1. Desiguales de género	117
4.3.3.2. Mujeres k'ana	119
4.3.4. FUJEK	122
4.3.4.1. Inicios de la FUJEK	123
4.3.4.2. Pérdida de fuerza política	126
4.3.4.3. Jóvenes migrantes	128
5. Conclusiones	130
6. Referencias bibliográficas	134
7. Apéndices	144

## LISTA DE TABLAS

Cuadro 1. Gobierno Regional del Cusco – Informe final de consulta previa para el establecimiento del área de conservación regional “Tres Cañones”



## LISTA DE FIGURAS

Imagen 1. Captura de pantalla del portal web de la radio La Primera de Espinar.

Imagen 2. Frontis de la Municipalidad Provincial de Espinar.

Imagen 3. Kanaruna.

Imagen 4. Decoración de las oficinas de la Municipalidad Provincial de Espinar.



## Agradecimientos

Esta tesis está dedicada a Raúl Banda Rázuri. También, está dedicada a todas las personas que conocí en Cusco y Espinar durante mi trabajo de campo. Quiero darle las gracias a Javier Alarcón por su buena disposición y su ayuda para iniciar con éxito mi trabajo de campo. Además, quiero agradecer a Jimena Ferrándiz, por sus minuciosas observaciones, y a Juan Carlos Callirgos, por su asesoría durante este trabajo.



## Introducción

La provincia de Espinar fue fundada en 1917 y se estableció que su capital sería Espinar, conocida también como Yauri. Este territorio anteriormente había pertenecido a la provincia de Canas (Bernales et. al., 1917). Desde la década de 1980, con la puesta en marcha de la mina Tintaya, se convirtió en la principal zona minera de Cusco (De Echave et al, 2009: 125). Esta actividad económica le ha concedido a la provincia mayor repercusión a nivel nacional. También, ha generado una serie de conflictos vinculados a la actividad minera. En medio de este complejo escenario, los discursos identitarios basados en las narrativas históricas sobre los k'anas se han vuelto cada vez más centrales.

Para la prensa nacional, por ejemplo, esta "herencia" casi milenaria de la nación k'ana, pueblo "guerrero y combativo", ha llegado hasta los actuales espinarenses. El conflicto del año 2012 entre la población local y la empresa minera Xstrata Tintaya, el cual, por la cantidad de víctimas, puede ser considerado como el punto más álgido entre las diversas protestas sociales, se intentó explicar por algunos medios a partir de una violencia casi natural, una rebeldía adquirida de manera innata al haber nacido en un determinado espacio geográfico, una "violencia genética" que estaba presente en la población al ser heredera del pueblo k'ana (La República, 3 de junio de 2012). Entendemos la etnicidad como los vínculos estrechos que ligan entre sí a los miembros de una etnia. Sin embargo, no estamos de acuerdo con que el fundamento de la etnicidad se encuentre en la genética (Stavenhagen, 1992: 63).

Estas narrativas sobre lo k'ana han sido discutidas, también, por la población espinarenses. Los intelectuales, los políticos y las organizaciones sociales han empezado a producir, reproducir y discutir narrativas sobre la identidad k'ana cada vez con mayor frecuencia y repercusión. La misma población local, asimismo, ha incorporado estas narrativas sobre la nación k'ana, lo que muestra que la etnicidad responde precisamente a los intereses de sujetos racionales y con agencia, quienes forman parte de un grupo. Es sobre la base de estas ideas que algunos autores han llegado a sostener que la variable etnicidad puede tomarse o dejarse a voluntad (Stavenhagen, 1992: 70). Al respecto, busco aproximarme a este espacio desde un enfoque en el que se asuma que ciertos rasgos étnicos, no "la variable etnicidad" como una totalidad, pueden ser dejados o asumidos a voluntad.

Ante este escenario, considero fundamental entender cómo se han construido estas narrativas, cuál es su influencia en los distintos actores sociales y cómo se han utilizado políticamente. De esta manera, busco poner en tela de juicio la interpretación de la nación k'ana como un pueblo

“naturalmente” violento o guerrero, y determinar cuáles son los intereses y estrategias políticas relacionados con la construcción de estas narrativas de identidad.

Para analizar más profundamente la problemática a investigar es necesario responder a la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son los usos políticos que constituyen las narrativas identitarias sobre los k'anas y qué relaciones tienen con los procesos políticos locales? Asimismo, para responder a cabalidad esta interrogante es necesario considerar una serie de preguntas secundarias que contribuyen a la comprensión del problema. Estas preguntas son las siguientes: ¿qué narrativas históricas existen sobre los k'anas y qué actores han contribuido a su elaboración?, ¿cómo se enuncia y pone en práctica la identidad k'ana por parte de los distintos actores sociales y políticos?, y, finalmente, ¿cuáles son los otros constitutivos de estas narrativas identitarias y cómo se les caracteriza?

Lo k'ana no es un punto de consenso. Por el contrario, es un ámbito de discusión y negociación política. Por ello, considero necesario aproximarnos a este tema recogiendo las distintas narrativas existentes y analizando la reproducción de las mismas.

Lo k'ana, además, refleja la dificultad para abordar la noción de identidad, dado que es una categoría que empleamos para nuestro análisis, pero, al mismo tiempo, es una categoría de uso en la práctica cotidiana. Las categorías identitarias suelen presentar esta particularidad, ya que son utilizadas por ciertos actores para construir sentido, pero, al mismo tiempo, por actores políticos para persuadir a ciertas personas de entenderse a sí mismas de determinada manera, de reconocerse como semejantes y diferenciarse de otros, y justificar así la acción colectiva (Brubaker y Cooper, 2000: 4-5).

En Espinar, la mayoría de personas se considera k'ana, entiende esto como parte de su “identidad”. Sin embargo, este sentimiento k'ana responde a razones distintas. Incluso, algunos entrevistados en el trabajo de campo reconocieron que se autoidentifican como k'ana, aunque no saben por qué. Entonces, a lo que me remito como “identidad k'ana”, en realidad, serían una serie de discursos o narrativas que se están construyendo, que están en permanente disputa y que vienen forjando sentimientos identitarios. Por ello, esta identidad k'ana estaría en permanente transformación, se viene re-creando permanentemente. Es por ello que mi intención en este trabajo no es definir una identidad k'ana, sino discutir las distintas narrativas que se están reproduciendo, narrativas identitarias, y que se confrontan entre sí dentro de un espacio de discusión política que les permite ejercer poder a los actores involucrados.

Por esto, considero que no es necesario adoptar alguna de las categorías que suelen acompañar al término k'ana. Lo k'ana puede ser definido y entendido de muchas maneras entre los diferentes actores y en distintos espacios. Al respecto, considero que para poder otorgarle mayor neutralidad al presente estudio es importante tratar de despojarse de todo lo preconcebido al respecto. Por esta razón, no pretendo entrar en la discusión sobre si lo k'ana hace referencia a una cultura, etnia, nación, pueblo, tradición, entre otras categorías.

Una razón fundamental para evitar esta polémica es que durante mi trabajo de campo pude corroborar que las distintas categorías pueden intercalarse. En una misma conversación, pueden haber referencias a la nación k'ana y al pueblo k'ana, por ejemplo. Otra razón es que tampoco pude encontrar relación entre las categorías y los actores. Es decir, no podría afirmarse, por ejemplo, que los actores políticos aluden a la nación k'ana, mientras que los intelectuales lo hacen a la cultura k'ana. Entonces, creo que ese punto de discusión debe ser evitado dentro de los límites de este trabajo.

Es por ello que he optado por referirme al objeto de esta investigación como "lo k'ana". Durante la investigación, fui descubriendo que este término funciona como un adjetivo, que puede usarse con distintos sustantivos, en diferentes escenarios y para señalar afirmaciones distintas. Desde esta perspectiva, utilizar conceptos como nación o cultura podría representar una limitación para la comprensión del término.

Lo k'ana presenta connotaciones claras, que han sido utilizadas por distintos actores, en escenarios diferentes y con intereses particulares. Esa diversidad no impide establecer una suerte de categorización sobre lo k'ana. Esto no significa que haya podido establecer significados de lo k'ana. Al establecer un significado se delimita claramente el concepto, lo que resultaría perjudicial. En este caso, pretendo señalar tres campos semánticos asociados a lo k'ana, los cuales no cuentan con límites claros, pero sí particularidades que permiten establecer aproximaciones a los mismos.

En primer lugar, lo k'ana alude a la rebeldía, el valor y la fuerza. Lo k'ana tiene el valor de alzar su voz, la fuerza para sostener su lucha y la rebeldía para imponerse sobre la injusticia. De esa manera, estos tres conceptos van relacionados entre sí. El valor nos lleva a la fuerza y esa fuerza permite consolidar la rebeldía.

Con esto no quiero decir que todos los k'ana deban cumplir con estos "requisitos". Al contrario, algunos de los reconocidos k'anas no los cumplen y no por ello dejan de serlo. Un ejemplo claro de esto se evidencia en el caso de Domingo Huarca, quien ha sido incorporado a la historia local

como un hombre rebelde, guerrero y luchador. ¿Por qué surge esta imagen de Domingo Huarca cuando la historia y las tradiciones populares destacan su papel por la denuncia y mediación ante autoridades limeñas? Huarca fue un hombre que realmente mostró un gran interés por los campesinos de Espinar. Sin embargo, sostengo que la asociación entre Domigno Huarca y la figura de un hombre guerrero y rebelde se produce como consecuencia del apelativo que se le ha concedido, como consecuencia de ser una figura k'ana. No es Huarca el que refleja esta imagen, sino es la asimilación del término k'ana que le ha sido concedido lo que le otorga características que no se ajustan a lo que la historia evidencia. Muchas de las características asociadas a Huarca no pueden ser demostradas, pero eso ya no es necesario, dado que ya se le atribuyó lo k'ana, por lo que ahora es un ejemplo de rebeldía, fortaleza y valor.

El origen de esta connotación es imposible de rastrear. Sin embargo, algunas de estas narrativas se remiten al tiempo de los incas. Por un lado, se sabe que los incas tuvieron una estrecha alianza con los k'anas (Sillar y Dean, 2002: 231-232). Las diferentes interpretaciones de este hecho han considerado que esto se dio dado que los incas nunca pudieron derrotar a los k'anas. Además, se sabe que los k'anas les dieron apoyo a las tropas incas para derrotar a los qolla (Sillar y Dean, 2002: 232). Esta situación ha generado un mito sobre el papel estratégico que el ejército k'ana pudo cumplir al interior del ejército del Tawantinsuyu.

Es a partir de aquí que se inicia toda una tradición que establece que los k'anas fueron, y siguen siendo, un pueblo guerrero. Al respecto, sostengo que esto se ha reproducido más en discursos que en hechos concretos. Esta afirmación podría corroborarse en las propias tradiciones espinarenses, que, por ejemplo, resaltan el papel de la geografía en la defensa de los espacios k'ana (Bustamante, 2006: 27). En muchos casos, fueron los cerros y los abismos quienes ahuyentaron a todos los invasores y no necesariamente la "fuerza" del ejército k'ana.

Considero que la Historia y la Arqueología sí han corroborado un asidero real de esta tradición. Sin embargo, considero, también, que esta tradición se ha alimentado de discursos y narrativas más recientes. De esa manera, se ha establecido la asociación entre lo k'ana, y la fortaleza y la rebeldía. Es así como, hoy en día, esto se ha convertido en una característica fundamental de lo k'ana. Al asociar el adjetivo k'ana con cualquier sustantivo este le otorga una carga de rebeldía y fortaleza, así haya o no un asidero real, basada en un origen histórico, pero más en una tradición que se ha ido reproduciendo a partir de distintas narrativas históricas, con contenido más mítico que histórico.

En segundo lugar, un nuevo campo semántico que se encuentra muy próximo a lo k'ana es el de la tierra y la naturaleza. El territorio es determinante para la existencia de una etnia, ya que es la base de las estructuras económicas y políticas que la constituyen (Stavenhagen, 1992: 58). En el caso de los k'ana, el territorio ha sido determinante para la constitución de sus principales connotaciones. Lo k'ana alude a fuerza y rebeldía para trabajar y defender su territorio. Precisamente, este es el nombre de una de las más recientes organizaciones sociales en Espinar: Organización de Mujeres Defensoras del Territorio y la Cultura K'ana.

Lo k'ana siempre ha estado ligado a la tierra. Al localizarse en la región geográfica puna, la tierra de Espinar resulta difícil, el espacio geográfico se presenta como adverso. Entonces, los espinarenses han debido mostrar mucha fortaleza y rebeldía para poder superar esta situación. Este determinismo geográfico es un tópico antiguo que se ha repetido en diferentes espacios de la zona andina. Uriel García señalaba, sobre lo que denomina "paisaje Cunti" o puna, lo siguiente: "Sobre estos campos implacables no hay para el hombre más que un dilema; perecer o dominar. La naturaleza obliga a la acción esforzada y eminente. Nada de términos medios, nada de parásitos ni de almas blandas... El páramo desértico, el collado hosco, el inmenso pajonal son dolorosos incentivos que endurecen la voluntad" (1973: 48). En el caso de Cusco, por ejemplo, específicamente en Chumbivilcas, los qorilazos han sido reproducidos por las leyendas locales como hombres que "actuaban según la dura ley de la naturaleza". Es decir, los climas extremos se reflejaban en sus personalidades extremas. La bravura y dureza de los qorilazos no es voluntaria, sino necesaria para adaptarse a un espacio geográfico que puede describirse de la misma manera (Poole, 1987: 276). En el caso de las narrativas sobre el territorio k'ana, se evidencia un determinismo geográfico semejante. Además, si la tierra no rinde, el ganado no se alimenta, y si esto no ocurre, los espinarenses pierden su principal forma de supervivencia. Entonces, este determinismo geográfico, por un lado, denota la imagen del k'ana como una persona fuerte y, por otro, resalta el gran valor de la tierra.

Este vínculo tan estrecho con la tierra se manifiesta en los problemas en torno a la actividad minera. La minería pone en peligro sus tierras y sus aguas por la contaminación que esta produce. La tierra k'ana, el sustento de vida de esta población, se está viendo amenazada. Además, sus aguas también están en riesgo y con ello la salud de su ganado y, por extensión, su fuente de supervivencia.

El tercer campo semántico que se asocia con lo k'ana es la capacidad de negociación. Tras las reducciones toledanas, los pueblos k'ana pierden el acceso a distintos pisos ecológicos. Entonces, como estos pueblos se localizaban en la región puna, debían intercambiar productos

con otros pueblos pertenecientes a otros pisos ecológicos. Es así como surge una red de ferias que les permiten a los k'anas intercambiar sus productos (Glave, 1992: 95-96). Esta situación, con el paso del tiempo, ha generado una fuerte imagen de los k'anas como un pueblo comerciante.

Esta capacidad de negociación implica una apertura hacia otros espacios. Por su ubicación geográfica, Espinar ha debido negociar con Arequipa y también con Cusco. Entonces, esta asociación entre los k'anas y la negociación ha colaborado a que lo k'ana no sea un concepto encerrado en sí mismo. Por el contrario, siempre se muestra dispuesto a abrir sus fronteras hacia el exterior. Estos intercambios entre micromundos distintos, en general a lo largo de la zona andina, han despertado probablemente una curiosidad por sus diferencias, la cual oscila entre el intercambio práctico, la fascinación y el rechazo (Ortiz, 2005: 129).

En las últimas décadas, desde que se intensificó el conflicto con la empresa minera, Espinar ha debido de negociar con Lima, a través de la Presidencia del Consejo de Ministros y del Ministerio de Energía y Minas. Además, esta negociación adquirió dimensiones internacionales, ya que Espinar, a través de la gestión municipal y las organizaciones sociales, también se ha sentado a negociar con los propietarios del proyecto minero. En el 2001, a solicitud de la Ombudsman para la minería de Australia de Oxfam Community Aid Abroad, Ingrid MacDonald, representantes de la Municipalidad de Espinar se sentaron a negociar con directivos de la empresa BHP Billiton, compañía minera australiana (Camacho y Lossio Chávez, 2007: 185-186). Actualmente, las negociaciones deben darse con la compañía suiza Glencore, propietaria del Proyecto minero Antapaccay.

Entonces, si bien lo k'ana valora mucho su territorio, no está encerrado en él. Está siempre dispuesto a negociar, a compartir su riqueza, pero, claramente, si es que uno acepta sus condiciones. Esta situación les confiere cierto poder en la negociación. Son los visitantes o foráneos quienes deben aceptar sus condiciones.

Resulta contradictorio, entonces, que algunos medios de prensa hayan señalado que la minería no es bienvenida en Espinar. Incluso, identifican a los protestantes como “antimineros” (El Montonero, 18 de enero de 2016). Sin embargo, pese a toda esa aparente resistencia antiminera, Espinar ha sido considerado como un modelo de negociación con la empresa minera. Los acuerdos alcanzados entre los espinarenses y la minería, y las condiciones en que estos se han dado representan algo nunca antes visto en el país (De Echave et al., 2009: 137). El Convenio Marco es un acuerdo entre ambas partes en el que la mina, sin la obligación del Estado,

se compromete a aportar parte de sus utilidades para el desarrollo de Espinar. Entonces, podemos señalar que los espinarenses no quieren que la minera se vaya. Ellos están de acuerdo con que la empresa minera permanezca en la provincia, pero respetando lo que consideran como sus justos reclamos. Podemos señalar que la defensa de la tierra y el uso utilitario de la misma no son conceptos que se contrapongan. La empresa minera puede ocupar el territorio k'ana siempre y cuando cumpla con las condiciones establecidas.

A partir del análisis de estos tres campos semánticos se puede inferir que lo k'ana es en sí mismo un espacio de negociación política donde lo que se disputa es poder. La mayoría de espinarenses se siente k'ana, pero no cualquiera puede teorizar sobre el término. Lo k'ana, por ejemplo, es un espacio para los intelectuales. Cuando se considera que uno no cuenta con la formación suficiente, puede ser rápidamente expulsado de este espacio. El poder político ha sido otra fuente de acceso a este espacio de discusión en torno a lo k'ana.

La mayoría de estos discursos aseguran que lo k'ana son, principalmente, las comunidades campesinas de la provincia de Espinar. Por ello, la Federación Unificada de Campesinos de Espinar (FUCAE) ha adoptado la labor de concederles una voz a aquellos que no tienen voz. Esta organización ha empezado a reclamar el liderazgo de lo k'ana porque sabe que así podrá acceder a este espacio de discusión y ganar mayor poder. La FUCAE viene trabajando con las distintas comunidades para que estas cambien sus estatutos oficiales e incorporen la denominación de pueblos originarios de la nación k'ana. Este poder le permite a la FUCAE negociar en mejores condiciones o acceder a espacios internacionales para defender sus derechos como pueblo indígena originario.

De esta manera, lo k'ana se ha vuelto una arena de negociación política en la que se producen disputas por ejercer poder. Es por esta misma razón que es un espacio de discusión al cual se le restringe el acceso a muchos actores. La discusión está limitada solo para aquellos que puedan acceder. Al ser un espacio de poder, se encuentra en una disputa constante. Entonces, no hay un consenso sobre lo k'ana, hay distintas narrativas que buscan legitimar y ampliar el poder que ya ejercen. Lo k'ana es un espacio de poder que se encuentra en permanente disputa, pero esta es una disputa entre privilegiados.

Hemos señalado tres campos semánticos que se encuentran relacionados con lo k'ana: (1)rebeldía, valor y fuerza, (2)el valor de la tierra y la naturaleza, y (3)la capacidad de negociación. Asimismo, hemos identificado a lo k'ana como un espacio de negociación política. Es necesario considerar que estos cuatro ejes, claves en esta investigación, no son

necesariamente nuevos en los Andes. Sin embargo, las particularidades del contexto y el peso de la historia local vuelven necesario tomar estos cuatro puntos como referencias en medio de esta aproximación hacia lo k'ana.

Adicionalmente, considero necesario introducir tres aspectos que resultarán claves en esta investigación. Lo primero, precisamente, se relaciona con el espacio, la historia y el contexto. El espacio en el cual se encuentra Espinar ha estado marcado desde hace varias décadas por la actividad minera. Esto ha generado una conflictividad permanente, pero a la vez exitosos procesos de negociación. Al respecto, considero relevante aproximarnos a este caso desde la teoría de la transformación de conflictos (De Echave et. al., 2009: 401; Kirsch, 2014: 3). Los conflictos en Espinar vienen generando una serie de cambios entre los actores que no garantizan que el conflicto termine, pero sí mejores vías para establecer la negociación. Lo k'ana, precisamente, puede considerarse como parte de los cambios que se vienen produciendo entre las comunidades y las organizaciones sociales, lo que implicaría también nuevos cambios por los demás actores.

Un segundo aspecto clave para entender la situación es la profunda desconfianza que el Gobierno Central genera en esta provincia, dado que siempre ha permanecido muy distante de Espinar. La geografía incrementa las distancias, pero la discriminación étnico-racial y los abusos también lo hacen. El Gobierno Central, prácticamente, ha estado ausente por muchos años. Cuando entró en contacto con los espinarenses, los resultados nunca fueron alentadores. Un primer ejemplo nos remite a las primeras décadas del siglo XX, cuando Domingo Huarca llega a Lima para reclamar por los abusos que se cometían sobre los campesinos de Espinar. Esta visita a Lima y la resolución ministerial que consigue fueron su condena de muerte (Glave, 1992: 244-245). Tras su muerte, la situación se volvió peor para los campesinos y sus seguidores. Pese a la insistencia de sus familiares, nunca se logró justicia (Aguilar Yuca, s.f.: 140). Un segundo hecho clave se dio en 1983, cuando el Estado decide iniciar operaciones en la mina Tintaya. Para ello, se dio un cuestionado proceso de expropiación de tierras, que perduró en la memoria de las comunidades por varios años. Como parte del Convenio Marco, en el 2003, veinte años después, se logró que la empresa privada les devuelva tierras semejantes a las que el Gobierno Central les había quitado. En este proceso de negociación, por ende, no debería sorprender el pedido expreso de las comunidades para que el Gobierno Central no forme parte. Un último evento que vale la pena resaltar es el que ocurrió en el 2012. En mayo de ese año, las tensiones entre los espinarenses y la empresa minera alcanzaron su punto más álgido. Por este motivo, el Gobierno Central decidió establecer una mesa de diálogo. Tras un historial de diálogos existosos en

Espinar, el resultado de esa negociación fueron cuatro víctimas, autoridades locales detenidas y el Estado de Emergencia en toda la provincia. Para algunos espinarenses, ocurrió lo que nunca antes había sucedido: bajo el grito de “siempre de pie, nunca de rodillas”, los k’ana habían sido “derrotados”. Estos tres hechos han causado y consolidado una profunda desconfianza hacia el Gobierno Central en toda la provincia.

Por último, es necesario señalar, también, el escenario nacional e internacional en el cual se inserta la discusión sobre lo k’ana. En las últimas décadas, se ha producido una revalorización del territorio entre los movimientos indígenas que se ha visto impulsada, entre otras razones, por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el instrumento más completo referido a regulaciones, principios y protección de territorios indígenas y sus recursos naturales (Bello, 2004: 115-116). En este contexto, las organizaciones indígenas han entendido que la reivindicación de la identidad es un recurso de acción colectiva para poder acogerse al Convenio 169 de la OIT y han empezado a difundir ese mensaje (Salazar-Soler, 2009: 214). Desde esta perspectiva, ya ha habido aproximaciones hacia el caso de Espinar, en las que se ha destacado que la identidad indígena k’ana es recreada en relación con la Ley de Consulta Previa. Es decir, esta reinención de las reivindicaciones identitarias sobre lo k’ana podría ser una respuesta creativa a las regulaciones de la Ley de Consulta Previa en el Perú (Málaga Sabogal y Ulfe, 2017: 154).

Esta tesis está basada en el trabajo de campo que realicé tanto en Espinar como en Cusco durante febrero y marzo del 2018. Principalmente, el trabajo consistió en entrevistas semiestructuradas a actores clave en los distintos ámbitos (intelectuales, políticos y organizaciones sociales). La estratégica selección de actores me ha permitido aproximarme al problema desde una perspectiva más amplia y desde diversas dimensiones. El análisis del contenido de estas entrevistas es la fuente principal de esta investigación. Además, al dividir a los actores en ámbitos distintos es posible encontrar las particularidades, y percibir las disputas y tensiones entre los mismos.

Resulta importante considerar los límites espaciotemporales de este trabajo de campo. Por un lado, debo especificar que mi trabajo se realizó dentro del espacio urbano, en Yauri. Tomé la decisión de restringir mi trabajo a este espacio por tres razones fundamentales. En principio, la actividad política que se ha realizado y se viene realizando en Yauri ha hecho que este sea un espacio central para mi investigación. Los procesos sociales, políticos, económicos y demográficos que ahí se vienen llevando a cabo han impulsado la discusión sobre lo k’ana y le han otorgado mayor visibilidad a nivel nacional. En segunda lugar, la estrecha relación entre

Yauri y las comunidades me permitió aproximarme a muchos espacios políticos o de representación de comuneros desde el mismo espacio urbano. Las organizaciones sociales o políticas con mayor representatividad entre las comunidades cuentan con espacios de representación en la zona urbana. Por último, las comunidades campesinas de Espinar, de acuerdo a su contexto y ubicación, pueden presentar muchas particularidades y todas ellas resultan relevantes para este trabajo. Algunos espinarenses pueden considerar a las comunidades de Coporaque como “la verdadera cuna de la nación k’ana”. La comunidad de Tintaya Marquiri puede ser considerada como de gran repercusión a nivel nacional por los enfrentamientos con la policía y las detenciones que ahí se realizaron durante las protestas del año 2012. La comunidad de Alto Huancané se ha vuelto muy representativa de las denuncias por contaminación por parte de la empresa minera Glencore. Estos tres casos muestran las diferencias entre las comunidades y su relevancia. Restricciones económicas y temporales volvían imposible recorrer todas las comunidades campesinas de la provincia, por lo que tuve que aproximarme a ellas a través de líderes comunales, personas muy ligadas a las comunidades o de los espacios de representación que tenían presencia en Yauri.

Por otro lado, mi trabajo de campo se desarrolló en medio de dos eventos que pueden impulsar los discursos sobre lo k’ana: los carnavales, y las elecciones regionales y municipales. Consideré pertinente iniciar mi trabajo de campo tras el XXXIX Festival Cultural Carnavalesco Chaka Sábado 2018, evento realizado el 10 de febrero de 2018. Esto me permitió desarrollar mi investigación en un momento en el cual los discursos sobre lo k’ana ya no venían impulsados por la propaganda de las celebraciones de los carnavales que promueve la Municipalidad. Sin embargo, por la cercanía temporal, estas fiestas todavía estaban presentes y eran recordadas entre la población. Del mismo modo, en el momento en que realicé mi investigación se iniciaba la campaña electoral. Por esta razón, ya era posible apreciar los discursos identitarios sobre lo k’ana que impulsaban los candidatos a la Municipalidad. No obstante, como estas elecciones recién se realizarían el domingo 7 de octubre de ese año, la campaña todavía no ingresaba en su momento más intenso. De esta manera, considero necesario destacar que mi trabajo de campo se desarrolló entre dos eventos que pueden exacerbar los discursos sobre lo k’ana. Sin embargo, la influencia de ambos fue limitada, dado que uno ya había concluido (celebraciones por los carnavales) y el otro todavía no ingresaba a su momento más intenso (elecciones).

Además de lo mencionado, mi trabajo también consistió en recoger textos valiosos sobre lo k’ana en la Dirección Desconcentrada de Cultura – Cusco, en la Biblioteca Municipal del Cusco, en la Biblioteca del Centro Bartolomé de las Casas y en la Biblioteca Municipal de Espinar. Por

último, la observación participante fue decisiva para esta investigación, ya que es en las conversaciones cotidianas, en las interacciones, en las caminatas, etc., donde se pueden percibir los detalles que refuerzan lo k'ana.

Este trabajo de tesis está organizado en cinco capítulos. El primer capítulo presenta una revisión teórica de los conceptos más importantes que se abordan en este estudio. En el segundo, busco aproximarme a lo k'ana desde los intelectuales. En principio, recojo qué es lo que la Historia y la Arqueología han dicho sobre lo k'ana para poder confrontar estos discursos con lo que los intelectuales locales vienen construyendo y reproduciendo. Dentro de este campo que he delimitado como intelectuales locales, abarco a historiadores, profesores, periodistas, medios de comunicación y textos literarios que están construyendo narrativas sobre lo k'ana desde Espinar o Cusco.

En este aspecto, es importante destacar el fuerte vínculo entre los intelectuales y la política. Los intelectuales parecen tener un discurso político muy claro. Además, muchos de ellos presentan vínculos estrechos con organizaciones políticas. Es más, muchos de ellos han trabajado o trabajan para la Municipalidad, el principal espacio político local. Por ello, estas narrativas están sumamente politizadas.

En el tercer capítulo busco discutir el papel de las organizaciones políticas con la intención de hacer una revisión de cómo los políticos están reproduciendo estos discursos sobre lo k'ana. En este ámbito, destaca el papel de Oscar Mollohuanca como el primer político en visibilizar lo k'ana a través del Movimiento de Integración K'ana (MINKA), con el cual gana la alcaldía a fines de los noventa. Asimismo, busco discutir los escenarios políticos posteriores a MINKA hasta llegar a la última gestión municipal, liderada por Manuel Salinas. Lo que sostengo aquí es que lo k'ana empieza a ser una herramienta política bastante útil. Algunos políticos buscan aprovechar estos campos semánticos asociados a lo k'ana e integrarlos en su discurso político. La rebeldía, por ejemplo, parece ser una constante contra la empresa minera, pero en realidad la capacidad de negociación también resulta central. Recordemos que Mollohuanca, quien para algunos puede ser la personificación de la rebeldía k'ana frente a la minería, fue el que sentó las bases para la firma del Convenio Marco, el principal documento de concertación entre la empresa minera y la población. Otros, por su parte, utilizan lo k'ana como una estrategia de marketing político, ya que resulta "contagante" entre la población. Lo k'ana se visibiliza en la campaña electoral, pero durante la gestión queda relegado. El momento en el que realicé mi trabajo, así como las facilidades que ofrecen las redes sociales digitales, me han permitido considerar la

gestión municipal 2015-2018 y la campaña municipal 2018, e, incluso, poder compararlas con la campaña municipal del año 2014.

Un punto importante dentro de todo esto representa el conflicto del año 2012. La protesta de mayo de ese año contra la empresa minera, Xstrata Tintaya en ese momento, por la gravedad de los hechos ocurridos, se mantiene presente entre la población espinarenses. En esos sucesos, según distintos testimonios, lo k'ana estuvo presente. Podríamos precisar que estuvo presente tanto en la "rebeldía", como en la negociación. Algunos informantes señalan que los gritos de "ahí va el pueblo k'ana" acompañaron el paro y los enfrentamientos. Sin embargo, la persistencia en la memoria de la gente podría explicarse porque estos campos semánticos asociados a lo k'ana fueron "derrotados" durante ese conflicto.

Finalmente, en el cuarto capítulo me aproximo a lo k'ana desde las organizaciones sociales. Espinar se ha caracterizado por tener fortaleza organizativa. La primera organización social en la cual profundizo es la Federación Unificada de Campesinos de Espinar (FUCAE), que es la organización de campesinos, aquella que está más vinculada a los espacios rurales, donde se ha visibilizado mucho más lo k'ana. Luego, me aproximo al FUDIE, el Frente Único por la Defensa de los Intereses de Espinar. Esta es una organización mucho más urbana, pero posiblemente con mayor representatividad. Lo particular es que se ha mantenido al margen en esta disputa por las narrativas sobre lo k'ana. Sin embargo, en realidad, el no manifestar una posición no ha impedido que con su accionar sí se inserte en esta disputa. La tercera es la Organización de Mujeres Defensoras del Territorio y la Cultura K'ana. Esta ha visibilizado lo k'ana desde su nombre y se ha insertado de una manera mucho más cómoda en redes internacionales fomentadas por ONGs que le han permitido difundir las narrativas k'ana incluso fuera del país. La última organización es la FUJEK, Frente Único de la Juventud Espinarenses K'ana, la cual en algún momento fue considerada como una escuela de formación política. En la actualidad, ante la realidad socioeconómica de Espinar, muchos la acusan de haber perdido ese lado político y, por el contrario, haberse convertido en una agencia de empleo para jóvenes. La FUJEK, actualmente, se encuentra en el medio de esta tensión entre lo k'ana entendido como una estrategia de marketing político, como una mercancía o como una arena de negociación política, donde se discuten los campos semánticos ya señalados.

## 1. Marco teórico: identidades en un escenario de conflicto

Las narrativas identitarias sobre lo k'ana en Espinar presentan una gran cantidad de particularidades, pero al mismo tiempo parecen recoger una serie de tendencias que se han podido identificar en otros espacios y en otras circunstancias. Por ello, es necesario retomar una serie de discusiones teóricas previas para poder utilizar categorías que ya se han aplicado en otros contextos y que podrían resultar útiles aquí.

Del mismo modo, es importante notar que esta lucha identitaria se presenta en un escenario de conflicto social por la presencia de una gran empresa minera en las inmediaciones de la ciudad y muy próxima al territorio de algunas comunidades campesinas. El escenario de conflicto social por la minería es un factor muy recurrente en las narrativas identitarias espinarenses, por lo que también será necesario considerar este aspecto e insertarse en una discusión teórica previa.

### 1.1. Identidad

Sobre la etnicidad y, de manera general, sobre la identidad se ha escrito y discutido bastante. Ante ello, es válido cuestionarse si este concepto todavía resulta útil en la actualidad para insertarse en debates vigentes. En este sentido, Stuart Hall menciona que la deconstrucción se ha encargado de someter a “borradura” ciertos conceptos, entre los cuales se incluye a la identidad. Sin embargo, el mismo autor considera que aún no contamos con nuevos conceptos que puedan reemplazarlos, dado que no han sido aún superados dialécticamente. Por este motivo, todavía nos vemos en la obligación de seguir recurriendo a ellos, por más que su uso y comprensión ya no sea el mismo, dado que ahora estos han sido deconstruidos y ya no funcionan en el mismo paradigma en el cual surgieron (Hall y du Gay, 2003: 13-14). En otras palabras, la “identidad” ya no puede ser útil si es que se sigue comprendiendo bajo paradigmas antiguos, pero, al no haber sido superado este concepto, debemos continuar utilizándolo para poder aproximarnos a nuevas discusiones. En este caso, el volver a la identidad resulta fundamental, dado que adquiere un carácter central en el ámbito de la agencia y la política (Hall y du Gay, 2003: 14).

La perspectiva de Hall y du Gay no ha estado libre de críticas. Brubaker y Cooper, por ejemplo, han señalado que la noción de identidad no resulta adecuada para el trabajo analítico, ya que está plagada de ambigüedades e incluso contradicciones (2000: 34). Sin embargo, por más que

el concepto de identidad puede ser muy discutido, consideramos que todavía resulta una herramienta válida si es que la utilizamos con precaución.

Otro aspecto central que se debe considerar es que al seguir un enfoque discursivo, nuestra aproximación a la identidad debe reconocerla como siempre “en proceso”. Este carácter discursivo hace que la identidad sea vista como un proceso que no ha sido terminado (Hall y du Gay, 2003: 15). Asimismo, debemos reconocer que las identidades se construyen dentro de la misma representación. Las identidades no se relacionan tan directamente con la historia, sino más bien con el uso de los recursos que provee la historia, así como la lengua y la cultura, para el devenir. Es así como la pregunta clave no sería “¿quiénes somos?”, sino “¿cómo nos han representado?” o como “¿cómo ello influye en el modo en que podríamos representarnos?”. Entonces, se relacionan con la tradición en sí misma, pero también con la invención de esta (Hall y du Gay, 2003: 17-18).

Bajo estas consideraciones, debemos aproximarnos a las identidades étnicas. Para ello, debemos partir de la noción de identidad étnica no como un concepto total o autosuficiente, que se explique en sí mismo ni que defina un contenido cultural. La etnicidad en este trabajo será vista como una noción relacional, que necesita un otro constitutivo para poder manifestarse. La interacción y la aceptación son el fundamento mismo sobre el cual se construyen los sistemas sociales que contienen las categorías de distinción étnicas (Barth, 1976: 9-10). Es en los límites que definen estas interacciones que se encuentran las claves que constituyen a un grupo étnico, por lo que es ahí donde debemos enfocarnos.

La escuela primoridalista consideraba que los miembros de una etnia estaban vinculados por sentimientos arraigados del ser humano, casi por una cuestión genética (Stavenhagen, 1992: 63). Es decir, entiende que la etnicidad se remite a la biología compartida, a lo innato del ser humano y a sus orígenes ancestrales (Comaroff y Comaroff, 2011:67). Una clara limitación de este enfoque es que como estos grupos subsisten desde tiempos inmemoriales es necesario entenderlos como sujetos aislados de su contexto (Callirgos, 2006: 8). En este mismo sentido, la esencialización de la etnicidad oculta relaciones de poder, desigualdades económicas, la historia, las relaciones entre los grupos étnicos y el Estado, entre otros procesos (Bello, 2004: 31).

A diferencia de la escuela primoridalista, aquí nos aproximamos a la etnicidad desde un enfoque relacional. Esto nos permite asumir que las identidades étnicas son, a su vez, flujos continuos. Si entendemos la etnicidad de esa manera, como atributos que se reconocen y se fijan siempre en interacciones, podríamos reconocer que, por ejemplo, el indio en una relación se vuelve el misti en otra (De la Cadena, 1992: 4). Así, siguiendo a Barth, entendemos a los grupos étnicos como

principios de organización antes que como agrupaciones de personas (Fukumoto Sato, 1985: 13).

Además, es preciso situar el concepto de identidad étnica bajo ciertas circunstancias determinadas. En esta investigación, debemos entender la identidad étnica en un escenario específico, en una localidad específica, bajo una historia específica y en torno a distintos sectores de la población que buscan demandas específicas. Esto se debe a que, bajo ciertas circunstancias, determinado grupo étnico puede manipular creencias, normas, valores y hasta símbolos de su propia cultura con la intención de utilizar estos cambios como herramienta política en su lucha frente a otros grupos (Cohen, 1969: ix). Entonces, debemos considerar en cierta medida lo que Cohen denominó como “retribalización”, es decir, el proceso en el cual un grupo étnico, envuelto en una lucha por poder y privilegios, en el marco del sistema político-legal, manipula sus trajes, valores, mitos, símbolos y ceremonias tradicionales con la intención de articular una herramienta de lucha política (Cohen, 1969: 2). En otras palabras, las reacciones de los grupos étnicos ante amenazas suelen ser circunstanciales, considerando el escenario político en el cual se encuentran inmersos (Cohen, 1969: 24).

En un escenario de dificultades materiales y opciones laborales limitadas, como podría ser el caso de la zona andina, resulta comprensible que las personas recurran a todos los recursos disponibles con la intención de ampliar sus oportunidades. Entonces, no hay razón para esperar que una persona se defina a sí misma de acuerdo a una sola identidad y esto no supone un problema o una contradicción (Méndez Gastelumendi, 2002: 35-36).

Además, debemos entender la identidad étnica bajo situaciones determinadas que se producen en respuesta a situaciones determinadas. En medio de esto, resulta relevante considerar que estas situaciones pueden ser diversas y transcurrir de manera simultánea, por lo que las fronteras étnicas pueden ser múltiples, podrían superponerse entre sí e, incluso, pueden representar un continuo que se encuentra en permanente reconstrucción. Ante este escenario, un mismo sujeto puede ser categorizado bajo distintos criterios en diferentes situaciones (Cohen 1978: 388). Entonces, las fronteras de lo étnico no son estables, sino múltiples y se superponen; es decir, las características que determinan las fronteras étnicas resultan relativas (Fukumoto Sato, 1985: 16-17).

Esta simultaneidad en la categorización no solo se da a nivel de hechos o situaciones contextuales, sino que es posible que múltiples presentes se superpongan a los distintos pasados que buscan representar (Rappaport, 1994: 2). Entonces, en este escenario, nos topamos con distintas recreaciones de distintos pasados con distintas intenciones políticas hacia el presente. En este proceso, cada palabra y cada imagen son importantes. Por ello, es necesario

aproximarnos hacia esta discusión considerando la identidad como construcciones sociales que se expresan y reproducen a partir de narrativas.

Un grupo étnico puede hacer una revisión de su propia historia a través de fuentes escritas y absorberlas dentro de su tradición oral. Estas historias, transmitidas por vía oral de generación en generación, así como aquellas que se basan en fuentes escritas, construyen, una sobre otra, una narrativa que se aproxima al palimpsesto (Rappaport, 1994: 5). Según los estudios literarios, un palimpsesto se relaciona con la noción de hipertextualidad, en la cual un texto se superpone a otro, pero no oculta este hecho, sino que lo deja ver por transparencia (Genette, 1989: 496). En el caso de la presente investigación, estas narrativas son una herramienta para expresar una relación con los antepasados y, al mismo tiempo, comprometerse con una lucha presente. El pasado antiguo, el pasado más reciente y el presente confluyen en una serie de narrativas, estructuradas por medio de diversas capas, en las que confluyen un pasado "oficial", registrado en fuentes documentales, tradiciones orales y una acción política presente (Rappaport, 1994: 7). Esta recapitulación de la historia, en la que se manipulan eventos significativos o frases claves o se reinterpretan hechos históricos, puede ser considerada como peligrosa en algunos contextos políticos para los grupos hegemónicos (Rappaport, 1994: 19). Esta recuperación del pasado (o de los distintos pasados) o, incluso, la invención de la tradición son estrategias comunes que constituyen una característica de la etnicidad como estrategia política (Bello, 2004: 41).

Stavenhagen considera que las identidades étnicas deben entenderse en relación con los Estados territoriales (1992: 54). Adicionalmente, estas deben enmarcarse en procesos históricos regionales. En el caso de los k'anas, nos referimos a un escenario de dominación colonial, en un primer momento, y a una situación de subordinación bajo una república poscolonial, en un segundo momento. "El marco estructural, político y cultural, establecido por Estados coloniales o nacionales, puede propiciar que las identidades étnicas se refuercen o pierdan potencia como ejes articuladores de identidad, demandas, o conflictos étnicos" (Callirgos, 2006: 11). Entonces, debemos entender históricamente los procesos de construcción de identificaciones y diferenciaciones étnicas, pero en este proceso debemos considerar el lugar espacio-temporal de lucha y redefinición simbólica, el cual contribuye a la formulación de estas narrativas identitarias (Pajuelo, 2003: 285). Entonces, los grupos étnicos no son étnicos por sí mismos, sino que han sido etnizados a través de procesos históricos, sociales y políticos; la condición étnica sería, entonces, un producto histórico que refleja una condición de subordinación (Bello, 2004: 44).

Adicionalmente, sería necesario tomar en consideración que en el contexto peruano, específicamente, las prácticas discriminatorias que han persistido a lo largo de la historia han tenido un impacto profundo en la manera cómo se construyó, cuestionó y reconstruyó la etnicidad, lo que, entre otras cosas, la ha vuelto más difícil de captar (Thorp y Paredes, 2011: 41). Por lo tanto, al definir los límites de un grupo étnico, debemos considerar la dimensión subjetiva por la cual esta población se autopercibe como una etnia. Dentro de este aspecto subjetivo, se deberían considerar las prácticas discriminatorias, los contextos sociales, los intereses comunes y la competencia por recursos (Degregori, 1993: 116).

Desde el enfoque de Barth, los grupos étnicos son percibidos como categorías de adscripción y también de identificación de los mismos actores (Fukumoto Sato, 1985: 13). En otras palabras, son categorías de adscripción por otros y de autoadscripción (Bello, 2004: 32). Este enfoque nos permite apreciar que la etnicidad, además de ser una condición de subordinación, conforma el núcleo desde el cual los sujetos articulan sus luchas (Bello, 2004: 45).

Como hemos señalado, la identidad étnica de un grupo, si bien responde a la autoidentificación de los integrantes del mismo grupo, también responde a las percepciones de aquellos que se encuentran fuera de él. Las fronteras o los límites de un grupo pueden depender no solo de la autodefinición de sus integrantes, sino de cómo estos son definidos por otros (Degregori, 1993: 115). Es más, en ocasiones, la categorización que establecen los otros puede ser el factor principal de las fronteras étnicas del grupo (Thorp y Paredes, 2011: 41). Es decir, podría resultar más relevante para la etnicidad lo que otros, en este caso un grupo hegemónico, dominante a nivel nacional, piense de él, que lo que los mismos integrantes creen. Entonces, aun cuando la finalidad manifiesta y compartido por los miembros de un grupo étnico sea la conservación de su identidad, no deberíamos perder de vista la limitada perspectiva que ofrecen los medios locales; en otras palabras, no debemos olvidar que estamos ante una situación de subalternidad, en la que el poder hegemónico tiene un impacto, por lo que el grupo persistente no podrá ser único, distintivo y sin divisiones (Barth, 1976: 152). Si partimos de un enfoque relacional, no debemos olvidar que está relación no se da en igualdad de condiciones, más aún en un escenario en el cual han primado sucesos discriminatorios u opresores. Por todo ello, la etnicidad no solo es relacional, sino también fluctuante a partir de ciertas condiciones históricas, sociales y políticas. Entonces, no debemos perder de vista las enormes desigualdades que moldean la agencia y restringen la posibilidad de tomar decisiones, pero, al mismo tiempo, tampoco deberíamos perder de vista las acciones subjetivas ni experiencias personales que moldean la identidad (Canessa, 2012: 28, 31-32).

Esta doble faz que hemos identificado para la etnicidad, el hecho de que esté basada en la adscripción y en la elección a la vez, se incorpora en un sujeto marcado por un escenario neoliberal, en el cual es visto, pero también se experimenta a sí mismo, con espíritu de empresa (Comaroff y Comaroff, 2011: 83). En este escenario, las marcas de otredad han adquirido la forma de mercancías. Sin embargo, la “materia prima” que constituye esa mercancía no se agota en la circulación masiva. Al contrario, esta reafirma la etnicidad (Comaroff y Comaroff, 2011: 40).

Por último, debemos sostener que así como las identidades responden a lugares y contextos determinados, también debemos entenderlas en relación con momentos específicos. Los fenómenos sociales pueden ser tan violentos como repentinos. Aquí confluyen factores emocionales, por ejemplo, que pueden ser efímeros o más duraderos. Estas emociones compartidas funcionan como una puesta en escena en la que los individuos racionales, actuando de manera consciente, asumen un papel dado (Maffesoli, 2002: 240). Todo esto nos hace suponer que los fenómenos relacionados con la identidad étnica podrían tener un factor temporal también. No nos referimos necesariamente a que tengan un inicio y un final, sino que experimenten momentos donde se intensifiquen y momentos en los que se diluyan, por lo que podríamos referirnos a las identidades étnicas como efervescentes.

## 1.2. Conflicto socioambiental

Como ya se ha adelantado, el escenario en el cual se discuten las narrativas identitarias sobre los k'ana es un espacio de conflicto social. Si bien este espacio presenta características que podrían considerarse generales o comunes, no deja de ser un caso específico. En esta investigación, consideraremos central entender los conflictos sociales siempre como dependientes de la historia y del contexto, y de las percepciones y prioridades de los actores (Bebbington, 2013: 58). La historia política previa de un territorio, así como la historia política-económica nacional condicionan los efectos y los procesos de negociación (Bebbington, 2013: 382-383). Solo si podemos reconocer las particularidades de cada conflicto podremos identificar causas, demandas y comportamientos que permitan definir posibles estrategias (De Echave, 2018: 441).

Para aproximarnos a los conflictos sociales debemos partir desde dos enfoques distintos. El primero de ellos se enfoca en cómo la actividad minera irrumpe en un entorno y afecta las prácticas tradicionales y la identidad cultural. Esta actividad económica altera, sin lugar a dudas,

las relaciones con la tierra, el manejo del agua y la relación con el entorno en un espacio dado. Es así que surge una disputa en torno a estilos de vida, entre distintas maneras de relacionarse con el entorno. Mientras las poblaciones locales suelen preservar relaciones tradicionales, las empresas y el Estado aceptan las alteraciones de dichas relaciones dado que consideran que los beneficios son mayores. Este enfoque, asociado a la construcción de significados y a la formación de nuevas identidades, podríamos denominarlo como “cultural-identitario” (De Echave et al., 2009: 178-179).

Podríamos complementar esta perspectiva alegando que no solo se enfoca en las relaciones entre la población y su entorno, sino que sería central la noción de desarrollo territorial. El conflicto se daría dado que nos encontramos entre visiones casi incompatibles de lo que es el desarrollo territorial (Bebbington et al., 2007: 309). Las comunidades y los movimientos vinculados a ellas consideran que la gobernanza del territorio debe ser un proceso incluyente y concertado, en el que prime la democracia local. Por su parte, las empresas mineras y los ministerios alegan que los derechos privados le otorgan al propietario la facultad de decidir cómo desarrollar estos espacios. Así, por ejemplo, los ministerios adoptan una visión del territorio más global y no contigua, en la que la extracción minera se vuelve crucial para el desarrollo nacional por su potencialidad económica, mientras que las comunidades adoptan una visión del territorio más contigua, al ubicarse en zonas colindantes a la empresa minera (Bebbington et al., 2007: 311).

Por otro lado, podríamos aproximarnos a los conflictos sociales desde el enfoque de la movilización de recursos. Desde esta perspectiva, resaltan los cálculos estratégicos que realizan los actores involucrados sobre los costos y beneficios obtenidos por la movilización. Desde esta perspectiva, resalta la articulación entre los recursos materiales, simbólicos y organizativos que permite realizar una movilización y superar los costos que esto implica (De Echave et al., 2009: 179).

Ambos enfoques resultan maneras parciales de abordar un conflicto, por lo que es más útil integrarlos para que se complementen mutuamente. Entonces, al referirnos a los conflictos, debemos enfocar nuestra mirada tanto en los temas de identidad, percepciones y visiones culturales, como en las variables organizativas y los cálculos de costos y beneficios elaborados por los actores involucrados (De Echave et al., 2009: 181).

Otro aspecto central dentro de la teoría de los conflictos sociales se encuentra en la identificación de los actores que intervienen en el suceso. Es necesario reconocer que las políticas neoliberales han hecho que los Estados transfieran muchas de sus responsabilidades

regulatorias a los mercados o a las mismas corporaciones (Kirsch, 2014: 1). Sin embargo, los Estados todavía son las entidades encargadas de regular el ingreso de una multinacional a un país, así como su desempeño financiero, laboral y ambiental, por lo que aún deben ser considerados como una entidad esencial (Ballar y Banks, 2003: 294).

El segundo actor involucrado son las compañías mineras. En este ámbito, es necesario reconocer algunas particularidades de las mismas. Dado que la minería ha cambiado bastante en las últimas décadas, estas compañías también lo han hecho. Por ello, las nuevas minas, por un lado, son capital intensivo, pero, por otro, ofrecen poco empleo directo y recurren a nuevos regímenes de trabajo temporal o personal subcontratado. Todo esto ha significado que el impacto político de los conflictos laborales al interior de las minas se ha reducido considerablemente (Kirsch, 2014: 5).

El tercer actor y quien ha tardado mucho más tiempo en ser reconocido como tal es la comunidad. Este grupo no solo se presenta como el actor más flexible y amplio, sino que resulta el más complejo de definir, dado que, a diferencia de los Estados y las empresas mineras, se constituye como tal en relación con la presencia de un proyecto minero (Ballard y Banks, 2003: 297). Asimismo, la pertenencia a estos grupos ha supuesto una dificultad que no se aprecia en el caso de los Estados ni de las empresas, ya que en el proceso de autodefinition o autoidentificación de sus miembros se emplean estrategias de inclusión y exclusión, que a menudo giran en torno a discursos sobre la tierra, el parentesco, pasados míticos o la cosmogonía local. Todo esto, con el tiempo, ha permitido comprender que incluso dentro de estas comunidades se pueden evidenciar distribuciones desiguales o marginación (Ballard y Banks, 2003: 298). Es decir, las comunidades no deben ser entendidas como una totalidad homogénea, sino como un grupo heterogéneo donde los límites no son claramente definidos y dentro se pueden presentar discrepancias y luchas de poder. En realidad, además de la identificación clara de los actores, es necesario romper con la visión casi monolítica de todos ellos. Las comunidades, los Estados y las corporaciones no son entidades fijas e inmutables. Por el contrario, todos muestran una gran complejidad interna (Ballard y Banks, 2003: 289).

Uno de los principales desarrollos impulsado por el boom minero de la década de los ochenta ha sido la rápida expansión de nuevos actores involucrados. Entre ellos, se encuentran una amplia variedad de ONGs, intermediarios financieros, abogados y consultores. Estos nuevos actores suelen ingresar al conflicto al conectarse con alguna otra parte involucrada o presentar una alianza con alguna de ellas (Ballard y Banks, 2003: 304).

Es precisamente en este último aspecto donde se hace visible otro hecho que es necesario considerar como parte de los conflictos sociales. Si uno se detiene a analizar las relaciones entre

los actores y el flujo de recursos e ideas entre ellos es posible identificar una estructura de relaciones sociales. Es en estas redes donde se insertan movimientos sociales, entendidos como procesos de acción colectiva que resultan difusos con respecto al tiempo y al espacio, y que además presentan semejanzas entre las visiones de los distintos actores (estas no tienen que ser necesariamente las mismas visiones). De esta manera, son las redes preexistentes las que le brindan coherencia y las que sostienen a estos movimientos (Bebbington et al., 2007: 284-285). En medio de estas red de relaciones o acciones difusas se vuelve importante la participación de organizaciones sociales para mantener el ánimo de los actores, pero además para cumplir con la necesidad de recursos financieros, informáticos, humanos, sociales, entre otros, más allá de las posibilidades con las que cuentan redes sociales de la vida cotidiana (Bebbington et al., 2007: 285).

Esta relación de actores involucrados entre sí ha generado conclusiones apresuradas o intencionalmente condicionadas, que pueden generar concepciones erróneas de los conflictos. Este es el caso de la teoría del complot. Esta idea alude a que, en ocasiones, se suele señalar la existencia de una estrategia perfectamente orquestada a lo largo del país que busca desestabilizar la economía, la actividad minera y detener el crecimiento, el desarrollo y el bienestar. Desde esta perspectiva, los conflictos no responderían a preocupaciones ambientales, por ejemplo, sino que estos enfoques serían solo apariencias (De Echave, 2018: 204). El problema de asumir que un conflicto social responde a un complot nacional o incluso internacional es que termina reproduciendo una visión simplista del asunto. Este tipo de perspectivas homogeniza los conflictos, dado que todos responderían a una misma situación original, el complot, y utilizarían las mismas estrategias. Esto ocasiona que no se reconozcan las particularidades de cada caso y que las demandas, por lo tanto, no sean vistas como legítimas (De Echave, 2018: 209).

También, se debe tomar en cuenta que la multiplicidad de actores y de relaciones en las cuales estos se insertan pueden ser de ida y vuelta. En el caso peruano, se ha sustentado que la afirmación del Gobierno Central y de las compañías que los conflictos responden a un gasto ineficiente por parte de los gobiernos locales es la razón principal del conflicto social. Sin embargo, los distintos factores involucrados, como la amenaza de la violencia, por ejemplo, podrían también exacerbar el uso ineficiente de los recursos provenientes de la minería por parte de los gobiernos locales (Arellano, 2011: 29).

Toda esta complejidad de relaciones ha hecho que algunos investigadores sostengan que no es posible resolver un conflicto social, solo transformarlo. Las corporaciones multinacionales han

demostrado ser eficaces para adaptarse a las estrategias y discursos de sus críticos. Por ello, las ONGs y los movimientos sociales deben actualizar frecuentemente sus modos de aproximarse a estos problemas. Es así como se establece una relación dialéctica entre ambos que se ha convertido en una característica estructural del neoliberalismo. Es por ello que algunos autores consideran que solo es posible renegociar los conflictos sociales hacia nuevas formas (Kirsch, 2014: 3). Además, esta transformación puede resultar producto de una serie de cambios institucionales que permitan que los involucrados se relacionen de distintas maneras. Entonces, los conflictos podrían afrontarse por vías institucionalizadas, lo que garantizaría que se trate de un evento pacífico (De Echave et al., 2009: 187).

Desde este enfoque, los conflictos sociales no son necesariamente algo negativo. Es la transformación de los conflictos la que, por ejemplo, podría empoderar a las organizaciones sociales o crear las vías legales para la resolución de estos. Por ello, los conflictos sociales también podrían dar origen a hechos positivos. Esta perspectiva permite identificar los factores detonantes de las protestas en una relación estructural mayor. A partir del análisis de este escenario es posible elaborar propuestas de cambio en las reglas de juego (De Echave et al., 2009: 188).

Por último, quisiera destacar que en la mayoría de conflictos sociales se evidencia una relación desigual entre las partes. La participación en un conflicto social suele darse direccionada por un grupo hegemónico. Por lo tanto, es necesario deconstruir detalladamente ese proceso. Asimismo, es necesario tomar en cuenta que la inserción en una disputa política empodera al grupo local, pero, al mismo tiempo, impone y lo inserta en la lógica del Estado o del grupo dominante (Chambers, 2007). Un conflicto social puede resultar al mismo tiempo una amenaza y una oportunidad, dado que una respuesta en bloque puede suponer un factor de cohesión (De Echave et al, 2009: 396), pero a la vez supone el enfrentarse a un poder hegemónico en el que convergen intereses económicos y políticos muy fuertes.

## 2. ¿Quiénes son los k'anas? Una mirada desde los intelectuales locales

Entre las preguntas que incluí en mi guía de entrevistas durante mi trabajo de campo, la que, sin lugar a dudas, les tomó más tiempo para contestar a los informantes fue la que hacía referencia directamente a lo k'ana. Esto no hizo más que confirmar mis suposiciones: lo k'ana es importante en Espinar y lo es para todos, aunque puede resultar complejo materializarlo en palabras. Tenía claro que debía tener mucho cuidado al aproximarme a esta pregunta, ya que no quería partir con ideas preconcebidas ni condicionar las respuestas de los informantes. Por ello, decidí aproximarme al tema de la manera más general posible y en todos los casos me limité a preguntar lo siguiente: ¿qué es lo k'ana? Al referirme a “lo k'ana” intenté que sean los propios informantes los que me den los distintos enfoques necesarios para aproximarme a este concepto. Algunos hablaron de una nación, otros de una cultura, otros mencionaron las danzas tradicionales y otros prefirieron abordar este concepto como algo más profundo y casi innato. Sin embargo, el común denominador fue una aproximación que se amparaba en la historia.

El origen del término Coporaque, uno de los distritos de la provincia de Espinar, resulta útil para entender a los k'anas desde la historia. “Aproximadamente entre los años en que los Incas se encontraban en expansión y con sus aliados los K'anas, logran vencer a los de la región del Collao, luego se enfrentan con los Chancas y Huancas, a los cuales también los derrotan en la batalla de Yahuarpampa, en donde como trofeo de guerra logran confiscar tinajas de barro lleno de oro y plata” (Achahuanco, 2015: 55). Tras este suceso, ante la clemencia de los derrotados, el inca Pachacutec les pide a los k'anas que les devuelvan sus trofeos de guerra. Para ello, utiliza la frase “qopuy raquita”. Se cree que de ahí proviene el nombre de Coporaque (Achahuanco, 2015: 55-56).

Del análisis de esta narración podemos inferir varios elementos interesantes. En primer lugar, es clara la relación entre k'anas e incas. Incluso, podemos apreciar que los k'anas se relacionan directamente con el inca Pachacutec. En segundo lugar, notamos que los k'anas conformaron el ejército inca que logró derrotar a los chancas. En tercer lugar, podemos inferir que los k'anas representan un pueblo con mucha riqueza, dado que no tienen problemas en devolver su trofeo de guerra, pese a que este está conformado por piezas de metales valiosos. Adicionalmente, notamos que los k'anas, tras derrotar a su enemigo, también muestran un lado humano y sensible. Por último, debemos considerar que quien escribe esta narración es René Achahuanco Torreblanca, profesor muy prestigioso en Espinar, quien además se ha desempeñado como parte de la Gerencia de Desarrollo Social de la Municipalidad Provincial de Espinar y del equipo

técnico del Plan Municipal del Libro y la Lectura (Resolución de Alcaldía N°96-2017-MPE/C). Es decir, se trata de un intelectual ligado al poder político.

Lo k'ana, en Espinar, es entendido como parte de la historia local, una historia muy antigua y muy rica. Estas narrativas incluyen también un poco de mito y ficción, así como bastante intencionalidad política. Para esta investigación, la historia "real" no es tan importante como las reinterpretaciones y las múltiples versiones locales que son utilizadas y recreadas en la vida cotidiana de los espinarenses (Málaga Sabogal y Ulfe, 2017: 155). Sin embargo, considero que en el contraste entre las distintas narrativas se puede obtener información valiosa. Por lo tanto, en los siguientes apartados, busco hacer un repaso de las principales narrativas históricas sobre los k'anas y analizar los distintos factores involucrados en su creación, reproducción e impacto en el presente.

### 2.1. Las narrativas sobre la nación k'ana

Si bien no ha sido ampliamente estudiada aún, la cultura k'ana sí ha captado el interés de arqueólogos y etnohistoriadores, principalmente. Desde estas disciplinas, se ha buscado recrear la historia de los k'anas, aunque es cierto que todavía hay pocas certezas y varias dudas al respecto. Sin embargo, considero importante partir de lo que se ha trabajado desde la Arqueología para luego tratar de hacer un contraste con lo que han recogido los intelectuales espinarenses para crear distintas narrativas sobre los k'anas.

Es importante partir reconociendo que los diversos procesos históricos y sociales han tenido un impacto directo en lo k'ana, por lo que no podríamos sostener que hay una continuidad a través del tiempo. Los incas tuvieron un impacto en la economía y en la organización social de los distintos grupos étnicos que habitaron el espacio del Tawantinsuyu (Sillar y Dean, 2002: 211). Asimismo, la Arqueología ha demostrado que el Tawantinsuyu buscó crear nuevas identidades imperiales sobre los distintos grupos locales que habitaban en este espacio (Julien, 2002: 19-20). Los incas consideraron importante crear una identidad mayor, pero supieron reconocer que esto sería posible solo sobre la base del reconocimiento de identidades menores, por lo que los diversos grupos locales se agruparon en suyus, los que a su vez formaban una unidad en el Tawantinsuyu. "En la época en que llegan los españoles, el Imperio Inka era indudablemente multiétnico y poseía una cultura distintiva que se basaba en las tradiciones y la cosmovisión vigentes en la zona nuclear del Cuzco, la cual, al mismo tiempo, intentaba integrar las

organizaciones sociales preexistentes de los grupos étnicos que había incorporado” (Sillar y Dean, 2002: 209).

Por otro lado, las “expresiones dadas en el ritual, en el arte y en los comportamientos cotidianos desde el amor hasta la cultura material, son formas de una permanente relectura de la cultura impuesta por la sociedad dominante como indispensable para la civilización de los otros” (Glave, 1992: 12-13). Entonces, estas expresiones implican distintas formas de resistencia ante el poder hegemónico. Los grupos locales se han ido apropiando de las manifestaciones de una nueva cultura mestiza para integrarse en el proceso de modernización, lo que implica formas estratégicas de resistencia. Por lo tanto, podríamos descartar una continuidad histórica (Glave, 1992: 12-13).

Las primeras referencias a los k’anas provienen desde las crónicas. Específicamente, en la crónica de Baltasar de Ocampo se hace una breve mención a la nación k’ana. Los editores, en una nota al pie, ubican a este grupo étnico entre el Cusco y el lago Titicaca (Bauer, Halac-Higashimori y Cantarutti, 2016: 117). Cieza de León también hace mención a los k’anas, aunque él profundiza un poco más y les dedica un breve capítulo a esta “nación de gente” (Cieza de León, 2005: 251).

Actualmente, el trabajo etnohistórico y arqueológico ha demostrado la relación entre los k’anas y los qollas. Quirita Huaracha sostiene que la zona de Espinar fue habitada en un principio por qollas (1994). Pérez Trujillo establece una relación desde la lengua y señala que “cana” es un término aún vigente en el vocabulario de los pueblos qollas. La apostrofe en la letra C enfatiza este sonido. El paso del término C’ana a K’ana responde al paso de la lengua aymara a la lengua quechua (2011: 13). Además, el hecho de que los k’anas hablaban aymara se puede corroborar en los topónimos del área (Sillar y Dean, 2002: 212).

Glave, basándose en la crónica de Cieza de León, sostiene que esta “nación de gente” estuvo compuesta por pueblos o federaciones de ayllus integrados bajo una misma jefatura étnica, entre los cuales se menciona a los Hatuncana, Chicuana, Horuro y Cacha. Asimismo, ocuparon las zonas que actualmente se reconocen como Espinar y Canchis, en Cusco, y Melgar, en Puno. La distribución de estos grupos étnicos respondía al patrón discontinuo que caracterizó a los habitantes andinos de aquella época (Glave, 1992: 26). Otros investigadores identifican la zona de ocupación de los k’anas de manera un poco más general, el margen sur del valle del río Vilcanota. Documentos coloniales llegan a esta conclusión sobre la base de sus vestimentales,

rasgos lingüísticos, prácticas funerarias, estrategias económicas y autoidentificación (Sillar y Dean, 2002: 212).

El pueblo más importante de esta confederación fue Hatuncana. Específicamente, en lo que hoy es el complejo arqueológico de Kanamarca se habría ubicado la capital de esta confederación, cerca del actual Pichigua, nombre utilizado desde la época colonial para la reducción de los Hatuncana. Se sabe, también, que el señor k'ana más importante fue Puma Anco, asignado como encomienda a Cristóbal Paullu Inca, aliado de los españoles. Su hijo, Carlos Inca, conservó la encomienda hasta la época de las reducciones (Glave, 1992: 32-33).

Además, se ha podido determinar que luego de la derrota de los canchis por parte de los incas, los k'anas fueron amnistiados luego de juntarse con el Inca. Sin embargo, existió, al parecer, una relación de mucho respeto entre ambos grupos. La alianza entre incas y k'anas les brinda a estos últimos mucha autonomía, a diferencia de otros grupos étnicos. Además, los k'anas fueron un grupo de mucho prestigio (Sillar y Dean, 2002: 231-232).

Los incas vieron a los k'anas como un grupo étnico muy leal. Pese a que se ha establecido la relación inicial entre k'anas y qollas, los k'anas le ofrecieron su apoyo a Thupa Inka Yupanqui, el que resultó determinante para acabar con la rebelión de qollas y lapaqas. Por eso, luego de la reconstrucción del asentamiento de Ayaviri, el inca mandó mitimaes k'anas para repoblar ese espacio, con lo que se extendió el territorio k'ana hacia la cuenca del lago Titicaca (Sillar y Dean, 2002: 232).

Por otro lado, los k'anas, pese a su fidelidad, siempre buscaron diferenciarse de los incas. Pese al prestigio ganado, no buscaron mayor poder dentro del imperio ni convertirse en incas de privilegio. Al contrario, se resistieron a la imposición del idioma quechua, mantuvieron el control de sus santuarios y continuaron con sus cultos locales; nunca buscaron obtener el status de incas de privilegio (Sillar y Dean, 2002: 254).

Los inkas aparentemente tuvieron un impacto poco visible sobre la identidad de los canas y, de hecho, su presencia en la región pudo haber servido, inclusive, para solidificarla. Los canas dieron mantenimiento a los caminos inkas y ayudaron a pelear las guerras de los inkas, pero, al menos hasta el periodo colonial, ellos mantuvieron su autonomía en un grado significativo. La identidad local aparentemente dependía de la lealtad al kuraka local, deidades del paisaje y ancestros y no a un gobierno centralizado y distante (Sillar y Dean, 2002: 254).

Como ya se ha mencionado, Kanamarca fue la capital del grupo étnico k'ana. Posiblemente, esta fue la residencia de sus kurakas (Sillar y Dean, 2002: 245). Recordemos que los incas mantuvieron a los kurakas locales, pero al mismo tiempo los incorporaron al imperio al encargarles la administración de la mita (Sillar y Dean, 2002: 211).

Durante la Colonia, se produjeron algunas alteraciones sobre la antigua integridad étnica. Con la creación del Corregimiento de Canas y Canchis se diluyen las fronteras entre estos dos grupos, que pertenecían a una misma confederación, y también se desintegra de esta nueva unidad a Quispicanchis y Pomacanchis, que pertenecían a la etnia Canchis (Glave, 1992: 27). De manera general, se puede sostener que la organización política del espacio recogió parte de las antiguas filiaciones étnicas, pero presentó también varias distorsiones (Glave, 1992: 35). Es por ello que se puede entender que durante esta etapa persistieron las dobles filiaciones. Tras las reducciones, estos grupos que tradicionalmente estaban dispersos geográficamente, pero que tenían una adscripción étnica hacia un centro de poder, mantuvieron esa dependencia, pese a que en ocasiones fueron integrados a otros agrupamientos, con los que incluso podían mantener relaciones contradictorias (Glave, 1992: 53). Además, el mismo Glave sostiene que dos procesos inversos alteraron la constitución étnica de los k'anas: por un lado, la catástrofe demográfica y las nuevas estrategias de reproducción, y, por otro, la recuperación demográfica posterior y las formas de reconstitución de la sociedad (1992: 59).

Un aspecto importante que debemos considerar es la relación entre los k'anas y José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, nacido en Surimana en 1738. Ya en julio de 1777, Túpac Amaru había presentado una apasionada defensa de los indios de Canas y Canchis, y Quispicanchi contra la mita. Sin embargo, el visitador general Areche desestimó esta demanda (Walker, 2017: 46). Para la sublevación de 1789, Túpac Amaru reclutó gente principalmente de Tinta, capital de Canas y Canchis, así como de los cacicazgos que estaban bajo su control, como Pampamarca, Surimama y Tungasuca (O'Phelan Godoy, 1979: 91). No podemos afirmar que Túpac Amaru haya sido k'ana, pero sí que en los lugares bajo su jurisdicción debió haber habido una alta presencia k'ana. Glave se refiere a este personaje como "cacique canche" (Glave, 1992: 152). O'Phelan Godoy detalla los lugares de procedencia de la mayoría de procesados por la rebelión e identifica las localidades de Tinta, Combapata, Tungasuca, Surimana, Sicuani, Pitumarca, Condoroma, Pampamarca y San Pedro de Caccha (O'Phelan Godoy, 1979: 89). Estos espacios pertenecen a las actuales provincias de Canas, Canchis y, únicamente en el caso de Condoroma, Espinar. Por lo tanto, de manera amplia, podríamos sostener que hubo presencia k'ana en la rebelión de Túpac Amaru.

Posteriormente, en 1833, la Junta Departamental del Cusco separa a Canas como provincia independiente de Canchis. Ya en el siglo XX, específicamente en 1917, se divide la provincia de Canas en dos: Canas y Espinar (Glave, 1992: 35).

## 2.2. Narrativas locales

El caso de las narrativas identitarias en Espinar no parece distanciarse de otros casos ya estudiados por la Antropología. Los narradores de estas historias son intelectuales locales, personas que han podido acceder a formas variadas de documentación escrita e historias orales y que se encuentran capacitados para interpretar evidencias y atar cabos. Muchos de estos narradores, especialmente los más viejos, son reconocidos como historiadores entre la población local (Rappaport, 1994: 5). En el caso espinareño, la particularidad se encuentra en que el análisis de estos intelectuales, las narrativas que han construido, buscan el origen más lejano de lo que sería la nación k'ana. Si bien es difícil constatar la evidencia arqueológica que respalde la más antigua presencia k'ana en el territorio del actual Espinar, sí podemos corroborar que estas narraciones han tenido un impacto en la actualidad. Tanto los intelectuales como personas no expertas en la historia local sostienen categóricamente que la historia del "hombre k'ana" se remonta a varios miles de años antes de Cristo. Pese a la dificultad que supone demostrar una afirmación de esa naturaleza (y la imposibilidad del asunto), esa narración parece haber calado entre la población.

Estos estudios han buscado determinar que los k'anas fueron grupos étnicos descendientes de los qollas, que hablaban aymara y que luego mantuvieron una relación estrecha con los incas. Además, estos autores establecen una conexión con el periodo colonial, lo que les permite incluso llegar hasta el Espinar actual. En medio de todas estas narraciones, la fortaleza, la cual les ha permitido superar todo tipo de escenarios adversos, pero al mismo tiempo, por otras personas es entendida como la rebeldía ante cualquier poder foráneo, es una característica permanente. Por lo tanto, estas narraciones podrían utilizarse políticamente con fines diversos.

Las narrativas históricas sobre el territorio del actual Espinar se remontan hasta el Pleistoceno y se remiten a los restos de Megaterio, de más de doce millones de años, hallado en Huaracanto y al Gliptodonte, ubicado en Pichigua (Triveños Zela, 2010: 113).

Sobre el origen de la cultura k'ana, Choquehuanca asegura que "recientes investigaciones y descubrimientos han puesto en evidencia que las ocupaciones humanas en Espinar llegaron con una antigüedad entre los 6,000 y 5,000 a.C. Los hombres de esta época habitaban en cuevas,

vivían de la caza y recolección, eran nómades, se albergaban temporalmente en cuevas y abrigos rocosos” (2013: 6). Este fragmento forma parte de una sección titulada “Orígenes de la Nación K’ana”. Entonces, si bien Choquehuanca no menciona de manera explícita aquí a la cultura k’ana, sí podemos entender una relación directa entre estos hombres que llegaron al territorio del actual Espinar y lo que después se convertiría en la nación k’ana.

Zecenarro Madueño también sitúa el origen histórico de los k’ana alrededor de los 5,000 a.C. “El hombre de Yauri, ubicado en los parajes de Ch’isipata, Trapichepampa y Yurthu es el antecesor más antiguo que dio origen a los grupos humanos que constituyen a la Nación K’ana. De modo que aquí en Espinar y Yauri comenzó el proceso de la formación histórica de los K’ana” (Zecenarro Madueño, 2000: 95).

Achahuanco propone una antigüedad similar cuando asegura que “el origen histórico de la Provincia de K’anas se halla circunscrito al altiplano del Collao, en asentamiento humano del Tiawanako. Los primeros habitantes k’aneños de la hoy provincia de Espinar, arribaron a estas tierras aproximadamente hace 5,000 años antes de Cristo, en la etapa del Precerámico, en el cual eran conocidos como los Wayraruna...” (Achahuanco, 2015: 19). Este autor asegura que las excavaciones realizadas por arqueólogos del Instituto Nacional de Cultura de Cusco en el sector Tintaya hallaron puntas de proyectil, cuchillos líticos, residuos de talla de obsidiana, entre otros restos primitivos (Achahuanco, 2015: 19-20).

Al parecer, estas narrativas han tenido un impacto en la sociedad, ya que incluso aquellos quienes no son expertos en el tema reproducen la idea de que la nación k’ana tiene un pasado milenario que se remonta a mucho antes del tiempo de los incas. Por ejemplo, el activista y comunicador Vidal Merma asegura que “la cultura k’ana, de acuerdo a la historia, se dice que es todavía mucho más antigua que la cultura inca”. Resulta clave considerar el hecho de que este informante utilice la forma impersonal para expresarse. Es decir, se afirma que los k’anas son más antiguos que los incas, pero se evita la referencia de esta afirmación.

Choquehuanca denomina este periodo que va entre los seis mil a cuatro mil años antes de Cristo como el periodo de los Wayrarunakuna (2013: 7-8). Jiménez Coa concuerda con esta visión, pero vale la pena destacar que él señala que este es el “origen histórico de las actuales comunidades campesinas de la provincia de Espinar” (2010: 85). Sobre este periodo, Choquehuanca afirma que los antepasados más antiguos de los k’anas dejaron pinturas rupestres y señala que fueron principalmente cazadores de animales silvestres y recolectores (2013: 7-8). Efectivamente, cerca al sitio arqueológico Pukara T’aqrachullu se han registrado pinturas rupestres con una

antigüedad de hasta cinco mil años antes de Cristo (Florez Delgado, 2010: 36). Choquehuanca sitúa la formación de la “gran nación k’ana” en el periodo jhatun simphali. Para ese momento, sostiene, este grupo se caracterizaba por tener el cabello largo y llevarlo como una trenza. Asimismo, asegura que utilizaban faldines en vez de pantalón, amarrados con una especie de faja por la cintura (Choquehuanca, 2013: 7-8). Adicionalmente, Bustamante destaca a la agricultura como el factor determinante que permitió que las culturas incipientes y los grupos k’anas puedan dar paso a las “altas culturas”. La actividad agropecuaria de altísimo nivel que llegaron a alcanzar, sostiene, pudo haber generado toda una transformación cultural y social en los k’anas (Bustamante, 2006: 28). Por su parte, Zecenarro Madueño sostiene que las etapas lítica y arcaica le dieron impulso al surgimiento de un “pueblo recio, indomable y guerrero con capacidad para imponerse con éxito al reto de la geografía altiplánica” (2000: 91).

Luego, vendría el periodo de los k’anaqs o Hathun shiph’alikuna, influenciado por los Tiawanaco, quienes luego de su desintegración generarían la etnogénesis de los k’ana (Jiménez Coa, 2010: 85). Según estas narrativas, tras el debilitamiento de Tiawanaco, durante el Intermedio Tardío, se produce un renacimiento local en el que empieza a destacar la ciudad de Kanamarca (Bustamante, 2006: 30). Los k’anas no se dejaron someter por la influencia cultural de los wari y se mantuvieron como un reino o nación independiente y rebelde. Sus costumbres y tradiciones, heredadas de las culturas Pukara y Tiawanako, se mantuvieron casi intactas hasta la época inca (Bustamante, s/f: 123). Específicamente, se considera que la nación k’ana estaría integrada por grupos K’anas, Qanchi, Ayawira y Qawiña (Concha Olivera, 2010: 61). Escalante, quien no utiliza el término nación, sino “etnia”, destaca que por su ubicación geográfica y por su lengua, los k’anas están asociados a los señoríos aymaras (2010: 107). En la excavación de un ushnu ubicado muy cerca de la misma plaza de armas de Yauri, se pudo determinar que el mayor porcentaje del material alfarero recuperado corresponde al estilo qolla (Concha Olivera, 2010: 79).

Achahuanco hace referencia a un “periodo k’ana”. Aunque no establece fechas exactas, lo sitúa antes del periodo inca. En esta época, se forma la confederación k’ana, compuesta por los ayavires, los hatun k’ana, los canchis y los caviñas. La jefatura de esta confederación él la ubica en Hatun K’ana, en el actual Pichigua, por lo que podría tratarse del actual sitio arqueológico de Kanamarca. Además, el “centro de origen étnico” sería la waka de Hanqoqhawa, situada en el valle de los Cañones, en la actual provincia de Espinar (Jiménez Coa, 2010: 86). Durante esta etapa, los k’anas se expandieron a través de los actuales departamentos de Cusco, Puno y Arequipa. Dentro del Cusco, ocuparon las actuales provincias de Espinar, Chumbivilcas,

Acomayo, Quispicanchis, Canas y Canchis (Achahuanco, 2015: 20-21). Zecenarro Madueño coincide en que los k'ana fueron el conjunto de cuatro grupos étnicos: k'ana, qanchi, ayawira y qawiña (2000: 92). Triveños Zela reafirma que la nación k'ana estuvo conformada por estos cuatro grupos étnicos y se extendió a lo largo de los actuales departamentos de Cusco, Puno y parte de Arequipa (2010: 125).

Otras narrativas deliberadamente recogen un origen mítico de los k'anas. Este es el caso de la leyenda sobre el origen de Kanamarca. Las bellas hijas de los k'anas fueron tomadas por esposas por unos hombres que bajaron del cielo. El jefe de estos hombres, Phiwi Qapaq K'ana, decidió fundar la ciudad de Kanamarca para desde ahí gobernar todos los territorios k'ana. Este lugar, de cuatro kilómetros cuadrados, incluyó palacios, casas, colcas, tambos, caminos e incluso el gran túnel que lo uniría con la fortaleza de Muyukhawa. Este hombre gobernó por más de doscientos años e hizo prosperar a los k'ana. Además, les enseñó a sus súbditos el arte de la guerra y pudo conformar un ejército de doscientos mil soldados compuesto por hombres y mujeres (Bustamante, 2006: 30-32).

Triveños Zela reconoce que es una tarea pendiente para los investigadores espinarenses establecer una periodificación científica (2010: 118). De todos modos, trata de establecer, basada en los postulados de algunos ensayistas locales, como Achahuanco Torreblanca, Huachaca Anampa y Jiménez Coa, una periodificación. Ella divide la historia de los k'ana de la siguiente manera: etapa aldeana, etapa de los ayllus, etapa de la Confederación K'ana, etapa del Estado regional K'ana y, finalmente, etapa de los K'ana durante el dominio de los Incacunas (Triveños Zela, 2010: 118-125). Cáceres destaca la periodificación que se realizó en el Plan Maestro y Estrategias de Desarrollo Provincial, en donde se divide la historia de los k'ana en cinco periodos: Wayrarunas, Qoa Mallmora, Hatun Simphalikuna, K'ana e Inca. Este autor asegura que en los tres primeros momentos se aprecia que el proceso civilizatorio fue un hecho totalmente endógeno, ningún personaje foráneo trae la "civilización" (2013: 26). Del mismo modo, señala que los dos últimos periodos destacan que los k'ana pudieron ser iguales o superiores que los inca, y que nunca fueron derrotados por ellos, más bien los ayudaron para evitar el triunfo de los chancas (2013: 26-27).

Con respecto a la relación entre k'anas e incas, las narrativas locales suelen reconocer la estrecha alianza entre ambos grupos, aunque a veces se le añaden algunos contenidos míticos. Si bien los trabajos de los intelectuales locales aseguran basarse en un trabajo etnohistórico, por las deficiencias en el sistema de referencias es difícil seguir sus fuentes exactas. Achahuanco, por ejemplo, asegura que los k'anas, pueblos de origen qolla, acompañaron a Manco Cápac y Mama

Ocllo en su incursión hacia el Cusco “por versión de Víctor Pérez Armendáriz, gran estudioso y de mucho respeto de los orígenes K’ana” y “de acuerdo a los cronistas de la antigüedad: Pedro Blas Valera, Sarmiento de Gamboa, la historia del licenciado Montesinos, etc.” (Achahuanco, 2015: 22). Jiménez Coa establece un análisis más detallado de fuentes y llega a la misma conclusión: “los k’anas siempre estuvieron ligados a los inkas desde el inicio mismo de su aparición...” (Jiménez Coa, 2010: 86).

Como ya se había establecido, los k’anas conservan su hegemonía regional, pero deben adaptarse a la política imperial de los incas. Los k’ana, efectivamente, se integraron al Tawantinsuyo, aunque como parte de una alianza con los incas y no por haber sido sometidos por estos. Es más, la nación k’ana se mantuvo de forma indisoluble (Zecenarro Madueño, 2000: 92).

Algunos otros autores señalan más detalles sobre la relación entre los k’ana y los incas. Florez Delgado asegura que el primer inca que intentó conquistar a los k’ana fue Sinchi Roca, pero la resistencia de los k’ana y de los canchis obligó el repliegue de sus fuerzas y el Inca no pudo lograr su cometido. Fue Lloque Yupanqui, alrededor de 1260 d.C. quien sí logra conquistar a los k’ana y a los qollas. Wiracocha, alrededor del año 1210 d.C., incursiona nuevamente en el territorio k’ana y es recibido pacíficamente, por lo que ofreció grandes presentes a los k’anas (Florez Delgado, 2010: 28-30). Jiménez Coa concuerda con que fue Sinchi Roca quien realiza la primera intervención inca en territorios k’ana y que fue Lloque Yupanqui quien los somete. Además, destaca que este sometimiento fue temporal, dado que los incas no dejaban una guarnición de soldados que garanticen la sujeción permanente (2010: 88).

Un hecho que ha trascendido hasta la actualidad tiene que ver con el enfrentamiento contra los chancas. Ante la amenaza de los chancas, el joven Cusi Yupanqui solicita ayuda a sus aliados k’anas y las tropas de élite que estos envían son quienes logran derrotar a los ejércitos chancas (Achahuanco, 2015: 21). Jiménez Coa añade que se trataría de un ejército de más de veinte mil hombres el que logró derrotar a los chancas y que esta hazaña de los k’ana nunca fue olvidada “hasta el día de hoy” y fue perpetuada en el relato Phurur awqas o Pururaucas (2010: 88).

La élite guerrera que ayudó a los incas estaba conformada por los K’anaqos y Waraqos, quienes eran los guerreros más fieros y solían tomar chicha en los cráneos de sus enemigos. Además, coleccionaban estos cráneos, devoraban el corazón de sus enemigos mientras este todavía estaba latiendo y se pintaban el rostro con la sangre de los vencidos (Jiménez Coa, 2010: 89). Cuando los K’anaqos y Waraqos ingresaron al campo de batalla, impulsados por el “olor a

sangre que los enloquecía”, el Inca Cusi Yupanqui se dirigió al centro de la batalla y sus enemigos “caían ante sus pies, más por susto y asombro [ante la presencia de las tropas de élite k’ana] que por los golpes recibidos” (Jiménez Coa, 2010: 90).

Es así como los k’anas se convierten en los “salvadores” de los incas (Zecenarro Madueño, 2000: 97-98). Bustamante, por su parte, también señala que los k’anas “como aguerridos, belicosos y bravos guerreros” engrandecieron el imperio inca y destaca que su integración fue “pacífica y voluntaria” (Bustamante, 2006: 34). Achahuanco, incluso, habla de que luego de una “conquista pacífica” los k’anas fueron “recibidos con honores” (Achahuanco, 2015:79). Bustamante asegura que los incas solo pudieron detener la rebeldía k’ana cuando una princesa k’ana fue tomada por esposa por el inca (Bustamante, 2006: 54).

Las narrativas locales han destacado también las diferencias entre los incas y los k’anas. Por ejemplo, una leyenda cuenta que ante un enfrentamiento entre las tropas incas y k’anas, el señor de los k’anas le propuso al Inca una pelea personal. Así, ante la vista de sus ejércitos, el Inca y el señor de los k’anas se enfrentaron con sus ondas. La primera piedra lanzada por la onda del señor de los k’anas hizo volar la montera que el Inca llevaba sobre la cabeza. Al verse sorprendido por su fortaleza y habilidad, el Inca prefirió detener el combate y marcharse con su ejército. Con el paso del tiempo, la montera del Inca se petrificó en una roca que permanece en el cerro Ccaccapunko, como evidencia de la fortaleza, rebeldía y valor del señor k’ana (Destino Espinar, 2009).

Posiblemente, estas tensiones entre incas y k’anas terminaron recién en el periodo de Huayna Cápac. El Inca trató de someter a los k’anas por las armas, pero no lo consiguió. Ante ello, fue él mismo, junto a su corte, a pedir al gran k’ana por esposa a una de sus hijas. Así, pudo terminar con la resistencia de los k’anas, quienes finalmente se rindieron ante el Inca (Achahuanco, 2015: 23). Durante los siglos XVI y XVII, los Hatun K’ana fueron encomendados por mayorazgo a Paullo, hijo de Huayna Cápac (Florez Delgado, 2010: 28-30).

Se considera que lo k’ana estuvo presente durante la colonia en el Corregimiento de Canas – Canchis, cuya capital fue Tinta. Los habitantes de este lugar conservaban su “innata” rebeldía y “espíritu guerrero”. Es por esto que Túpac Amaru, quien encabeza el movimiento de liberación que ahí se gestó frente a los abusos de los españoles, también es considerado como un k’ana (Concha Olivera, 2010: 61). Zecenarro Madueño coincide en que durante la Colonia los k’anas no perdieron su “innata rebeldía y su ancestral carácter guerrero”, por lo que todo el grupo étnico se levantó junto a Túpac Amaru (Zecenarro Madueño, 2000: 92). Este investigador incluso

considera que la independencia de América es un mérito de los k'anas, dado que, según él, este proceso se inicia con Túpac Amaru y el levantamiento k'ana. Incluso, sostiene que el "k'ana" Túpac Amaru luchó por la libertad de los oprimidos incluso antes de la Revolución Francesa (Zecenarro Madueño, 2000: 92-93).

Como ya han identificado otros autores en otros escenarios, las distintas narrativas pueden variar de acuerdo con los narradores. Asimismo, debemos considerar que la multiplicidad de voces que hemos encontrado se extienden más allá de los límites de la comunidad y más allá de límites temporales claros. Además, es necesario señalar que la naturaleza de la memoria histórica popular es distinta de las narraciones de estos intelectuales locales. Mientras los últimos, como conocedores de la materia, se encargan de seleccionar cuidadosamente cada término utilizado, la historia popular se compone de imágenes cortas e incompletas, que nunca suelen ser desarrolladas en detalle y que más bien se relacionan con la vida diaria en esta localidad (Rappaport, 1994:6 ).

Entonces, no podríamos identificar una narrativa histórica espinareense. Al contrario, hemos podido identificar varias narrativas, que provienen de intelectuales vinculados a la Municipalidad o a la empresa minera. En algunos otros casos, las narrativas se mantienen al margen de estos dos poderes. Por ello, debemos considerar una multiplicidad de voces. Sin embargo, en medio de todo esto hay algunas imágenes que se repiten, algunos fragmentos que resultan ampliamente conocidos. Esta es la manifestación del pueblo. La narrativa popular también se ha insertado en esta disputa y propone una historia sin muchos detalles, presentada a través de fragmentos. Esta narrativa más popular se basa en tres características fundamentales. La primera de ellas es que lo k'ana proviene desde mucho antes que los incas. "La cultura k'ana, de acuerdo a la historia, se dice que es todavía mucho más antigua que la cultura Inca"<sup>1</sup>. La segunda característica fundamental es que esta cultura siempre estuvo asociada a su territorio y a la naturaleza. Hasta la actualidad, en el pago a la tierra y en las ceremonias que representan esta relación entre hombre y naturaleza "participan gran cantidad de jóvenes que conocen el respeto a la tierra, que debemos convivir con la naturaleza, eso conocen ellos"<sup>2</sup>. Por último, esta cultura se caracterizó más que nada por su fuerza: "representa a un hombre fuerte, valiente, coraje, valentía"<sup>3</sup>. Sin lugar a dudas, es en este último aspecto en el que coinciden todas las narraciones. Los k'ana, según estas versiones, son aguerridos, bravos

---

<sup>1</sup> Entrevista Vidal Merma

<sup>2</sup> Entrevista Roger Machaca

<sup>3</sup> Entrevista Sharon Matto

y belicosos, cualidades heredadas “por sangre” (Bustamante, 2006: 34). Esta etnia k’ana se caracteriza fundamentalmente “por su espíritu rebelde y guerrero” (Zecenarro Madueño, 2000: 91).

Estas tres características perduran hasta el día hoy en el imaginario espinareño, aunque de manera fragmentaria. Sobre los k’anas en Espinar hay muchas dudas. Muchos aspectos de la historia de esta cultura aún no están claros. Es más, no hay un consenso sobre qué es exactamente lo k’ana. Para los espinareños lo k’ana es una cultura, una nación, una creencia o son hombres “así como los incas”<sup>4</sup>. Otros, incluso, no saben como definirlo exactamente: “K’ana... lo que tenemos pues”<sup>5</sup>. Sin embargo, la mayoría coincide en asociar lo k’ana con las características antes mencionadas. En otras palabras, lo k’ana, en el Espinar actual, puede ser entendido como algo que viene desde antes de los incas, valora la naturaleza y se caracteriza por su fortaleza y rebeldía.

### 2.3. ¿Cómo se reproduce el sentimiento k’ana?

Es importante estudiar cuáles han sido los medios de difusión de la cultura k’ana en estos últimos años. Más allá de su origen histórico o real, la cultura k’ana está presente en Espinar y se transmite de generación a generación. Por ello, debemos considerar cuáles han sido estos canales de difusión.

Durante los primeros días que permanecí en Espinar, pensé que la escuela podría ser un actor clave en este sentido. Por ello, visité algunas escuelas de la ciudad y conversé con distintas personas vinculadas al sector Educación. Sin embargo, los resultados no fueron muy alentadores.

Lucio Cáceres, especialista en educación inicial de la UGEL Espinar, me comentó que lo k’ana presenta dos componentes: el turismo y la historia. Según él, es en este segundo componente donde estaría la relación con el sector educativo. Sin embargo, el mismo Cáceres me comentó que no hay una directiva sobre lo k’ana desde la UGEL. Del mismo modo, Roger Machaca, director de la UGEL, me comentó que por el momento no se incluye la historia de la cultura k’ana en el currículo escolar. Por lo tanto, cada director de escuela tiene la libertad de abordarla o no, y si lo hace, hacerlo de la manera que más le parezca conveniente.

---

<sup>4</sup> Entrevista anónima

<sup>5</sup> Entrevista anónima

La escuela, a lo largo de la historia, ha sido uno de los instrumentos principales con los que ha contado el Estado para consolidar un proyecto nacional, lo que supone la asimilación de las diferencias y la supresión de la heterogeneidad. La educación adquirió la facultad de “regenerar la salud de la nación”, al ser capaz de “curar la decrepitud moral de los mestizos” y transformar a los indios en nuevos mestizos (De la Cadena, 2006: 63-64). Este proyecto nacional, evidentemente, consolida a un sector dominante y hegemónico como la opción a seguir. Es por esto que “a través de la escuela también se tiende a recrear la ficción de la integración armoniosa de la nación, es decir, no se aborda la diversidad cultural, ni se presta atención a las identificaciones étnicas” (Callirgos, 2006: 14).

Esta tendencia, claro, presenta algunas manifestaciones de resistencia. Por ejemplo, Machaca me comentó que las escuelas del campo principalmente vienen desarrollando un programa llamado Cuaderno Viajero. Este consiste en la circulación de un cuaderno, de hogar en hogar, en el que se incluyen recopilaciones propias de la comunidad.<sup>6</sup> Según él, esto ha permitido que los estudiantes expongan en sus aulas cuentos o leyendas propias de la cultura k'ana. En esto, así como en la producción de textos en general sobre la temática k'ana, Machaca destaca el papel que cumplen los adultos mayores, ya que son ellos quienes transmiten esos cuentos o leyendas, propios de la cultura k'ana.

Parece que si bien el sistema educativo no le concede un espacio específico a la cultura k'ana, esta logra encontrarse un espacio. Parece que los mismos niños buscan sus espacios para trabajar la cultura k'ana. Según Machaca, “han hecho sus exposiciones, sus textos y todo es de cultura k'ana. Su quechua, todas las producciones que tienen de textos, las costumbres que tienen, todo es de cultura k'ana. Está acentuado, está enraizado la cultura k'ana.”

En Espinar, también hay voces muy críticas frente al sistema educativo. El racismo es un fenómeno “desgarrador” que se sigue viviendo y uno de los ámbitos desde donde se ha forjado es precisamente desde la escuela. Fredy Almanza, por ejemplo, rememora textos escolares en los que se afirmaba que los campesinos eran borrachos, ocioso y ladrones. Si bien estas voces más críticas reconocen que esta situación está empezando a cambiar, ponen énfasis en que las taras que han dejado no se van a superar fácilmente ni en el corto plazo.<sup>7</sup>

Otras voces críticas con respecto al sistema educativo han puesto énfasis en la homogenización cultural que promueven las escuelas. El gobierno central envía a las regiones un solo currículo,

---

<sup>6</sup> Puso énfasis en el término “propias” y aclaró que estas no pueden ser copiadas de libros.

<sup>7</sup> Entrevista Fredy Almanza

en el cual se cuenta una sola historia y desde una sola perspectiva. Esto ha empezado a ser cuestionado y ya se empieza a considerar como un objetivo de lucha que se incluya en el currículo escolar la historia regional, las distintas historias locales.<sup>8</sup>

Del mismo modo, en el libro Nación K'ana, que publicó la propia Municipalidad en el año 2010, se culpa a las políticas educativas de no respetar al Perú como país multiétnico, dado que la educación oficialista menosprecia a la cultura andina y la considera inferior frente al mundo occidental (Pilares Valdivia, 2010: 19-20).

Lo k'ana entonces no se reproduce como rasgos distintivos, sino como experiencias, sensaciones, conocimientos, saberes, etc., que pueden mezclarse con el crecimiento urbano y la globalización. La escuela ya no parece ser ese espacio donde se aplanan todo el conocimiento no occidental, ese espacio que introduce a los jóvenes en una cultura determinada. Por el contrario, gracias sobre todo al papel de la familia, la escuela es ahora un espacio donde diferentes saberes coexisten. Es necesario resaltar que el sistema educativo parece seguir siendo el mismo, pero son los profesores, los estudiantes, los padres y abuelos, y los profesionales de la educación en Espinar quienes están haciendo que este sistema se ensanche un poco para que pueda permitirse coexistir con conocimientos distintos.

Esta distinción entre el sistema educativo como herramienta estatal y los actores involucrados en dicho sistema, espinarenses de distintas generaciones, permite apreciar las dificultades que afronta el Estado para comprender lo k'ana. El Estado aún necesita de ciertos rasgos fijos y claramente identificables para poder interactuar con la cultura k'ana.

Además, en el marco de ese proyecto etnocida, las identidades étnicas son percibidas como obstáculos a la integración, como rezagos de un pasado que debe superarse en aras de la modernidad y el progreso nacional. La definición de la comunidad nacional y del ejercicio de la ciudadanía ha excluido prácticas culturales e identificaciones étnicas no-occidentales (Callirgos, 2006: 13).

Al respecto, Frederik Barth sostiene lo siguiente:

Superficialmente, es cierto que los grupos étnicos se distinguen entre sí por una serie de rasgos culturales que funcionan como diacríticos, es decir, como señales manifiestas de identidad que las personas utilizan como criterios de clasificación. Estos consisten en aspectos específicos de las costumbres y

---

<sup>8</sup> Entrevista Fernando Choquehuanca

comprenden desde los estilos de vestido hasta las reglas de herencia. Pero, por otro lado, es igualmente obvio que las dicotomías étnicas no dependen de estos rasgos (Barth, 1976: 173).

Para el Estado, ser indígena o no, ser quechua o no, ser k'ana o no, aún depende de estos rasgos. En el Informe Final de Consulta Previa para el Establecimiento del Área de Conservación Regional “Tres Cañones”, documento elaborado por el Gobierno Regional del Cusco, se pueden apreciar claramente estos rasgos. En este documento, que reproduce normativas y concepciones que provienen del Gobierno Central, se justifica el hecho de realizar una consulta previa en las particularidades de las comunidades cercanas a la zona de Tres Cañones, provincia de Espinar, por los siguientes criterios:

Criterios objetivos y subjetivos	Atributos encontrados
Continuidad histórica / instituciones distintivas	<p><b>El uso de una lengua indígena u originaria</b></p> <p>En el ámbito de la propuesta del ACR Tres Cañones, la lengua materna es el Quechua, de la variedad Cusco - Collao, la cual es usada en las asambleas comunales y en la vida cotidiana (fuera y dentro del núcleo del hogar). El idioma castellano es de uso secundario, y se pone en práctica cuando los comuneros salen a realizar algún trámite formal en algunas entidades públicas o privadas, como es la presentación de documentos, reuniones con autoridades o personalidades que no tienen como habla el idioma quechua.</p> <p><b>Actividades económicas y uso del territorio:</b></p> <p>En el ámbito de la propuesta del ACR Tres Cañones, se tiene bibliografía que evidencia el pastoreo de camélidos sudamericanos, como la llama, paqucha, wanaku y wik'uña que se realiza desde la época pre inca hasta hoy en día.</p> <p><b>Conocimientos ancestrales:</b></p> <p>En la domesticación de papas nativas, se hace referencia al conocimiento acerca de cómo, cuándo y dónde elaborar el chuño y la moraya. Este conocimiento, tal como indican</p>

	<p>los testimonios, pasaron a lo largo de varias generaciones.</p> <p>La producción de lana y fibra de camélidos sudamericanos las mujeres aprendieron el uso y/o manejo de la Puschca (instrumento ancestral) para el hilado de la fibra de camélidos. Estas fibras son usadas para la elaboración del tejido andino típico de la zona. Cabe indicar que desde la conquista, se usa el hilar o rueca para la fibra de ovinos.</p> <p><b>Organización social y uso de recursos naturales</b></p> <p>Como instituciones sociales, sobresale el rol o papel de los ancianos en las comunidades. Ellos son quienes transmiten oralmente a los niños y las niñas las historias de sus antepasados, mediante el uso del Quechua (variante Cusco - Collao). Asimismo, son quienes enseñan los conocimientos ancestrales, se dedican a curar con plantas nativas (medicinales), y se desempeñan como paqos o curanderos, cuya función es realizar pagos a la tierra, preparar diferentes medicamentos en base a combinaciones de plantas curativas (Chachacuma, sasahui, K'isa, quinsak'ucho, layo, etc.)</p> <p>"... los paqos son ancianos que realizan los pagos a la Pachamama y curan con plantas nativas de la zona..." (Ignacio Hipólito Quispe Arohuillca, comunero de 56 años de la Comunidad de Cerritambo)</p> <p><b>Cosmovisión, creencias y prácticas ancestrales</b></p> <p><u>Festividad del Chaka Sábado</u>: esta festividad se celebra en tiempo de lluvias en el Río Sañumayo cuando aumenta el caudal del río. Los jóvenes solteros y solteras se juntan de orilla a orilla y se insultan, si uno de los jóvenes logra pasar se roba una soltera y la saca a hondazos con manzanas y otro tipo de fruta.</p> <p><u>Veneración de Apus</u>: entre los principales Apus de las ocho comunidades se tienen al Ccoocama, Choquesapana, Condori, Ayuta,</p>
--	---

	<p>Ccallina, Huangara, Condorsayana, Ccollana, Qoyallaqta, Chunujara, Tortuncani, Armina, Huancara y Laccorkani. En estos se hace el pago (realizado por los Paqos) a la tierra, sobre todo en el mes de febrero (fiesta de T'inkaska), que coincide con la época de apareamiento de auquénidos desde tiempos ancestrales. Estos pagos o despachos se realizan con hojas de coca, sebo de llama y/o alpaca, vino y semillas. Cabe indicar que los Apus representan, según los testimonios recogidos, seres vivos y guardianes tutelares de las comunidades campesinas a los que se debe de agradecer. Otra expresión similar de todas las comunidades del ámbito de la propuesta es la presencia del Altomisayoq quien según los testimonios de los pobladores tiene la relación directa con los Apus.</p>
Autoreconocimiento/ continuidad histórica	<p><b>Identidad colectiva originaria</b></p> <p>La población de las ocho comunidades campesinas involucradas en la propuesta del ACR Tres Cañones se auto identifica como descendiente de ayllus ancestrales y de "comunidades madres" tales como Urinsaya, Tahuapalcca y Mamanihuayta y que a su vez, la tradición oral de la zona, se hace referencia a la procedencia de la denominada Nación K'ana.</p> <p>"...soy comunero de la comunidad campesina de Achahui, que antes pertenecía a la comunidad madre de Urinsaya" (Alejo Llasa Quehue, 38 años de edad, comunero de la comunidad campesina de achahui).</p> <p>"... pertenecía a la comunidad madre Mamanihuayta, luego se desmembró y se creó mi comunidad Hancoccahua Manturca..." (Julia Ancco Huamani, 60 años de edad, Miembro de la Ronda Fiscal de la comunidad de Hancoccahua Manturca)</p> <p>Los(as) comuneros(as) de las comunidades campesinas presentes en el ámbito del APCR Tres Cañones se identifican y autodenominan como descendientes del Pueblo K'ana, que significa "hombre que trabaja a pesar de las condiciones extremas de frío"</p>

	<p>"... yo soy originario de la Nación K'ana, porque mis anetepasados siempre vivieron en estas tierras" (Rafael Suni Kaqya, 55 años de edad, vocal de la Comunidad Campesina Tahuapalca).</p> <p>"... Somos descendientes de la Nación K'ana, los pobladores de la Provincia de Espinar somos K'ana, los K'ana eran personas fuertes de sangre rebelde de trenzas" (Segundina Velasco, 43 años de edad, comunera de Comunidad Campesina Chaupimayo)</p> <p>"somos originarios de la Cultura K'ana... todos en Espinar somos K'años (Agustina Llocle Hilario, 40 años de edad, presidenta del Club de Madres de la Comunidad Campesina Mamanihuayta)</p>
--	--

Cuadro 1. Gobierno Regional del Cusco – Informe final de consulta previa para el establecimiento del área de conservación regional “Tres Cañones”

Esta perspectiva puede responder, por un lado, a intereses del Gobierno regional por resaltar culturales locales. Asimismo, podría suponer un apoyo regionalista que busca visibilizar a un grupo local. Al mismo tiempo, sin embargo, se evidencia una perspectiva bastante "plana" sobre lo k'ana. En el cuadro anterior, lo k'ana aparenta ser una lista de cotejo, ya que los comuneros hablan quechua (incluso en su "vida cotidiana"), se dedican a la ganadería ("desde la época pre inca"), dominan la elaboración de chuño y moraya (desde hace varias generaciones), realizan pagos a la tierra, veneran a los apus y se consideran a sí mismos como procedentes de la nación k'ana. Más allá de la complejidad del asunto, el Gobierno regional busca defender algo insostenible: la conexión entre los k'anas de la época preinca y las comunidades actuales aledañas a la zona de Tres Cañones. Esta clase de afirmaciones, sin un sustento teórico, responden únicamente a luchas políticas actuales. Sin embargo, más allá de estas disputas, contribuyen a reproducir una imagen del pueblo k'ana, transmiten entre la población una idea o una serie de características que definirían al pueblo k'ana. Al tratarse de un Gobierno regional, es evidente que esta información tendrá cierta repercusión y contribuirá en la transmisión de lo k'ana entre la gente.

Como ya lo había sostenido Barth, la diversidad cultural no suministra normas suficientes para diferenciar a los individuos por su identidad étnica. Los miembros de una sociedad pueden seleccionar determinados rasgos culturales y convertirlos en normas específicas para la adscripción a un grupo étnico (Barth, 1976: 154-155). Esta selección deliberada podría darse

como respuesta a intereses políticos, tanto del Gobierno regional como de las comunidades campesinas. Entonces, este tipo de aproximaciones no suelen ser las más acertadas. De todos modos, esta es la aproximación del Gobierno regional, por lo que tiene un impacto en la difusión o transmisión de la cultura k'ana.

La literatura es un campo de difusión, también, sobre lo k'ana. Sin embargo, hasta el día de hoy, es poco el material que se ha podido recopilar de manera escrita. Los textos sobre lo k'ana se basan en algunos mitos y leyendas, o algunos poemas. Este material sí tiene cierta repercusión.

En el caso de los poemas, Modesto Zapata es un autor con prestigio local. Sus poemas suelen abordar temas diversos, aunque lo k'ana se hace presente de manera constante. Las asociaciones que él establece en sus textos nos servirán para determinar qué es lo que se entiende por k'ana en estos textos.

En estos poemas, lo k'ana se asocia, por un lado, a la tierra y, por otro, a valores como la fortaleza o la valentía. Trataremos de ver algunos de estos casos de manera más profunda a continuación.

En el poema "Saludo a mi tierra", por ejemplo, es posible notar la asociación entre Espinar y el territorio k'ana. Si bien la voz poética establece una conmemoración por el aniversario provincial, en todo momento establece una relación entre este territorio definido en 1917 y el territorio k'ana. Además, se destaca el hecho de que este territorio está circundado por murallas, en los cerros, elaboradas por los "hijos grandes" de estas tierras, los k'anas. Es recién al final del poema donde se resuelve la encrucijada y la voz poética sostiene claramente que esta nueva provincia es una "nación andina de la dinastía k'ana".

Por otro lado, distintos poemas establecen una asociación que viene desde los "abuelos k'ana" ("Música kana") y que pasa de generación en generación a través de la sangre ("Como soy el cholo kana"), por lo que la voz poética se anuncia como "hijo del poderoso kana" ("Mi poder es kapaq kana"). Este personaje creado por la voz poética es un "cholo fuerte sobre los Andes" que "va marchando en las dificultades" ("Yo soy el cholo kanty"). Además, este segundo aspecto se vuelve sobre el primero, es decir, el poder que anuncia la voz poética se mantiene en contacto con la tierra que fue quien le proveyó el mismo.

Con ese poder que bulle en mi cuerpo  
su sangre que es mi sangre supo  
educar y enaltecer su poderío

en este suelo grande y poderoso

donde los kanas van caminando.

(Zapata, 1996: 42)

Otro medio a través del cual circulan las distintas narrativas sobre lo k'ana es la prensa local. En este ámbito, la prensa escrita parece contar con mayor respaldo de la población. Diarios y revistas locales también son fuentes importantes de transmisión de discursos de identidad. Un ejemplo de ello es la revista Rebelde K'ana, que cuenta con un tiraje de seis mil ejemplares y, desde hace nueve años, más de setenta ediciones.

Esta revista se presenta como "vocero de las provincias del Cusco", aunque en realidad se remite más que nada a las provincias altas. Específicamente, aborda la actualidad política de Chumbivilcas, Acomayo, Canas, Canchis y Espinar. Esta perspectiva no tan centrada en Espinar nos permite apreciar que las demás provincias también se suman a las narrativas sobre lo k'ana.

La revista Rebelde K'ana, por ejemplo, cubrió lo sucedido durante la celebración del Chiaraje, una tradicional batalla campal entre dos bandos donde "la sangre derramada por los rebeldes k'anas fructificará los terrenos" y "fertilizará los sembríos para la abundante cosecha". Se trata de una "sagrada ofrenda a la Pachamama" que se realiza cada 20 de enero. Si bien esta tradición se lleva a cabo en la provincia de Canas, uno de los bandos de estos "guerreros k'anas" está conformado por los "aguerridos" pobladores de Coporaque, distrito de la actual Espinar (Rebelde k'ana, 2018: 20).

En los distintos artículos se hace mención a los k'anas y se suele destacar su valor y fortaleza, además de la rebeldía mencionada en el título del diario. Al tener una perspectiva más amplia, en la que se incluyen varias provincias, podemos notar muchas similitudes entre las narrativas identitarias de Espinar y las de las provincias vecinas. Por ejemplo, en el artículo "Fe y esperanza para todos en este año 2018", se hace referencia específicamente a la provincia de Canas, y se destaca que esta, al ser tierra natal de José Gabriel Túpac Amaru y de Micaela Bastidas, es considerada como "tierra de grandes hombres rebeldes"(2018: 2). En Espinar, también se destaca la figura de Túpac Amará como un k'ana<sup>9</sup> y la rebeldía del hombre k'ana está muy presente en el imaginario popular.

Este tipo de alusiones a la valentía y a la rebeldía de los k'anas confluye en esta revista con algunos otros textos con contenido más técnico. Este es el caso de "Derecho fundamental a la

---

<sup>9</sup> Entrevista Augusto Carrasco

identidad étnica de los pueblos originarios según los estándares internacionales", un artículo en el cual se le otorga el respaldo legal, amparado en instancias internacionales, a todos estos discursos sobre los pueblos k'ana. Por ejemplo, en este artículo se sostiene de manera contundente lo siguiente:

la Constitución Política del Perú en teoría establece protección y garantías para el desarrollo de las culturas originarias y formas colectivas de producción comunal, sin embargo, los derechos económicos, sociales y culturales de estos pueblos en la práctica no se respeta, prueba de ello, es que la Ley y su reglamento se ha promulgado hace 06 años atrás; por consiguiente, el derecho a determinar las prácticas culturales distintivas y el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica que el Estado tiene la obligación de reconocer, la existencia social de la comunidad campesina o nativa, el deber especial de protección de los derechos fundamentales y cumplimiento del convenio No. 169 de la OIT, las normas, principios y jurisprudencia internacional queda excluido para los pueblos originarios, pese a que la Corte Interamericana de derechos humanos en el caso comunidad indígena Xákmok Kásek vs Paraguay ha establecido dichos derechos... (2018: 18)

Otros medios de comunicación locales también contribuyen a la difusión de lo k'ana. Sin embargo, estos suelen presentar cierta resistencia sobre todo por la influencia de la empresa minera en sus líneas editoriales.

La presencia en medios de comunicación puede suponer tensiones bastante graves. Por ejemplo, Vidal Merma asegura que no solo tuvo que atravesar el cierre de sus programas de radio y televisión por difundir información que para la empresa minera no era conveniente, sino que ha sido víctima de agresiones físicas.<sup>10</sup> Además de este tipo de abusos, en Espinar las radios suelen emitir opiniones favorables a la empresa minera. Por ello, Merma considera que los periodistas reciben una "propina" por parte de esta compañía. Julio César Ppacco tiene una opinión similar, ya que considera que las radios suelen ser muy críticas y suelen "hablar mal" sobre la labor de la organización de jóvenes, dado que esta organización suele presentar intereses políticos.<sup>11</sup> Elsa Merma también señala que los programas radiales han llegado a decir que "los que dicen k'anas... son radicales".<sup>12</sup> Estudios previos ya han señalado que la empresa

---

<sup>10</sup> Entrevista Vidal Merma

<sup>11</sup> Entrevista Julio César Ppacco

<sup>12</sup> Entrevista Elsa Merma

minera ejerce cierto control sobre la mayoría de medios de comunicación locales (Cáceres, 2013: 58). Además, hechos como el ocurrido con Radio Espinar generan una percepción de que los medios no son realmente libres de informar. Durante el conflicto del 2012, esta estación radial recibió advertencias para cancelar sus transmisiones, fue denunciada por la Cuarta Fiscalía Corporativa de Ica y, finalmente, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones decidió no renovar su licencia de funcionamiento, por lo que se estableció el cierre de la estación (Inforegión, 25 de marzo de 2013).

Al hacer una revisión de las principales radios espinarenses desde internet (La Primera, Laramani, Kinsachata y Solar), es posible corroborar que la única, por lo menos entre las que presentan contenidos informativos o políticos, que se mantiene actualizada es La Primera de Espinar. Sin embargo, al hacer una revisión del portal web de esta emisora destaca que se localiza en el “Campamento Minero Antapaccay, Espinar, Cusco”. Además, entre sus links relacionados, encontramos, por ejemplo, a la Fundación Tintaya, y a la Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía.

El contenido informativo que presenta en internet parece corroborar algunas declaraciones de nuestros informantes. A continuación, se presenta una imagen en la que se observan las noticias destacadas en el portal web de la radio La Primera de Espinar.

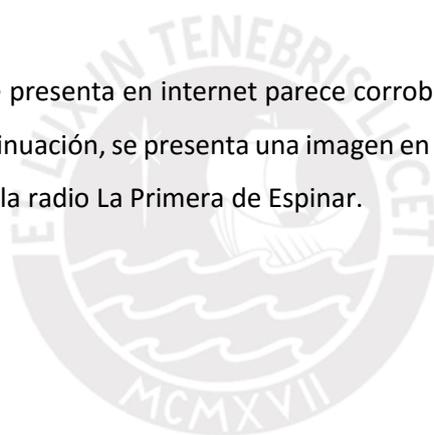




Imagen 1. Captura de pantalla del portal web de la radio La Primera de Espinar

Fuente: <http://www.radiolaprimeradeespinar.com/> (consultado el 23 de junio de 2018)

Esta emisora, además de su contenido informativo, presenta secciones históricas. En su sitio web, por ejemplo, podemos encontrar segmentos históricos donde se presentan narraciones sobre la historia de Espinar. “Coporaque, antiguo pueblo minero” es un programa que ya desde el título nos aproxima a los intereses detrás. En este programa, por ejemplo, se narran los recuerdos de Vicente Inca García, quien falleció a los 103 años. En esta narración, a manera de mito, se cuenta que aparecían en las noches malas dos toros y se enfrentaban entre ellos. Antes de regresar a la laguna, de donde provenían, el guano que dejaban se convertía en oro. Con esto, los coporaqueños podían embellecer su iglesia. Cuando los españoles se enteraron de esto, intentaron apropiarse de los toros. Sin embargo, estos lograron escapar y los españoles se

perdieron al ser arrastrados por las aguas de la laguna. Desde ese día, los campesinos de Coporaque realizan su pago a la pachamama en el cerro Kinsachata. Además, se especifica que “hasta hoy dicen que algunos candidatos a las alcaldías van al Kinsachata a hacer su pago a la pachamama y se quedan orando varias horas.” La narración culmina cuando se asegura que los cerros Kinsachata y Laramani, madre y padre de Tintaya, “rezan para que su hija Tintaya siga aportando y haciendo obras para el progreso de la provincia de Espinar” (Radio La Primera, 2016).

Pese al evidente interés de fomentar el discurso minero, no quita que las radios se inserten en la lucha epistemológica por definir lo k'ana. Todas las narrativas responden a intereses detrás. La empresa minera, por el poder económico y político que aglutina, podría considerarse como un actor hegemónico. Entonces, debemos recoger sus discursos aunque considerando su lugar de enunciación. Llama bastante la atención que en este discurso no haya relación con la fortaleza o la rebeldía. Sin lugar a dudas, esto responde a los intereses detrás.

Tal vez es esta evidente subordinación ante la empresa minera lo que ha hecho que muchas radios espinarenses pierdan su credibilidad. Por ejemplo, el licenciado Augusto Carrasco se mostró muy crítico con las radios locales, ya que considera que cuando se habla de la historia de Espinar no se hace una presentación académica. Este tipo de contenidos suelen estar presentados por “testaferros de la mina”, que suelen hablar “estupideces” y confundir a la población.<sup>13</sup> Asimismo, la radio podría ser un medio para levantar cortinas de humo por parte de la empresa minera ante algún conflicto social. Esto se debe a que, según Vidal Merma, en el 2012 se hizo un estudio que evidenció que más del 50% de todos los programas de todos los medios de comunicación locales eran auspiciados por la empresa minera. Esto, inevitablemente, ha tenido un impacto en la población<sup>14</sup>.

Otro medio que cada vez viene obteniendo más importancia en Espinar es el internet, por lo que en los últimos años han surgido algunos portales que informan desde sus redes sociales. Espinar Noticias es el portal con actualizaciones más frecuentes, diarias, y que cuenta con mayor cantidad de seguidores, más de once mil.

Al hacer una revisión de las publicaciones de este medio informativo (Espinar Noticias, s/f), resulta claro que no hay una línea editoria y además sus contenidos son bastantes variados, por lo que no es posible establecer un discurso claro sobre lo k'ana. Por ejemplo, entre los

---

<sup>13</sup> Entrevista Augusto Carrasco

<sup>14</sup> Entrevista Vidal Merma

contenidos publicados entre el 21 de mayo y el 21 de junio, la mayoría (11) se relacionan con casos de inseguridad en las vías o inseguridad ciudadana. Diez publicaciones abarcaron presentaciones de danzas, festivales o ferias locales, entre las que se encuentran tres grabaciones informativas sobre el festival de Kanamarca. Los contenidos sobre la actividad de organizaciones sociales y manifestaciones en general también fueron considerables, aunque estos se centraron en reclamos al Gobierno Central. Algunos otros temas con menor contenido fueron las actividades políticas de los candidatos a la alcaldía, la información sobre las bajas temperaturas y, finalmente, algunos operativos antidrogas por parte de la policía. Entonces, si bien sí hay menciones a danzas k'ana y a organizaciones sociales, en la gran mayoría de estos sucesos este medio hace transmisiones en vivo y no las acompaña con comentarios u opiniones, por lo que no resulta posible identificar una narrativa sobre lo k'ana.

En general, la difusión de todas estas narrativas parece estar siendo efectiva, dado que actualmente se está imponiendo sobre las de Chumbivilcas, por ejemplo. Sin embargo, a pesar de que la “cultura” chumbivilcana se encuentra “atrapada” entre las demás de las provincias altas, principalmente entre la cultura k'ana, los jóvenes la mantienen.<sup>15</sup> Las narrativas identitarias sobre lo k'ana al parecer miran de reojo hacia la situación de Chumbivilcas y buscan el medio idóneo para alcanzar el arraigo que se da en esa provincia vecina. Este medio parece estar más vinculado a los sentimientos. “Haciendo una comparación con Chumbivilcas, sí se identifica con su cultura bastante, porque es una provincia bien afectiva. En cambio, Espinar no lo es.”<sup>16</sup>

Según la mayoría de informantes el medio idóneo a través del cual se han transmitido las narrativas históricas sobre la cultura k'ana ha sido la familia. La mayoría de entrevistados reconoce que sus conocimientos sobre lo k'ana provienen principalmente del ámbito familiar. Son los abuelos o los padres aquellos que se han encargado de transmitir las enseñanzas sobre lo k'ana a los más jóvenes.<sup>17</sup> El valor de la familia en la transmisión de lo k'ana es reconocido incluso por la propia UGEL, a través de la importancia que le conceden a los adultos mayores en los programas de aprendizaje antes mencionados. Entonces, nos encontramos ante una educación no formal, fragmentaria, aprendida en el día a día y en la que las narraciones de los mayores resultan fundamentales.

---

<sup>15</sup> Entrevista Obed Bustamante

<sup>16</sup> Entrevista Julio César Ppacco

<sup>17</sup> Entrevista Vidal Merma

La transmisión de lo k'ana podría graficarse en la siguiente expresión: “Esto no se enseña. Esto ya viene... es como una herencia que nos han dejado y se transmite, pero no, ya no nos dan el significado.”<sup>18</sup> Lo k'ana no es algo que se enseñe, no es una serie de contenidos que pueden transmitirse fácilmente. Al contrario, lo k'ana es una herencia legada por los antepasados; es decir, es algo que, podría afirmarse, les “tocó” por haber nacido en esa tierra.

Además, llama bastante la atención que si bien lo k'ana se puede poseer, al ser comparado con una herencia, no se sabe exactamente qué es. En otras palabras, lo k'ana es una marca que se transmite de generación en generación, pero sin un contenido fijo. “Lo que interesa, entonces, es identificar las 'fronteras' socialmente construidas que demarcan la diferenciación entre 'nosotros' y 'los otros'” (Callirgos, 2006: 9). Entonces, estas representaciones sobre lo k'ana, fragmentarias y confusas, actúan como marcadores simbólicos de las fronteras étnicas. Expresan discursivamente el proceso de construcción, lucha y apropiación de los límites étnicos (Pajuelo, 2003: 286).

### 2.3. Intelectuales políticos

Durante mi trabajo de campo, uno de los lugares que visité con mayor frecuencia fue la Municipalidad Provincial de Espinar. En un primer momento, acudí a este lugar en busca del propio alcalde; sin embargo, mis visitas a este espacio se fueron haciendo más recurrentes pese a que nunca pude conseguir una entrevista con el alcalde.

La razón de la frecuencia de mis visitas es que cada vez que acudía a la Municipalidad descubría nuevos informantes que resultaban importantes para mi investigación por alguna razón. En un primer momento, tras haber conversado con los encargados del Proyecto “Mejoramiento de los servicios turísticos en el corredor turístico Yauri-Suykutambo de la Provincia de Espinar - Cusco”, me di cuenta de que se hacían muy frecuentes las menciones a un conocido “profesor” que al parecer era considerado como un experto en todo lo relacionado a la nación k'ana. Se trataba del licenciado Marco Jiménez, quien se desempeñaba en el área de Poblaciones Vulnerables.

En posteriores visitas me ocurrió un hecho similar, pero en esa ocasión me llevó al área de Desarrollo Social para ubicar al historiador Fernando Choquehuanca Merma, quien además es autor de uno de los textos sobre la historia de Espinar que se pueden hallar en el mercado local.

---

<sup>18</sup> Entrevista Sharon Matto

Después del periodo de trabajo de campo, al revisar mis notas y empezar a cruzar información, también pude darme cuenta de que René Achahuanco Torreblanca, autor de otro de los libros sobre la historia de Espinar que se puede encontrar en el mercado local, fue trabajador municipal, específicamente de la Gerencia de Desarrollo Social.

A esto se suma el testimonio de Augusto Carrasco, físico matemático y docente jubilado, quien me aseguró que desde su labor de regidor municipal había tratado de realizar acciones que mejoren la educación en Espinar. Por su parte, Raúl Bustamante inicia su publicación sobre el charango peruano, en el que intercala los contenidos musicales con la historia de las provincias altas, con un agradecimiento al alcalde del Consejo Municipal del distrito de Alto Pichigua por “haberme auspiciado con una mitad al valor de la impresión de este mi libro”. Este agradecimiento luego se convierte en una expresa felicitación por su labor municipal (Bustamante, s/f: 5). En la otra publicación de Raúl Bustamante a la cual pude acceder ocurre un hecho semejante, agradece al alcalde de Alto Pichigua y a los regidores por “auspiciar preferentemente la impresión tipográfica de mi libro” (Bustamante, 2006: 7).

Resulta casi inevitable establecer una relación entre el poder político concentrado específicamente en la Municipalidad y los intelectuales locales. La Municipalidad parece ser un órgano que se viene encargando de darle mayor poder a la voz de los intelectuales espinarenses. Esto se da desde la Municipalidad Provincial, aunque las municipalidades distritales también se han sumado a esta tendencia al contribuir con el financiamiento de las publicaciones.

Ramón Pajuelo considera que la revitalización que viene experimentando el fenómeno andino se viene dando con distinta intensidad entre Perú, Bolivia y Ecuador. En el caso peruano, este fenómeno se presenta con menor intensidad, por lo que viene un poco más relegado (2003: 287-288). Pajuelo, citando a Rodrigo Montoya, menciona como uno de los tantos factores que explican este proceso al hecho de que en el Perú no exista una intelectualidad indígena, “una élite intelectual orgullosa de su identidad india y capaz de imaginarse como parte de una comunidad étnica mayor” (Pajuelo, 2003: 298). En el caso de Espinar, esto no se cumple. Sí existe una élite intelectual que viene haciendo un arduo trabajo de revaloración de su identidad. Estos intelectuales aprovechan los distintos medios que tienen a su alcance, entre ellos a la propia Municipalidad, para difundir un discurso étnico de revalorización de lo k’ana.

Podríamos inferir, incluso, que esta es una de las razones fundamentales de este fenómeno de revaloración de lo k’ana que se viene llevando a cabo en Espinar. Posiblemente, a diferencia de

otros espacios del territorio peruano, Espinar sí cuenta con un grupo de profesionales locales que se encuentran muy interesados en el estudio de su propio pasado.

Esta condición de intelectual les concede a estas personas un estatus que no es fácil de conseguir. En Espinar, se suele desacreditar a todos aquellos que hablen sobre la historia por sus vínculos con la mina o por no ser “académicos formados.”<sup>19</sup>

Parece que lo k’ana es una construcción creada y legitimada desde este círculo de intelectuales. No cualquiera puede hablar sobre lo k’ana. El mismo licenciado Carrasco, en una de las conversaciones que tuve con él, dejó entrever que por su profesión (Policía), el alcalde actual, Manuel Salinas, no puede ser considerado como una voz autorizada para hablar sobre lo k’ana. La falta de una formación en Humanidades o el vínculo con la empresa minera pueden ser factores para desacreditar una voz en esta disputa entre narrativas sobre lo k’ana. Sin embargo, en esta situación se pueden tomar ciertas “licencias”. Este sería el caso de Raúl Bustamante, en vida muy cercano a Augusto Carrasco, dado que en uno de sus textos, además del agradecimiento municipal, también se introduce un “profundo y sincero agradecimiento a la Gran Empresa Minera XSTRATA TINTAYA” por “apoyar los quehaceres culturales de los pueblos de esta provincia de Espinar, cuna de la Nación K’ana” (Bustamante, 2006: 7). Sin embargo, parece que este agradecimiento explícito no lo desacredita en esta disputa por legitimar un discurso sobre lo k’ana.

Cabe resaltar, entonces, que los intelectuales espinarenses se presentan bastante politizados. Los intelectuales espinarenses tienden a establecer relaciones entre lo k’ana y la política que no parecen ser gratuitas. Esta relación se hizo bastante clara en la misma conversación con el licenciado Carrasco, quien intercalaba explicaciones sobre la problemática k’ana en el presente con ataques muy duros a figuras políticas nacionales. Por ejemplo, luego de decirme que la juventud se siente cada vez menos k’ana porque está alienada, empezó una serie de duros calificativos al regidor de educación y cultura, al alcalde, al Presidente de la República, en el que resaltaba su condición de “extranjero”, y al fujimorismo.

Otro caso donde se evidencia esta relación es el libro de Fernando Choquehuanca “Espinar (Análisis e interpretación de la realidad de Espinar)” (2013). Lo que inicia como un recuento histórico de la nación k’ana, pasa a tratar de explicar los recientes conflictos sociales ocurridos en ese territorio. Poco a poco, la voz politizada se vuelve evidente y se empieza a realizar un duro cuestionamiento a la mina y al Gobierno Central. Más adelante intentaré demostrar que

---

<sup>19</sup> Entrevista Augusto Carrasco

esta politización no parece ser una tendencia que se restrinja exclusivamente a los intelectuales, sino que se expande a toda la sociedad espinarense. Sin embargo, por el momento, considero que sí es importante visibilizar esta relación entre lo k'ana en la actualidad, los intelectuales y la lucha política.



### 3. Identidad guerrera, estrategia política

Raúl Bustamante, en su descripción de la ciudad de Kanamarca, señala lo siguiente:

Esta ciudad estaba rodeada por los cuatro puntos cardinales por cerros que lindan las faldas, cuyas laderas presentaban murallas naturales de barrancos, precipicios y abismos de naturaleza inaccesible, compuesta de roquedales de alturas diferentes, constituyendo murallas naturales que imposibilitaban el acceso fácil en caso de invasiones por otras tribus; o sea que esta ciudad estaba ubicada en un lugar estratégico (Bustamante, 2006: 27).

Al analizar este fragmento es posible determinar una característica clave en las narrativas históricas sobre los k'ana: su capacidad de estrategia.

Los intelectuales locales que han publicado sobre la historia de los k'anas, retomando algunos postulados de Uriel García (1973:48-49), han evidenciado cierto determinismo geográfico al destacar que desde sus orígenes este pueblo fue "recio, indomable y guerrero", dado que solo así era posible imponerse sobre las condiciones geográficas (Zecenarro Madueño, 2000: 91). En otras palabras, estas narrativas que han caracterizado a los k'anas como personas fuertes y rebeldes aseguran que esta situación es así desde hace 5000 años a.C. Sin embargo, parece que la característica que mejor definiría a los k'anas es su capacidad de actuar estratégicamente y no realmente su fortaleza. En la cita mostrada anteriormente, Raúl Bustamante, prestigioso músico espinarense e investigador sobre lo k'ana, resalta una característica principal de la ciudad de Kanamarca: el uso estratégico de la geografía para frenar las invasiones de otras tribus. Estudios arqueológicos en la zona han destacado también "la utilización máxima de recursos del entorno acomodándose al relieve y a la topografía" (Fernández Baca, 2011: 19). Posiblemente, por esta razón, la ocupación inca posterior no alteró los espacios ni edificaciones previas (Fernández Baca, 2011: 21). Entonces, más que la fortaleza de su mismo ejército, eran los barrancos y los abismos naturales los que intimidaban a los enemigos. En este capítulo, sostengo que el pensamiento estratégico es una recurrencia entre las narrativas históricas sobre lo k'ana y viene siendo utilizado en el ámbito político con cada vez mayor frecuencia. El pasado milenario que destacaban los intelectuales pierde fuerza frente a la capacidad de estrategia y negociación como cualidad asociada a lo k'ana.

Barth ya se había cuestionado si es posible determinar cómo y en qué escenarios se conservan y cambian las características de una identidad étnica. Él sostenía que los procesos sociales son los que ejercen controles sociales a través del consenso público y las sanciones positivas y

negativas. En otras palabras, basándonos en estas ideas, podemos sostener que han sido los distintos procesos sociales que ha atravesado Espinar, y el consenso de la población en medio de estos eventos, lo que ha determinado sanciones, positivas o negativas, que han permitido el cambio y la conservación de las características vinculadas con la identidad k'ana. Barth también añade que resulta ventajoso para los actores cambiar su etiqueta étnica para evitar consecuencias adversas (Barth, 1976: 175). En este caso, el cambio no se da entre una etiqueta y otra, sino entre las narrativas asociadas a dicha etiqueta. Entonces, al haber una multiplicidad de voces sobre lo k'ana, es posible transitar de una a otra, con la intención de evitar el fracaso, sin alterar las características tradicionales de este estatus. Es decir, en determinado momento lo k'ana puede incorporarse al discurso ambientalista, mientras que en otro lo k'ana puede estar presente en un levantamiento popular y en otro puede estar presente en una negociación con el Gobierno Central. Con todo ello, sostengo que lo k'ana, al ser una herramienta importante, se ha convertido en una arena de negociación política.

### 3.1. MINKA: visibilizando la relación

Las elecciones de 1998 en Espinar enfrentaron principalmente a dos opciones políticas. Por un lado, se presentaba el Movimiento Independiente Somos Perú, el cual era una base local de un partido nacional que había fundado el alcalde de la capital, Alberto Andrade. Por otro lado, se presentaba el Movimiento de Integración K'ana (MINKA), que llevaba como candidato a Oscar Mollohuanca, economista de origen nativo, quien contaba entre sus colaboradores a otros profesionales del mismo origen, a ex militantes de movimientos políticos de izquierda y a líderes campesinos. En ese año, MINKA consiguió la alcaldía provincial (Camacho y Lossio, 2007: 160).

La gestión liderada por Mollohuanca se centró en tres ejes fundamentales: desarrollo de la democracia, transparencia y honestidad, y desarrollo integral. Ese periodo estuvo marcado por un proceso de democracia participativa, en el cual la población se incorporó de forma masiva. Por ejemplo, en los talleres participativos de planificación se estima que participaron cerca de seis mil personal, alrededor del 10% de la población de la provincia (Camacho y Lossio, 2007: 159). Esta gestión se caracterizó por la alta articulación entre las autoridades locales y las demandas de la población (De Echave et al., 2009: 133). Tanto los regidores como los líderes de las comunidades campesinas sentían que el alcalde y MINKA ofrecían un canal de representación para ellos (Paredes, 2015: 56).

Otro de los logros que consiguió la gestión de Mollohuanca fue la creación del Consejo de Desarrollo de la Provincia (CODEPE). La creación de este consejo contó con la participación de instituciones públicas, privadas, colegios profesionales, instituciones religiosas y organizaciones sociales. De esta manera, junto a los talleres que contaron con participación directa de la población, se buscó una planificación concertada del desarrollo local (Camacho y Lossio, 2007: 159).

El CODEPE trajo como resultado la creación del Plan Maestro y Estrategias de Desarrollo Provincial, un documento que logró establecer una visión consensuada de todas las visiones de desarrollo por parte de los distintos actores, así como de la población en general, por lo que debía servir como hoja de ruta para las próximas gestiones municipales y para la población espinareense. Entre los principales problemas que la provincia debía superar se identificaron la deficiente infraestructura, los sistemas productivos, los daños al medio ambiente, la salud, entre otros. Dentro del punto VI de este documento, se reconoció como problema a superar “la identidad y los valores de la cultura k’ana en proceso de deterioro” (Camacho y Lossio, 2007: 160). Además, la visión de dicho plan señalaba que la mejora de la calidad de vida de los espinarenses dependía de una cultura democrática, solidaridad y la armonía basada en la identidad de las raíces históricas de la nación k’ana (Cáceres, 2013: 66).

Es cierto que el documento fue impulsado desde una gestión de izquierda, pero buscó incorporar distintas perspectivas para que el desarrollo sea concertado. Por esto, se alternaron distintos objetivos, tratando de recoger las diferentes luchas de los distintos sectores de la sociedad espinareense. Por esto, las propuestas de este plan buscaron mejoras políticas, económicas, sociales, culturales, medioambientales y de infraestructura. De esta manera, se buscó no dejar a ningún sector fuera del desarrollo concertado.

Además, Camacho y Lossio destacan la búsqueda de la neutralidad por parte del alcalde. Para evidenciar esto, señalan que el Frente Único por la Defensa de los Intereses de Espinar (FUDIE) pidió suspender el CODEPE durante la campaña electoral del 2002 para mantener la neutralidad, dado que el alcalde se presentaba a la reelección. Esta petición fue rechazada por los distintos delegados, pero se logró modificar la presidencia del CODEPE para restarle peso al alcalde. La nueva presidencia, de tipo colegiada, estaría integrada por el alcalde, el prefecto y el presidente del FUDIE (Camacho y Lossio, 2007: 161-162). De esta manera, se podría garantizar una mayor neutralidad de este organismo durante la nueva contienda electoral.

Esta gestión del exalcalde Mollohuanca supo aprovechar su contexto para mantener una gestión que suele ser bastante recordada. Aunque no existe un consenso en Espinar sobre este periodo, algunos son muy críticos, pero otros recuerden esta gestión con cariño, no se puede negar que esta gestión logró incidir en la política local por más de una década<sup>20</sup> y que generó un cambio en los movimientos sociales espinarenses y, en general, en la política local.<sup>21</sup>

### 3.1.1. Inserción de lo k'ana en la política

Oscar Mollohuanca es una persona que se considera a sí mismo 100% k'ana. Su concepción sobre lo k'ana es bastante amplia. Él retoma los tres pilares de lo k'ana que identificamos en las narrativas analizadas en el capítulo anterior. En primer lugar, esta autoidentificación como k'ana proviene de una identidad construida desde hace muchos años atrás, “más atrás del imperio de los incas”. En segundo lugar, este sentimiento k'ana está fuertemente asociado con la tierra, dado que la identidad de este pueblo se debe a su economía pastoril y ganadera. Por último, lo k'ana “es el sentido de reivindicación y lucha”.<sup>22</sup> Adicionalmente, Mollohuanca también identifica como un componente de lo k'ana una visión amplia, de interconexión, entre la costa, la selva y todos los valles de la zona quechua. Las visiones sedentaristas, cerradas, deben ser superadas por una visión más amplia del desarrollo, que proviene “desde aquellos tiempos”. Todo esto es lo que Mollohuanca entiende por k'ana y precisamente se aproxima a lo que quiso integrar en MINKA.

Mollohuanca inicia su actividad política en Izquierda Unida y luego se afilia al Partido Unificado Mariateguista (PUM). Cuenta, también, con experiencia como dirigente de base, ya que ha sido dirigente del FUDIE y de la FUCAE (Paredes, 2015: 80-81). En 1998, funda el Movimiento de Integración K'ana, donde confluye la ideología del PUM con una base local, más cercana a las comunidades campesinas, a las organizaciones sociales y a la cultura k'ana. Con este partido, se inicia la reivindicación de la identidad cultural en la provincia de Espinar.<sup>23</sup> Mollohuanca es el primero que establece la relación entre lo k'ana y la política.<sup>24</sup> Él ganó por segunda vez la alcaldía provincial con el partido Tierra y Libertad. Actualmente, se encuentra postulando una vez más por el partido Frente Amplio.

---

<sup>20</sup> Entrevista Oscar Mollohuanca

<sup>21</sup> Entrevista Jaime Borda

<sup>22</sup> Entrevista Oscar Mollohuanca

<sup>23</sup> Entrevista Cosme Cáceres

<sup>24</sup> Entrevista Eloy Berna

En el Espinar actual, parecen poder distinguirse dos facciones. Por un lado, todavía se presenta una mayoría rural, quechuahablante, perteneciente a comunidades campesinas. Por otro lado, en las zonas en las que hay mayor integración con el mercado, estos valores tradiciones han iniciado un proceso de transformación. Como parte de este primer grupo, destacan algunas organizaciones políticas y sociales que han iniciado una lucha por la revaloración de su herencia k'ana. Esta lucha identitaria, según MINKA, pretende valorar la capacidad que tuvo la cultura k'ana para poder desarrollarse en un medio sumamente agreste. En esta revaloración se destaca su fortaleza y combatividad (Camacho y Lossio, 2007: 154).

Mollohuanca, a través de MINKA, parece haber iniciado un vínculo entre la política y las comunidades campesinas. Además, es quien ha mantenido ese vínculo más estrecho, quien ha mantenido una mejor relación con las comunidades. La preocupación constante de Mollohuanca por el campo hizo que muchos líderes indígenas y comuneros consideren que esa gestión los representaba y defendía sus derechos (Paredes, 2015: 84). Actualmente, la relación de la política con las comunidades se ha dividido precisamente por la creación de nuevos partidos políticos: MT, Ayllu y Frente Amplio. Con esto, esta relación ha perdido su fortaleza.<sup>25</sup>

Mollohuanca, efectivamente, parece ser uno de los voceros sobre lo k'ana.<sup>26</sup> Él supo hacer una lectura política de la situación en Espinar y pudo consolidar un partido en función a una huelga, él supo acoger a toda la gente que se encontraba descontenta y pudo canalizar ese descontento a través de su partido político.<sup>27</sup> Recordemos que su partido incluye el término k'ana desde su propio nombre, por lo que podríamos sostener que el descontento popular fue canalizado a través de la política k'ana. Tal vez es por ello que durante su gestión surge el Frente Único de la Juventud Espinarensis K'ana (FUJEK). Esta organización retoma la estrategia de Mollohuanca e incluye en su propio nombre el término k'ana. Esta influencia de Mollohuanca en la FUJEK trasciende el mismo nombre de la organización o el impulso de lo k'ana. La FUJEK, para muchos de sus miembros, es una suerte de escuela de líderes políticos. Mollohuanca, en su momento, también integró una organización de jóvenes, por lo que este personaje se convierte en un modelo a seguir.<sup>28</sup>

Efectivamente, Mollohuanca parece tener mayor respaldo en esta primera facción. Él llega al poder gracias a las comunidades campesinas. En su gestión, priorizó más el trabajo en el sector

---

<sup>25</sup> Entrevista Eloy Berna

<sup>26</sup> Entrevista Jaime Borda

<sup>27</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>28</sup> Entrevista Julio César Ppacco

rural, frente al urbano. Su trabajo por la agricultura y ganadería le valió el apoyo de las comunidades, pero al mismo tiempo supuso el enfrentamiento con la empresa minera.<sup>29</sup> Es más, Mollohuanca acogió a un grupo de personas que “no van” con la mina. Esto se explica si tomamos en cuenta que él se enfocó principalmente en las zonas rurales, precisamente aquellas que han sentido más negativamente el impacto de la empresa minera, lugares donde la contaminación es “bárbara” e “innegable”.<sup>30</sup> En el caso de Espinar, algunos estudios previos ya han señalado que la organización local ha permitido articular un proyecto político en torno a dos ejes: la identidad indígena k’ana y el conflicto con la empresa minera (Paredes, 2015: 66). Mollohuanca parece ser el engranaje en torno al cual se articulan estos dos ejes y esto ha sido posible, entre otras razones, por su cercanía a las organizaciones sociales.

Es cierto que debemos hacer una distinción entre el partido político y la persona. Vidal Merma, por ejemplo, establece una distinción entre la persona de Mollohuanca y su partido actual (Frente Amplio). “Él de alguna u otra manera reivindica la cultura k’ana, de que un k’ana, aparte de que no se arrodilla ante nadie, no es un mentiroso, no es un corrupto, mucho menos es un ladrón. En ese aspecto, él de alguna u otra manera, reivindica, pero muchos de los políticos en Espinar no lo hacen”.<sup>31</sup> Al ser Frente Amplio un partido de carácter más nacional, parece haber perdido un poco su lucha reivindicativa sobre lo k’ana. Sin embargo, Mollohuanca como persona sí mantiene esas convicciones. Además, vemos que lo k’ana se asocia a la honradez, mientras que aún en Espinar hay otros políticos corruptos, quienes no podrían considerarse k’anas.

Por su parte, Fernando Choquehuanca es más crítico con MINKA, específicamente, porque considera que se aprovechó la identidad espinarense, pero no hubo trascendencia en ese ámbito. Es más, considera esa gestión como negativa y que, al utilizar el término k’ana de manera equivocada, para él, extendió esa mala imagen hacia el término mismo.<sup>32</sup> Otra de las voces críticas es la de Fredy Almanza, quien cree que Mollohuanca inició su trayectoria política con la lucha indígena, pero que poco a poco se fue aproximando cada vez más al socialismo. Esto a diferencia de la Federación Unificada de Campesinos de Espinar (FUCAE), quienes partieron de la lucha socialista hacia la lucha indígena.<sup>33</sup>

La trayectoria política de Mollohuanca parece evidenciar una línea consecuente a través de distintos partidos de izquierda. Estos cambios de partidos políticos entonces no han supuesto

---

<sup>29</sup> Entrevista Sharon Matto

<sup>30</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>31</sup> Entrevista Vidal Merma

<sup>32</sup> Entrevista Fernando Choquehuanca

<sup>33</sup> Entrevista Fredy Almanza

un cambio ideológico ni cultural. Barth sostiene que los cambios de filiación política podrían ir asociados con cambios de identidad étnica, precisamente porque la adopción de una nueva identidad podría hacer la situación más tolerable (Barth, 1976:163-164). En el caso de Mollohuanca, esta consecuencia política parece haber reforzado su discurso sobre la identidad k'ana.

### 3.2. Formulación del Convenio Marco

En la figura de Mollohuanca se podrían identificar algunas incongruencias que se resuelven si es que uno analiza los principios que él mismo defiende y que se enmarcarían dentro de la identidad k'ana.

Por un lado, llama la atención que se considere a Mollohuanca como una personaje que “no va” con la minería. Es más, la prensa nacional lo acusó de ser un radical antiminero (El Montonero, 18 de octubre de 2016), de que por sus venas corre “sangre de la rebelde cultura k'ana” (La República, 29 de febrero de 2016) y de ser el “cabecilla de la asonada contra la minería” (El Comercio, 31 de agosto de 2014). Incluso, algunos medios, con una clara intención de desacreditarlo, publicaron como noticia que su hermana había sido condenada por terrorismo y había pasado diez años en prisión, por lo que afirmaban que “los hermanos Mollohuanca parecen estar unidos por la violencia” (Perú 21, 12 de junio de 2012).

Por otro lado, desde este enfoque, no se entiende cómo uno de los mayores logros de la gestión de Mollohuanca fue la formulación del Convenio Marco. Esta convenió es considerado como una situación innovadora en el país, ya que por primera vez se conseguía que una empresa brinde de manera directa parte de sus utilidades a la población y asumía un compromiso de colaboración a largo plazo (De Echave et al.,2009: 137).

Las buenas relaciones entre el alcalde y las comunidades fueron fundamentales para entablar el diálogo con la empresa minera (Camacho y Lossio, 2007: 160). Además, se considera que esta propuesta nace en el marco del CODEPE, liderado por Mollohuanca (Camacho y Lossio, 2007: 205)

El 2 de marzo del 2001 se publicó la primera versión del Convenio Marco. En este documento, se recogieron demandas relacionadas con aportes a obras públicas, cuidado ambiental, solución a los pasivos de la minería, articulación económica, empleo para la población local y desarrollo sostenible para las comunidades. Durante el mes de mayo, se iba a realizar un paro en la

provincia. En los días previos a esa acción, la empresa aceptó discutir y finalmente suscribir el convenio, aún bajo el liderazgo de Mollohuanca. El documento final fue firmado por la gestión del nuevo alcalde, Luis Álvarez Salcedo, el 3 de septiembre de 2003 (De Echave et al., 2009: 134-135).

A través de este documento, la empresa minera se comprometió a realizar una inversión social anual por el 3% de sus utilidades antes de impuestos. Asimismo, se comprometió a brindar de manera anual como cantidad mínima un millón y medio de soles para proyectos sostenibles durante los cinco primeros años. Este documento es un logro, ya que se pudo concretar sin llegar a la movilización, la cual posiblemente no habría sido tampoco un contexto propicia para dichos acuerdos. Sin embargo, se reconoce que los sectores principalmente urbanos de Espinar seguían recurriendo a estrategias confrontacionales para alcanzar sus objetivos (Camacho y Lossio, 2007: 206-207).

Un factor clave para que todo este proceso concluya de manera productiva fue la participación del alcalde Mollohuanca. Antes de esta gestión, el diálogo prácticamente no había sido posible porque las partes enfrentadas no se reconocían como iguales. La empresa minera, por un lado, no reconocía ni aceptaba a la población en general como su contraparte en un proceso de diálogo. Por otro lado, la población, al percibir esta falta de reconocimiento, reforzaba su rechazo hacia la empresa. Además, debemos señalar que en ese momento la población no contaba con las capacidades técnicas ni de relación para involucrarse en un proceso de negociación (Camacho y Lossio, 2007: 172). Por ello, es necesario destacar la activa participación del alcalde Mollohuanca en este proceso. El apoyo del alcalde hacia las comunidades fue determinante para equilibrar la correlación de fuerzas y permitir que estas sean aceptadas como parte involucrada en la negociación. Este apoyo del alcalde ha sido reconocido y apreciado por la población (Camacho y Lossio, 2007: 184-187). Esto se ha dado tanto para sentar las bases de la firma del Convenio Marco, como para poder establecer la Mesa de Diálogo que se estableció entre cinco comunidades afectadas por la contaminación (Tintaya Marquiri, Alto Huancané, Bajo Huancané, Huano Huano y Alto Huarca), la empresa minera (BHP Billiton Tintaya en ese momento) y las organizaciones de apoyo (Oxfam America, CONACAMI, CORECAMI-Cusco y CooperAcción) (Camacho y Lossio, 2007: 1987).

Frente al papel central que adquirió la autoridad local y las ONG y organizaciones de apoyo, destaca la ausencia del Gobierno Central. Las partes firmantes del Convenio Marco fueron la empresa, la Municipalidad y las organizaciones sociales. El Gobierno Central, a través del Ministerio de Energía y Minas y de algunos congresistas de la República, no fue incluido como

parte, solo actuó como garante del convenio, junto a la ONG Oxfam America (Camacho y Lossio, 2007: 206).

La ausencia del Gobierno Central en este proceso de negociación fue un pedido expreso de las comunidades, planteado como condición para el diálogo. El Gobierno, en Espinar, es percibido como ineficiente e innecesario. Es más, se considera que la presencia del Estado, necesaria en una negociación de esta magnitud, puede entorpecer el proceso para los intereses locales (Camacho y Lossio, 2007: 222-223). Esta desconfianza absoluta responde, además de a una larga historia de olvido y discriminación, a las medidas que este tomó en la década de los ochenta para poder iniciar la actividad minera que continúa hasta el día de hoy. En 1982, el Gobierno expropia grandes extensiones de terrenos en Espinar para poder beneficiar a la actividad minera, cuando la mina aún pertenecía al Estado. Estas expropiaciones construyeron la imagen del Gobierno como un actor distante y que cuando aparecía en la zona, en vez de representar los intereses de las comunidades, se presentaba como un agresor (Camacho y Lossio, 2007: 167). Tras este proceso de expropiación, la nueva legislación sobre tierras que se dio en la década de los noventa eliminó la inalienabilidad de tierras comunales. La empresa minera, ya privatizada, en esta década, inició un proceso de compra de tierras que le permitió incrementar sus propiedades en más de un 100% (Camacho y Lossio, 2007: 174-175).

Es por ello que el Gobierno Central, quien les había arrebatado varias hectáreas de tierra k'ana y había facilitado que les sigan quitando más territorio k'ana, debió quedar fuera de la negociación. Esta hipótesis se refuerza al notar que uno de los beneficios que las comunidades consiguieron con el Convenio Marco fue la recepción de tierras, de preferencia en zonas cercanas a la comunidad, en una cantidad equivalente a las expropiaciones de 1982 o a las compras durante los años noventa, más una cantidad adicional que se encuentre entre el 25% y el 50% (Camacho y Lossio, 2007: 203). Este recuerdo había permanecido durante aproximadamente treinta años. Habíamos evidenciado que parte de lo k'ana es precisamente la conexión con la naturaleza. El pueblo k'ana es también respetuoso de la naturaleza, de la biodiversidad, de los apus y de los ríos.<sup>34</sup> El Gobierno Central había atacado directamente la esencia de lo k'ana con sus acciones durante las décadas pasadas y se la había entregado a una empresa extranjera, por lo que generaba desconfianza y debía quedar fuera de la negociación. No debería sorprender, entonces, que tras la creación de la Autoridad Nacional del Agua (ANA), la percepción de los comuneros sea que dicho organismo se ha apropiado del agua con la

---

<sup>34</sup> Entrevista Vidal Merma

intención de facilitar el acceso a este recurso a los capitales privados (Derechos Humanos sin Fronteras, 2017a: 78).

Se puede interpretar de las declaraciones de Mollohuanca que la rebeldía y la confrontación son estrategias que forman parte de la identidad k'ana. Sin embargo, lo k'ana, para este personaje, también representa una visión más amplia de la realidad e interconectada con distintos espacios. Por ello, sería injusto presentar a Mollohuanca como un personaje antiminero. Esta visión confrontacional, pero al mismo tiempo abierta a otras perspectivas se refleja en el Convenio Marco.

No todos los conflictos sociales son iguales. Una visión homogeneizante puede suponer conclusiones equivocadas. Los conflictos son multidimensionales, por lo que no es posible explicarlos únicamente por un tema económico, por ejemplo. Algunos conflictos básicamente responden a una actitud de rechazo a la minería, ya que se percibe a esta actividad como una amenaza a su territorio, por lo que los diálogos no prosperan. Por otro lado, hay conflictos que coexisten con la minería. Es decir, en estos casos lo central no es si la minería “va o no va”, sino el conjunto de demandas económicas, sociales, ambientales, de salud y culturales. El caso de Espinar se vincula más con el segundo tipo (De Echave, 2018: 440).

### 3.3. 2012: los hechos

Durante el año 2012, junto a las protestas contra el proyecto minero Conga, los sucesos de Espinar marcaron la agenda pública (De Echave, 2018: 228). Los sucesos de mayo de ese año adquirieron dimensión nacional y Espinar se volvió un espacio de discusión en todo el país. La magnitud de los conflictos de ese año también han tenido una clara repercusión en la población local. Por más que mi investigación no gira directamente en torno al conflicto social ni a la minería, en prácticamente todas las entrevistas, así como en la mayoría de conversaciones que mantuve allá, los sucesos del año 2012 estaban presentes. Por lo tanto, considero pertinente primero presentar un recuento de lo sucedido en ese año para luego analizar este suceso destacando su dimensión étnica.

Resulta natural que los hechos ocurridos en el mayo de 2012 pueden ser distintos de acuerdo con los lugares de enunciación. Por ello, es importante recoger los distintos puntos de vista para poder confrontarlos.

Para el Gobierno Central (Ministerio del Ambiente), la muerte de animales fue el desencadenante de las protestas. La comunidad campesina de Tintaya Marquiri, la primera en levantarse, señaló que el culpable de estas muertes había sido la minera Xstrata Tintaya, actual Glencore, al haber contaminado los ríos Salado y Cañipía. Posteriormente, el 21 de mayo se inició un paro general en la provincia. El Estado, además, reconoce dos hechos centrales que explicarían el conflicto. El primero es que la petición de elevar el aporte voluntario de la empresa de 3% a 30% resultaba imposible, dado que se afectaba la rentabilidad de la empresa, la cual ya cumplía con sus responsabilidades sociales y ambientales. El segundo hecho es que Espinar no demostraba una capacidad de gasto que justifique ese aumento, ya que era la provincia de Cusco que más recursos recibía (en el 2011 recibió 156 millones de soles por canon, sobre canon, regalías y otras fuentes), pero gastaba solo el 45% de ese monto (MINAM, s/f).

Desde esta visión, el Estado no asume ninguna culpa por los hechos y, es más, libra de culpa también a la empresa minera. Llama bastante la atención que sobre los hechos de la protesta solo se manifiesta que la empresa se mantuvo dispuesta a reformular el Convenio Marco y el Gobierno instaló una mesa de diálogo (MINAM, s/f). No se menciona, por ejemplo, el hecho de que el Ministerio de Economía y Finanzas, a modo de sanción y, a la vez, de presión, bloqueó las cuentas de la Municipalidad de Espinar durante esa fecha (De Echave, 2018: 207).

Los medios de prensa, por su parte, presentaron una visión más alarmista de los hechos. "Miles de manifestantes que protestan contra Xstrata intentaron tomar campamento. La policía los repelió con bombas y balas. Cayeron dos civiles y hubo decenas de heridos. Manifestantes tomaron rehén a un fiscal, quemaron la camioneta oficial e incendiaron local de Tintaya. Violencia." Así informaba, por ejemplo, el diario La República (La República, 29 de mayo de 2012).

En el libro de Fernando Choquehuanca sobre la historia de Espinar, se le dedican unas páginas a este conflicto. Recordemos que, por un lado, este historiador se presenta como alguien muy crítico de la gestión de Mollohuanca. Sin embargo, a diferencia de los medios de prensa o del propio Estado, estuvo muy vinculado al conflicto. Incluso, en su publicación, se presenta como un narrador que estuvo presente durante los hechos más importantes.

A diferencia de la visión del Estado, Choquehuanca resume brevemente los hechos previos al conflicto, las causas del mismo, y se detiene mucho más en cada día de los hechos, así como en las consecuencias. Entre las "causas mediatas", destaca la contaminación ambiental, el impacto de esta en la salud, la "contaminación social y cultural", el cierre de Tintaya e inicio de

Antapaccay, sobornos, división de la población, Convenio Marco desfasado, demandas no escuchadas y mentiras por parte de la empresa minera. Entre las "causas inmediatas", señala la negativa de la empresa para reformular el Convenio Marco, el incumplimiento del mismo, la contaminación y sus efectos en la salud, la falta de diálogo por parte de la empresa, el no reconocimiento de las organizaciones sociales con base popular y los problemas con los relaves mineros (Choquehuanca, 2013: 40).

Sobre los hechos, este autor señala que se dieron inicio el 21 de mayo, día en el que la empresa minera y el Ministerio del Interior, "su protector incondicional", empezaron a preparar su "plan de acción de represión total". El autor se presenta bastante crítico con la acción de la policía, ya que asegura que agredieron brutalmente a mujeres, niños y jóvenes, y, además de la violencia física, humillaron a la población con insultos racistas ("indios muertos de hambre") o tildándolos de "terroristas". El 21 de mayo, Herbert Huamán, presidente del FUDIE de ese entonces, anuncia la huelga indefinida de manera oficial. La huelga, ese día, parecía que no contaba con mucho apoyo. Sin embargo, el 22 de mayo, el pueblo respalda la medida y se producen los primeros enfrentamientos cuando se decide ir hacia los alrededores de la mina. El día 23 se producen enfrentamientos en la comunidad campesina de Tintaya Marquiri y empiezan las detenciones. El día 24 los enfrentamientos se trasladan a la capital, Yauri, y entre los heridos de ese día se señala al alcalde Mollohuanca. El día 26, ya con una paralización total de la ciudad, se frustra el diálogo con el Ejecutivo. El día 27, Choquehuanca destaca las declaraciones del Viceministro de Minas, en las que establece una relación entre el paro en Cajamarca y el de Espinar (Diario Gestión, 27 de mayo de 2012). El día 28 se producen enfrentamientos en los alrededores de la mina, con el resultado de dos víctimas mortales. Se incendia el local de la Fundación Tintaya, se retiene a diez trabajadores de la mina y se secuestra al fiscal provincial, aunque luego este es liberado. El 29 de ese mes se desata la represión de la policía, se cometen violaciones a los derechos humanos, se capturan a los líderes sociales y se prohíben las manifestaciones. Choquehuanca cuestiona que la policía ejecutó el Estado de Emergencia ese día, cuando este debió entrar en rigor al día siguiente de su publicación en El Peruano, es decir, recién el 30 de mayo (Choquehuanca, 2013: 40-43).

Desde las ONG, se presenta también un discurso bastante crítico hacia la acción del Ejecutivo durante esos días. Desde este sector, se considera que "el centro de reclamo de las comunidades fue el agotamiento y contaminación de las fuentes de agua locales, y los graves impactos que se generan en la salud de hombres, mujeres y niños del área de influencia" (Red Sombra de Observadores de Glencore, 2017: 70). Se destaca, también, el uso desmedido de la fuerza por

parte de la Policía Nacional del Perú (PNP). Asimismo, se culpa a la empresa minera por estas violaciones a los derechos humanos. Las acciones judiciales que se iniciaron en mayo de 2013 buscan demostrar que la PNP cumplió órdenes de la empresa minera y que esta alentó la represión. Estas acusaciones cobraron más relevancia cuando se comprobó la existencia de un convenio entre la PNP y la empresa Xstrata Tintaya, así como el establecimiento de una comisaría dentro del campamento minero (Red Sombra de Observadores de Glencore, 2017: 71).

Es difícil establecer claramente los orígenes del conflicto. Desde el Estado, la causa parece ser las peticiones inviadas de la población. Desde la prensa, podría tratarse incluso de una rebeldía “genética”. Para la empresa minera, la culpa del conflicto no recae en ellos, dado que, en un comunicado que emitieron para los medios de comunicación, enfatizan su respeto a los derechos humanos, su cuidado ambiental y destacan sus aportes voluntarios y adicionales a los impuestos que la ley exige (Los Andes, 28 de mayo de 2012). Por parte de los espinarenses, las causas también pueden ser varias. Sin embargo, podríamos resumir que, desde este sector, el conflicto se dio porque la empresa y el Estado no habían cumplido con los acuerdos establecidos previamente. “Entonces como hay un acuerdo que no se cumple lógicamente la población está en todo su derecho de poder reclamar. Hemos firmado un documento. Tenemos un convenio. Si no se va a cumplir, pues no hay otra forma.”<sup>35</sup> Los distintos actores persiguen proyectos políticos distintos e intentan institucionalizar prácticas estatales distintas (Bebbington, 2013: 378).

### 3.3.1. El factor k’ana

En el subcapítulo anterior he tratado de recopilar distintas versiones sobre lo ocurrido en mayo de 2012 en la provincia de Espinar con la intención de mantener una perspectiva amplia que nos permita aproximarnos al conflicto en una mayor dimensión. En este apartado, pretendo discutir las formas y los momentos en que los distintos informantes aseguran que se introdujo lo k’ana durante esos días.

La respuesta del Estado ante el conflicto tuvo dos aspectos importantes. Por un lado, la violencia marcó la acción de las fuerzas policiales, lo que se vio incrementado por el establecimiento del

---

<sup>35</sup> Entrevista Vidal Merma

Estado de Emergencia. Por otro lado, el mismo Estado asumió la teoría del complot como una explicación a los sucesos violentos.

De Echave señala que por primera vez en el país una autoridad democráticamente elegida fue detenida por cinco meses. "El mensaje es claro: si a un alcalde lo meto preso, sin ningún tipo de contemplaciones, imagínense lo que le puede pasar a un dirigente o a un comunero" (De Echave, 2018: 205). Por otra parte, los medios de prensa nacionales y las autoridades políticas de ese momento trataron de establecer una relación entre Oscar Mollohuanca y Gregorio Santos, uno de los líderes que se oponía al proyecto minero Conga en Cajamarca. Para Óscar Valdez, presidente del Consejo de Ministros en ese entonces, se trataba de una acción concertada entre antimineros que buscaban generar problemas en el país (El Comercio, 6 de junio de 2012). Ese otro mensaje también fue claro: todas las protestas contra la minería están lideradas por terroristas. Cualquiera que proteste ante alguna empresa minera será considerado como terrorista. De esa manera, cualquier protesta contra la minería será deslegitimada con la intención de criminalizarla e imponer mano dura (De Echave, 2018: 237). Esta tesis del complot no solo justifica el Estado de Emergencia y la criminalización de la protesta, sino que también apunta a simplificar los hechos y desacreditar cualquier agenda que se encuentre detrás del conflicto (De Echave, 2018: 482).

Esta perspectiva impide entender el conflicto en su total dimensión. Es cierto que lo ocurrido en el 2012 supuso una serie de reclamos de la población que escapan a los objetivos de esta tesis. Lo que sí es importante recalcar es que esa perspectiva, entre otros factores, invisibiliza también una dimensión étnica que sin lugar a dudas tuvo participación.

La identidad étnica es una construcción social que se despliega sobre algunos factores históricos de larga data y específicamente ocurre en escenarios de conflicto social y lucha simbólica, ya que estos pueden desencadenar nuevos regímenes de representación (Pajuelo, 2003: 298-299). Efectivamente, si ya lo k'ana era un espacio de disputa, en el 2012 su presencia fue un recurso muy presente y posiblemente uno de los tres componentes que hemos identificado, el asociado a la fortaleza y la rebeldía, se volvió más importante que nunca.

Esta agenda étnica muy posiblemente ya estuvo presente en conflictos anteriores. Espinar es una provincia que a diferencia de otras del país siempre genera un nivel de respuesta muy fuerte cuando hay problemas vinculados al agua y a la minería.<sup>36</sup> Recordemos que el agua y la tierra, la

---

<sup>36</sup> Entrevista Jaime Borda

cual se ve seriamente contaminada como consecuencia de la actividad minera, son dimensiones clave dentro de lo k'ana.

Algunos comuneros consideran que las relaciones con la naturaleza, en este caso con el agua, están nutridas de códigos. Sin embargo, estos códigos vienen siendo alterados por agentes externos que no logran comprenderlos (Derechos Humanos sin Fronteras, 2017a: 66). Además, en muchas comunidades, sobre todo en las zonas altas, las principales fuentes de agua, los manantes, se están secando, entre otras razones, por la actividad minera (Derechos Humanos sin Fronteras, 2017a: 84). Entonces, la empresa minera se presenta como un agente que atenta contra sus tradiciones más antiguas y también contra su principal fuente de supervivencia.

Recordemos que los conflictos son espacios idóneos para las luchas étnicas. Pajuelo, basándose en las ideas de Maybury-Lewis, sostiene que las etnicidades se activan y reactivan precisamente en situaciones de conflicto, por lo que pueden ser entendidas como “máscaras de confrontación” (Pajuelo, 2003: 286). Al respecto, ya otros investigadores habían señalado que “dada la centralidad que tiene la identidad kana en el proceso histórico y reciente de la provincia, es importante darle continuidad a su redescubrimiento” (Cáceres y Rojas, 2013: 20).

Si bien lo k'ana pudo haber estado presente, esto se volvió más visible en el 2012 por la dimensión que adquirió el conflicto. Sharon Matto, por ejemplo, considera que es en esta protesta donde se ha forjado lo k'ana actual, dado que por primera vez Espinar se unió de esa manera. Además, esta misma informante señala que “en sus discursos, el poblador decía 'nosotros somos k'ana'. Entonces, era como tenemos que defender lo nuestro... Ahí ha surgido con más fuerza.”<sup>37</sup>

Por su parte, Edgar Huaranca, quien unos años después del conflicto sería electo como presidente del FUDIE, quien además señaló que lo k'ana no forma parte de las prioridades de esta organización, considera que durante esos días lo k'ana estuvo presente en Espinar. Nuestro informante señala que durante esos días la arenga que se repetía era “ahí va el pueblo k'ana”. Además, asegura haber encontrado presencia de lo k'ana en los pronunciamientos de ese momento. Incluso, pese a sus dudas sobre el origen k'ana de Espinar, señala lo siguiente: “... es un poquito contagiante eso. En cualquier reunión, usted, digamos, va a una reunión y siempre alguien dice, en función a nuestra necesidad, el pueblo k'ana se va a levantar, se va a levantar.”<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Entrevista Sharon Matto

<sup>38</sup> Entrevista Edgar Huaranca

Al respecto, podemos señalar que lo k'ana fue un factor motivacional durante las protestas del 2012. Como ya hemos determinado, el carácter k'ana asociado a la fuerza, la valentía y la rebeldía sirvió para aglutinar a la población y para motivarla en esta lucha contra las fuerzas policías, el Estado y la empresa minera. Esta situación se vio reforzada por la respuesta del Estado, ya que sus acciones incentivaron la violencia. Lo k'ana no es violencia en el sentido de agresión, sino en un sentido reivindicativo. Es decir, no es violencia sin sentido, como parecen destacar algunos medios informativos, sino violencia para recuperar algo sobre lo cual se cree tener derecho. K'ana es "reivindicación y lucha"<sup>39</sup>, "la valentía... de reclamar el justo derecho."<sup>40</sup> K'ana es una "resistencia mucho más fuerte que cualquier otra cultura."<sup>41</sup> En otras palabras, se trata de una reacción a una injusticia o a una violencia generada por otro actor. Además, "ser k'ana" no solo significa ser luchador, sino, al mismo tiempo, tener un gran respeto por la naturaleza.<sup>42</sup> Entonces, la rebeldía del pueblo k'ana, la lucha emprendida por estas personas, fue una reacción hacia aquellos que estaban dañando este bien tan valorado por la cultura k'ana.

### 3.3.2. El 2012 en el imaginario espinarense

Todos los sucesos ocurridos en el 2012 han tenido un fuerte impacto en la población. Por un lado, sostengo que han contribuido a reforzar esta identidad étnica k'ana. Como ya hemos visto, lo k'ana tuvo una participación en el 2012. Por lo tanto, la casi omnipresencia de esta fecha para la mayoría de espinarenses también trae a colación esta referencia étnica. Por otro lado, el 2012 es rememorado como un suceso trágico. Durante esos años se perdió la vida de cuatro personas (MINAM, s/f). Asimismo, sostengo que ese año ocurrió una gran desilusión en torno a la reivindicación de lo k'ana, dado que el pueblo k'ana fue derrotado en su lucha.

Algunos informantes han señalado que, dejando de lado los aspectos negativos, el 2012 supuso una serie de beneficios. Durante los conflictos de ese año "se le ha puesto en su sitio" a la empresa minera, se le ha "desenmascarado" al evidenciar todo el daño que le han causado a la población, y, por ello, cuando los funcionarios se vieron ya arrinconados, tuvieron que vender.<sup>43</sup> Así es como se explica la venta de Xstrata, propietaria de la empresa durante ese conflicto, a la

---

<sup>39</sup> Entrevista Oscar Mollohuanca

<sup>40</sup> Entrevista Julio César Ppacco

<sup>41</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>42</sup> Entrevista Vidal Merma

<sup>43</sup> Entrevista Vidal Merma

acutal Glencore. Otros, por su parte, destacan importantes proyectos que se pudieron conseguir como consecuencia de lo ocurrido en ese año.<sup>44</sup>

Otros informantes han destacado, por ejemplo, la importancia de este año para la organización de la población. Las mujeres que participaron activamente en ese conflicto, tras los sucesos ocurridos, decidieron organizarse más políticamente. Antes del 2012, las mujeres estaban en organizaciones de mujeres vinculadas al Vaso de Leche, a los comedores populares, entre otras. Durante ese año, las mujeres participaron activamente, pero por temor no se visibilizó su participación. Es por ello que recién después del conflicto se iniciaron las acciones para crear y fortalecer la Organización de Mujeres Defensoras del Territorio y la Cultura K'ana.<sup>45</sup>

El 2012 marcó un antes y un después para mucha gente en Espinar. Lo k'ana, de la misma manera, ha quedado marcado más profundamente a partir de la lucha de ese año, por la muerte de campesinos. La gente siente mucho lo que pasó en esa fecha hasta el día de hoy.<sup>46</sup>

Esta marca de lo k'ana también puede funcionar en sentido contrario. Mientras que para unos el 2012 significó el impulso para fortalecer la organización social, para otros, significó el fin de dicha organización. Un informante anónimo recuerda que formó parte de los levantamientos del 2012. Su lucha fue por la contaminación de los ríos por parte de la empresa minera. Recuerda con molestia a las víctimas de los sucesos. Sin embargo, sostiene que ya el pueblo de Espinar no se volverá a levantar porque, por un lado, los únicos que se beneficiaron fueron los dirigentes, y, por otro lado, porque "ya no ganamos nada". En alusión a estas últimas palabras, añade lo siguiente: "En el 2012, con muertos y todo por el agua... y ahora Arequipa nos quita el agua [en referencia al proyecto Majes Siguan II]".<sup>47</sup>

Esta reacción al 2012, más asociada a la derrota, es la misma que se aprecia en el libro de Fernando Choquehuanca. "La gran derrota de Espinar, en su lucha del 21 de mayo, fue causada y encaminada por sus dirigentes", sostiene, y añade que estas personas "vendieron sus conciencias por un plato de frejol" (2013: 47). Este mismo autor, por otro lado, también hace un reconocimiento a las víctimas al referirse a ellos como "jóvenes verdaderos herederos de los valerosos K'anas históricos, que no dudaron en ofrendar sus valiosas vidas por defender el medio ambiente y la dignidad de un pueblo mancillado y humillado por un gobierno traidor y por una empresa "pulpo"" (Choquehuanca, 2013: 44). La referencia étnica nuevamente se hace

---

<sup>44</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>45</sup> Entrevista Elsa Merma

<sup>46</sup> Entrevista Sharon Matto

<sup>47</sup> Entrevista anónima

presente y sirve para brindarle un grado de heroicidad a los hechos. En el 2012, los k'anas fueron aquellos dignos de recordar, mientras que algunos dirigentes, quienes se olvidaron de los valores k'ana, son condenados.

Entre todas las visiones sobre el 2012, se puede sostener que prima una sensación negativa. Precisamente, eso se puede entender más claramente a partir de la declaración de un informante quien sostiene que su percepción fue que en mayo del 2012 lo k'ana sufrió una gran derrota.

En el conflicto de mayo del 2012, en el que yo trabajaba en Sicuani en esa época, donde además fui involucrado directamente con una detención, yo sentí que el movimiento social en Espinar y la idea, este imaginario de sentirse k'ana, fue derrotado. ¿Por qué? Declararon estado de emergencia, detuvieron a su alcalde, representativo, querido por ellos, persiguieron dirigentes, la gente se ocultó, todo en estado de emergencia. Nunca habíamos estado así, siempre habíamos ganado, siempre habíamos tomado el campamento y nos habíamos salido con la nuestra. Siempre habíamos luchado y habíamos conseguido lo que queríamos, pero en esa ocasión, yo escuché a algunas personas, llorando, dirigentes, decían me las van a pagar, un k'ana nunca ha sido derrotado ni social ni políticamente por gente de afuera y mucho menos por una empresa extranjera. Ahí yo sentí como un dolor del sentimiento de identidad, de que habían sido derrotados por el Estado, por la empresa... Yo sí sentí un golpe muy fuerte, de que ellos efectivamente se asumían una idea de cultura bastante reivindicativa, que puede ser lo k'ana. Esta idea de que nunca de rodillas, era reflejada con mucha frustración por ellos.<sup>48</sup>

En estas palabras se aprecia claramente lo ocurrido en el 2012. La historia de Espinar es una historia de luchas. Con cada una de esas luchas, han podido generar mejoras en la población. Desde el año noventa, por ejemplo, las luchas permitieron que lleguen luz, agua potable y otros servicios básicos a la ciudad.<sup>49</sup> Sin embargo, esa historia culminó en el 2012. La lucha del pueblo k'ana acabó con la detención del líder de ese momento, el alcalde provincial, y con el Estado de Emergencia. Oficialmente, el Gobierno Central, ese agente que ya solía generar desconfianza entre la población y que antes había sido resistido en la negociación con la empresa minera, se había aliado al "enemigo", a la compañía que había contaminado la tierra k'ana, y había logrado

---

<sup>48</sup> Entrevista Jaime Borda

<sup>49</sup> Entrevista Fredy Almanza

derrotar la lucha de los espinarenses. Ese 2012 es recordado en el imaginario popular por ser la lucha en que lo k'ana perdió.

### 3.3.3. Consecuencias

Los sucesos ocurridos en mayo de 2012 en la provincia de Espinar todavía no se olviden. Las personas, más allá de qué tanto se hayan involucrado en el conflicto, tienen muy presente lo que ocurrió en esos años. Estos recuerdos son generalmente negativos, aunque es necesario precisar algunos matices.

En principio, los sucesos del 2012 no se pueden olvidar porque Oscar Mollohuanca, Herbert Huamán y Sergio Huamaní aún enfrentan un proceso judicial. La Primera Sala Penal de Apelaciones y Flagrancia de la Corte Superior de Justicia de Ica revocó una sentencia favorable para ellos y ordenó el inicio de un nuevo proceso penal. Ellos son acusados por el atentado contra la seguridad común, el entorpecimiento de servicios públicos y por los disturbios ocurridos en esa fecha (Frontline Defenders, s/f). A más de cinco años, el juicio vuelve a empezar, por lo que el recuerdo de lo sucedido, y la permanente tensión ante la resolución del juicio, ocuparán la agenda de la provincia de Espinar.

Los espinarenses, con la intención de hacer justicia, y aprovechando las redes internacionales a las que pueden acceder, también decidieron tomar acciones legales por los sucesos del 2012. Sin embargo, optaron por los tribunales internacionales, dada su desconfianza en el Estado peruano. Como ya se ha observado, desde la expropiación de tierras durante la década del ochenta, aunque muy posiblemente por sucesos que venían de mucho tiempo atrás, el Estado peruano no ha sido visto como un aliado para los espinarenses. Por el contrario, el Gobierno Central es visto como un poder casi foráneo, y que se encuentra prácticamente al servicio de los intereses de la minería. Por ello, como había ocurrido en anteriores ocasiones, los espinarenses decidieron no optar por tribunales nacionales e hicieron una denuncia en instancias internacionales.

En mayo de 2013, un año después de los trágicos sucesos, familiares de diversas personas involucradas en el conflicto decidieron presentar una demanda civil contra Xstrata Tintaya, propietaria de la empresa minera en ese momento, la cual luego fue absorbido por Glencore, actual propietaria, por su presunta responsabilidad en las violaciones a los derechos humanos cometidas durante esos días. Lo que se busca probar en esta instancia no solo es que la Policía Nacional del Perú ejerció un uso excesivo de la fuerza, sino también que cumplía órdenes de la

empresa minera (Red Sombra de Observadores de Glencore, 2017: 71). Como parte de la investigación de este caso, se pudo comprobar la existencia de un convenio entre la PNP y la empresa minera, así como imágenes de efectivos policiales dentro del campamento minero, en lo que parece ser una comisaría establecida en estas instalaciones.<sup>50</sup> Al respecto, Sergio Huamaní ha señalado lo siguiente: “yo fui detenido de forma arbitraria y fui conducido hasta el campamento minero de la empresa que hoy lleva el nombre de Glencore. Una vez en el campamento, recibí maltratos físicos y psicológicos, y también fui torturado por miembros de la PNP” (Derechos Humanos sin Fronteras, 2017a: 30-31). Todo esto busca demostrar que la empresa no solo no tomó medidas para prevenir las violaciones a los derechos humanos, sino que también alentó los abusos cometidos (Red Sombra de Observadores de Glencore, 2017: 71). El caso, asumido por la firma de abogados Leigh Day, se encuentra actualmente en los tribunales de Londres (Diario Gestión, 24 de octubre de 2017).

Adicionalmente, tras más de cinco años de estos sucesos, la agenda que motivó el paro sigue sin ser atendida. Los reclamos de la población se basaban en cuatro puntos que hasta el día de hoy siguen pendientes. El primer punto aludía a los problemas de contaminación, los cuales hasta el día de hoy no son remediados ni se han concretado indemnizaciones por los daños. El segundo punto, las fuentes de agua para la provincia, es un tema que posiblemente se vuelva aún más conflictivo con la puesta en marcha del proyecto Majes Sigvas II. La auditoría ambiental, encargada a una organización internacional, es otra tarea pendiente. Por último, los casos de violaciones a los derechos humanos es un tema que se mantiene judicializado, aunque no en tribunales peruanos (De Echave, 2018: 531-532). Todo esto resulta muy preocupante, ya que el conflicto podría resurgir en cualquier momento. Es más, en Espinar consideran que el paro no se ha levantado, sino que se encuentra momentáneamente suspendido.<sup>51</sup>

Todo esto parece demostrar que, tras los sucesos del 2012, la población espinarense sigue sin ver al Gobierno Central como un actor confiable y aliado. Al contrario, en Espinar se sigue evitando la presencia del Gobierno Central, ya que parece no representarlos. Después de los sucesos del 2012, esta situación se vio mucho más agravada. En Espinar, el rol de imparcialidad del Gobierno Central tiende a borrarse y la privatización del uso de la fuerza pública ha generado la sensación de que los intereses del Gobierno Central son los mismos que los de la empresa minera (Lapa Romero, 2017: 12-13). El Gobierno se presenta como un actor que juzga a los líderes que respaldaba el pueblo, que no cumple sus compromisos y que no garantiza el respeto

---

<sup>50</sup> Entrevista Vidal Merma

<sup>51</sup> Entrevista Edgar Huaranca

de sus derechos como ciudadanos. Ante ello, los tribunales foráneos son una mejor alternativa, más aún si es que cuentan, por un lado, con el apoyo de ONGs que pueden insertarlos en redes internacionales y, por otro lado, si cuentan con el aval de presentarse como una nación heredera del pueblo k'ana.

### 3.4. De la Política al Turismo

El periodo en el que realicé mi trabajo de campo me permitió apreciar el inicio de la campaña electoral. Las elecciones regionales y municipales se realizarán en todo el Perú durante el mes de octubre de 2018. Si bien durante los días de febrero y marzo que estuve en Espinar la campaña aún era incipiente, sí pude apreciar algunas nuevas tendencias políticas y confirmar algunas que ya venían surgiendo desde las anteriores campañas. Esto, sumado a la presencia de lo k'ana en la gestión actual, me permite establecer algunos usos de lo k'ana en la política y, finalmente, profundizar en cómo los usos políticos se están volviendo más que nada proselitistas y están basados en discursos que entienden lo k'ana como una mercancía y aprovechan más que nada su potencial turístico y, por ende, económico.

#### 3.4.1. Políticos actuales

La actual gestión municipal está liderada por el alcalde Manuel Salinas, quien ganó las elecciones con el partido Siempre Unidos durante el año 2014. Esta gestión, sin lugar a dudas, tiene un claro discurso sobre lo k'ana y, por la autoridad que ejerce, viene ejerciendo un impacto en el resto de la sociedad. Para algunos, este impacto es positivo, mientras que para otros es negativo o incipiente.

Basta con detenerse frente al edificio municipal para entender la presencia k'ana. El edificio de la Municipalidad cuenta con una moderna infraestructura de cuatro pisos. Junto a la puerta principal, se aprecia la figura de un kanaruna, el hombre k'ana, con su traje típico y su pinkuylo, quien contrasta con el resto del edificio.



Imagen 2. Frontis de la Municipalidad Provincial de Espinar.

Referencia: Twitter del Ministerio de Salud 10 de enero de 2018.

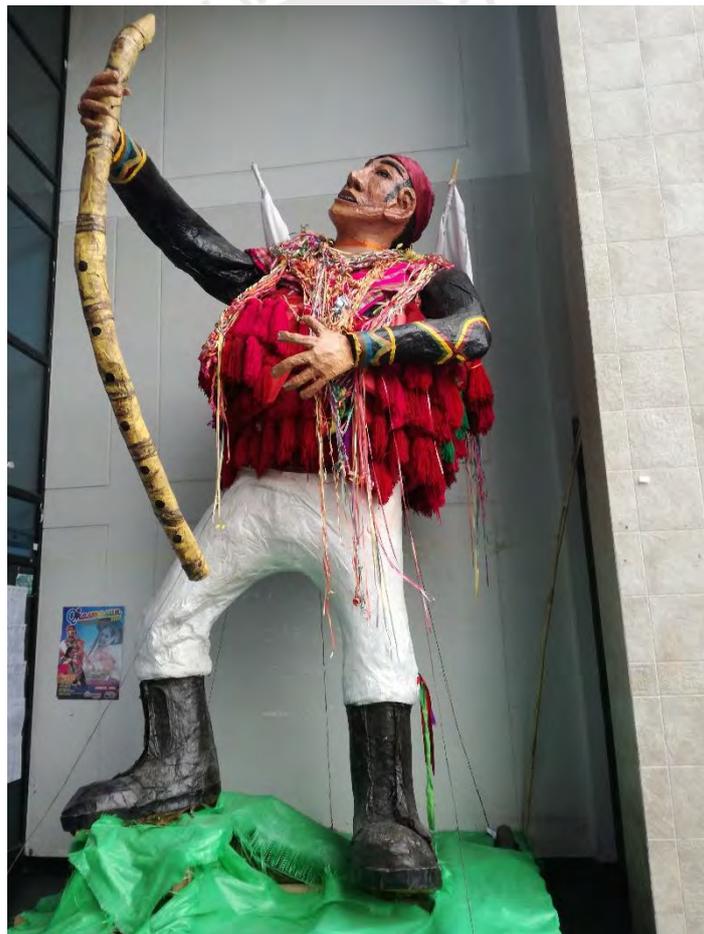


Imagen 3. Kanaruna

Esta escultura que bordea los cuatro metros de altura no es algo fijo. Se aprecia su condición móvil con facilidad, como si fuera un carro alegórico que se detuvo junto a la puerta de la Municipalidad y permaneció así. Esta escultura, que fue parte de la decoración de las celebraciones por el Chaka Sábado 2018, parece haber encontrado un nuevo espacio. Llama la atención de los pocos turistas que llegan a Espinar. La población local parece haberse habituado a su presencia, por lo que no se detiene a apreciarla. De esta manera, esta escultura se inserta en un discurso sobre lo k'ana que se construye y refuerza desde la gestión municipal.

¿Cuál es este discurso sobre lo kana? Sostengo que la Municipalidad, por un lado, ha adoptado un discurso en el que lo k'ana se ha vuelto un valor en sí mismo, pero esto no ha impedido que su presencia sea más que nada decorativa. Por otro lado, la Municipalidad ha posicionado a lo k'ana en un espacio destinado casi exclusivamente al turismo. A continuación, me detendré a analizar detalladamente el primer aspecto.

Según la web oficial del partido político Siempre Unidos, con el cual el alcalde Salinas gana la elección, este se funda en el año 2002 por Felipe Castillo Alfaro y “pretende desarrollarse como un nuevo movimiento de innovación social y liderazgo político en todo el Perú” (Siempre Unidos, s/f). En las elecciones generales del 2011, este partido compite en las presidenciales en alianza con Solidaridad Nacional, partido que postulaba a Luis Castañeda para ocupar dicho cargo. En las elecciones generales del 2016, el partido renuncia a su candidatura presidencial. Sin embargo, si bien no ha conseguido triunfos presidenciales, sí ha logrado victorias en gobiernos locales. Específicamente, el partido cuenta con tres alcaldes provinciales y veinte alcaldes distritales en todo el país (Infogob, s/f).

La gestión del alcalde Salinas, pese a ser parte de un proyecto político nacional, no ha perdido un enfoque bastante local. Ahí es donde lo k'ana hace su aparición. Al revisar el plan de gobierno de la gestión actual, se menciona que uno de los principios base para generar el cambio que esta organización política busca en Espinar es el de “recuperar su identidad”. Al respecto, se señala lo siguiente: “construiremos de manera conjunta nuevas formas de hacer política que permitirán hacer de nuestra tierra una provincia de oportunidades rescataremos los valores y principios que nos legó la cultura K'ana” (Partido Político Siempre Unidos, 2014: 29). Del mismo modo, en el margen superior de cada hoja del documento, se aprecia la siguiente mención: “Provincia Espinar Nación K'ana”.

Como se puede apreciar, la gestión actual, por lo menos en su plan de gobierno, ha incorporado a lo k'ana como un enfoque transversal a todo su trabajo. Lo k'ana, a través de los valores a los que se asocia, marca todas las acciones que realiza la Municipalidad. Por esto, es determinante preguntarnos cuáles son precisamente esos valores k'ana que el documento menciona.

Definitivamente, no existe un consenso sobre qué es lo k'ana. En el capítulo anterior mostramos que lo k'ana, para los intelectuales, es un espacio de poder que se encuentra en disputa. Sin embargo, lo k'ana también está lleno de significados y connotaciones para las organizaciones sociales, los activistas y militantes de partidos políticos, los estudiantes, los espinarenses que residen fuera de Espinar y para todos los espinarenses en general. Entonces, dado que el propio plan de gobierno no lo aclara, no es posible asumir cuáles serían estos valores k'ana en cuestión.

Lo que sí podríamos considerar es que un valor es algo con una connotación claramente positiva. Sea material o inmaterial, el efecto que este tenga va a ser positivo. Tal vez, entonces, lo que apreciamos en la puerta principal de la Municipalidad, este kanaruna gigante, no es otra cosa que la materialización de lo que vemos en el plan de gobierno. Lo k'ana se vuelve así una suerte de significante vacío, el cual cada quien puede llenarlo con lo que desee, pero este siempre será algo positivo, por lo que la disputa por su apropiación se hace mucho más intensa. En otras palabras, lo k'ana es un campo de poder al cual resulta muy difícil acceder, pero una vez que se adquiere la legitimidad para acceder a dicho espacio, es posible utilizarlo de distintas maneras. ¿Qué representa este kanaruna en la principal puerta de acceso de la Municipalidad? Al parecer, no tiene un significado definido, aunque su interpretación siempre será positiva. Al mismo tiempo, le recuerda a cada visitante que está accediendo a un espacio de poder.

En el interior de la Municipalidad, esta tendencia se repite. En las distintas vitrinas a lo largo de este espacio, se pueden apreciar distintivos o decoración asociada con lo k'ana. Como parte de esta decoración se incluyen imágenes reales de celebraciones pasadas, caricaturas, banderas, entre otras. Del mismo modo, en las ventanas de muchas oficinas lo k'ana se vuelve a manifestar. A continuación, se presenta una imagen de esta decoración de las instalaciones de la Municipalidad.



Imagen 4. Decoración de las oficinas de la Municipalidad Provincial de Espinar

Referencia: Archivo personal

Mi intención en este apartado no es emitir un juicio de valor sobre el uso de lo k'ana por parte de la gestión municipal. Simplemente, quiero evidenciar que lo k'ana se viene convirtiendo en un elemento decorativo, que cumple funciones de propaganda y que no cuenta con un significado determinado. Esto nos remite a uno de los aspectos de la doble faz de la etnicidad, específicamente, a la autocreación voluntaria, la cual, a menudo, se manifiesta a través de actos de consumo o reproducción en serie (Comaroff y Comaroff, 2011: 68). Recordemos, entonces, que esta circulación masiva lo que hace es reafirmar la etnicidad. Además, lo k'ana es un terreno en disputa, por lo que la Municipalidad necesita apropiarse de determinados usos para legitimarse como voz autorizada. La decoración, en este caso, cumple esta función.

Es importante también evidenciar que este mismo uso de lo kana se viene repitiendo por otros actores políticos a lo largo de la provincia. Hasta la fecha de elaboración de este trabajo, varios candidatos ya habían hecho pública su candidatura a la alcaldía provincial de Espinar para las elecciones de octubre de 2018. Esta situación nos permite aproximarnos a los usos que ellos realizan de lo k'ana. Sin embargo, es necesario advertir que todo esto debe ser tomado con cautela, dado que hasta la fecha de las elecciones es muy posible que se produzcan diversos cambios en la contienda electoral.

El candidato que inició primero su campaña y al que las primeras encuestas le otorgaban una ventaja en ese momento es Luis Salcedo, candidato del partido Somos Perú. El tiempo que permanecí en Espinar, si bien ya se empezaba a visibilizar su campaña, aún no se podía apreciar referencia alguna sobre lo k'ana. Hasta el momento, la campaña de Salcedo lo presenta como un ingeniero (se destaca constantemente su profesión) y lo muestra siempre con un casco de protección asociado a la labor de los ingenieros civiles.

Dado que me resultó difícil acercarme a Salcedo y no pude encontrar aún mucho material sobre su campaña, decidí profundizar un poco más en su trayectoria política y así pude conseguir algunos datos importantes. Durante las elecciones regionales y municipales del año 2014, Luis Salcedo tentó el cargo de alcalde provincial de Espinar por el Movimiento Político Regional Acuerdo Popular Unificado, conocido por sus siglas APU. En aquellas elecciones, Salcedo incluyó como parte de su plan de gobierno una mención a la “recuperación de la identidad”. Específicamente, el documento señala lo siguiente: “Construiremos nuevas formas de hacer política que permitan hacer de nuestra tierra una provincia de oportunidades, rescataremos nuestros valores y principios que nos legó nuestra cultura k'ana”. Esta cita refleja claramente el uso y apropiación de lo k'ana. Resulta evidente el plagio entre el plan de gobierno de este movimiento y el del partido Siempre Unidos, el que finalmente consiguió ganar la alcaldía. No es posible afirmar quién copió a quién. Sin embargo, ese no es el centro de nuestra atención. Dejando de lado las faltas éticas que este hecho supone, quisiera enfocarme en el hecho de que aquí se aprecia claramente un uso de lo k'ana. Así como las fotografías o las caricaturas que adornaban las paredes de la Municipalidad, se está experimentando un proceso de mecanización en la reproducción de lo k'ana por parte de distintos actores políticos. El proceso de reproducción de este “elemento decorativo” es mecánico, copiar y pegar en el caso de los planes de gobierno. Lo k'ana se ha vuelto una suerte de slogan, que se repite de candidato a candidato, y que al ser una frase copiada y pegada de un lado a otro pierde completamente su contenido. Los partidos políticos ya no se esfuerzan por decir cuáles son esos “valores” asociados a lo k'ana, ahora solo reproducen esa frase o esas imágenes con una intención electoral.

Al igual que Siempre Unidos, otro partido con presencia a nivel local es Alianza para el Progreso. La campaña de este partido político viene siendo liderada por Jesús Percy Apaza, quien ya tentó el sillón municipal en las elecciones anteriores con el mismo partido. El caso del candidato Apaza resulta semejante al del candidato Salcedo. Durante mi estadía en Espinar, su campaña empezaba a volverse visible, pero no en la magnitud que me hubiera permitido analizarla con más detalle. Su plan de gobierno, así como el de todos los demás candidatos, no había sido

presentado. Por ello, decidí revisar el plan de gobierno que este mismo candidato presentó en las elecciones anteriores.

Las menciones a lo k'ana en ese documento son bastante evidentes. En principio, en la primera página del plan, menciona a los ocho distritos de la "tierra k'ana". Adicionalmente, el plan se inicia elaborando un diagnóstico, en el que en un primer punto se presentan datos históricos de los k'anas. Aquí, el documento se inserta en la discusión de los intelectuales, ya que señala que "las primeras manifestaciones del poblamiento de la nación K'ana se realizó hace más de 5,000 años de antigüedad..." (Partido Político Alianza para el Progreso, s/f). Nuevamente, encontramos menciones a lo k'ana, pero que resultan ser un elemento casi decorativo, que no es abordado de manera clara ni directa.

Otra agrupación política que incluyó a lo k'ana como parte de su plan de gobierno para las elecciones regionales y municipales 2014 fue el Movimiento Regional Autogobierno Ayllu. Este movimiento postuló a Luis Eliseo Puma a la alcaldía provincial. En la campaña actual, aún no se había definido quién sería el candidato de Ayllu. En el documento del 2014, también se incluía una mención a lo k'ana a través de la recuperación de estas narrativas sobre el origen de lo k'ana. En este plan de gobierno se mencionan los periodos históricos, desde los cinco mil años antes de Cristo, que atravesó el "pueblo de K'anas" (Movimiento Regional Autogobierno Ayllu, 2015: 4).

El Frente Amplio aún no había elegido oficialmente la candidatura de Óscar Mollohuanca para la alcaldía de Espinar. Sin embargo, para ese momento, esto era casi un hecho. El caso de Mollohuanca, quien tienta un tercer periodo no consecutivo como alcalde, resulta muy distinto de los anteriores. Anteriormente, ya he presentado un análisis de su caso.

Con respecto al partido político Frente Amplio, considero relevante aquí hacer algunas menciones a su campaña del año 2014. En esa elección, el candidato de este partido fue Henry Martínez. El plan de gobierno que se presentó para esa campaña presenta los usos más complejos y detallados sobre lo k'ana. Además de alusiones a los "hermanos kanarunas", este documento expresa pasajes más detallados. A continuación, a manera de ejemplo, se transcribe el contenido del apartado "reafirmación de nuestra identidad k'ana":

Espinar es un pueblo con orígenes milenarios y con clara identidad k'ana que debe ser revalorado en todo sentido y hacer que nuestros derechos que corresponden sobre el territorio, la libre determinación de nuestros modos de vida y gobierno sean respetadas y validadas.

Por sus interrelaciones con otros pueblos Espinar adquiere un carácter intercultural la que se debe respetar también y fortalecer la integración intercultural sobre la base de reafirmar la identidad propia.

Buscamos la representación política como pueblo originario y propugnamos un país plurinacional (Movimiento regional Tierra y libertad, s/f: 35).

La particularidad de este plan de gobierno radica en que hay muchas más referencias sobre cómo comprender lo k'ana. Aquí apreciamos una reafirmación de una "identidad propia". Chumbivilcas, por ejemplo, ha conseguido una mayor autoestima como pueblo al presentar un alto nivel de identidad, debido a que nunca han retrocedido frente a las arremetidas de la cultura occidental, han logrado siempre sobreponerse y asimilar. En cambio, en Espinar esto se está perdiendo, por lo que se necesita un "proceso de rescate."<sup>52</sup> Sin embargo, en el plan se presenta un enfoque más próximo hacia lo multicultural, es decir, reafirmar lo propio pero reforzar las relaciones con los demás. El discurso político confluye con lo étnico y se enuncia claramente en el documento el derecho sobre la tierra y a la libre determinación.

Otro aspecto bastante relevante es el que se menciona al final de la cita. Aquí se aprecia una intención clara, con resonancia política internacional, de establecer un país plurinacional. Este elemento resulta clave para entender la disputa política sobre lo k'ana en Espinar, ya que una de las maneras más comunes de referirse a ello es como nación k'ana. Tal vez, lo que aquí se busca es establecer una lucha política que en el caso boliviano consiguió ser incorporada en la Constitución. El artículo 2 de la Constitución Política del Estado de Bolivia señala lo siguiente:

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley (Asamblea Constituyente, 2009: 2).

Todas estas alusiones a lo k'ana incluidas en el plan de gobierno de Tierra y Libertad, sin embargo, son bastante generales, por lo que tampoco debemos tomarlas como elementos determinantes. La única medida concreta que se incluye en el documento es la que se titula "La cultura k'ana en el sistema de la globalización" y consiste en "Declarar la intangibilidad y puesta

---

<sup>52</sup> Entrevista Oscar Mollohuanca

en valor de los monumentos, complejos arqueológicos, ciencia tradicional y reservas naturales” (Movimiento regional Tierra y libertad, s/f: 57).

Asimismo, es necesario aclarar que el uso del término nación parece no responder netamente a una intención política como la señalada para el caso boliviano. La primera alusión a los k’ana como una nación proviene de las crónicas (Cieza de León, 2005: 251). “Con frecuencia, las fuentes españolas emplean la palabra 'naciones' para describir a estos grupos de gentes y sus territorios, pero también los describen como 'señoríos' y algunos cronistas también usaban la palabra quechua 'ayllu’” (Sillar y Dean, 2002: 209). Bajo esta perspectiva, podríamos establecer una equivalencia entre nación, señorío o ayllu. Entre los intelectuales locales, no existe un consenso claro sobre cómo referirse a lo k’ana. Es cierto que hay algunos proyectos de fundamentar que los k’ana son una “nación”. Esto se basa en que los k’ana son “un grupo diferenciado con determinadas características culturales como lengua, tradición o historia común y poseer históricamente un territorio determinado, además poseen una identidad común y un mismo origen en el sentido de ancestros comunes y parentesco” (Pilares Valdivia, 2010: 277). Sin embargo, entre las distintas narrativas se intercalan junto a nación los términos pueblo, cultura, confederación, hombre, etc.

Incluso, la alternativa de Cieza de León muestra que las categorías étnicas fueron impuestas por regímenes coloniales a semejanza de su propio sistema de categorización (Sillar y Dean, 2002: 208). Esto evidencia una apropiación del régimen colonial y de los subsecuentes Estados poscoloniales para apropiarse de herramientas que les permitan adoptar una estrategia política. Sin embargo, en el caso de Espinar, esta estrategia aún resulta incipiente o, por lo menos, no se aprecia una lucha articulada entre los distintos actores involucrados.

Antes de detenerme a analizar el segundo aspecto del discurso k’ana que se viene construyendo desde la actual gestión municipal, el uso de una narrativa casi exclusivamente dedicada al turismo, considero pertinente analizar con mayor profundidad lo que he denominado como el uso proselitista de lo k’ana por parte de los políticos.

#### 3.4.2. Usos proselitistas

Como ya he mencionado, lo k’ana parece ser un espacio en disputa en el cual tanto intelectuales como políticos legitiman su poder. Es por esto, precisamente, que en la actualidad se aprecia una tendencia a utilizar este ámbito con intereses claramente políticos y electorales.

Lo k'ana en Espinar presenta una aparente contradicción. Por un lado, se trata de un espacio en el que solo las voces "autorizadas" pueden emitir opinión. Aquellos que intervienen en esta discusión son más que nada historiadores, profesores o expertos en Historia, quienes utilizan este poder académico para deslegitimar otro tipo de voces. Por otro lado, estas voces coinciden en que lo k'ana está vivo en la actualidad y establecen una suerte de continuidad entre el pasado milenario y el presente en Espinar. Esta presencia de lo k'ana en la actualidad perdura, según estas voces, en el campo, en las comunidades, en las fiestas y en las tradiciones. Es decir, los representantes de este legado k'ana son específicamente personas que no cuentan con voces autorizadas o legitimadas para participar de esta discusión. Lo k'ana "ha estado desde siempre en las comunidades y han sido las comunidades las que se han encargado de llevar esto a la ciudad, a Yauri. Ahora ya está tomando presencia en la ciudad. Las comunidades, desde que ellos tienen uso de razón, se han reconocido a sí mismas como herederas de la nación k'ana."<sup>53</sup>

De esta aparente contradicción se puede concluir un aspecto bastante relevante: lo k'ana tiene una presencia masiva en el Espinar actual. A diferencia de este espacio reducido en el cual se discuten los límites de lo k'ana o sus principales características, lo k'ana está presente en toda la población, aunque sin una definición clara. Lo k'ana llegó desde las comunidades y se ha posicionado en el Espinar urbano. Oscar Mollohuanca me comentó que antes se podía apreciar la identidad k'ana solo de manera efervescente. En las festividades o en los carnavales todos se sentían k'anas. Sin embargo, él considera que ahora esto ya se ha vuelto algo mucho más permanente, una situación que cada vez se ha ido posicionando con más firmeza entre los espinarenses.

Es así como lo k'ana se ha vuelto un tema de multitudes. Se trata de un referente identitario que, para distintos informantes, no solo está vivo sino que, además, es mayoritario en Espinar. El activista Vidal Merma considera que la mayoría de la población se considera k'ana. Sin embargo, él también identifica un aspecto importante de este proceso: "Varias veces hemos hecho como encuestas, cómo se consideran, y la gran mayoría nos ha dicho nosotros somos k'ana. Hemos dado también con comentarios que algunos no saben qué es soy k'ana o qué es k'ana." En otras palabras, la población, según esta declaración, no sabe exactamente qué es k'ana, pero se identifica con ello. Esto refleja claramente por qué se ha vuelto un espacio de mucho interés para los políticos.

---

<sup>53</sup> Entrevista Eloy Berna

Espinar, la capital de la provincia del mismo nombre, es un distrito mayoritariamente urbano. Según estimaciones elaboradas por el Gobierno Regional del Cusco, la población urbana en el distrito de Espinar-Yauri asciende hasta el 80.4%, frente al 19.6% rural. Además, las estadísticas muestran que casi la mitad de la población de la provincia se concentra en la capital (Gobierno Regional del Cusco, 2015: 54), por lo que esta también es un terreno en disputa para los políticos con fines electorales. Un voto mayoritario en la zona urbana de Espinar podría condicionar la llegada de determinado candidato al sillón municipal.

Al respecto, es necesario recurrir a estrategias que permitan precisamente captar a toda esta población. Sostengo que lo k'ana es una herramienta muy útil en este sentido. Poco a poco, los políticos de distintas vertientes están empezando a utilizarla.

Anteriormente, detallamos los distintos usos de lo k'ana en los conflictos que se produjeron durante el año 2012. Como se pudo demostrar, lo k'ana no solo estuvo presente en esos días difíciles para la provincia, sino que tuvo un papel importante. Entre otros aspectos, lo k'ana fue un factor aglutinador de población, fue una arenga de profunda influencia que podía hacer que más y más personas se sumen a los intereses en cuestión.

Lo k'ana, entre varios políticos espinarenses, es solo una herramienta para llegar a más simpatizantes o más electores. Esta estrategia proselitista incluye lo k'ana solo como un aspecto secundario en los discursos políticos, como una suerte de maquillaje que cuenta con respaldo entre la población. Lo k'ana no ocupa un papel central en estos discursos políticos. Así esté presente en el mismo plan de gobierno, como en el caso de la gestión actual, no supone un aspecto central en la política. Esto se debe a que dentro de las agrupaciones políticas no hay una definición clara o una posición consensuada sobre cómo entender lo k'ana. Al contrario, esta discusión ni siquiera está presente. Solo se usa este significante vacío como herramienta con la intención de obtener réditos políticos. Sin embargo, este hecho no impide apreciar que estos usos de lo k'ana contribuyen a consolidar esta identidad.

### 3.5. Turismo

Tras haber revisado este primer discurso sobre lo k'ana, impulsado por la Municipalidad, pero puesto en práctica también por múltiples candidatos, considero conveniente analizar la segunda tendencia, o el segundo discurso, que viene impulsándose también desde la Municipalidad. En otras palabras, busco explicar cómo lo k'ana viene arrinconándose a un espacio determinado para que pueda ser utilizado con fines turísticos y económicos.

Durante mi trabajo de campo, cuando quise indagar sobre lo k'ana en la misma Municipalidad Provincial de Espinar, me derivaron hacia el área de turismo. Insistía en diversas gerencias y la respuesta siempre fue la misma. Incluso, traté de conseguir un encuentro con el alcalde, pero la respuesta no fue positiva. Tras unos días de espera, me dijeron que el alcalde no iba a atenderme y, además, me dijeron que, si este llegaba a desocuparse para poder atender a alguien, muy probablemente me mande también al área de turismo.

El área de turismo de la Municipalidad se llama específicamente "Proyecto Mejoramiento de los Servicios Turísticos en el Corredor Turístico Yauri-Suykutambo de la Provincia de Espinar - Cusco". Los profesionales que se desempeñan ahí me recibieron muy cómodamente y estuvieron muy dispuestos a responder a mis preguntas. Incluso, se mostraron dispuestos a acompañarme o ayudarme a visitar los distintos espacios turísticos ubicados en la provincia.

Al conversar con ellos, detallaron claramente que sus labores consistían más que nada en cumplir con los cuatro componentes establecidos para su división: infraestructura, capacitaciones, implementación y promoción. En otras palabras, ellos se encargan del mejoramiento de los espacios turísticos, de la capacitación de los operadores, de la implementación de ejes temáticos y de la promoción o difusión de su labor.

Por un lado, en estas entrevistas me brindaron información útil y detallada sobre todos los sitios arqueológicos que un turista puede visitar a lo largo de la provincia. Por otro lado, se enfocaron en las festividades y tradiciones que desde su espacio han impulsado. Por ejemplo, pocos días antes de mi llegada se realizó el festival conocido como Chaka Sábado, el cual se define como un festival cultural carnavalesco. Como parte de esta celebración, se realizan concursos de Pinkuyllos, Qhasway y Tupay (Municipalidad Espinar, s/f). En esta festividad, se pueden apreciar las danzas y la música espinarenses. Los encargados del Proyecto de Turismo me comentaron, por ejemplo, que es en las danzas, así como también en las tradiciones como el Chiaraje, donde se puede apreciar lo k'ana, es ahí donde lo k'ana se mantiene vivo.<sup>54</sup>

A sugerencia de estos mismos informantes, en el Mercado Central de Espinar pude recoger diverso material audiovisual en el que se registran estas tradiciones y danzas. Es evidente como algunas de estas tradiciones presentan una alta carga de violencia, aunque esta se presenta como un hecho ritual. Los enfrentamientos, en realidad, no suponen "rivales", sino participantes que fuera del ritual pueden mantener una amistad, pese a que la ejecución del ritual pueda implicar un alto grado de violencia. En el Chiaraje, por ejemplo, al final de la contienda, los

---

<sup>54</sup> Entrevista Diomedes Holgado y Godofredo Huamaní

heridos, algunos de gravedad, pueden celebrar la tradición (Laramani, 2017). Incluso, pude corroborar que Espinar ha adoptado la tradición del Takanakuy, en donde las danzas y la música se combinan con peleas individuales, llamados “desafíos”, en los que el primero en caer al suelo es el derrotado (Filmaciones M7, 2014). Estas tradiciones han sido incorporadas en las danzas. En el Festival Kanamarca 2016, por ejemplo, la danza “Tupay Chiaraje” representó el enfrentamiento entre dos bandos e, incluso, la muerte de un integrante de cada uno de ellos (Laramani, 2016).

En la entrevista que realicé a los encargados del Proyecto de Turismo, la situación cambió un poco cuando quise profundizar en torno a lo k’ana y empecé a preguntarles más directamente sobre ello. La labor del proyecto turístico es precisamente difundir y gestionar todo lo relacionado con los servicios turísticos, pero el contenido histórico no forma parte de sus prioridades. En esta entrevista quedó claro que el tema identitario es importante. Sin embargo, en esos momentos, la entrevista pasó a ser a título personal y no como empleados de la gestión municipal. Por ejemplo, uno de los encargados me comentó que, al hablar sobre las ruinas de Kanamarca, “siempre un pueblo necesita una identidad, lo que buscan es defenderla”. Con sus palabras, daba a entender que Kanamarca es la materialización de la identidad k’ana, pero no supo responder (o no quiso hacerlo) en qué se basa dicha identidad, por lo menos a nombre de la institución a la cual representa. Es cierto que para las personas que entrevisté lo k’ana sí tiene un valor, pero este se vuelve algo personal, por lo que no quisieron responder a nombre de la Municipalidad. De esta manera, resulta claro cómo para la actual gestión, a diferencia de lo que se sostiene en su plan de gobierno, en sus políticas, lo k’ana no se relaciona tanto con valores identitarios. Por el contrario, lo k’ana es un potencial histórico que debe ser aprovechado económicamente.

Este uso de lo k’ana más vinculado hacia el turismo ya se había hecho visible desde el inicio de mi trabajo de campo. Durante los primeros días de mi trabajo, cuando conversaba con un especialista en educación inicial de la UGEL, este me había dicho que lo k’ana hace referencia a dos cosas: turismo e historia. Según él, la UGEL y las escuelas, a través de las danzas, recogían la parte histórica.<sup>55</sup> Posiblemente, le faltó mencionar que es la Municipalidad quien se encarga del otro componente.

Nuevamente, este discurso sobre lo k’ana se imparte desde la Municipalidad, pero ha trascendido este espacio y ha empezado a ser utilizado por otros actores políticos. Por ejemplo,

---

<sup>55</sup> Entrevista Lucio Cáceres

durante mi primer día en Espinar, cuando aún no encontraba alguna referencia en la ciudad hacia lo k'ana, me topé con una gigantografía que anunciaba la candidatura de Jesús Percy Apaza a la alcaldía, candidato de Alianza para el Progreso, y de fondo se podía apreciar la ciudadela de Kanamarca. Ese fue mi primera aproximación con lo k'ana en Espinar.

Al indagar un poco más sobre su campaña, me topé con que en las redes sociales virtuales habían circulado algunas imágenes similares durante la campaña anterior. A continuación, presento una imagen publicitaria en la que se aprecian las ruinas de Mauqallacta, junto a Kanamarca las más difundidas turísticamente como legado de la cultura k'ana. Esta foto pertenece específicamente a la campaña del candidato Apaza por Alianza para el Progreso para las elecciones del año 2014.

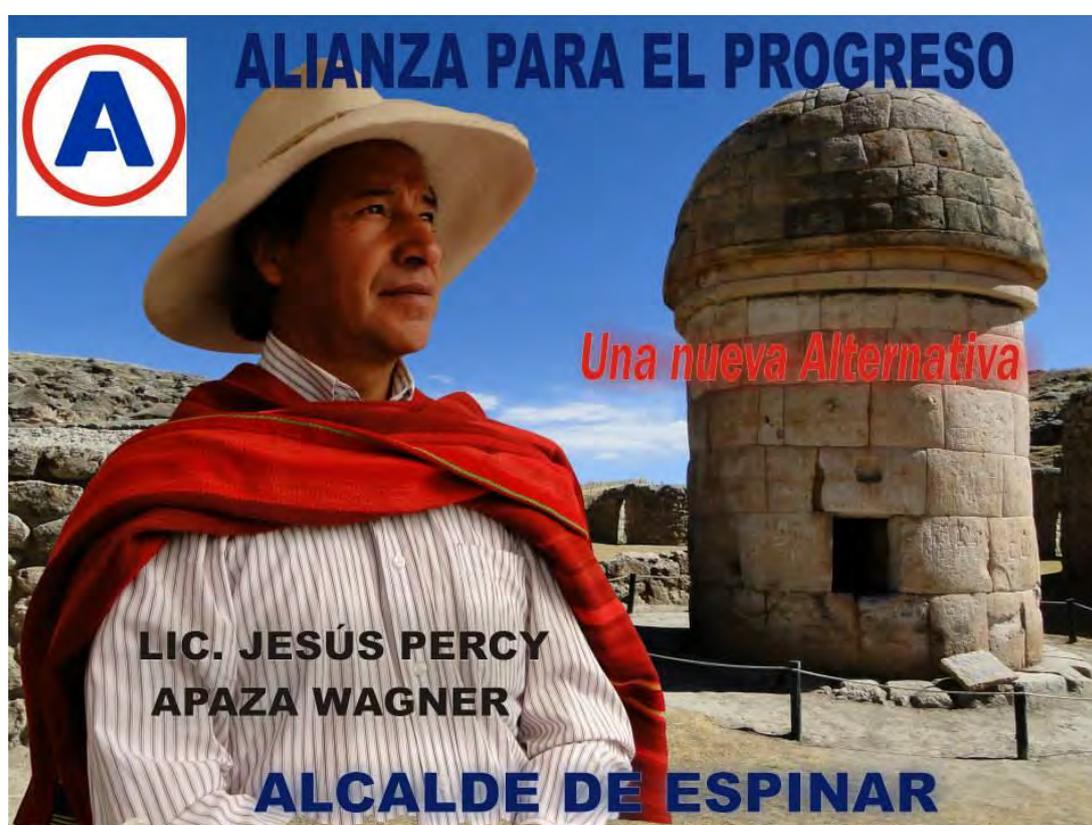


Imagen 5. Propaganda política del candidato Jesús Apaza

Referencia: Perfil de Facebook de Jesús Percy Apaza Wagnet. 28 de julio de 2014

La campaña de este partido, liderada por el candidato, aun no era tan activa como la de Somos Perú, pero ya se podía apreciar alguna publicidad suya en las calles de Espinar.

Un caso semejante al de la gestión actual es el de Fuerza Popular. El plan de gobierno para su campaña del 2014 no se encuentra en la web del Jurado Nacional de Elecciones, por lo que no

pude revisarlo. En la actualidad, no cuentan con una sede oficial en la provincia, pero sí pude conversar con un encargado de una base no oficial, como reconoció mi informante, de simpatizantes del partido. En este caso, ocurrió algo semejante. Para el representante de Fuerza Popular, lo k'ana está presente en Espinar y se caracteriza por sus danzas, bailes y trajes típicos.<sup>56</sup> Lo k'ana, para este informante, no está asociado a valores ni sentimientos. Esto se hizo más evidente cuando comenté en la entrevista que el plan de gobierno de la actual gestión señalaba la existencia de “valores k'ana”. En este caso, el acercamiento hacia lo k'ana solo se dio a través de su potencial turístico en tradiciones costumbristas.

Nuevamente, quiero enfatizar que mi intención aquí no es emitir juicios de valor. Los encargados del área de turismo fueron profesionales que tenían muy claro su labor: “Básicamente, la influencia de Espinar está en función a la minería. Lo que se trata de hacer entender al poblador es que la minería no es toda la vida. Se acaba el mineral y se acaba la minería. Darles a conocer, que vean, que el turismo es una opción bien clara.”<sup>57</sup>

Llama bastante la atención que el potencial turístico de la provincia no haya sido más explotado en los planes de gobierno del 2014. En Espinar, no existe un plan de desarrollo turístico integral ni infraestructura de servicios turísticos adecuados (Molina Porcel, 2010: 256). Del mismo modo, llama la atención que, como me dijeron en la Municipalidad, no existe ninguna agencia de turismo en la provincia de Espinar. Las únicas agencias de turismo presentes son aquellas que, situadas en Cusco, programan recorridos de ida y vuelta hacia Espinar, lo que no es tan frecuente.<sup>58</sup>

Tal vez esta situación se revierta y en la campaña política de este 2018 se le conceda más importancia al tema turístico. Sin embargo, ello es algo que, por los límites temporales de este trabajo, resulta imposible de afirmar.

Lo que sí ha quedado claro es que los políticos han ingresado al espacio de disputa en torno a lo k'ana y han adquirido un papel protagónico. Sin embargo, en los casos vistos, lo k'ana ha sido utilizado como un elemento decorativo, como una herramienta proselitista, con la intención de ganar respaldo popular. Este proceso le ha quitado el componente identitario a lo k'ana y lo ha ido restringiendo a un espacio de promoción turística. Al mismo tiempo, es innegable que ha servido para fortalecerlo.

---

<sup>56</sup> Entrevista Mario Segovia

<sup>57</sup> Entrevista Diomedes Holgado y Godofredo Huamaní

<sup>58</sup> Entrevista Diomedes Holgado y Godofredo Huamaní

#### 4. Las organizaciones sociales de la nación k'ana

Camacho y Lossio se remiten a la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) para sostener que Sendero Luminoso tuvo muchas dificultades para prosperar en el Sur Andino por la presencia y fortaleza de los actores presentes en esa zona, entre ellos, se destaca el papel de las organizaciones sociales. Efectivamente, Espinar fue una de las provincias menos golpeadas durante los años de violencia. Solo se ha registrado un único ataque senderista en el 1991 (Camacho y Lossio, 2007: 158).

En la actualidad, tras las diversas críticas a los líderes sociales, estas organizaciones han perdido protagonismo. Los liderazgos dentro de las organizaciones ya no son tan notorios como sí lo fueron en los ochenta y noventa. Se ha perdido, además, la experiencia y la formación política dentro de las organizaciones sociales. A esto habría que sumarle la contracampaña hacia las ONGs que provendría desde la empresa minera.<sup>59</sup> Todo esto, sin lugar a dudas, ha debilitado a las organizaciones sociales de Espinar. En la actualidad, las organizaciones sociales chumbivilcanas, por ejemplo, parecen haberlas superado en su fuerza y capacidad de organización.<sup>60</sup> Sin embargo, no se podría negar que Espinar se caracteriza por sus altos niveles organizativos. Un ejemplo de ello es el hecho de que la afirmación de lo k'ana es mucho más fuerte en Espinar que en otras provincias, pese a que lo k'ana, como ya hemos visto, también tendría presencia en otras provincias del Cusco y Puno.<sup>61</sup> Algunos autores, además, han señalado que es la fortaleza de las organizaciones espinarenses lo que mantiene articulado al movimiento campesino y a la representación política indígena en esta provincia (Paredes, 2015: 80).

La fortaleza en la organización social también podría responder a la presencia de la minería. Según la perspectiva de la transformación de conflictos, las condiciones generales de los mismos pueden cambiar, por lo que los actores deberían definirse en relación a una estructura mayor, no a un conflicto específico (De Echave et al., 2009: 187). En otras palabras, las organizaciones sociales, como actores, deben entenderse como parte de una disputa mayor, no solo en los hechos del 2012, por ejemplo, y esta dinámica les exige contar con la capacidad de transformarse y adaptarse a nuevos escenarios estructurales. Del mismo modo, los conflictos sociales no pueden ser entendidos como malos per se, ya que en ocasiones pueden suponer cambios institucionales que permitan mejores relaciones entre las distintas partes (De Echave et al., 2009: 187). A las organizaciones sociales de Espinar les ha costado insertarse como actores

---

<sup>59</sup> Entrevista Jaime Borda

<sup>60</sup> Entrevista Eloy Berna

<sup>61</sup> Entrevista Jaime Borda

principales en los procesos de negociación. A algunos les ha costado, e incluso aún les cuesta, entender que en los conflictos hay más de dos actores (De Echave, 2018:207). En este sentido, esos “beneficios” que pueden generar los conflictos sociales podrían ser también la confianza o el respaldo ganado por las organizaciones sociales, y una mejora en su organización y en su capacidad de intervención. En el caso de las organizaciones espinarenses, los conflictos les han permitido fortalecer su organización, desarrollar sus capacidades, y mejorar sus campañas y su incidencia (De Echave et al., 2009: 126). Por ello, algunos autores han considerado al conflicto minero como una “oportunidad política” que ha fortalecido a las organizaciones espinarenses (Paredes, 2015: 82).

Por otro lado, las organizaciones sociales también son aquel conjunto de elementos que pueden darle consistencia a un grupo étnico como tal. Estas organizaciones pueden proveer mayor o menor viabilidad al grupo, por lo que pueden influir en su supervivencia a lo largo del tiempo (Stavenhagen, 1992: 59). Precisamente, en el caso de Espinar, las organizaciones que han conformado el movimiento social se han articulado en torno a la defensa de los recursos de la colectividad y a la identidad indígena k’ana (Paredes, 2015: 83), por lo que seguramente han influido en la supervivencia de este último aspecto.

En este capítulo, busco demostrar que las organizaciones sociales espinarenses se han creado fundamentalmente a partir de los conflictos o como respuesta a las necesidades de la población. Sin embargo, funcionan como voceros de lo k’ana, por lo que se han posicionado como actores privilegiados en medio de esta disputa epistemológica.

Asimismo, busco evidenciar que las organizaciones se han mostrado bastante críticas con la empresa minera, pero no han perdido su visión amplia sobre el problema. Por eso, estas parecen buscar siempre una negociación en torno a las condiciones de permanencia de la mina y no un cierre de las operaciones mineras, por lo que no podrían considerarse abiertamente como “organizaciones antimineras” (De Echave et al., 2009: 127-128).

#### 4.1. FUCAE: comunidades campesinas de la nación k’ana

En Espinar, la Reforma Agraria impulsada en 1969 acabó con el antiguo orden social basado en la propiedad de las tierras. Esta situación fomentó la migración de los antiguos terratenientes a las zonas urbanas, como Yauri. Mientras tanto, en las zonas rurales, empezaron a ganar protagonismo algunas agrupaciones de izquierda y ONGs de orientación progresista. Todo esto desencadenó la creación de dos centrales campesinas. La primera de ellas fue la Federación

Intercomunal de Campesinos de la Provincia de Espinar (FICAE), la cual buscaba recuperar la propiedad de las tierras en beneficio de las comunidades. La segunda fue la Liga Agraria de la Provincia de Espinar, impulsada por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas. Durante los años ochenta, ambas centrales campesinas se unificaron y es así como nace la Federación Única de Campesinos de Espinar (FUCAE) (Camacho y Lossio, 2007: 155-156).

Las dimensiones del movimiento indígena en Espinar posiblemente no han adquirido las dimensiones de las de otros países andinos, como Bolivia y Ecuador. Sin embargo, sí han adquirido una inmensa magnitud. Pajuelo hace un recuento de los factores que impidieron un gran movimiento indígena peruano. Entre ellos, señala a la migración, la "desindianización", la apropiación de los símbolos étnicos por las élites criollas y mestizas, la violencia política y la influencia de la izquierda radical marxista (Pajuelo, 2003: 296-298). En el caso de Espinar, estos factores no se han cumplido a cabalidad. Tal vez sea esa la razón por la que el movimiento campesino espinareño presentó una buena cohesión organizativa, lo que permitió que muchos de sus dirigentes ocupen cargos nacionales en la Confederación Campesina del Perú (CCP).<sup>62</sup>

Ya hemos señalado que Espinar fue una de las provincias menos afectadas por la violencia durante los años ochenta y noventa. Por otro lado, los campesinos espinareños han buscado desprenderse de los símbolos étnicos quechuas y se han aproximado mucho más a símbolos que ellos consideran como k'ana. Esto, entre otros factores, pudo haber favorecido la solidez del movimiento campesino en Espinar.

Otros sucesos también han podido articular a las organizaciones campesinas. Uno de ellos tiene que ver con el impacto de la expropiación de tierras. Como ya hemos visto, como parte del Convenio Marco se consiguió "recuperar" las tierras que habían sido expropiadas por el Estado durante los ochenta. A través de la Resolución Directoral N.41/81/EM/DGM, de fecha 26 de junio de 1981, el Estado autorizó la expropiación de 2368 hectáreas de tierras de propiedad de la comunidad de Antaycama, lo que afectó también al sector de Tintaya Marquiri (De Echave et al., 2009: 129). Estas expropiaciones tuvieron un fuerte impacto en la población, lo que se vio agravado con la compra de tierras que inició la empresa minera ya cuando pasó a propietarios privados. Además de este daño causado con la expropiación, la compra de tierras y la competencia por el control de los recursos hídricos de la zona agravaron la situación (De Echave et al., 2009: 126). Se ha señalado que los comuneros negociaron la venta de sus territorios de manera individual y sin tener un pleno conocimiento del valor real de sus tierras; asimismo, no

---

<sup>62</sup> Entrevista Jaime Borda

consideraron las consecuencias que esto implicaría sobre la actividad pecuaria, su principal actividad económica (Cáceres, 2013: 54).

Las huellas que estos conflictos dejan no son fáciles de borrar. Más aún si esta competencia por el dominio de los recursos les recuerda a los comuneros constantemente que se encuentran en una disputa ante una empresa "invasora" del territorio k'ana. Esta clase de conflictos dejan profundas huellas en las sociedades andinas que se convierten en patrones de desconfianza (como se pudo apreciar en el rechazo a la participación del Gobierno Central en el Convenio Marco). Del mismo modo, estos recuerdos pueden ser luego utilizados y recreados de forma colectiva, con lo que se promueven instituciones y se impulsan cambios políticos (Bebbington, 2013: 26).

Todo este escenario impulsó la labor de las organizaciones sociales en Espinar, las fortaleció y les dio el impulso para que en la actualidad sigan desempeñándose como actores claves de la vida social y política local.

#### 4.1.1. Comunidades campesinas

Durante la Conquista, los españoles encuentran pueblos dispersos, no tierras encerradas en linderos, que formaban parte del Tawantinsuyu y que mantenían una relación tributaria con el imperio. La legislación colonial busca establecer una continuidad en este modelo. Los pueblos ya no debían tributar al Estado inca, sino ahora debían hacerlo a la Corona, quien protegía sus derechos sobre sus tierras (Remy, 2013: 7). Para facilitar este proceso, "indio" sirvió como un término genérico que buscaba homogenizar a las distintas poblaciones, entre ellos los k'ana. Esa homogenización se vio impulsada también por otros factores como el establecimiento del quechua como lengua general, el adoctrinamiento cristiano, la extirpación de idolatrías, etc. (Degregori, 1993: 117).

Entonces, las organizaciones sociales andinas pueden entenderse como el resultado de la presión externa por la obtención de recursos y al mismo tiempo la tensión interna de una sociedad local que presentaba formas de articulación jerarquizadas y contradictorias. Así, surge una resistencia cotidiana que trata de recrear sus formas culturales (Glave, 1992: 13).

En 1570, ante la catástrofe demográfica, el virrey Toledo busca reunir o reducir a los indígenas dispersos en pueblos. La legislación les otorga un área para producir, una área de reserva para el crecimiento demográfico y un área para producir para su tributo (Remy, 2013: 8). Esta medida

de inmediato entró en contradicción con el patrón de uso discontinuo del espacio que había caracterizado a estos pueblos desde antes de la llegada de los españoles (Glave, 1992: 42). Al respecto, podemos señalar que las identidades locales no desaparecen, sino que se reconfiguran como redes más allá de sus lugares de origen (Cáceres, 2013: 22). Ya en el siglo XVII, se inicia un proceso de recuperación demográfica y reconstitución étnico social (Glave, 1992: 94).

Tras la independencia, los señores o mistis son quienes reemplazan al Estado colonial (Glave, 1992: 20). Las comunidades de indígenas se van corporativizando y establecen reglas, derechos y obligaciones. Esta población empieza a ser disputada por los agentes económicos, quienes demandan su fuerza de trabajo (Glave, 1992: 94-95).

Los hacendados resuelven el problema de la falta de mano de obra en la sierra incorporando a las comunidades, a la tierra y a los trabajadores dentro de sus haciendas. A cambio de las tierras que los comuneros necesitan, las cuales fueron suyas, pero fueron "absorbidas" por los hacendados, los indígenas deben entregar una renta en trabajo (Remy, 2013: 9).

Todo este proceso marca la destrucción definitiva de las élites curacas. Mientras los curacas representaban a una élite endógena a los indígenas, los mistis constituyen un sector de intermediarios exógenos a los mundos quechua y aymara (Degregori, 1993: 119).

#### 4.1.2. Comunidades campesinas de Espinar

Cuando se realizaron las primeras reparticiones de tierras, los curacas k'ana marcaron los límites con piedras y terrones. Sin embargo, se sabe de la existencia de contradicciones que surgieron al establecer los límites a la manera hispana (Glave, 1992: 96).

Tras las reducciones, los indígenas k'ana pierden su acceso a distintos pisos ecológicos. Por ello, aparece una red de ferias que les permitieron intercambiar productos provenientes de otras regiones. La actividad económica principal de la zona k'ana fue la ganadería. Esto les permitió intercambiar carne, queso, lana y cuero, así como artesanías, por otros productos. Ahí surge la fama de hábiles y prósperos comerciantes que recae sobre los campesinos k'ana (Glave, 1992: 95-96).

Toda esta serie de cambios sociales y su impacto en el campesinado andino trajo una consecuencia importante en el Sur Andino: la rebelión. En un momento donde se estabiliza la demografía, se incrementan las diferenciaciones sociales, se agudiza la crisis del antiguo

régimen, y se incrementa la presión por los recursos y el acceso diferenciado a ellos, surge la violencia (Glave, 1992: 115).

Las acciones rebeldes de Túpac Amaru se produjeron en 1789 en las zonas de Canas y Canchis, y se extendieron por dos años, aproximadamente, en donde se perdieron alrededor de cien mil vidas. Los efectos que este suceso produjo quedaron muy presentes en la conciencia de las personas incluso más allá del siglo XIX (Glave, 1929: 117). Estos hechos violentos ocasionaron la desaparición de los antiguos curacas, quienes fueron reemplazadas como nuevos poderes locales por los mistis. Con esto, las fricciones no se terminaron, por lo que la violencia se mantuvo presente, entre los grupos sociales como dentro de ellos (Glave, 1992: 153).

En el territorio de los k'ana, algunas familias mestizas, como los Meza y los Álvarez, se apropiaron de estos nuevos cargos (Glave, 1992: 161). Con el paso de los años, el colonialismo se trasladó a esta nueva dinámica, en la que los agentes locales de poder, quienes mediaban con el nuevo Estado, ejecutaban el mismo tipo de dominación (Glave, 1992: 165). Esta situación, que se mantuvo entre los últimos años de la Colonia y los primeros de la Independencia, había hecho que las comunidades se reorganicen hacia adentro. Sin embargo, al mismo tiempo, estas fueron muy permeables con los cambios políticos. La influencia de las ideas políticas que empezaron a circular por el Sur Andino no les fue indiferente (Glave, 1992: 175).

Esto se evidencia, por ejemplo, en 1815. La participación indígena en la revuelta de Pumacahua, específicamente en la zona de Canas y Canchis, fue masiva. Cuando los líderes fueron derrotados, la violencia no cesó en el territorio k'ana. Anselmo Andía, mestizo vinculado al poder local en Coporaque, asumió la conducción de la revuelta. Los indígenas k'ana obtuvieron nuevas victorias sobre los realistas. Incluso, se sabe que fueron apoyados por indígenas que habían llegado del Collao, de los viejos emplazamientos k'ana (Glave, 1992: 177).

De todos modos, no podríamos hablar de un pueblo k'ana homogéneo hasta este momento. Es más, podría cuestionarse el mismo hecho de que este siga siendo el "pueblo k'ana". Las respuestas de los campesinos ante todos los sucesos suelen obedecer a las experiencias de una sociedad viva y cambiante (Glave, 1992: 234). Además, se sabe que la migración, por la presencia de las minas de Condorama y por la actividad pastoril, fue un fenómeno importante y Yauri ostentó una gran cantidad de forasteros (Glave, 1992: 197).

#### 4.1.3. Reconocimiento oficial

Durante las primeras décadas del siglo XX, el presidente Augusto B. Leguía les otorga a las comunidades campesinas un reconocimiento legal. Este hecho presenta varias implicancias. Una de ellas es que la Constitución de 1920 declara la inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de las tierras comunales. Esta medida busca frenar el avance de los latifundios y les permite adquirir una vía legal para recuperar las tierras perdidas en beneficio de los mistis. Otra de ellas, con intenciones proteccionistas, es la creación del registro de comunidades indígenas (Remy, 2013: 10-11).

Este hecho adquiere relevancia en Espinar porque es en este momento cuando Domingo Huarca Cruz, figura histórica del pueblo k'ana, logra denunciar los abusos cometidos por los mistis en Espinar ante el Ejecutivo en Lima. Como veremos más adelante, Huarca logra negociar con el Gobierno Central en este escenario favorable, pero la consecuencia de todo ello es su muerte y la prolongación de los abusos.

De todos modos, se ha registrado la flexibilidad del Estado para el reconocimiento oficial de tierras comunales. Glave, por ejemplo, identifica un contenido bastante figurativo en el documento que presentaron los comuneros del antiguo territorio de Hatuncana. Pese a ello, las autoridades del Patronato de la Raza en Cusco reconocieron sus documentos como títulos de propiedad (Glave, 1992: 269).

De esa manera, el Estado empezó a impulsar que estas personas dejen de considerarse indios. Las demandas que se empezaron a procesar bajo este reconocimiento legal aludían más a su condición de campesinos que a una condición étnico-cultural. Además, el reconocimiento de las comunidades implicaba el reconocimiento de sus tierras, por lo que impulsó la lucha por recuperar las tierras perdidas por los gamonales (Degregori, 1993: 121). Todo este proceso concluye con la Reforma Agraria que impulsa el gobierno del general Velasco, el cambio de nombre de "comunidades indígenas" a "comunidades campesinas" y el otorgamiento del voto a los analfabetas con la Constitución de 1979 (Degregori, 1993: 122).

Actualmente, los pueblos k'ana continúan en su lucha por el reconocimiento, pero los escenarios han cambiado. Desde la promulgación de la Ley de Consulta Previa, muchas ONGs empezaron a trabajar el tema. En el caso de Espinar, Derechos Humanos Sin Fronteras es una ONG que adquirió un rol bastante activo a través de la elaboración de talleres, foros y otros eventos sobre la importancia de suscribir el convenio 169 de la OIT. Actualmente, en Espinar hay dos demandas por omisión de consulta previa. Todo esto está poniendo en agenda el tema de la herancia k'ana

entre las comunidades. Para el Estado y la empresa minera, son ciudadanos cualquiera, no indígenas.<sup>63</sup>

#### 4.1.4. Herencia k'ana

Lo que se entiende por herencia k'ana puede aludir a lo que realmente el pueblo k'ana legó al Espinar actual, como la ciudadela de Kanamarca, pero también a la presencia que el pueblo espinareño debe sostener en las acciones de su vida pública. La herencia k'ana es cultura material, pero al mismo tiempo es la exigencia de actuar bajo ciertos parámetros asociados a lo k'ana. Este legado inmaterial es el que quiero analizar a continuación.

Como se ha visto en capítulos anteriores, las narrativas históricas sobre lo k'ana proponen que la herencia que este pueblo le ha dejado al Espinar actual proviene desde varios miles de años antes de Cristo. Sin embargo, como venimos planteando en este trabajo, lo k'ana es un espacio de discusión y disputa, que, a su vez, le otorga ciertas connotaciones a quienes se buscan apropiarse de este calificativo. Es por ello que parte del legado k'ana, para el caso de las comunidades campesinas y de la FUCAE, no es un legado material, sino una exigencia para el presente que se ha venido forjando a través de los discursos construidos y reproducidos en un pasado reciente.

...los individuos confirman su identidad mediante su conducta pública, conducta que sin embargo no puede ser valorada directamente: debe ser interpretada primordialmente con referencia a las alternativas étnicas disponibles. Las identidades étnicas funcionan como categorías de inclusión/exclusión y de interacción en relación a las cuales tanto el ego como el alter deben concordar si la conducta en cada caso va a tener algún significado (Barth, 1976: 173)

Tal como señala Barth, el alter y el ego deben concordar para que una conducta adquiera un significado. Es decir, el accionar del pueblo k'ana debe ajustarse a la construcción idealizada de un k'ana para que pueda adquirir este estatus. La “herencia k'ana”, por lo tanto, no son distintivos, vestimentas o tradiciones. Por el contrario, alude a una obligación que exige que las acciones se adecúen a lo que las narrativas identitarias han venido reproduciendo.

Esta exigencia alude a la fortaleza y a la rebeldía tradicionales asociadas a lo k'ana. Un k'ana debe estar “siempre de pie, nunca de rodillas”. Debe mostrarse fuerte, tal como la construcción

---

<sup>63</sup> Entrevista Jaime Borda

histórica de uno de los símbolos k'ana: Túpac Amaru II. Además, un k'ana debe defender siempre su territorio y su vínculo con la naturaleza. Sin embargo, un k'ana también debe mostrarse abierto a lo foráneo, dispuesta a discutir y no cerrarse en su mismo espacio.

“Túpac Amaru, proponía, para siempre, la construcción de un Estado-PluriNación-distinto a los Estados-UniNación anglofrancos de la República-; con legitimidad y representatividad real y participativa de todos las etnias y nacionalidades, incluyendo la peninsular y criolla. Ese es el mensaje final del movimiento del Inka” (Romero Pacheco, 2007: 74). Del mismo modo, el pueblo k'ana debe actuar guiado por la rebeldía de Túpac Amaru, pero debe estar dispuesto, también, a incluir a todas las etnias y nacionalidades en su proyecto.

Esta situación le permite al pueblo k'ana contar con toda una amplia gama de posibilidades para garantizar su supervivencia. Un k'ana cuenta con la posibilidad de integrarse en otros espacios sin por ello dejar de ser k'ana. Entonces, esa “herencia” es una exigencia, pero al mismo tiempo provee gran facilidad para el reacomodo.

Esto se evidencia en el caso histórico de Eugenio Sinanyuca, quien incluyó a su nombre el denominativo de Canatupo a inicios del siglo XIX. Tras la rebelión de Túpac Amaru, los caciques perdieron su legitimidad. Por lo tanto, los herederos de la nobleza indígena debieron reacomodarse, utilizando todos los recursos con los que contaban, para conservar su poder. Este personaje, Canatupa, “el jefe de los Cana”, incluso exhibía el distintivo real por haber defendido a la Corona durante la rebelión (Glave, 1992: 159).

Sería importante, también, establecer el origen de esta herencia k'ana. Este resulta bastante incierto. Si bien la defensa de la cultura k'ana es algo que siempre ha estado presente en las organizaciones sociales,<sup>64</sup> parece que esta lucha recién se ha vuelto explícita en las últimas décadas. Para discutir este punto, es importante analizar las actas del II Seminario Alternativas para el Desarrollo de la Provincia de Espinar, organizado por la FICAE, organización previa a la FUCAE, en 1985. En este documento, se evidencian varias de las luchas que la FUCAE actual ha retomado. Por ejemplo, la defensa de los campesinos se aprecia en las mismas declaraciones de uno de los participantes, Dr. Luis Alvares, identificado como vecino de Espinar. Este personaje señala claramente que “una de las notas más saltantes del evento se refiere a que los delegados campesinos perdieran el miedo y hablaron de igual a igual con las autoridades”. En general, este documento incluye una serie de reclamos sobre tierras, créditos agrícolas, ganadería, la empresa Mina Tintaya S.A., salud, educación y violaciones a derechos humanos. Los reclamos se le hacen

---

<sup>64</sup> Entrevista Edgar Huaranca

llegar, gracias a la gestión de la FICAE, al subprefecto, a un juez, al representante del fiscal, a representantes de la Mina Tintaya, a representantes del Banco Agrario y al representante del alcalde. De esta manera, en las actas se percibe la valentía del pueblo k'ana para enfrentar a las autoridades en un discurso entre iguales y también su capacidad negociadora para poder haber conseguido este espacio de diálogo.

Otro punto para destacar dentro de este documento es la visibilización de la lucha por recuperar una cultura "tradicional". Sin embargo, resalta el hecho de que el término k'ana se encuentra ausente del documento. Por ejemplo, una de las exigencias es la siguiente:

#### 6. Medicina tradicional andina

La fuerza de la tradición y el valor cultural y la eficacia de la medicina andina ha sido ampliamente comprobado a través de 5 años de trabajo con los comités de salud, parteras tradicionales y curanderos, por lo tanto:

exigimos la revalorización de la medicina tradicional andina y su reconocimiento oficial.

En este fragmento se menciona de manera directa la lucha reivindicativa y se argumenta cómo el saber tradicional andino, en este caso de la zona de Espinar, ha demostrado su valor y eficacia. Sin embargo, estos saberes no son identificados de manera explícita como parte de la cultura k'ana. Entonces, parece que esta herencia entendida como defensa, fortaleza y rebeldía, a la vez que como capacidad de negociación, está presente desde los años ochenta, por lo menos, pero la materialización de ese legado en torno al término k'ana parece ser más reciente.

De todos modos, es importante señalar que las demandas étnicas, si bien operan sobre la base de la simbolización étnica, se expresan a través de discursos que integran distintos niveles. Por ejemplo, no están necesariamente apartadas de las demandas de clase. Muchas veces, estas se confunden o pueden, incluso, integrarse. Lo que hacen los discursos o las demandas étnicas es resemantizar en sus propios códigos las demandas tradicionales y les otorgan nuevos significados (Bello, 2004: 26).

#### 4.1.5. Domingo Huarca

Uno de los hombres k'ana de mayor renombre es Domingo Huarca. Durante mi trabajo de campo, su nombre salió frecuentemente en las entrevistas con distintos informantes. Su

importancia es tal que la FUCAE ha incorporado el nombre de este personaje para su organización (Federación Unificada de Campesinos de Espinar – Domingo Huarca Cruz).

Al elaborar una pequeña investigación sobre Huarca, se pueden encontrar algunas cuestiones contradictorias, y también algunas narraciones y hechos míticos a su alrededor. En las siguientes líneas pretendo demostrar que la asociación tan estrecha que se ha creado entre la figura de Domingo Huarca y lo k'ana, posiblemente gracias al papel de la FUCAE, así como al de otros actores, ha hecho que este incorpore ciertas connotaciones asociadas a lo k'ana que no necesariamente lo caracterizaron. Sin embargo, el pueblo k'ana se ha apropiado de la imagen de Huarca y le atribuye las características que espera de un kanaruna.

Domingo Huarca proviene de una familia indígena, que llega a tener estancias en la parcialidad de Chorrillo, donde luego se fundaría Tocroyoc. Además, se ha señalado que la lucha de Huarca responde principalmente a la rivalidad con Ocoruro y al deseo de profundizar su mercado (Cáceres, 2013: 30-31).

Huarca, en Espinar, representa a un k'ana valiente, rebelde y luchador.<sup>65</sup> Esta imagen proviene desde varias décadas atrás. Como ya se ha mencionado, tanto es el respeto a Huarca que la FUCAE adoptó su nombre, por encima de otras figuras de más renombre nacional identificadas en Espinar como k'anas como Túpac Amaru, por ejemplo. La figura mítica de Huarca proviene incluso desde antes de la fundación de FUCAE, cuando todavía la organización se llamaba FICAE. En las actas del II Seminario Alternativas para el Desarrollo de la Provincia de Espinar, realizado en diciembre de 1985, ya la figura de Huarca estaba presente. En su ponencia, las actas constatan que el Dr. Rubén Rozas Beltrán señaló lo siguiente: "En este seminario, se nos hace presente a cada momento la figura rebelde de Domingo Huarca Cruz y sus milicianos del alba, recorriendo tempestades que anunciaron victorias para su pueblo..." (Federación Intercomunal de Campesinos de Espinar, 1985).

Durante las primeras décadas del siglo veinte, los abusos contra los indígenas fueron bastante frecuentes. Los enfrentamientos se volvieron violentos y con mucha carga ideológica. En este escenario se empezó a generar una ideología campesina del "nosotros", recreada a través del mito, pero puesta en práctica, entre otras cosas, a través de la protesta legal (Glave, 1992: 242). Es ahí donde surge la figura de Domingo Huarca.

---

<sup>65</sup> Entrevista Cosme Cáceres

Para la FUCEA, Domingo Huarca era un personaje luchador y valiente, “k’ana pues, ¿no?” Además, fue un hombre que se hizo respetar por los hacendados de los años veinte. Por ello, por ser un hombre luchador, fue un k’ana sobresaliente.<sup>66</sup>

La Historia no ha podido demostrar alzamientos efectivos por parte de Huarca, en el sentido de acciones de protesta violentas. Sí se han registrado concentraciones políticas, que generaban temor entre los gamonales. En realidad, en la historia de Huarca, quienes realizaron las acciones más dramáticas fueron los hacendados y los gendarmes, quienes asesinaron a centenares de campesinos para apropiarse de sus tierras y por el temor que podían despertar. Uno de ellos, una de las víctimas, fue Domingo Huarca (Glave, 1992: 246-247).

Las distintas fuentes consultadas concuerdan en que Huarca fue asesinado por las gestiones que había realizado en Lima para frenar los abusos y la explotación por parte de los hacendados (Aguilar Yuca, s/f: 140). Estas gestiones de defensa campesina que Huarca, junto a otros 23 delegados indígenas, había realizado en Lima, hicieron que sus siguientes actividades despertaran un temor generalizado entre los mestizos. De vuelta en el Cusco, sus acciones fueron consideradas como sublevación, por lo que fue enfrentado por bandas armadas apoyadas por las gendarmerías (Glave, 1992: 245).

Existen distintas versiones sobre el asesinato de Huarca. Algunas de ellas discrepan sobre quién termina con su vida y otras discrepan en torno al cómo ocurre esto. Algunas narraciones, por ejemplo, aseguran que se le extrajeron los ojos y su cadáver fue exhibido en Yauri como escarmiento para los demás indígenas (Glave, 1992: 242-243).

Algunos intelectuales locales han buscado profundizar en la figura de Domingo Huarca y han generado una serie de discursos en torno a su captura y muerte. Estos discursos han recogido muchas de las connotaciones que aquí hemos relacionado con lo k’ana, pero tal vez no necesariamente las mismas que otros voceros de lo k’ana le atribuyen.

A continuación, transcribo una narración de la captura de Domingo Huarca:

...llegan a Huarcapata (Tocroyo), en donde al comienzo, no encontraron al que buscaban, sino a dos comuneros que atendían a una mujer parturienta, amarrada la cabeza con un mantel blanco (de costumbre), pese a estar muy seguros de estar allí al que buscaban por informe de un campesino Felón. Y al

---

<sup>66</sup> Entrevista Cosme Cáceres

destapar, a la mujer gestante, se dan con la sorpresa de que era el mismísimo Domingo Huarca (Aguilar Yuca, s/f: 141).

La narración continúa y sobre la muerte de Huarca se detalla lo siguiente:

...cuando la comitiva hacía un pequeño descanso a la vera derecha del riachuelo, vieron a un comunero de nombre Evaristo Cuti, que subiendo al mojinete de un galpón dar gritos de alarma a la comunidad, avisando que Domingo estaba siendo llevado prisionero. Es cuando seguía pidiendo socorro una bala disparada rompiendo el frío silencio del atardecer, dio final a su vida cayendo al pie del galpón. Es cuando posiblemente temiendo un levantamiento general de la comunidad de Alto Huancané, optaron por fusilar al margen derecho del riachuelo (Aguilar Yuca, s/f: 141-142).

Esta narración presenta varios detalles que debemos resaltar. La imagen de un Huarca transvestido, aparentando ser una mujer durante el parto, rompe drásticamente con el prototipo de kanaruna. No solo estamos ante un personaje que permanece oculto, sino que además aparenta ser una mujer para no ser capturado por los gendarmes. En otras palabras, no vemos a un k'ana fuerte ni rebelde. Vemos a un k'ana que presenta una perspectiva más amplia y negocia con toda las posibilidades que tiene a su alcance para poder alcanzar un beneficio mayor.

En la segunda escena, considero que ocurre algo semejante. Es innegable que debieron suceder varios hechos violentos durante esos años. Sin embargo, lo que esta narración nos muestra es una muerte rápida e instantánea, precisamente para prevenir cualquier sublevación o la rebeldía del pueblo k'ana.

Esta narración grafica lo que ocurre con la figura de Huarca. Si bien al ser una de las principales figuras de lo k'ana suele ser asociado con la fuerza y la rebeldía, sostengo que en realidad él representaba otras de las connotaciones k'ana. Domingo Huarca se caracterizó fundamentalmente por su capacidad de negociación. Es solo recién después de su tercer viaje a Lima, después del tercer intento, que logra su cometido (Aguilar Yuca, s/f: 140). Huarca, de esa manera, logra lo que muy pocos habían podido lograr: un documento que avale su reclamo y que cuente con la misma firma del presidente de la República (Glave, 1992: 244).

Es este poder de negociación de Huarca lo que lo convierte en un k'ana. Sin embargo, los discursos reproducidos por la FUCAE y por algunos intelectuales locales le han proveído otras connotaciones más cercanas a la fortaleza o rebeldía k'ana.

La rebeldía asociada a la violencia vendría algunos años después, con el levantamiento campesino de Mollocchahua. Ante lo que consideran un abuso, cientos de indígenas se levantan el 12 de septiembre de 1931 y asesinan a dos policías que se llevaban detenidos a otros indígenas. Las reacciones ante la muerte de estos policías no se hicieron esperar. Bienvenido Aguilar transcribe un quincenario yaureño llamado “Defensa”, que se publica el 1 de noviembre de 1931. En este documento, se narra la captura de uno de los autores, José Quispe Puma. Es cierto que el medio de prensa evidencia claramente su punto de vista al referirse constantemente al detenido con las siguientes expresiones: “desalmado vampiro humano”, “sujeto lombrosiano de instintos criminales”, “daba muestras de su criminalidad nativa”, etc. Sin embargo, llama bastante la atención que el término k’ana no se incluya en la narración de un suceso que ahora suele ser considerado como un hito k’ana. “Los levantamientos campesinos, el de 1921, encabezado por el líder Domingo Huarca, y el de 1931 protagonizado por la comunidad de Mollocchahua, son verdaderamente aleccionadores en la comprensión de la historia espinareña” (Coa Aguilar, s/f: 13). Las narrativas locales cada vez le otorgan connotaciones heroicas a los sucesos de 1921 y 1931. Desde esta perspectiva, no debería sorprendernos que poco a poco se conviertan en dos hitos de la historia k’ana. No debería sorprendernos dado que lo ocurrido en 1931 representa la rebeldía del pueblo k’ana y lo ocurrido con Domingo Huarca representa la persistencia y la capacidad de negociación de un kanaruna.

Un hecho central que considero que ha contribuido enormemente a construir una narrativa específica sobre Huarca es el éxito de la danza tradicional que lleva su nombre. La agrupación folklórica Riqchary K’ana, por ejemplo, ha representado la danza “Sacrificio de Domingo Huarca” en distintas festividades tanto dentro como fuera de Espinar. En esta danza se representa a un misti prepotente, quien abusa de distintos indígenas, asesina a uno de ellos y abusa de las mujeres. Tras esta intensa representación, los danzantes, quienes representan a los campesinos, danzan y cobran venganza contra el misti (Folklore Peruano, 2017). Como se anuncia algunas veces como introducción a la danza, Huarca solo informó al presidente sobre los abusos cometidos. Es decir, no participó en los hechos violentos. Sin embargo, la violencia y la rebeldía de la danza innegablemente se vinculan con su mismo nombre.

#### 4.1.6. FUCAE en la actualidad

En la actualidad, FUCAE parece haber dejado atrás el marxismo de los años ochenta, aunque no sus intereses políticos. Esta organización, tras haber superado un contexto adverso durante los

años noventa, está buscando fortalecerse bajo la dirección de Cosme Cáceres. Actualmente, esta organización representa a 77 comunidades “originarias”, legalmente organizadas, de la provincia de Espinar.

Como ya se ha mencionado, el marxismo tuvo mucha influencia en las comunidades. Tradicionalmente, los líderes de estas organizaciones, aquellos que empezaron a “imaginar comunidades”, prefirieron hacerlo sobre bases clasistas y no sobre grupos étnicos (Degregori, 1993: 122). Los líderes campesinos, producto de la situación internacional, estaban “un poco ideologizados.”<sup>67</sup> Sin embargo, esta situación ya se ha dejado atrás.

Desde la llegada de los españoles, los pueblos indígenas se encuentran en una situación de resistencia. Esta resistencia no cesó con la Independencia ni con la Reforma Agraria. El socialismo fue una herramienta para canalizar esta resistencia durante el siglo XX, pero ello no quiere decir que la resistencia cultural de los pueblos andinos haya quedado detenida.<sup>68</sup> En esta lectura se puede apreciar un sesgo primordialista, que parece homogeneizar y quitarle historicidad a los distintos procesos sociopolíticos que han podido afrontar los pueblos indígenas (Bello, 2004: 38). Sin embargo, no se puede negar que este primordialismo ha contribuido a valorar positivamente lo indígena y ha visibilizado sus demandas en un contexto marcadamente excluyente (Bello, 2004: 92).

El objetivo central de la organización es la defensa de los derechos del “pueblo k’ana”, derechos sociales, económicos, culturales y políticos.

Si bien es cierto que hace unos años, treinta, cuarenta, cincuenta, sesenta, setenta, la lucha era por la tierra, que eso lo han conducido los de la izquierda, hoy los pueblos indígenas piensan que la lucha es por el poder, sino cómo vamos a cambiar, cómo vas a hacer que el Estado respete los derechos del pueblo k’ana, cómo, es imposible.<sup>69</sup>

Desde la FUCAE se tiene claro que la lucha hoy en día es por el poder, por la representación. La visión de desarrollo capitalista neoliberal, impulsada por el Estado, asume que crecimiento económico supone una mejora en las condiciones de vida. Sin embargo, para la FUCAE, esto no es así. Por ello, el objetivo por el que apuesta la cultura k’ana es un modelo de desarrollo con identidad cultural, pese a que algún “periodista limeño” pueda referirse a ellos como opositores

---

<sup>67</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>68</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>69</sup> Entrevista Fredy Almanza

al desarrollo del país.<sup>70</sup> Entonces, se puede apreciar cómo la lucha ahora es por definir el modelo, la concepción. La FUCAE actualmente busca insertarse en una lucha epistemológica donde lo que se busca es el poder político. Por ello, no debe sorprendernos que para esta organización la “identidad k’ana” sean todas las comunidades campesinas de la provincia de Espinar,<sup>71</sup> por lo que la FUCAE se reconoce a sí misma como un vocero de lo k’ana.<sup>72</sup>

En la primera parte habíamos sostenido que en torno a lo k’ana se presenta una disputa por acceder al poder. La FUCAE, al contar con el respaldo de las comunidades campesinas, busca insertarse en esta disputa para conseguir poder. Este poder que le confiere el “apropiarse” de lo k’ana podría permitirle mejores condiciones de negociación, por ejemplo, con el poder hegemónico.

Posiblemente, por esto, cuidan mucho sus discursos. Actualmente, la FUCAE se encuentra trabajando con distintas comunidades un proceso de actualización de estatutos para que estas se autoreinvidiquen como “comunidades originarias k’ana”, con lo que se busca consolidar lo k’ana en la región.<sup>73</sup> La FUCAE sabe que en esta disputa por el poder las palabras son herramientas importantes, por lo que es necesaria esta actualización. Además, vale destacar la aclaración de que no se está “incorporando” lo k’ana, eso “está saliendo de su corazón”, es un “sentimiento de pertenencia étnico cultural.”<sup>74</sup>

En realidad, la FUCAE parece haberse alejado del socialismo y parece encontrarse ahora más cerca de una vertiente política más nacionalista. La riqueza del país está en los Andes, pero también en la selva y en la costa. Esta debe ser explotada con "muchísima responsabilidad étnica" por los propios peruanos. Desde la FUCAE, confían en que los peruanos podemos aprovechar la riqueza del Perú para poder alcanzar el desarrollo, como "verdaderos nacionalista". Sin embargo, esto no quiere decir cerrarse al mundo. Ellos consideran que debemos utilizar, por ejemplo, la última tecnología traída desde el exterior, pero debemos aprovecharla en nuestro favor. No podemos encerrarnos en nuestras fronteras, pero debemos exigirles a los extranjeros que lleguen a explotar nuestras riquezas las condiciones que todos los peruanos unidos establezcamos, tal como ellos lo hacen con nosotros.<sup>75</sup> Las declaraciones de nuestro informante nos remiten a esta característica k’ana de estar abierto a lo nuevo, a lo foráneo y de saber

---

<sup>70</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>71</sup> Entrevista Cosme Cáceres

<sup>72</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>73</sup> Entrevista Marco Jiménez

<sup>74</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>75</sup> Entrevista Fredy Almanza

negociar ante ello. Como ya habíamos mencionado, las narrativas sobre lo k'ana también han recogido esta capacidad de negociar y de interrelacionarse con otras personas. A su vez, estas declaraciones nos remiten al conflicto contra la empresa minera Glencore. El pueblo k'ana reproduce un discurso en el cual la minería no es totalmente rechazada. Esta es bienvenida si es que cumple las condiciones que ellos, el pueblo k'ana, establecen para poder explotar ese territorio, la tierra k'ana.

De todos modos, si bien ya no se reconocen como socialistas, su discurso no se ha distanciado demasiado de ideologías de izquierda. Sus duros cuestionamientos al modelo económico, al neoliberalismo, y sus arengas a una mejor distribución de la riqueza, concertada entre todos los peruanos, evidencian que no se encuentran tan lejos del socialismo. Asimismo, el rostro de José Carlos Mariategui sigue adornando el logo oficial de la organización, junto con el de Túpac Amaru II. Por lo tanto, no resulta tan convincente afirmar que esta organización ha dejado atrás la ideología socialista.

Habíamos señalado anteriormente que uno de los aspectos centrales de las narrativas sobre lo k'ana es su relación con la tierra. FUCAE ha retomado este discurso para cuestionar duramente la función del Estado y de la empresa minera. Parece que ambos hubieran planteado una estrategia coordinada en la que el primero impulsaba la parcelación e individualización de las tierras para luego otorgar títulos de propiedad individuales. Mientras tanto, la empresa minera, aprovechaba este escenario para comprar las tierras y expulsar a los comuneros de las tierras k'ana.<sup>76</sup>

Además, desde la FUCAE parecen querer evitar las confrontaciones directas, por lo menos entre espinarenses, por lo que su discurso estableció una suerte de continuidad entre distintas gestiones municipales. MINKA, por ejemplo, es reconocido como un partido político provincial que reivindicó la situación de la identidad k'ana. Esta reivindicación, con altibajos, se mantiene hasta la gestión actual, de Manuel Salinas, quien es "hijo nato, nacido acá en Espinar", por lo que "con ese corazón de identidad k'ana impulsa esta situación, sigue impulsando..."<sup>77</sup> La única confrontación directa parece ser la que mantienen con el Gobierno Central. Sus discursos suelen ser muy críticos hacia el Estado. Por ello, por un lado, se aprecia un discurso confrontacional en el que el Gobierno Central es un actor casi foráneo que busca perjudicarlos. Por otro lado, cuando no hay un discurso confrontacional, se busca prescindir por completo del Gobierno

---

<sup>76</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>77</sup> Entrevista Cosme Cáceres

Central. Por ello, FUCAE está trabajando con las comunidades para que conozcan la normativa legal internacional respecto a sus derechos.<sup>78</sup>

En el fondo, la FUCAE es consciente de sus limitaciones. La globalización, la migración y el avance de la tecnología están afectando las fuerzas del movimiento campesino.<sup>79</sup> En otras palabras, los líderes de este movimiento todavía no pueden desprenderse de la idea de un campesinado estancado en el tiempo. Esta situación se refuerza con las diferencias existentes entre el Espinar urbano y el rural. Espinar se muestra como un espacio claramente heterogéneo donde las mayores diferencias se presentan entre los actores del medio urbano y los del medio rural. Como se sabe, la ruralidad, más que la etnicidad, condiciona las brechas de pobreza en el país (Aramburú, 2016: 291). En el caso de Espinar, entre los actores del medio rural, los principales reclamos en los últimos años han girado fundamentalmente en torno a la tierra, su expropiación y el efecto de la minería en los recursos hídricos, lo que podría perjudicar a la producción agropecuaria (Camacho y Lossio, 2007: 178-180). FUCAE, a diferencia del Frente Único por la Defensa de los Intereses de Espinar (FUDIE), quien se aproximaría más al espacio urbano, parece recoger estos reclamos del medio rural. Toda esta situación ha hecho que las comunidades aún experimenten una distancia muy grande frente al mercado y la globalización. Cada vez con menos tierras y con una menor producción, cada vez se alejan más del mercado y son víctimas de la pobreza.

A ello se le suma el peso de la historia. Los mistis y los mestizos de repente han influido en la identidad, pero la gente todavía se siente k'ana.<sup>80</sup> Nuestro informante posiblemente esté haciendo alusión, dada su referencia a los mistis, a las connotaciones negativas sobre la palabra "indio", lo cual ha hecho que en la actualidad nadie quiera denominarse como tal y opten por el término campesino (Pajuelo, 2003: 288).

Pese a todo, la FUCAE sigue creyendo en un proyecto nacionalista y de tinte social. Tras apagar la grabadora, Cosme Cáceres me comentó que se encuentra convencido de que los campesinos tienen la capacidad de generar su propio desarrollo, aunque Lima no les crea. Ellos, al generar riqueza, la compartirían con todas las regiones del país e "incluso podrían compartirla con la misma Lima."

---

<sup>78</sup> Entrevista Fredy Almanza

<sup>79</sup> Entrevista Cosme Cáceres

<sup>80</sup> Entrevista Cosme Cáceres

#### 4.2. FUDIE: ¿k'anas o yauris?

En Espinar, de manera paralela a este proceso de revaloración de la identidad étnica, se vienen dando muchas luchas sociales. Los problemas en este lugar son muchos y, además, muy graves. Por ello, las organizaciones sociales han sido muy activas y han tenido siempre agendas muy diversas.

Una de las organizaciones sociales espinarenses que ha sido más reconocida a nivel nacional es el Frente Único de Defensa de los Intereses de Espinar (FUDIE). Esta organización ha sido un actor importante en los distintos conflictos reconocidos por la Defensoría del Pueblo. Además, ha tenido presencia en la prensa nacional, dado que tanto su expresidente como su exvicepresidente enfrentaron juicios, junto a Óscar Mollohuanca, por los sucesos ocurridos en el 2012.

Se ha sostenido que en el Perú la dimensión étnica está presente en los movimientos sociales, pero de manera distinta que en los demás países andinos, ya que constituye uno de los múltiples niveles de identidad y no necesariamente el principal (Degregori, 1993: 113). Esta afirmación se ajusta a lo que ocurre con el FUDIE. Su accionar en los últimos años ha evidenciado la presencia de lo k'ana, así esta no sea una de sus prioridades,<sup>81</sup> pero subordinada a otras luchas que han adquirido un mayor protagonismo en su accionar.

Asimismo, en el FUDIE son conscientes de que en los últimos años ha surgido un debate en Espinar en torno a la identidad. Algunas voces, mayoritarias, sostienen que son herederos de la nación k'ana. Sin embargo, otras voces aseguran que podrían provenir del pueblo yauri. La posición oficial del FUDIE es que hasta que los historiadores no resuelvan este dilema étnico para los espinarenses el factor identitario va a permanecer al margen de su lucha.<sup>82</sup> Sin embargo, eso no impide que nuestro informante, presidente del FUDIE en el periodo 2015-2018, así como muchos de los integrantes de esta organización se reconozcan a sí mismos como k'ana. La capacidad de organización social puede dar consistencia a un grupo étnico más allá de la identidad de cada uno de sus miembros (Stavenhagen, 1992: 59). El FUDIE, sin incluir lo k'ana en su discurso, se ha insertado en una serie de dinámicas que refuerzan las narrativas históricas sobre lo k'ana en Espinar.

---

<sup>81</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>82</sup> Entrevista Edgar Huaranca

#### 4.2.1. FUDIE

El FUDIE es posiblemente la organización social más grande y con mayor convocatoria de la provincia de Espinar. Su creación se vio impulsada por la falta de respuesta a las demandas de la población (De Echave et al., 2009: 131). Su accionar se remonta hasta fines de los años ochenta y desde ahí se ha posicionado como un actor importante en la historia contemporánea de la provincia. Asimismo, cumple un papel fundamental para el futuro de Espinar, ya que se encuentra en permanente fiscalización de las autoridades y de los acuerdos, y muy dispuesta a aportar en problemas sociales que afecten a la población de la provincia.

Desde su origen, el FUDIE estuvo vinculado a movimientos de izquierda. El primer presidente de esta organización, fundada en marzo de 1988, fue el profesor Mario Ccorahua Salcedo, cercano a Izquierda Unida (De Echave et al., 2009: 132).

Esta organización tuvo una importante participación en las negociaciones realizadas en mayo de 1990 tras la primera “toma” de la mina por parte de la población. En esa lucha se consiguió, entre otras cosas, la electrificación de la provincia (Zeisser Polatsik, 2015: 16). En Espinar, hasta la actualidad, se conmemora el 21 de mayo como el “Día de la Dignidad Espinarenses”, precisamente por aquella toma de la mina realizada en 1991 (Derechos Humanos Sin Fronteras, 2017b). Como parte de esa movilización, se planteó por primera vez un pliego de demandas hacia la empresa minera y se logró la puesta en marcha de la electrificación de la ciudad (Cáceres, 2013: 61). El hecho de que el FUDIE haya participado directamente en ese suceso le confiere un peso histórico que incrementa su importancia como actor político y social en el Espinar actual. Además, el mismo FUDIE desde esa época se encarga de conmemorar esa fecha, por lo que, de alguna manera, ellos mismos contribuyen a incrementar y hacer perdurar su tradición (Derechos Humanos Sin Fronteras, 2017b).

Las organizaciones sociales espinarenses han perdido bastante poder de convocatoria, aunque se debe a una situación normal asociada con el crecimiento demográfico y las mejoras que la provincia ha tenido en sus servicios básicos en los últimos años.

Yo creo que a medida que la sociedad va creciendo, también el desinterés va creciendo. Se nota, porque hay barrios que tienen todos los servicios y obviamente ya no necesitan nada. Antes se interesaban en función a sus necesidades. No tenían agua, no tenían servicios; entonces, obviamente, se juntaban más rápido. Hoy, como comprenderás, por ejemplo, el servicio de energía eléctrica es casi al 100%. No tienen problemas ni dificultades. El servicio

de agua está un poco restringido por el tema de la Municipalidad, pero está llegando por lo menos un par de horas, lo que antes no había. Antes no tenías agua y de hecho esa necesidad te convocaba a participar....<sup>83</sup>

De todos modos, Huaranca considera que el poder de convocatoria del FUDIE sigue siendo bastante alto. Ante un llamado del FUDIE, la asistencia asciende a representantes de un 40% o 50% de los barrios. Cuando Espinar solo contaba con 23 barrios, esta labor era mucho más sencilla. Ahora que la cantidad de barrios supera los 90, esta tarea es mucho más compleja.<sup>84</sup>

La empresa minera no solo es una preocupación constante para las comunidades aledañas, sino también para la población urbana de Espinar. Por ello, la importancia del FUDIE en las últimas décadas se ha visto siempre en relación con la mina. La tensión entre esta organización y la empresa minera es evidente. “Hay una tensión porque si la población nota que no exigés a la mina entonces ya te involucran como parte de ella. Entonces, obviamente, un representante a la altura del FUDIE tiene que estar en contra de la mina obligatoriamente.”<sup>85</sup> Entonces, los miembros del FUDIE cuentan con una presión por parte de la población que les exige manifestarse en contra de la mina, aunque, como nuestro informante resalta, la tensión es justificada porque los problemas relacionados con la contaminación al medioambiente son bastantes graves y vienen afectando la salud, la producción y, en general, la vida de las comunidades y de toda la población.

Pese a esta tensión con la mina, FUDIE ha sabido posicionarse siempre en los nuevos escenarios de negociación. La devolución de poder a los gobiernos subnacionales, y una mayor participación de las empresas y las organizaciones de la sociedad civil son medidas para contrarrestar lo que algunos autores llaman como “la maldición de los recursos” (Arellano, 2011: 38). En este escenario, el FUDIE ha sabido posicionarse para ser considerado como un actor permanente en las negociaciones. “Los nuevos criterios de distribución de los beneficios generados por las operaciones mineras incentivan que los actores locales utilicen el conflicto para acceder o maximizar su participación en la distribución de esos beneficios” (Arellano, 2011: 26). Por esta razón, el FUDIE “debe” estar siempre en confrontación con la minera. Esta organización ha sabido hacer una buena lectura del contexto para poder posicionarse en un lugar más favorable.

---

<sup>83</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>84</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>85</sup> Entrevista Edgar Huaranca

Esta situación no quiere decir que la oposición del FUDIE a la minería haya sido siempre una traba en los procesos de negociación. Con este discurso de rechazo a la empresa minera, el FUDIE siempre se ha sentado a negociar con ella, lo que lo ha empoderado y le ha brindado el respeto de la población. Sin embargo, la capacidad de diálogo y el logro de acuerdos en Espinar es algo que no tiene precedentes entre los conflictos mineros del país (De Echave et al., 2009: 128).

#### 4.2.2. Lo K'ana en el FUDIE

FUDIE ha marcado distancia frente a otras organizaciones espinarenses sobre el tema de la identidad cultural. Si bien reconoce el valor y la importancia de lo k'ana para el pueblo espinareño, considera que el origen k'ana es algo que todavía debería probarse, por lo que, hasta ese momento, no debería ser un tema central dentro de esta organización.

“El año pasado nosotros sugerimos al alcalde provincial que convoque a una investigación. Si somos k'anas o yauris, porque hay dos corrientes... en realidad no está definido. Tampoco el alcalde, el año pasado en el centenario, no pudo definir nuestra identidad.”<sup>86</sup> Entonces, la identidad cultural sí es un tema de discusión dentro del FUDIE. Es más, ellos han solicitado a la Municipalidad que convoque a historiadores locales para definir este tema. Sin embargo, a diferencia de otras organizaciones, se muestran un poco más prudentes al respecto y prefieren aún no incluir la reivindicación del pueblo k'ana en su agenda.

Nuestro informante considera que este tema ha estado en agenda desde que tiene recuerdos sobre las organizaciones sociales. Siempre se ha discutido sobre la presencia de lo k'ana en Espinar. Sin embargo, un tiempo después, se empezó a discutir la posibilidad de que Espinar provenga de una panaca yauri. Es por ello que, nos dice, FUDIE no ha incorporado el “slogan” sobre lo k'ana. Esta organización ha preferido que sean los expertos quienes determinen el origen de Espinar. Una vez que eso suceda, ellos se insertarán en esta revaloración étnica.<sup>87</sup>

Como mencioné anteriormente, sin reivindicar la identidad k'ana, FUDIE se ha insertado en esta discusión sobre lo k'ana al guiar su accionar bajo los tres componentes asociados a la k'ana: la rebeldía, el respeto por la tierra y la capacidad de negociación frente a actores foráneos. De todos modos, es importante recalcar que, más allá de esto, en la práctica, el FUDIE sí suele

---

<sup>86</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>87</sup> Entrevista Edgar Huaranca

insertarse más directamente en esta disputa en torno a lo k'ana. Esto se evidenció en los sucesos ocurridos en mayo de 2012.

#### 4.2.3. Luchas prioritarias

La agenda del FUDIE parece situarse más en la inmediatez, frente a la FUCAE, por ejemplo, quienes realizan un trabajo más de largo plazo. Esto no se debe a una falta de planificación ni, mucho menos, de organización. El FUDIE es un organismo que debe estar listo para enfrentar los problemas cotidianos que afecten los intereses de la provincia de Espinar. Es por ello que la etnicidad, por el momento, no ha sido incorporada de manera oficial.

Nuestro informante sostiene, con evidente emoción, que las luchas del FUDIE le han traído a Espinar alumbrado público, el agua a través de tuberías, la telefonía, entre muchos otros beneficios. Además, se enorgullece cuando comenta que el pueblo espinareño es reconocido internacionalmente por sus luchas. Tal vez, sostiene, el único otro pueblo que puede compararse es el de Cajamarca, pero Espinar pudo realizar un paro total y tomar el complejo de la empresa minera cuando aún era un pueblo muy pequeño, en 1991, que contaba con solo catorce barrios.<sup>88</sup>

“La gente... es muy decidida en su lucha y obviamente quienes dirigimos, a quienes nos ha tocado dirigir, lo han hecho relativamente bien. Siempre hemos sacado reivindicaciones.”<sup>89</sup> El FUDIE sabe, también, que el punto de su agenda que cada vez viene cobrando mayor relevancia es el agua y no solo por la minería. El proyecto de Majes Siguanas II traerá complicaciones con respecto al agua en la provincia. Este proyecto busca derivar las aguas del río Apurímac hacia Arequipa, al valle del Colca, para regar más de 38,500 hectáreas (COSAPI, 2015). Los espinareños ya desde hace algunos años se han mostrado en contra de este proyecto, dado que atenta contra su medio ambiente y perjudicará un recurso tan valioso, y escaso en Espinar, como es el agua (Choquehuanca, 2013: 49).

Nuestro informante muestra una gran confianza en la labor del FUDIE. Señala que los paros en Espinar no han concluido, solo están temporalmente suspendidos. Entonces, ante cualquier llamado del FUDIE, el pueblo volverá a salir a las calles, tal como lo hizo en el 2012. Además, confía en la trascendencia que puede alcanzar el pueblo espinareño. Si bien los chumbivilcanos

---

<sup>88</sup> Entrevista Edgar Huaranca

<sup>89</sup> Entrevista Edgar Huaranca

aseguran ser valientes y contestatarios, “qorilazos”, no tienen tanta trascendencia como Espinar.<sup>90</sup>

#### 4.2.4. 2012 y el recurso k’ana

Los conflictos entre el FUDIE y la empresa minera han sido constantes. Como señaló nuestro informante, un representante del FUDIE debe estar contra la mina “obligatoriamente”. Esta tensión, como ya hemos mostrado, llegó a su punto más álgido durante mayo de 2012 y ahí, junto a la gestión municipal, el FUDIE fue uno de los actores clave.

El FUDIE adquirió un estatus protagónico en los conflictos sociales del 2012, dado que Herbert Huamán, expresidente de esta organización, y Sergio Huamaní, exvicepresidente de la misma, fueron detenidos por la policía durante esos días al ser acusados de autores mediatos e instigadores de la violencia. Si bien en julio de 2017 ambos fueron absueltos, en mayo de 2018 se revocó esta sentencia y se solicitó el inicio de un nuevo juicio, por lo que ambos deberán seguir por un tiempo más enfrentando estas acusaciones (Frontline Defenders, s/f).

La relación entre Espinar y lo k’ana se empieza a hacer más visible a partir del 2012, entre otras razones, por el trabajo de la prensa. La cobertura de la prensa local de los conflictos de ese año, en su mayoría, empleó los términos espinarenses, pobladores o campesinos, mientras que la prensa internacional casi de manera unánime se refirió a los sucesos como un conflicto entre una compañía multinacional y la población “indígena” local (Málaga Sabogal y Ulfe, 2017: 161). Este hecho, posiblemente, influyó en el autoadscripción de la población local como indígena.

Nuestro informante es claro al reconocer que lo k’ana estuvo presente en el año 2012. Durante ese año, la prensa nacional empezó a identificar la relación entre lo k’ana y la rebeldía (La República, 2012a), pero el vínculo con la tierra y la capacidad de organización también estuvieron bastante presentes. Tal como señala, la población de Espinar se caracteriza por su organización y por hacerse respetar. Por ello, en Espinar, a diferencia de otras provincias del Cusco, las huelgas y los paros se dan con mucha más fuerza y son de una mayor magnitud. Evidentemente, nos encontramos ante referentes fuertemente asociados a lo que se entiende como k’ana en Espinar. Nuestro informante sostiene que esto se debe a que la gente confía en las organizaciones sociales. De todos modos, el factor k’ana presenta en este hecho cierta influencia.

---

<sup>90</sup> Entrevista Edgar Huaranca

Sin embargo, nuestro informante alude a una presencia de lo k'ana bastante más concreta. Lo k'ana estuvo presente entre las personas, en sus arengas, en sus discursos. “Ahí va el pueblo k'ana”, decía la gente. Asimismo, lo k'ana empezó a visibilizarse en los pronunciamientos.<sup>91</sup>

El 2012 lo k'ana adquirió relevancia nacional. Por esta razón, necesitaba ser visibilizado. La defensa de la tierra k'ana, la capacidad de organización y la rebeldía del pueblo se habían vuelto protagonistas de los medios de prensa nacionales, por lo que la presencia del Gobierno Central, esa entidad que solo genera desconfianza en esta provincia, fue necesaria.

Como nuestro informante reconoce, lo k'ana “es un poquito contagiante”. Lo k'ana en ese año fue una estrategia para organizar y motivar a la población, y dado el papel que ahí tuvo el FUDIE es muy posible que ellos mismos hayan utilizado dicha herramienta, sobre todo si su presencia es tan claramente reconocida en un suceso en el que ellos tuvieron un papel de liderazgo. Lo k'ana fue un factor clave para contagiar a la población para que se sume, se aglutine y defienda los intereses de la provincia. Entonces, si bien el FUDIE asegura no tener una postura en la revaloración de la identidad étnica, sí hace un uso instrumental de esta para conseguir sus objetivos. Esto no es algo que se deba juzgar desde algún juicio de valor. Por el contrario, es algo que se debe reconocer, ya que contribuye, así no sea de manera intencional, al fortalecimiento de la identidad k'ana. Además, esta situación pone en evidencia esa capacidad de negociación tan característica de los k'ana.

Adicionalmente, es posible que este empleo masivo de los términos indígena o k'ana se haya visto impulsados por un nuevo marco legal. Esto se aprecia en las propias afirmaciones de los espinarenses, ya que, luego de asegurar que “nosotros provenimos de la estirpe del pueblo indígena k'ana y que esa sangre aun corre por nuestras venas”, el intelectual espinarense Jiménez Coa señala que “... es menestar reivindicar nuestros derechos apelando a los Derechos de los pueblos indígenas que a nivel mundial se han hecho reconocer a fuerza de reclamos, marchas callejeras y muchas otras acciones de lucha...” (2010: 104). Es más, hace un reclamo directo a que se cumpla el Convenio 169 de la OIT y se establezca un proceso de consulta a las comunidades para el proyecto Majes Siguan II (Jiménez Coa, 2010: 104). La Ley de Consulta Previa, aprobada por el Congreso en el 2011, les otorga mayor poder de negociación a los pueblos indígenas. Sin embargo, la ley solo aplica para las poblaciones indígenas, por lo que la discusión sobre el carácter indígena de los espinarenses adquirió mayor centralidad. Si consideramos que las identidades son siempre construidas, la instrumentalidad en este caso no

---

<sup>91</sup> Entrevista Edgar Huaranca

debería ser juzgada como algo “bueno” o “malo”. La Consulta Previa solo añadió un elemento adicional entre todos aquellos que confluyen en la noción de identidad (Málaga Sabogal y Ulfe, 2017: 167).

#### 4.3. La nueva agenda k’ana: jóvenes y mujeres

En Espinar, las organizaciones sociales no se han encerrado en sí mismas. La lucha por la identidad k’ana se ha ido forjando a través de la interacción. La FUCAE, por ejemplo, ha mantenido una relación cercana con la Federación Departamental de Campesinos del Cusco y, a través de ellos, con la Confederación Campesina del Perú. Sin embargo, en los últimos años han surgido nuevas organizaciones que se han insertado más cómodamente en procesos más globales. De esta manera, estos procesos de reconstrucción étnica se encuentran asociados a, precisamente, estas interconexiones globalizadoras, las cuales han redefinido las fronteras étnicas y han generado nuevos regímenes de representación (Pajuelo, 2003: 287).

Los movimientos étnicos y las luchas identitarias son fenómenos que se vienen dando en diversos espacios del territorio peruano y alrededor del mundo. Por esta razón, es necesario considerar la influencia y el impacto de dichos procesos, ya que este panorama ha posibilitado las condiciones para una lucha más consciente y deliberada (Pajuelo, 2003: 289).

En este sentido, es necesario aproximarnos a algunas organizaciones sociales más nuevas, sin tanto arraigo histórico, pero que han sabido aprovechar el contexto en el cual se viene desarrollando este proceso de reivindicación étnica en Espinar. Estas organizaciones, junto a las que ya hemos detallado, han contribuido bastante a visibilizar lo k’ana más allá de las fronteras de la provincia de Espinar y zonas aledañas.

##### 4.3.1. Visibilización de lo k’ana

Un primer aspecto que debemos considerar es que no es posible afirmar de manera contundente que lo k’ana ha estado ligado desde siempre a las organizaciones sociales. Algunos informantes sostienen que las organizaciones se aproximan hacia lo k’ana alrededor de los años noventa. Otros, por su parte, consideran que esto es aún más nuevo.

Un primer aspecto que llama la atención es que las organizaciones más antiguas en Espinar, FUCAE y FUDIE, no incorporan lo k’ana en sus nombres. Mientras que la primera deja en claro

que su lucha es por el campesinado, la segunda es más ambigua y específica que su interés radica en “los intereses” de la provincia.

Esta situación contrasta con algunas organizaciones que han surgido en los últimos años. Una de ellas es la organización de jóvenes, que cuenta con menos de diez años desde su formal constitución. Esta organización se denomina como Frente Único de la Juventud Espinarensis K'ana. En esta ocasión, lo k'ana ya se hace presente desde el mismo nombre.

Por su parte, una organización aún más nueva y que hasta el momento no cuenta con el reconocimiento formal que sí cuentan las demás es la que aglutina a las mujeres. Esta organización, denominada Organización de Mujeres Defensoras del Territorio y la Cultura K'ana, si bien es la que cuenta con una menor cantidad de miembros, últimamente viene cobrando mayor relevancia en el ámbito nacional e internacional.

Esta organización es aún más explícita que la de los jóvenes, ya que no solo incluye el término k'ana en su nombre, sino que hace explícita su lucha por el territorio y la cultura, lo que nos aproxima a una definición de lo k'ana.

Entonces, podemos afirmar que lo k'ana se ha hecho mucho más visible desde el mismo nombre de las organizaciones en los últimos años. Además, cada organización de manera distinta ha visibilizado esta lucha del pueblo espinarensis bajo distintas modalidades.

#### 4.3.2. Organizaciones sociales como voceros de lo k'ana

Ya habíamos mencionado que la FUCEA se considera a sí misma como un vocero de lo k'ana al ser el representante de las comunidades campesinas de la provincia. Esta organización cumple un trabajo fundamental para brindarles voz a aquellos que no tienen voz. La FUCEA busca proveerles a las comunidades herramientas para que puedan empoderarse y, al mismo tiempo, concederle mayor poder a lo k'ana.

Por su parte, el FUDIE, sin insertarse conscientemente en esta disputa en torno a lo k'ana, sí reproduce estas narrativas identitarias con sus acciones. Esas imposiciones que la población ejerce sobre el FUDIE parecen ser más una obligación de adecuar su acción a los campos semánticos asociados a lo k'ana.

Distintos informantes señalan que en los últimos años se ha iniciado un proceso de “recuperación” de lo k’ana.<sup>92</sup> Esto es un logro, aunque sigue siendo un objetivo mayor, que viene dándose desde la escuela, desde la cultura y desde la política. Es interesante el uso de este término, ya que “recuperación también significa la reposición colectiva de la tierra en nombre de corregir la historia, en donde se destaca la agencia indígena a través de sentimientos colectivos amparados por descendencia común y documentos escritos” (Rappaport, 1994:10).

La recuperación de lo k’ana, que se visibiliza en el nombre que toman las nuevas organizaciones sociales, por ejemplo, es por sí mismo un reclamo. Recuperación es el acto de reclamar un espacio del cual uno ha sido despojado injustamente. En el caso de Espinar, vemos reclamos por la tierra constantes, por ejemplo. Además, vemos que todas las organizaciones, aunque de maneras distintas y desiguales, están buscando recuperar ese espacio representado en lo k’ana. En otras palabras, las organizaciones se han insertado en la lucha de poder en torno a lo k’ana y han iniciado un proceso de “recuperación”, ya que se consideran como los voceros autorizados o las voces más legítimas. Lo k’ana, entonces, serían los comuneros, serían los jóvenes, serían las mujeres y, en general, todo aquello que genere el interés de los espinarenses. Por esto, las organizaciones buscan legitimar su poder como “voceros” de lo k’ana.

Recuperación no solo es un término usado para referirse al reclamo de un territorio propio, sino que abarca un carácter innovador. Pese a que encuentra su raíz en el pasado, la máscara de la innovación referida a la historia le permite tener mayor protagonismo en el presente y proyectarse hacia el futuro (Rappaport, 1994: 10-11). Es por esto que como parte de este proceso de recuperación se vienen reinterpremando documentos, mitos, tradiciones, danzas, música y otras manifestaciones vinculadas al pueblo k’ana. Las organizaciones están apropiándose de toda esta historia y la vienen reinterpremando como parte de la reproducción de lo k’ana en el Espinar de hoy. En este proceso de recuperación resalta la agencia indígena, por un lado, pero también la intención de “corregir” la historia (Rappaport, 1994: 19). Los k’ana sienten que tienen la obligación de construir su propia historia y las organizaciones sociales están embarcadas en esa tarea.

#### 4.3.3. Mujeres, territorio y cultura

La presencia de las mujeres en las organizaciones indígenas mixtas ha sido minoritaria. Pese a la creación de secretarías destinadas a la mujer y al fomento de este tipo de medidas, difícilmente

---

<sup>92</sup> Entrevistas Vidal Merma, Obed Bustamante y Roger Machaca

se ha alcanzado la paridad de género (Rousseau y Morales Hudon, 2017: 171). El caso de la Confederación Campesina del Perú (CCP) es una excepción, dado que el Comité Ejecutivo Nacional para el periodo 2011-2015 alcanzó prácticamente la paridad de género. Sin embargo, el incremento de la presencia femenina ha sido asociado al retroceso de su relevancia política y a su pérdida de representatividad (Rousseau y Morales Hudon, 2017: 172, 174). En este escenario, desde la década de los ochenta hacia adelante, las mujeres de distintos departamentos del país han optado por la creación de organizaciones de mujeres (Rousseau y Morales Hudon, 2017: 172).

En el caso de la provincia de Espinar, hemos podido rastrear la existencia de SOMUC, una organización de mujeres campesinas que dejó de funcionar ya hace algunos años. (Cáceres, 2013: 74). Las demás organizaciones femeninas, como los clubes de madres y las secretarías de la mujer en organizaciones mixtas, enfrentan un periodo de crisis (Cáceres, 2013: 76).

De todos modos, algunas personas han destacado la presencia de las mujeres en las organizaciones en los últimos años. Estas estarían interviniendo mucho más en organizaciones locales (Derechos Humanos sin Fronteras, 2017a: 94-96). Sin embargo, se ha señalado al respecto que las mujeres pueden ser incluso mayoría en algunos proyectos, pero son minoría en cuanto a su representación (Cáceres, 2013: 72).

Una de las organizaciones sociales más recientes es la Organización de Mujeres Defensoras del Territorio y la Cultura K'ana, fundada en el 2012. Esta organización cuenta con pocas integrantes. Sin embargo, ha sabido muy bien cómo insertarse en redes preestablecidas, por lo que ha obtenido reconocimiento en espacios internacionales.

La Organización de Mujeres, la cual todavía no es reconocida oficialmente, agrupa a veintidós mujeres espinarenes, aunque solo diecisiete participan activamente. Durante los días previos a mi trabajo de campo en Espinar, había recopilado material en prensa muy amplio sobre esta organización, por lo que pensé que su representación sería bastante mayor. Al llegar allá, me di cuenta de que a diferencia de las otras organizaciones sociales, esta no cuenta con un local propio, con cientos de asociados ni con reconocimiento legal. Pese a ello, se han mostrado muy activas y han conseguido aprovechar muy bien una serie de factores. Todo ello les ha permitido ser reconocidas por la población, aunque no siempre de manera positiva.

Las mujeres siempre han participado en distintas actividades y organizaciones. Incluso, la mayoría de mujeres que forman parte de esta organización participó en el conflicto del 2012. “Esta organización ha nacido a raíz del conflicto, porque nosotras hemos sido las mujeres, hemos

participado en la mayoría en ese conflicto, pero hemos sido maltratadas por los policías pero por ejemplo en procesos judiciales no aparecen las mujeres porque las mujeres de repente por estrategias no nos hemos hecho agarrar con los policías.”<sup>93</sup>

Según nuestra informante, las mujeres siempre han sido partícipes de la organización social en Espinar. Su presencia ha sido muy fuerte en las organizaciones del Vaso de Leche, asociaciones de artesanías, entre otras. Sin embargo, es a raíz de lo sucedido en el 2012 que ellas deciden tener una participación más directa en la vida política de la provincia. En el 2012, el trabajo de lucha se complementaba entre hombres y mujeres. Los primeros iban a luchar, mientras las segundas preparaban los alimentos para que los hombres lucharan con mayor fortaleza y constancia. En medio de las tensiones de ese año, las desigualdades en los roles de género se hicieron bastante notorias. Sin embargo, precisa nuestra informante, algunas mujeres también decidieron sumarse al conflicto. Ella agrega que los maltratos sufridos por la policía durante el 2012 dejaron secuelas en sus cuerpos. Sin embargo, se vieron obligadas a aguantar el dolor, dado que temían que al acudir a algún centro de salud podían ser registradas y detenidas.

Al principio, se vieron un poco opacadas por el temor. Si bien después del 2012 empezaron a juntarse y a hablar sobre las luchas sociales, el miedo opacó un poco sus voces. Algunas mujeres se desmotivaban cuando escuchaban comentarios de otras personas que consideraban que solo estaban buscando problemas con sus acciones. Asimismo, esto generó la preocupación de sus familiares. Sin embargo, esta situación parece ya haber sido superada, por lo que la participación de las mujeres es ahora más activa. “Nos ha apoyado con un psicólogo y hemos estado en varias partes del Perú, a nivel nacional, nuestros señores han recibido capacitaciones, tratamiento psicológico, entonces desde ahí nosotros más fortalecidos. Estábamos para ocultarnos pero no, sino más bien con fuerza ahora estamos....”<sup>94</sup>

#### 4.3.3.1. Desigualdades de género

Las narrativas sobre lo k’ana son básicamente masculinas. Esto se aprecia no solo en los textos históricos, sino también en el presente. Este es un problema muy grave que se sigue reflejando en el Espinar actual. Afortunadamente, algunas mujeres están insertándose en esta discusión y vienen empezando a hacer escuchar su voz.

---

<sup>93</sup> Entrevista Elsa Merma

<sup>94</sup> Entrevista Elsa Merma

“K’ana es una palabra que no habla de la mujer. En quechua dicen k’anaruna, nosotros los k’anarunas, y lo han generalizado. Varón y mujer k’anaruna y runa significa varón. Entonces, hay un fuerte machismo en Espinar... No dicen k’anawarmi. Ahí te das cuenta que el papel que cumple la mujer en Espinar está totalmente opacado, en el aspecto político, en el aspecto económico, en el aspecto cultural, está opacada...”<sup>95</sup>

Efectivamente, un hecho recurrente durante mi estancia en Espinar fueron las alusiones al hombre k’ana o a los kanarunas. Recordemos que, por ejemplo, la escultura que le da la bienvenida a todo visitante de la Municipalidad es precisamente la del “hombre k’ana”.

Además, por ejemplo, algunos informantes, al referirse a esta organización de mujeres, tuvieron un tono de menosprecio. “Ahora, la otra organización que ve territorio es también k’ana, liderado por mujeres. Esas cosas se han dado porque hay una persona que ha estado en gobierno y que lo ha formado, le ha dado el apoyo. Ahora creo que inclusive tienen el apoyo de una ONG, no sé, que están pues con ese término.” En estas declaraciones se aprecia una intención de quitarles agencia a las mujeres. Esta organización se explica por el apoyo proveniente de la Municipalidad o de una ONG, pero no se reconoce la propia capacidad de sus integrantes para insertarse en un campo de discusión casi enteramente masculino.

Como bien ha señalado Marisol de la Cadena, “el control, no solo del trabajo y sus productos sino de la definición y valoración local del mismo es, pues, central en el marco de la estructura de poder patriarcal: controlar las definiciones de trabajo es tan crucial como controlar el proceso de trabajo y sus productos” (De la Cadena, 1992: 7). En otras palabras, el poder patriarcal no solo está presente en la acción misma, sino también en la definición de los límites de ese campo de acción. En Espinar, no solo son hombres los que mantienen una discusión sobre las narrativas sobre lo k’ana, sino que este mismo espacio, casi por definición, excluye la presencia femenina. Lo k’ana es un campo que se encuentra en discusión y en disputa. La identidad k’ana es un espacio que está en permanente tránsito y negociación. Dentro de este espacio, el tránsito de las mujeres es más lento, por lo que están bastante relegadas

Nosotras, las mujeres, muchas veces estamos en la casa, ahí trabajando, pero siempre las mujeres decimos en qué estás trabajando, no estoy trabajando, mi esposo nomás está trabajando, pero nosotros trabajamos, quién cultiva el territorio k’ana, las mujeres k’anas, y también en cuidado de los animales, todas

---

<sup>95</sup> Entrevista Sharon Matto

las mujeres nosotros en mayor parte aportamos en las comunidades campesinas, por eso nosotros las mujeres k'anas de repente no nos valoramos, pero por eso hemos puesto ese nombre de la organización k'anas, nadie no puede decir que no somos k'anas.<sup>96</sup>

Estas declaraciones traen nuevamente a colación el trabajo realizado por Marisol de la Cadena en Chitapampa. Esta autora sostiene que “la evaluación acerca de la capacidad de trabajo de hombres y mujeres es también una de las fuentes de las jerarquías de género. Los chitapampinos, incluidas las mujeres, consideran que ellas no trabajan” (De la Cadena, 1992: 6). El control del trabajo como acto y también de la concepción del mismo es central en la estructura patriarcal (De la Cadena, 1992: 7). Las mujeres creen que no trabajan porque son los varones quienes definen qué es trabajo y qué no.

#### 4.3.3.2. Mujeres k'ana

La señora Elsa Merma, en distintos momentos de la conversación que mantuvimos, se identificó a sí misma como “kanaruna”. Durante la entrevista que sostuve con Sharon Matto, conversamos sobre la posibilidad de construir el término kanawarmi para visibilizar la lucha de género. Ambas mujeres, pese al reconocimiento de ciertos aspectos machistas dentro de este espacio k'ana, no dudaron en reconocerse a sí mismas como k'ana. Entonces, resulta necesario incorporar dentro de la discusión sobre lo k'ana qué es lo que las mujeres en general entienden por este término y si es que presenta diferencias notorias frente a las narrativas construidas por los varones.

Para la Organización de Mujeres, el territorio k'ana al cual alude su nombre es la provincia de Espinar.<sup>97</sup> Además, es importante distinguir entre la provincia llamada Canas, del territorio k'ana. Esta distinción del territorio no solo responde a un tema de delimitación geográfica o política, sino también a las particularidades de dicho territorio. Parte de la cultura k'ana, así como las danzas, la vestimenta o el idioma, es la alimentación que proviene de la tierra k'ana.<sup>98</sup> Algunos productos característicos, como la papa, el chuño o el chuño blanco, quizás no sean exclusivos de la zona de Espinar, pero la tierra les ofrece particularidades. “Yo he ido a otros sitios, pero no lo encuentro. Hay también papa, chuño, pero como en Espinar no hay.”<sup>99</sup> Este

---

<sup>96</sup> Entrevista Elsa Merma

<sup>97</sup> Entrevista Elsa Merma

<sup>98</sup> Entrevista Elsa Merma

<sup>99</sup> Entrevista Elsa Merma

territorio, en el que han nacido y que, por ende, les pertenece, y el que les provee los alimentos para poder subsistir, es necesario defenderlo.

Esta relación que establece nuestra informante entre lo k'ana y su territorio, también le permite establecer una nueva relación que se vuelve central para los intereses de esta investigación. "Hablando de nuestra alimentación, qué especie de alimentos estamos consumiendo, no sabemos cómo estará viniendo, pero nosotros en las comunidades campesinas sabemos nuestros abuelos cómo se alimentaban. Si valoramos eso, entonces podemos estar fuertes, como siempre los k'anas."<sup>100</sup> El territorio k'ana es la base para desarrollar otras características k'ana asociadas a la fortaleza, los valores y las emociones.

El territorio es una realidad socialmente construida, no una esencia inmutable, que funciona como un lugar de anclaje de la memoria colectiva y un referente material para la identidad social (Bello, 2004: 96) Para algunos sujetos, el territorio puede ser entendido como la "fuente de la identidad" y para otros puede ser un elemento esencial para la supervivencia. Esta doble caracterización del discurso le otorga al territorio cualidades míticas y simbólicas, a través de las cuales puede, incluso, adoptar características humanas, como reflejo de la comunidad (Bello, 2004: 102). En su estudio sobre Espinar, Cáceres entiende el territorio como "la manifestación espacial de las articulaciones que establecen los poderes (y/o contra-poderes) sobre recursos naturales, poblaciones, fuerzas productivas (activos y capacidades), redes sociales, identidades, etcétera. Un territorio es la expresión de una hegemonía -en el sentido gramsciano-, o al menos el ámbito específico de la disputa por construirla" (2013: 22).

Nuestra informante sostiene que una cualidad de los k'anas es su fortaleza. Esta cualidad se evidencia más que nada en la actitud, ya que, asegura, "los k'anas nunca podemos rendirnos". Al recordar los hechos ocurridos en el 2012, por ejemplo, añade lo siguiente: "qué van a decir los jóvenes o ya no hay esa fuerza de chuño, ya no hay esa fuerza de papa. Nosotros somos k'anas y por qué nosotros vamos a estar humillados."<sup>101</sup> Nuevamente, se aprecia la conexión entre la tierra, los productos que brotan de esa tierra y los valores que esto debe inculcarles a los espinarenses. Un k'ana no se humilla. Un k'ana no se rinde. ¿Por qué? Pues porque se alimenta de los productos que brotan de su tierra. La relación entre la fortaleza y la tierra se vuelve más estrecha en esta organización.

---

<sup>100</sup> Entrevista Elsa Merma

<sup>101</sup> Entrevista Elsa Merma

Esta característica también está presente en otros aspectos, como es la lengua. Nuestra informante considera que el quechua que se habla en Espinar es “frío”, mientras que el que se habla “de Sicuani para abajo” es más “dulce”. Por extensión, asegura que la gente cree que los k’anas son fríos, aunque ella no está muy segura de eso.

La percepción de esta continuidad, que parte en la tierra espinarenses y por medio de los productos agrícolas llega hasta el organismo y parece manifestarse en la manera de ser de los espinarenses, de manera “casi natural”, permite que aflore el tema de los conflictos sociales. Los k’anas luchan por su tierra y por sus derechos. Sin embargo, esta actitud, nunca de rodillas, suele ser confundida frecuentemente con actos radicales. “Dicen qué cosa ellas defienden, están haciendo problemas, ellos están buscando conflicto más conflicto, ellos son antimineras, radicales, de la izquierda, son politiqueras que están llevando la voz de la Verónica Mendoza, del Gregorio Santos, así nos dicen.”<sup>102</sup> Nuestra informante considera que son los grandes intereses los que confunden a la población y contribuyen a desinformar. Uno de los significados en castellano de k’ana es “quemar”, por lo que se asocia a radical. “El término “canas” se relaciona tanto en aymara como en quechua a palabras que significan luz, incendio e incendiario, posiblemente en referencia a su asociación con este volcán” (Sillar y Dean, 2002: 248).

Para terminar, es importante señalar que la Organización de Mujeres tiene claro dos aspectos que resultan importantes para sus intereses. El primero es que saben que la identidad k’ana responde a momentos determinados. “Ahora no dicen nada, pero cualquier cosa que pasa nosotros somos k’ana, dicen, y salen...”. En esta organización, son conscientes de que lo k’ana es un recurso que puede levantar los ánimos de la población. Entonces, esta lucha parece ser de momentos. El sentirse k’ana es algo de momentos, por lo que se entendería que la revaloración de la identidad étnica en Espinar podría funcionar de la misma manera. El segundo aspecto es que en esta organización consideran que todos en Espinar son voceros de lo k’ana. Es decir, lo k’ana no viene de los intelectuales ni de la Municipalidad ni de los políticos, viene de todo el pueblo. Lo que se puede percibir en esto es que en la Organización de Mujeres se nota un intento por democratizar lo k’ana, de romper con este espacio de poder que resultaba casi exclusivo para hombres y permitirles a todos los espinarenses poder participar en este espacio en disputa.

---

<sup>102</sup> Entrevista Elsa Merma

#### 4.3.4. FUJEK

El Frente Único de la Juventud Espinarenses K'ana es otra de las organizaciones sociales espinarenses que en los últimos años ha adquirido bastante protagonismo. Los jóvenes espinarenses se reconocen como una población vulnerable y es por ello que siempre han buscado organizarse para poder adquirir más poder. En mi trabajo de campo, pude entrevistarme con Julio César Ppacco Yauli, actual presidente de la FUJEK, así como con algunos otros jóvenes que son parte o han sido parte de esta organización. Esto me ha permitido identificar ciertas tendencias, que no solo han estado presentes en la historia de la FUJEK, sino que han marcado el devenir de la juventud espinarenses en general.

Julio César Ppacco destacó que, pese a que los objetivos más concretos de la FUJEK han ido variando de acuerdo con la visión de la persona que asumía la presidencia, el propósito central de esta organización es velar por los derechos de los jóvenes. Los jóvenes espinarenses no solo son una población vulnerable, sino que son un sector que sufre diversas taras sociales como la discriminación, por ejemplo. Entonces, es importante entender cómo los jóvenes están retomando ciertas narrativas sobre los k'anas y, desde su posición de subalternidad, como vienen reproduciéndolas e insertándose, a su vez, en el debate político.

A diferencia de lo que había supuesto, resultó difícil poder conversar con informantes de la FUJEK. Los jóvenes nunca se mostraron reacios a colaborar con mi investigación, pero sí recibí algunas respuestas evasivas.

Mi primer acercamiento a la FUJEK se dio por medio de las redes sociales. Estos jóvenes, a través de la cuenta oficial de Facebook de su organización, se muestran activos e incitan bastante la participación de nuevos interesados. Sin embargo, pese a mi insistencia, no pude concretar un primer acercamiento con ellos a través de dicho medio.

Ya en Espinar, pude ubicar la dirección del local en el que realizan sus actividades. Las primeras veces que me acerqué personalmente los jóvenes evadían mis preguntas, ya que, siempre me decían, era el presidente de la organización quien debía cumplir con dicha función. Unos días después, pude entablar una primera comunicación con Julio César Ppacco, presidente de FUJEK. Al principio, él buscó derivarme hacia otras personas, quienes, aseguraba, conocían mejor los temas sobre los cuales yo quería investigar. Después de algunos frustrados encuentros, pude finalmente concretar una entrevista con él.

Mi experiencia al relacionarme con miembros de la FUJEK puso en evidencia dos factores que es necesario considerar. Por un lado, mi presencia en ese espacio, entendida como la de un

profesional e investigador, generaba cierta inseguridad. Por otro lado, mi interés en esta organización específica obligaba al presidente de la misma no solo a conocer todos los datos o cifras que yo pueda requerir, sino que exigía que estos sean los más adecuadas para mantener una imagen positiva de la FUJEK.

#### 4.3.4.1. Inicios de la FUJEK

Mi informante señaló que la FUJEK, propiamente, cuenta con menos de diez años de creación. Sin embargo, destacó varios antecedentes previos que hasta el día de hoy sirven de guía para esta organización. La FUJEK tiene una preocupación por el presente de los jóvenes y además se muestra consciente de que su labor es importante para el futuro de los mismos. Además, sabe que tiene una carga histórica fuerte, que ejerce una presión sobre su accionar en el presente.

“Anteriormente había una organización de jóvenes, pero no era así con documentación, personería jurídica, no era todo eso. Ahora la FUJEK se organiza con personería jurídica y todo es en el año 2011, es el inicio del primer congreso.”<sup>103</sup> La FUJEK es el día de hoy una organización reconocida por todas las instancias y cumple con las normativas legales para ello. Ese inicio formal, tal como señala nuestro informante, se da en el 2011.

Sin embargo, el prestigio y el reconocimiento de la FUJEK no responden a su constitución formal. Este prestigio viene con la historia, específicamente por la labor de los anteriores dirigentes. Esta es una presión con la que debe lidiar Ppacco, ya que reconoce que como presidente será siempre comparado con gestiones anteriores y cuestionado por todo lo que haga.

Nuestro informante establece una conexión entre la organización de los jóvenes desde los años noventa y la FUJEK. En esta década surgieron los primeros grupos de jóvenes, aunque con otros nombres, que empezaron a realizar acciones que finalmente desencadenaron la creación de FUJEK. Nuestro informante señala que si bien la organización de los jóvenes espinarenses viene desde esta época, su constitución oficial sí se inicia con FUJEK.

Él también es consciente de que la carga histórica no se remonta solo hasta los años noventa. Óscar Mollohuanca, Herbert Huamán y otros reconocidos actores políticos, en su momento, también fueron jóvenes y fueron parte de una organización equivalente a la FUJEK, considera nuestro informante. Es por ello que él espera que esta tendencia se repita y que la juventud de hoy se convierta en los líderes políticos del futuro. Es por todo esto que considera que la FUJEK

---

<sup>103</sup> Entrevista Julio César Ppacco

es una escuela de líderes políticos. Él, como un joven de 23 años que por problemas económicos no pudo terminar sus estudios, espera formarse políticamente para poder convertirse en una figura importante.

Las acciones iniciales de la FUJEK estuvieron marcadas por los conflictos sociales del año 2012. Ppacco considera que fue parte de la huelga durante ese año, aunque reconoce que en ese entonces todavía se consideraba un niño. Una vez más, se aprecia cómo el 2012 es un referente en Espinar prácticamente para todo. Además, el hecho de que la FUJEK se haya constituido en un lapso de tiempo muy cercano a ese periodo le confiere una connotación política evidente.

En esta institución se mezclan, por un lado, un deseo de revalorar la identidad de los jóvenes, pero, por otro, muchas ganas por cambiar o generar un cambio en Espinar. Esto se aprecia en las declaraciones de Sharon Matto, quien en la actualidad radica en Cusco, pero fue parte de la FUJEK:

Cuando nosotros estábamos en la FUJEK dijimos no. Saben qué, compañeros, hay que revalorar la cultura k'ana, pero hay que meterle el aspecto también político para poder cambiar. No es que solamente hay que juntarnos para hacer fiestas, sino también hay que empezar a hablar de la cultura, el arte, la poesía, la realidad de Espinar, plantear alternativas de cambio. Eso ha surgido. Al calor de esa lucha yo he nacido. Yo era un ser humano igual que todos, pero decidí tomar un camino diferente, de querer cambiar la realidad de Espinar y también de nuestro país. Yo pienso que eso es lo concreto. Al calor de esto han surgido nuevos líderes.<sup>104</sup>

Vemos cómo en el espacio de la FUJEK confluyeron los intereses de varios jóvenes espinarenses por involucrarse en la política local y por revalorar la cultura k'ana. La asociación entre lo k'ana y lo político es más evidente que nunca.

En este mismo sentido, Ppacco utilizó una anécdota muy clara para explicarme qué es lo k'ana. Él me comentó que cuando se logró un acuerdo para el Convenio Marco con la empresa minera se encontraba en Arequipa y pudo ver una pinta en una pared que aludía a este suceso. Ahí decía “Felicitaciones Espinar, una provincia bien aguerrida al obtener el Convenio Marco”. “Esa es la representación de la nación k'ana, representa la valentía, la fuerza que tuvo el pueblo...”, me

---

<sup>104</sup> Entrevista Sharon Matto

comentó. Además, señaló que la pinta se explica porque en ese tiempo Arequipa buscaba un Convenio Marco con Cerro Verde y no lo podía lograr.

El caso de Sharon Matto resulta muy particular, ya que a su corta edad su nombre ha tenido resonancia entre algunos medios nacionales. El diario El Comercio, en una edición de mayo del 2007, le dedicó una página al Segundo Encuentro de Líderes Estudiantiles que Participan en Acciones de Reducción del Riesgo. Se informa que este encuentro contó con la participación de estudiantes de distintos lugares del Perú. Para el caso del Cusco, se menciona lo siguiente:

De Cusco: la paz y la guerra por la paz. Sharon Matto estudia en Espinar, es alcaldesa de su municipio escolar y en su zona remota es tan reputada que han querido nombrarla, a los 16 años, jueza de paz. Junto con diez muchachos de tercero a quinto de secundaria, Sharon se ha preparado para resistir, a mano firme, la mano de la naturaleza: heladas, sequías, derrumbes y granizadas que "afectan la alimentación, el trabajo y la educación de la gente". Pero esta muchacha que quiere estudiar Derecho siente rabia frente a la peor mano, la del hombre. "Tengo miedo de conversar con periodistas; cuando salimos a protestar contra la mina Tintaya, algunos nos llamaron terroristas. Si vieran lo que ha ocurrido con nuestros ríos, donde ya no hay peces, con las enfermedades a la piel de los niños." Y es que el desastre minero también afecta la alimentación, el trabajo y la educación de la gente. "Y del planeta" (El Comercio, 29 de mayo de 2007).

Sharon Matto, a los 16 años, era una importante figura política que había llegado incluso a los medios de circulación nacional. Su presencia en la FUJEK, así como la de algunos otros miembros de ese momento, le debió haber dado un fuerte impulsó a esta organización. Ahora, ella ya no vive en Espinar. Trabaja en Cusco, aunque viaja con relativa frecuencia para visitar a sus familiares. Además, ha cambiado el tono con el que la mencionan en los medios de comunicación. El diario virtual El Montonero, en un artículo del 2016, la presenta como una joven estudiante de la Universidad San Antonio Abad y destaca su participación en distintas jornadas de protesta contra proyectos mineros en Sicuani y Cusco (El Montonero, 19 de octubre de 2016). La Red de Comunicación Regional, en un artículo del mismo año, la presenta como una de las "agitadoras violentistas" del corredor minero sur (Red de Comunicación Regional, 30 de junio de 2016).

Matto ya no forma parte de la FUJEK, pero sí destaca su paso por dicha organización. Además, señala que la relación entre la revalorización de lo k'ana y las organizaciones sociales, entre las cuales destaca a la FUJEK, es casi algo natural. Para ella, lo k'ana se relaciona con la naturaleza y, por extensión, con la tierra, que es quien le da de comer a todos los espinarenses. Por eso, cuando llega la empresa y empieza a alterar este ciclo, resulta natural que la gente se agrupe, por un interés común. “Yo lo veo como una unión más por un interés común y para que le de fuerza a esa lucha le ponen lo k'ana, es como algo místico... Dicen, nosotros somos k'anas, vamos a ir a luchar, porque somos fuertes, guerreros, les sale eso, y así es como ha surgido, por ejemplo, el Frente Unido de Jóvenes Espinarenses K'ana, al calor de las luchas sociales.”<sup>105</sup>

#### 4.3.4.2. Pérdida de fuerza política

La FUJEK nace de la confluencia de intereses comunes entre lo k'ana y las luchas contra la minería. Así es como se constituyó como una escuela de políticos jóvenes, muy comprometidos con su territorio y con la cultura k'ana. Sin embargo, esa situación parece haber cambiado en los últimos años.

Espinar, según distintos informantes, era un territorio que se caracterizaba más que nada por la ganadería y el comercio. Sin embargo, la presencia de la minería cambió las dinámicas económicas locales. La contaminación, por un lado, trajo consigo la pérdida de competitividad de la ganadería. La pérdida de ganado y la contaminación de los suelos trajeron pérdidas económicas para estas personas. Por otro lado, la privatización de la empresa minera en los noventa hizo que empiece a llegar personal calificado que provenía de otras regiones. Esta situación desató una serie de problemas sociales en Espinar que se arrastran hasta el día de hoy. La delincuencia o la prostitución, por ejemplo, son problemas que se asocian al incremento de la inversión minera.<sup>106</sup> Del mismo modo, otro problema que afecta a Espinar hasta el día de hoy es la falta de empleo.

La actividad minera ha alterado las dinámicas sociales en Espinar y ha hecho más evidentes los problemas de desigualdad y desempleo. Algunos estudios aseguran que las actividades extractivas difícilmente impulsan un dinamismo económico sostenido en los lugares donde operan (Bebbington, 2013: 373). La minería, en Espinar, puede haber influido en la dinamización de la economía local, pero el impacto laboral de este sector, al menos en empleo directo, ha

---

<sup>105</sup> Entrevista Sharon Matto

<sup>106</sup> Entrevista Sharon Matto

sido muy limitado (Paredes, 2015: 76). La tecnificación de la minería ha ocasionado un progresivo aislamiento frente a sus entornos locales, dado que la mano de obra es cada vez más foránea (León Castro, 2012: 108). Los puestos de trabajo creados gracias a las transferencias fiscales de la minería no suelen ser sostenibles, dependen del gasto público directo y aportan pocas contribuciones positivas a la economía local (Bebbington, 2013: 373-374). En Espinar, solamente alrededor del 5% de la población afirma trabajar directamente en este sector (Municipalidad Provincial de Espinar, 2009: 112).

A esta situación se le ha añadido la falta de preparación de la población local. La mina le brinda empleo directo a un sector muy reducido y además exige la preparación que casi la mitad de la población no posee. Cabe resaltar que en Espinar solo poco menos de la mitad de la población cuenta con secundaria completa (Municipalidad Provincial de Espinar, 2015: 34). Entonces, los jóvenes espinarenses vienen atravesando un grave problema de falta de empleo. Esta situación ha alterado la dinámica de trabajo de la FUJEK. Además, esta situación se ha agravado por la inflación local de precios que suele producirse como efecto de la actividad minera, específicamente en el precio de los terrenos, alquileres y algunos servicios (León Castro, 2012: 108).

Julio César Ppacco considera que hay gente que ve a la FUJEK como un centro de empleo, aunque afirma de manera contundente que no es así. De todos modos, reconoce que esa visión ha perjudicado la imagen de la FUJEK.

Sharo Matto considera que han sido los dirigentes quienes han perjudicado la labor que venían haciendo las organizaciones sociales, entre ellas la FUJEK. A ello, añade, se le suma el problema de que los jóvenes que se autoidentifican como k'ana cada vez son menos. "Si lo dicen es solo porque lo mencionan, vamos a hacer la gran fiesta carnavalesca k'ana, porque ese es el nombre, pero ya no le dan ese significado". Para ella, lo k'ana es la cultura, el idioma y también la tierra y la naturaleza. Específicamente, señala que lo k'ana "representa al ser espinarenses, a ellos mismos, representa a un hombre fuerte, valiente, coraje, valentía, y todas sus representaciones culturales". Por lo menos, eso es lo que representaba, dado que la situación ya no es tan así.

En realidad, al ser lo k'ana un espacio en disputa, las confrontaciones han surgido desde varios frentes. Por ello, además de todos los problemas ya señalados, otro factor que ha debido enfrentar la FUJEK, que ha generado la pérdida de su fuerza política, es el enfrentamiento con otras organizaciones. El creciente liderazgo de FUJEK, en medio de este espacio de disputa que es lo k'ana, supuso la desconfianza por parte de otros actores. Por ello, la respuesta fue un

ataque contra esta organización que ha supuesto el debilitamiento de su fuerza política. La empresa minera, a través de su poder económico y de su influencia en espacios de jóvenes, ha sido un factor clave. Sin embargo, otras organizaciones sociales también se han sumado a este debilitamiento de la FUJEK.<sup>107</sup>

#### 4.3.4.3. Jóvenes migrantes

Un factor que está generando un impacto entre los jóvenes es la migración. La FUJEK es consciente de que, por temas de estudio, los jóvenes suelen migrar principalmente a Cusco y a Arequipa. Este fenómeno, por un lado, ha debilitado la cultura k'ana.<sup>108</sup> Sin embargo, algunas organizaciones, como la FUJEK, han sabido adaptarse y sacar provecho del mismo. Es por ello, por ejemplo, que desde la FUJEK se mantiene cierta relación con organizaciones fuera de Espinar. Muchos jóvenes que forman parte de la FUJEK llegan a Cusco por motivo de estudios y se insertan en la Federación de Estudiantes Espinarenses en Cusco (FEEC). Desde ese espacio, publican revistas y realizan eventos. No hay una coordinación formal entre las dirigencias de estas instituciones, pero los mismos jóvenes que se mueven entre un espacio y otro establecen esta relación. Sin embargo, esta organización, al parecer, se limita a la organización de eventos culturales, tales como concursos de danzas y no profundiza en otros espacios.<sup>109</sup>

La migración ha jugado un papel decisivo en la redefinición de las identidades étnicas (Degregori, 1993: 124). La discriminación está inserta en este proceso. Ni los chumbivilcanos ni los espinarenses ven al Cusco como un lugar de acogida, dado que ambos suelen ser discriminados.<sup>110</sup> En el caso de los jóvenes espinarenses, hasta hace algunos años, el resultado del mestizaje era el olvido del origen espinarense, pero en las últimas décadas esto ha empezado a cambiar. “Donde siempre voy, digamos Arequipa o Lima, me encuentro con un espinarense y nos abrazamos como hermanos, ya hay esa recuperación de la cultura k'ana, de la identidad k'ana, y eso da mucha alegría. Antes muchos sentían vergüenza...”<sup>111</sup> Ahora, la migración está contribuyendo a que la identidad k'ana se expanga y acceda a nuevos espacios.

Un nuevo proyecto que ha surgido en Cusco es la revista El Ciudadano. En este proyecto forma parte nuestra informante Sharon Matto, quien fue parte de la FUJEK, y muchos otros jóvenes

---

<sup>107</sup> Entrevista Vidal Merma

<sup>108</sup> Entrevista Cosme Cáceres

<sup>109</sup> Entrevista Sharon Matto

<sup>110</sup> Entrevista Jaime Borda

<sup>111</sup> Entrevista Vidal Merma

cusqueños egresados o todavía estudiantes de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Entre los objetivos de esta publicación se destaca la difusión de los “ideales de justicia, igualdad, libertad, desarrollo sostenible, democracia radical y protección de la ecología” (Holguín, 2017: 2). Además, en este espacio claramente compatible con las connotaciones de lo k’ana, se destaca la lucha de las “verdaderas mujeres del pueblo, quienes lo dieron todo por defender al país, los recursos naturales y los derechos humanos” (Paullo, 2017: 7). Entre ellas, junto a Micaela Bastidas, se destaca la actual lucha de las mujeres de Espinar.



## 5. Conclusiones

A lo largo de este trabajo he intentado aproximarme a lo k'ana en una dimensión amplia. Por ello, he tratado de considerar distintos espacios, aunque siempre tomando a Espinar-Yauri como eje, y diversos actores. De todos modos, es necesario aclarar que este es un estudio de caso, guiado por los parámetros de la investigación cualitativa, por lo que las conclusiones extraídas no pueden ser generalizables hacia otros escenarios u otros contextos.

Debemos resaltar que resulta problemático aproximarnos a “la cultura k'ana”, en el sentido de unidad, dado que, como ocurre con toda cultura, supone invisibilizar muchas diferencias. En lo k'ana convergen muchas voces, distintas narrativas, que no confluyen en un solo discurso, en una única voz. Las narrativas sobre los k'anas no son homogéneas ni presentan límites claramente definidos. Es más, pueden presentar discrepancias entre sí. Por ello, para entender lo k'ana en toda su dimensión, es necesario entender este espacio en plural, con una multiplicidad de discursos dentro de sí.

Es por ello que si bien he podido identificar tres campos semánticos asociados a lo k'ana ((1)rebeldía, valor y fuerza, (2)el valor de la naturaleza y del territorio, y (3)la capacidad de negociación), estos no son significados ni delimitaciones del concepto. Es más, como ya lo he señalado, estos campos semánticos se posicionan en una arena de negociación política que es donde lo k'ana se reproduce.

Todas las narrativas sobre lo k'ana son fundamentalmente políticas, al haber sido creadas y reproducidas para llevar a las personas hacia la acción. Además, podemos señalar que todos estos discursos se superponen unos a otros. Por ello, conviene retomar la propuesta de Rappaport en la que vincula las narrativas históricas de los Cumbal con palimpsestos, “cuyos múltiples presentes cubren el pasado que buscan representar a través de imágenes y palabras cuidadosamente seleccionadas” (Rappaport, 1994: 2). Desde esta perspectiva, si bien hemos tratado de realizar un recuento histórico sobre las narrativas sobre lo k'ana, más importante resulta apreciar cómo son utilizadas políticamente en el presente, ya que son estos usos los que constituyen lo k'ana, lo fortalecen y hacen que se mantenga vigente. Entonces, todos los pasados de Espinar y los k'anas confluyen en las distintas narrativas con una intencionalidad política que se negocia en el presente y se proyecta hacia el futuro.

Estas disputas sobre lo k'ana, sobre todo, buscan legitimidad. Las distintas narrativas históricas no buscan ser versiones de un hecho, sino buscan convertirse en la verdad, fijar su narración como inobjetable. Por ello, no solo vemos narrativas que confluyen entre sí, sino que, al mismo

tiempo, vemos otras que se contradicen o autores que se atacan entre sí. Recordemos que este espacio, al ser un centro de disputa por la hegemonía, resulta accesible solo para aquellas voces autorizadas. Por lo tanto, en el fondo, todo esto supone una búsqueda y disputa por ejercer poder. Esto explica por qué los intelectuales presentan un claro discurso político e incluso han copado espacios políticos dentro, por ejemplo, de las gestiones municipales. Del mismo modo, esto explica por qué la relación entre intelectuales y políticos ha sido recíproca. Los intelectuales han buscado espacios políticos para consolidar sus discursos dentro de la hegemonía, mientras que los políticos se han dado cuenta del prestigio y la legitimidad del discurso de los intelectuales, por lo que lo han adoptado entre sus estrategias políticas.

Esta negociación política se ha dado en un escenario que cada vez más se ve influenciado por el neoliberalismo y la globalización. Por lo tanto, lo k'ana ha empezado a ser asumido como una mercancía que se puede reproducir en masa sin perder necesariamente sus connotaciones ni su valor. Entonces, lo k'ana, hoy, además de ser un espacio de lucha política, también decora posters, baners, gigantografías y demás propaganda electoral. Lo k'ana, además de simpatías entre el electorado, genera beneficios económicos y esto es algo que se busca explotar principalmente desde el turismo.

Debemos señalar en este punto que las identidades siempre son instrumentales. Es precisamente esta instrumentalización lo que viene fortaleciendo y consolidando distintas narrativas identitarias sobre lo k'ana. Son estas distintas narrativas identitarias sobre lo k'ana, siempre políticas e instrumentales, las que vienen constituyendo esta identidad k'ana.

La noción de identidad siempre responde a escenarios y a intereses determinados. En este caso, los espinarenses utilizan los distintos recursos con los que cuentan, tal como lo hacen todas las personas, para reproducir estas narrativas de identidad según sus intereses. Por ello, es importante destacar que son esos recursos los que constituyen la identidad y la fortalecen. Entonces, la identidad k'ana se consolida a partir de la Consulta Previa, como también de las danzas y tradiciones, de las implicancias jurídicas del concepto indígena, de la propaganda política, de las narrativas que destacan la rebeldía y la fortaleza, la naturaleza y el territorio, la apertura y negociación, etc. Son estos los componentes que fortalecen la identidad k'ana, los insumos de esta mezcla de elementos que los espinarenses, como todos, siempre van a utilizar a su favor. Por ello, estos elementos pueden manipularse y esto es solo una muestra de su lucha política. Son estos elementos, precisamente, los que entran en una negociación política en la que unos actores han sido más beneficiados que otros, pero en la que la negociación se

mantiene vigente. Si estos elementos les permiten acceder a alguna red preexistente, incluso a nivel internacional, el impulso será mayor.

Es importante señalar que estas narrativas identitarias se encuentran siempre en proceso. Esto es lo que ha permitido que lo k'ana cuente con esta amplia capacidad de adaptación. Las narrativas sobre lo k'ana se han visibilizado durante los años noventa, pero han recogido toda una historia que para algunos proviene desde hace miles de años atrás. Del mismo modo, lo k'ana ha sabido adaptarse a los cambios que se han producido en la provincia y en el país desde los años noventa. Esta característica, que hemos señalado entre los campos semánticos asociados a lo k'ana, resulta común entre las identidades si es que las asumimos precisamente como discursos no concluidos, que se encuentran en permanente re-producción.

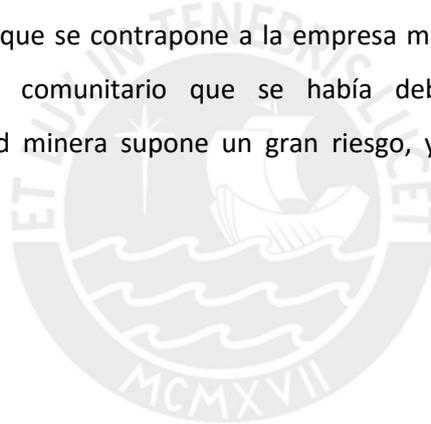
Por otro lado, al entender la etnicidad como un concepto relacional, es importante establecer en relación a quién es que un grupo se constituye. Es precisamente en la interacción que se construyen los sistemas que contienen las categorías étnicas (Barth, 1976: 18). En el caso de Espinar, es en la relación entre los espinarenses mismos y entre otros actores, entre los que destacan los representantes del Gobierno Central, la empresa minera y los líderes indígenas, que emerge la identidad k'ana y esta es concebida (Málaga Sabogal y Ulfe, 2017: 155).

A lo largo de esta trabajo, hemos podido reconocer varios actores que podrían ser señalados como un otro constitutivo. Estos otros pueden variar de acuerdo a la situación en la que se reproduce un discurso y al actor mismo que construye y reproduce el discurso. Es así como podemos reconocer que el Gobierno Central, ante la profunda desconfianza, se presenta como un otro recurrente, por lo cual lo k'ana se reproduce en esta interacción al contrastar los valores y las perspectivas. Además del Gobierno, las narrativas espinarenses se contraponen a un discurso integrador dentro de la región Cusco. Por eso, en Lima uno no encuentra una "colonia cusqueña", sino una asociación de chumbivilcanos, de espinarenses, etc.<sup>112</sup> Mientras Cusco retoma los discursos del Tawantinsuyu, Espinar lo hace con las narrativas que destacan su integración, pero que los distinguen por su fortaleza y rebeldía frente al ejército del Inca. En este proceso, Cusco también se presente como un otro constitutivo. Por último, tal vez el otro más recurrente es Chumbivilcas. Los espinarenses, tanto a nivel organizativo, cultural e identitario, suelen contrastar su desarrollo con el de la provincia vecina. Si bien sienten que ellos se encuentran más organizados o tienen "más identidad", tienen siempre presente que la organización, la cultura y la identidad en Espinar, gracias a lo k'ana, se encuentran en ascenso.

---

<sup>112</sup> Entrevista Jaime Borda

Finalmente, es relevante señalar el papel que ha jugado la actividad minera en todo esto. Más allá de las denuncias formales y de las movilizaciones contra la empresa minera, Espinar es un espacio polarizado por la minería. Sin embargo, en medio de este espacio surge lo k'ana como factor de unidad. Entonces, por un lado, la presencia de la mina ha dividido a la población espinarenses. Efectivamente, muchos espinarenses se muestran muy críticos ante la empresa minera, por lo que constantemente levantan sus voces ante el incumplimiento de algún acuerdo o algún hecho que consideren perjudicial para ellos o para su territorio, pero muchos otros trabajan para esta compañía, se han beneficiado económicamente de esta actividad o se encuentran a la espera de que la mina mejore considerablemente su calidad vida, por lo que le manifiestan su apoyo. Espinar no es una provincia "antiminera". En este espacio confluyen voces críticas y de apoyo, y ambas han aprendido a convivir con la minería. Es en medio de esta división que lo k'ana se ha ganado un espacio como factor de cohesión. A diferencia de lo que ocurre con la actividad minera, la mayoría de la población se autoidentifica como k'ana y cada vez más viene otorgándole un mayor valor a su identidad étnica. Más allá de algunos debates al respecto, lo k'ana es un factor étnico que se contraponen a la empresa minera porque le devuelve a la población ese sentimiento comunitario que se había debilitado. Sin embargo, esta contraposición a la actividad minera supone un gran riesgo, ya que se trata de un poder hegemónico y dominante.



## 6. Referencias Bibliográficas

Achahuanco Torreblanca, René (2015). Espinar. Unidos por su centenario: 1917-2017. Cusco: Editorial Moderna.

Aguilar Yuca, Bienvenido (sin fecha). Espinar. Tierra de promisión.

Aramburú, Carlos E (2016). "Etnicidad, pobreza y políticas sociales: Una primera aproximación". En: Ávila, Javier y Bolon, Ralph (eds.). Antropología aplicada en el Perú de hoy. Estudios de casos. Lima: Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, pp.283-297.

Arellano, Javier (2011). ¿Minería sin fronteras? Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya e Instituto de Estudios Peruanos.

Ballard, Chris y Banks, Glenn (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. Annu. Rev. Anthropol. 2003. 32, pp. 287-313.

Barth, Frederik (comp.) (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México DF: FCE.

Bauer, Brian; Halac-Higashimori, Madeleine y Cantarutti, Gabriel E. (2016). Voices from Vilcabamba: accounts chronicling the Fall of the Inca Empire. Boulder: University Press of Colorado.

Bebbington, Anthony (ed.) (2013). Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina. Lima: IEP, CEPES y GPC.

Bebbington, Anthony; Humphreys Bebbington, Denise; Bury, Jeffrey; Ligan, Jeannet; Muñoz, Juan Pablo; y Scurrah, Martin (2007). Los Movimientos sociales frente a la minería: disputando el desarrollo territorial andino. En: Bengoa, José (ed.). Territorios rurales: movimientos sociales y desarrollo territorias rural en América Latina. Editorial Catalonia, pp. 283-314.

Bello, Álvaro (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile: CEPAL.

Bernales, J.C; Durand, Juan; Carrillo, Luis A. y Pardo, Juan (1917). Ley de Creación de la Provincia de Espinar. Lima, octubre de 1917. Recuperado de: <http://www.muniespinar.gob.pe/index.php/ciudad/ley-de-creacion-de-espinar>

Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick (2000). "Beyond "identity". En: Theory and Society.29, pp. 1-47.

Bustamante Balladares, Raúl (2006). Itinerario Histórico Tradicional del Distrito de Alto Pichigua. Espinar.

Bustamante Balladares, Raúl (sin fecha). El charango peruano. Espinar.

Cáceres, Eduardo y Rojas, Jaime (2013). Minería, desarrollo y gestión municipal en Espinar. Lima: SER y OXFAM.

Callirgos, Juan Carlos (2006). Percepciones y discursos sobre etnicidad y racismo: aportes para la educación intercultural bilingüe. Lima: Care Perú.

Camacho, Luis Antonio y Lossio Chávez, Félix (2007). La mesa de diálogo de la provincia de Espinar, Cusco: solucionando conflictos entre sociedad civil local y empresa minera BHP Billiton Tintaya sin la presencia del Estado. En: Panfichi, Aldo (ed.). Participación ciudadana en el Perú: disputas, confluencias y tensiones. Lima: Fondo editorial de la PUCP, pp. 147-229.

Canessa, Andrew (2012). Intimate indigeneities. Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life. Durham y Londres: Duke University Press.

Choquehuanca Merma, Fernando (2013). Espinar. Análisis e interpretación de la realidad de Espinar. Espinar.

Cieza de León, Pedro (2005). Crónica del Perú. El señorío de los incas. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Coa Aguilar, Rubén (sin fecha). 75 años. Espinar más allá de unas bodas de diamante.

Cohen, Abner (1969). Custom and Politics in Urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Cohen, Ronald (1978). "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology". Annual Review of Anthropology 7, pp. 379-403.

Comaroff, Jean y Comaroff, John L (2011). Etnicidad S.A. Madrid: Katz Editores.

Concha Olivera, Carmen Gabriela (2010). "Investigaciones arqueológicas en territorio K'ana". En: Pilares Valdivia, Anael (ed.). Nación K'ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo. Espinar: Municipalidad Provincia de Espinar, pp. 57-81.

Asamblea Constituyente (2009). Constitución Política del Estado. La Paz, 2009. Recuperado de: <https://bolivia.infoleyes.com/norma/469/constituci%C3%B3n-pol%C3%ADtica-del-estado-cpe>

COSAPI (2015). Proyecto Majes Siguan empieza en junio. 1 de mayo de 2015. Recuperado de: <https://www.cosapi.com.pe/Site/Index.aspx?aID=1522>

De Echave C., José (2018). Diez años de minería en el Perú. 2008-2017. Lima: CooperAcción.

De Echave, José; Diez, Alejandro; Huber, Ludwig; Revesz, Bruno; Ricard Lanata, Xavier y Tanaka, Martín (2009). Minería y conflicto social. Lima: CBC: CIPCA: CIES: IEP.

Degregori, Carlos Iván (1993). "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". En: Adrianzén, Alberto et al. Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. Lima: IEP, IFEA.

De la Cadena, Marisol (2006). "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas". En: Universitas Humanística, núm 61, enero-junio, 2006. Pontificia Universidad Javeriana, pp. 51-84.

De la Cadena, Marisol (1992). "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco". Revista Isis Internacional. Ediciones de las Mujeres. No 16. Santiago de Chile.

Derechos Humanos sin Fronteras (2017a). Edición Especial. Año 4, número 16, diciembre de 2017, pp.30-31.

Derechos Humanos sin Fronteras (2017b). 21 de mayo, un día de lucha en Espinar. 25 de mayo de 2017. Recuperado de: <http://derechosinfronteras.pe/21-de-mayo-un-dia-de-lucha-para-espinar/>

Destino Espinar: historia, cuentos y otros (2009). La montera del Inca. 6 de junio de 2009. Recuperado de: <http://destinoespinar.blogspot.com/2009/07/la-montera-del-inca.html>

Diario Gestión (24 de octubre de 2017). Xstrata encara juicio por presunto abuso de derechos humanos contra pobladores. Recuperado de: <https://gestion.pe/economia/empresas/xstrata-encara-juicio-presunto-abuso-derechos-humanos-pobladores-221347>

Diario Gestión (27 de mayo de 2012). Gobierno tratará de restablecer el diálogo en Espinar. Recuperado de: <https://gestion.pe/peru/politica/gobierno-tratara-restablecer-dialogo-espinar-11795>

El Comercio (31 de agosto de 2014). ¡Mamita, el tsunami que se nos viene! Recuperado de: <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/mamita-tsunami-viene-aldo-mariategui-358190>

El Comercio (6 de junio de 2012). Óscar Valdés: “se calculó convulsión en Espinar para que coincida con Cajamarca”. Recuperado de: <http://archivo.elcomercio.pe/amp/politica/gobierno/oscar-valdes-se-calculo-convulsion-espinar-que-coincida-cajamarca-noticia-1424593>

El Comercio (29 de mayo de 2007). Tarea contra los desastres. Recuperado de: <https://elcomercio.pe/EdicionImpresa/Html/2007-05-29/ImEcCronicas0730078.html>

El Montonero (19 de octubre de 2016). ¿Quién es quién en el corredor minero sur? Recuperado de: <http://elmontonero.pe/economia/quien-es-quien-en-el-corredor-minero-del-sur>

El Montonero (18 de octubre de 2016). Radicalismo ahora apunta a Antapaccay, en Espinar. Recuperado de: <http://elmontonero.pe/economia/radicalismo-ahora-apunta-a-antapaccay-en-espinar>

El Montonero (18 de enero de 2016). Los antimineros de Espinar. Recuperado de: <http://elmontonero.pe/politica/los-antimineros-de-espinar>

Escalante, Carmen (2010). “Etnia K’ana”. En: Pilares Valdivia, Anael (ed.). Nación K’ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo. Espinar: Municipalidad Provincia de Espinar, pp. 107-112.

Espinar Noticias (s/f). Facebook. Recuperado de: <https://www.facebook.com/Espinar-Noticias-811614265542122/>

Federación Intercomunal de Campesinos de Espinar (FICAE) (1985). II Seminario Alternativas para el Desarrollo de la Provincia de Espinar. Yauri, del 2 al 4 de diciembre de 1985.

Fernández Baca, Marianella (2011). Expediente técnico detallado "Restauración y puesto en valor de la zona arqueológica de Kanamarca, sectores de Kuta Qasa, Irokancha e Inka Pirwa". Cusco: Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura.

Filmaciones M7 (2014). Takanakuy 2014. Espinar: Filmaciones M7.

Florez Delgado, Silvia Berzabeth (2010). “Avances de los trabajos de investigación arqueológica en Pukara T’aqrachullu”. En: Pilares Valdivia, Anael (ed.). Nación K’ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo. Espinar: Municipalidad Provincia de Espinar, pp. 25-41.

Folklore Peruano (2017). Sacrificio de Domingo Huarca. 8° Festival Turístico de Danzas Puyas de Raymondi 2017, 26 de noviembre de 2017. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ZVLCkf-S8gE>

Frontline Defenders (sin fecha). Juicio penal contra Herbert Huamán. Recuperado de: <https://www.frontlinedefenders.org/es/case/herbert-huaman-faces-jail-sentence>

Fukumoto Sato, Mary (1985). "Desarrollo de la teoría étnica en las Ciencias Sociales". En: *Anthropologica*, vol 3, núm 3, 1985. Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.8-32.

García, José Uriel (1973). *EL nuevo indio*. Lima: Editorial Universo.

Glave, Luis Miguel (1992). *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena*. Cusco, siglox XVI-XX. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Gobierno Regional del Cusco (2015). Dirección Regional de Salud Cusco. Análisis de la situación de salud provincia de Espinar 2014. Espinar.

Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Holguín, César Augusto (2017). "De la indignación a la digna acción". En: *El Ciudadano*. N°1. Cusco, Agosto 2017.

Infogob (sin fecha). Observatoria para la gobernabilidad. Partido Siempre Unidos. Recuperado de: [https://infogob.jne.gob.pe/Partido/FichaPartido/siempre-unidos\\_acerca-de\\_L5MJsms6q5Y=Mm](https://infogob.jne.gob.pe/Partido/FichaPartido/siempre-unidos_acerca-de_L5MJsms6q5Y=Mm)

Inforegión (25 de marzo de 2013). MTC toma decisión arbitraria contra radio Espinar. Recuperado de: <http://www.inforegion.pe/153936/mtc-toma-decision-arbitraria-contr-radio-espinar/>

Jiménez Coa, Marco Ervin (2010). "Antecedentes históricos y sociales de las comunidades campesinas de la provincia de Espinar". En: Pilares Valdivia, Anael (ed.). *Nación K'ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo*. Espinar: Municipalidad Provincia de Espinar, pp. 85-105.

Julien, Catherine (2002). "Identidad y filiación por suyu en el imperio incaico". *Boletín de Arqueología PUCP*. N°6, pp. 11-22.

Kirsch, Stuart (2014). *Mining capitalism*. Oakland, California: University of California Press.

Lapa Romero, José Antonio (2017). "Poder minero y represión estatal". En: Derechos Humanos sin Fronteras. Edición Especial. Año 4, número 16, diciembre de 2017, pp.12-13.

Laramani (2017). Chiaraje 2017. Espinar: Laramani Producciones.

Laramani (2016). Kanamaka 2016. Espinar: Laramani Producciones.

La República (29 de febrero de 2016). Un candidato al Congreso de sangre k'ana y de batallas contra la minería. Recuperado de:

<https://larepublica.pe/sociedad/920972-un-candidato-al-congreso-de-sangre-kana-y-de-batallas-contra-la-mineria>

La República (3 de junio de 2012). La rebeldía de la Nación K'ana con las inversiones. Recuperado de: <https://larepublica.pe/archivo/635866-la-rebeldia-de-la-nacion-kana-con-las-inversiones>

La República (29 de mayo de 2012). Protesta en Espinar degeneró en muertes. Recuperado de:

<https://larepublica.pe/politica/634726-protesta-en-espinar-degenero-en-muertes>

León Castro, Camilo (2012). "Minería y los límites de la responsabilidad social". En: Velardi, Nicoletta y Zeisser, Marco. Anales Seminario Internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la región andina. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 103-116.

Los Andes (28 de mayo de 2012). Minera Xstrata Tintaya emitió comunicado tras conocerse hechos en Espinar. Recuperado de:

<http://www.losandes.com.pe/Nacional/20120528/63181.html>

Maffesoli, Michel (2002). "Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones". Chihu, Aquiles (coord.). Sociología de la identidad. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana.

Málaga Sabogal, Ximena y Ulfe, María Eugenia (2017). "Ethnicity Claims and Prior Consultation in the Peruvian Andes". En: Dargent, Eduardo et al. Resource booms and institutional pathways. The case of the extractive industry in Peru. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 153-173.

Méndez Gastelumendi, Cecilia (2002). El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos. Documento de Trabajo N°115. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MINAM (sin fecha). Los motivos del conflicto. Recuperado de: <http://www.minam.gob.pe/espinar/los-motivos-del-conflicto/>

Molina Porcel, Edwin (2010). "Espacio geográfico del territorio K'ana y el geoturismo como desarrollo socio-económico". En: Pilares Valdivia, Anael (ed.). Nación K'ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo. Espinar: Municipalidad Provincia de Espinar, pp. 243-263.

Movimiento Político Regional Acuerdo Popular Unificado "APU" (2014). Resumen del plan de gobierno local del 2015 al 2018. Recuperado de: <http://aplicaciones007.jne.gob.pe/mlc/RegionalMunicipal/Index/0>

Movimiento Regional Autogobierno Ayllu (2015). Plan de gobierno municipal 2015-2018. Espinar. Recuperado de: <http://aplicaciones007.jne.gob.pe/mlc/RegionalMunicipal/Index/0>

Movimiento regional Tierra y libertad (sin fecha). Plan de gobierno local 2015-2018. Provincia de Espinar. Recuperado de: <http://aplicaciones007.jne.gob.pe/mlc/RegionalMunicipal/Index/0>

Municipalidad Provincial de Espinar (2015). Plan Estratégico Institucional 2015-2018. Espinar: Municipalidad Provincial de Espinar.

Municipalidad Provincial de Espinar (2009). Plan Estratégico de Desarrollo Concertado de la Provincia de Espinar al 2017. Espinar: Municipalidad Provincial de Espinar.

Municipalidad Provincial de Espinar (sin fecha). Chaka Sábado 2018. Recuperado de: <http://muniespinar.gob.pe/index.php/noticias/utlimas-noticias/1027-chaka-sabado-2018>

O'Phelan Godoy, Scarlett (1979). "La rebelión de Tupac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas". *Histórica*, Vol III. N°2. Diciembre 1979, pp. 89-121.

Ortiz, Alejandro (2005). "El individuo andino, autóctono y cosmopolita". En: Degregori, Carlos Iván y Portocarrer, Gonzalo (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 129-138.

Pajuelo, Ramón (2003). "Fronteras, representaciones y movimientos étnicos en los países centroandinos en tiempos de globalización". En: Daniel Mato (coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES – UCV, pp. 283-302.

Paredes, Maritza (2015). *Representación política indígena. Un análisis comparativo subnacional*. Lima: Jurado Nacional de Elecciones, IDEA Internacional, Ministerio de Cultura - Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

Partido Político Alianza para el Progreso (sin fecha). Plan de Gobierno. Recuperado de: <http://aplicaciones007.jne.gob.pe/mlc/RegionalMunicipal/Index/0>

Partido Político Siempre Unidos (2014). Plan de gobierno de la provincia de Espinar – Cusco. 2015-2018. Espinar. Recuperado de:

[http://aplicaciones013.jne.gob.pe/pecao/servicios/planGobierno.aspx/DescargarPdf\\_Ruta](http://aplicaciones013.jne.gob.pe/pecao/servicios/planGobierno.aspx/DescargarPdf_Ruta)

Paullo, Oshin (2017). “Las mujeres en el Perú: hay mucho por hacer”. En: El Ciudadano. N°1. Cusco, Agosto 2017.

Perú 21 (12 de junio de 2012). Hermana de Óscar Mollohuanca purgó condena por terrorismo. Recuperado de:

<https://peru21.pe/lima/hermana-oscar-mollohuanca-purgo-condena-terrorismo-32358>

Pilares Valdivia, Anael (ed.) (2010). Nación K’ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo. Espinar: Municipalidad Provincial de Espinar.

Poole, Deborah (1987). "Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cusco)". En: Flores Galinto, Alberto (comp.) Comunidades campesinas: cambios y permanencias. Chiclayo: Centro de Estudios Sociales Solidaridad; Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp.257-295.

Quirita Huaracha, Rosa Alicia (1994). Conservación sitio arqueológico K’anamarca. Sector Habitacional. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

Radio La Primera. Coporaque, antiguo pueblo minero. 25 de mayo de 2016. Recuperado de: <https://soundcloud.com/radiolaprimeradeespinar>

Rappaport, Joanne (1994). Cumbe reborn. An Andean ethnography of history. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Rebelde K’ana (2018). Año IX, N° 73. Cusco, enero de 2018.

Red Sombra de Observadores de Glencore (2017). Informe SOmbra de las Operaciones de Glencore. Lima: Cooperación y Derechos Humanos sin Fronteras.

Remy, María Isabel (2014). Población indígena y construcción de la democracia en el Perú. En: Cuenca, Ricardo (ed.). Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Remy, María Isabel (2013). Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú. Documento de trabajo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Red de Comunicación Regional (30 de junio del 2016). Al descubierto agitadores violentistas en Las Bambas. Recuperado de:

<https://rcrperu.com/al-descubierto-agitadores-violentistas-en-las-bambas-2/>

Romero Pacheco, Martín Hernando (2007). Buscando un proyecto nacional: Túpac Amaru y la Historia. Cusco: Instituto Nacional de Cultura Cusco.

Rousseau, Stephanie y Morales Hudon, Anahí (2017). Indigenous women's movements in Latin America. Gender and Ethnicity in Peru, Mexico and Bolivia. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Salazar-Soler, Carmen (2009). "Los tesoros del Inca y la madre naturaleza: etnoecología y lucha contra las compañías mineras en el norte del Perú". En: Robin Azevedo, Valérie y Salzar-Soler, Carmen (eds.). El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Mondes Américains Sociétés, LISST Centre d'Anthropologie Sociale y Cooperación regional para los países andinos Embajada de Francia en el Perú, pp. 187-216.

Siempre Unidos (sin fecha). El Partido. Recuperado de: [http://www.siempreunidos.com.pe/?page\\_id=40](http://www.siempreunidos.com.pe/?page_id=40)

Sillar, Bill y Dean, Emily (2002). "Identidad étnica bajo el dominio inka: una evaluación arqueológica y etnohistórica de las repercusiones del estado inka en el grupo étnica canas". Boletín de Arqueología PUCP. N°6, pp. 205-264.

Stavenhagen, Rodolfo (1992). "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos". Estudios Sociológicos X: 28, pp. 53-76.

Thorp, Rosemary y Paredes, Maritza (2011). La etnicidad y la persistencia de la desigualda. El caso peruano. Lima: IEP.

Triveños Zela, Cristóbal (201). "Nación K'ana: origen y trascendencia". En: Pilares Valdivia, Anael (ed.). Nación K'ana. Paisajes, Cultura, Historia y Turismo. Espinar: Municipalidad Provincia de Espinar, pp. 113-129.

Walker, Charles (2017). La rebelión de Tupac Amaru. Segunda edición revisada. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Zapata, Modesto (1996). Cantares sobre el ande. Arequipa.

Zecenarro Madueño, Germán (2000). "La nación k'ana". Inka Rimay. N°5, 2000, pp. 91-98.

Zeisser Polatsik, Marco (2015). La experiencia de la mesa de diálogo en Espinar 2012-2013: ¿un nuevo modelo de gestión de conflicto socio ambiental? Lima: Cooperación.



## 7. Apéndices

### Relación de entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo

N°	Persona entrevistada	Descripción
1	Roger Machaca	Director de la UGEL Espinar
2	Lucio Cáceres	Especialista de Educación Inicial de la UGEL Espinar
3	Augusto Carrasco	Físico matemático. Ex regidor de la Municipalidad Provincial de Espinar
4	Marco Jiménez	Administrador de Empresas. Funcionario de la Municipalidad Provincial de Espinar en el área de Poblaciones Vulnerables
5	Fernando Choquehuanca	Historiador. Funcionario de la Municipalidad Provincial de Espinar en el área de Desarrollo Social
6	Obed Bustamante	Músico
7	Vidal Merma	Activista y comunicador social
8	Sharon Matto	Activista y ex integrante del Frente Único de la Juventud Espinarense K'ana (FUJEK)
9	Óscar Mollohuanca	Ex alcalde de Espinar
10	Mario Segovia	Simpatizante de Fuerza Popular (Base no oficial)
11	Diomedes Holgado y Godofredo Huamaní.	Responsables del Proyecto "Mejoramiento de los servicios turísticos en el corredor turístico Yauri-Suykutambo de la Provincia de Espinar - Cusco" de la Municipalidad Provincial de Espinar.
12	Cosme Cáceres	Secretario General de la Federación Unificada de Campesinos de la Provincia de Espinar (FUCAE)
13	Fredy Almanza	Asesor de la Federación Unificada de Campesinos de la Provincia de Espinar (FUCAE)
14	Edgar Huaranca	Secretario General del Frente Único de Defensa de los Intereses de Espinar (FUDIE) 2015-2018.
15	Elsa Merma	Integrante de la Organización de Mujeres Defensoras del Territorio y la Cultura K'ana
16	Julio César Ppacco	Secretario General del Frente Único de la Juventud Espinarense K'ana (FUJEK)
17	Eloy Berna	Secretario General de la Federación Departamental de Campesinos del Cusco (FDCC)
18	Jaime Borda	Director de la ONG Derechos Humanos Sin Fronteras
19	Entrevista anónima	Hombre adulto mayor
20	Entrevista anónima	Mujer joven estudiante
21	Entrevista anónima	Hombre joven estudiante