

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



La memoria con la que luchamos: La resistencia contra la
minería en Cajamarca

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Estudios
Culturales que presenta:

Nurşen Demir

Asesor:

Gastón Antonio Zapata Velasco

Lima, 2024

Informe de Similitud

Yo, Gastón Antonio Zapata Velasco, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada “La memoria con la que luchamos: La resistencia contra la minería en Cajamarca”, de la autora Nursen Demir, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 12%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 13/08/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 14 de agosto del 2024

Apellidos y nombres del asesor: Zapata Velasco, Gastón Antonio	
DNI:06382576	Firma: 
ORCID: 0000-0001-8576-1332	

Resumen

Esta tesis analiza la influencia de la memoria en el desarrollo de los movimientos sociales, particularmente en el conflicto de Conga, en Cajamarca, Perú. A través de un enfoque cualitativo y un marco teórico basado en las teorías de la memoria y los movimientos sociales, la investigación revela que la memoria colectiva de los cajamarquinos ha sido un catalizador de su acción política, fortaleciendo la identidad y la cohesión comunitaria. Esa memoria se había forjado durante muchos años de relaciones complejas y conflictivas entre la comunidad local y las compañías mineras extractivas. Los principales hallazgos de esta investigación muestran que los recuerdos de explotación, pobreza y destrucción de recursos naturales han alimentado un discurso antiminería, el cual ha sostenido y ampliado la lucha contra Conga en los tiempos actuales. Esta tesis contribuye a la comprensión de la influencia de las prácticas de memoria en los movimientos sociales, ofreciendo conceptos y nociones para entender la situación de comunidades en situaciones similares.

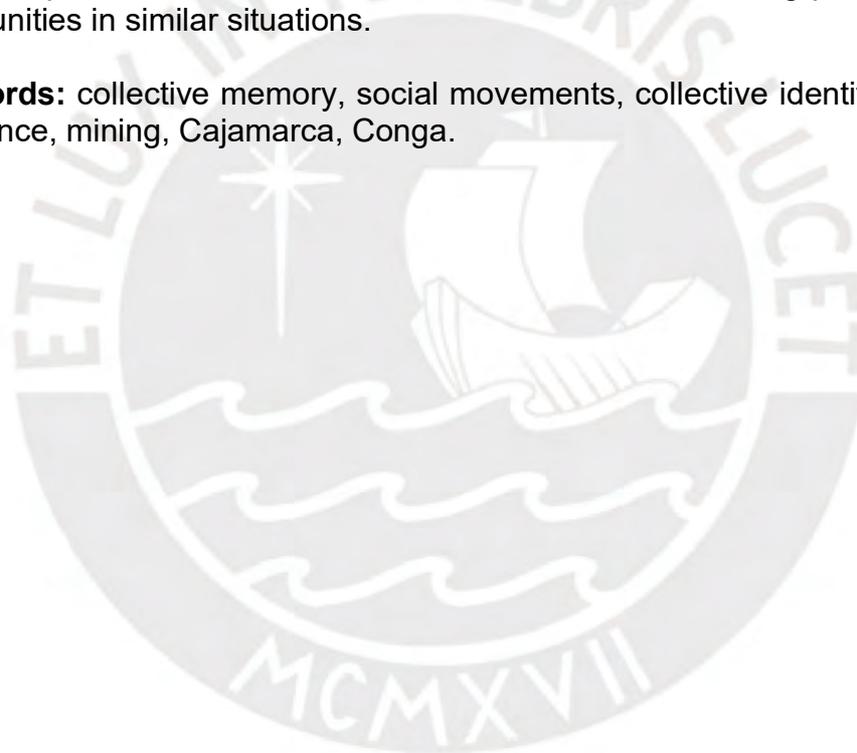
Palabras clave: memoria colectiva, movimientos sociales, identidad colectiva, emociones, resistencia, minería, Cajamarca, Conga.



Abstract

This thesis proposes an analysis of how collective memory influences and intertwines with social movements, particularly in the context of the mining conflict in Cajamarca, Peru. Utilizing a qualitative approach and a theoretical framework based on theories of memory and social movements, the research reveals that the collective memory of the cajamarquinos, forged through years of pollution and resistance, has not only been a catalyst for collective action but has also strengthened community identity and cohesion in the face of large-scale mining. The main findings demonstrate that memories of exploitation, poverty, natural resources, and losses from the conflict have fueled an anti-mining discourse, which has sustained and amplified the contemporary struggle. This thesis contributes to the understanding of how memory practices and their repertoires affect the persistence and forms of social movements, offering perspectives for communities in similar situations.

Keywords: collective memory, social movements, collective identity, emotions, resistance, mining, Cajamarca, Conga.



Índice

Resumen	ii
Abstract	iii
Índice	iv
Índice de figuras.....	vi
Introducción.....	1
Capítulo I. Ecos del pasado: memoria en resistencia y resistencia en memoria	12
1.1. Introducción al concepto “memoria colectiva”	12
1.1.1. Memoria colectiva.....	15
1.1.2. Memoria cultural	25
1.2. Las emociones en los movimientos sociales	27
1.3. La identidad colectiva.....	31
1.4. Movimientos sociales y memoria colectiva	34
Capítulo II. La memoria colectiva como catalizador de la acción.....	42
2.1. Antecedentes del caso.....	44
2.1.1. Las tierras y la contaminación.....	44
2.1.2. El cerro Quilish: “Hora Cero”	47
2.1.3. El estallido: “Conga No Va”	52
2.2. Las raíces de la resistencia en Cajamarca: discursos, recuerdos, sentimientos y pobreza	55

2.2.1. Los discursos del pasado.....	56
2.2.2. Recuerdos de los muertos: lo no humano y lo humano.....	63
2.2.3. Expectativas vs. realidad.....	68
2.2.4. Pobreza.....	76
Capítulo III. Campesinos andinos en pie de lucha: reivindicación a través de la cultura.....	85
3.1. La identidad en resistencia: los guardines del medio ambiente.....	86
3.1.1. Campesinos y andinos.....	89
3.1.2. Las estrategias.....	95
3.1.3. Una campesina representativa.....	97
3.1.4. La identidad rondera.....	103
3.2. Lugar.....	113
3.3. Coplas: el poder de la oralidad.....	121
3.4. Murales.....	129
Conclusiones.....	139
Referencias.....	151
Entrevistas.....	151
Otras fuentes.....	151

Índice de figuras

Figura 1. Caricatura hecha para <i>El Otorongo</i> por Mechain Doroteo.....	60
Figura 2. La laguna Yanacocha antes y después.....	63
Figura 3. Familiares de los mártires en la conmemoración de sus muertes.....	68
Figura 4. Máxima Acuña en su tierra, con el puño arriba.....	99
Figura 5. Los campesinos de los altos de Cajamarca reclaman el inicio de las operaciones de Yanacocha	114
Figura 6. La marcha de noviembre de 2011 en Cajamarca	122
Figura 7. El lema de la resistencia	130
Figura 8. Mural que muestra la historia del conflicto	133
Figura 9. Los mártires del agua y sus nombres (detalle del mural)	134
Figura 10. Mural en Celendín de la laguna Yanacocha antes y después.....	134
Figura 11. El mural hecho por la Municipalidad Provincial de Cajamarca financiado por la Minera Yanacocha	137

Introducción

El 7 de diciembre de 2022, el entonces presidente Pedro Castillo fue destituido tras su intento de autogolpe y, como consecuencia, buena parte de la ciudadanía peruana salió a las calles, principalmente en el sur del país, para defender su derecho a elegir a su primer mandatario. A continuación, la respuesta del Estado se saldó con muertos y heridos, pero, inicialmente, el movimiento de protesta se intensificó y siguió creciendo a pesar de todos los esfuerzos por reprimirlo.

Luego, bajo el nombre de “Toma de Lima”, numerosas personas de las regiones llegaron a la capital en camiones y autobuses. Yo llevaba pocos meses en Perú y esta acción me había sorprendido. Aunque sabía que el Perú es una sociedad fragmentada y que, por lo tanto, su ciudadanía tiene dificultades para movilizarse unida bajo un solo reclamo y que, además, existe un centralismo que hace que todos los caminos, difíciles o fáciles, conduzcan a Lima, me costaba entender por qué la gente venía a Lima desde diferentes ciudades del país, especialmente del sur. En realidad, yo pensaba que una protesta a nivel nacional sería más efectiva.

El 22 de enero de 2023 estuve en el centro de Lima con los manifestantes. La plaza San Martín, como el resto del país, estaba fragmentada y no había ninguna organización, partido, persona o comunidad que liderara la protesta. Me llamó la atención la presencia de cuatro grupos muy distintos. En primer lugar, constaté que había bastantes personas que no estaban organizadas, que estaban participando individualmente o acompañadas por pocos amigos. Me pareció que estas personas no sabían exactamente cómo moverse y que se

hallaban dispersas por la plaza. A continuación, estaban los universitarios, los jóvenes, quienes estaban organizados por sus universidades, pero no se disolvían en un solo batallón universitario, sino que se mantenían agrupados bajo de sus propias banderas. También estaban presentes algunos colectivos sociales, gremios laborales y agrupamientos distritales. Al igual que los jóvenes, estaban medianamente estructurados, pero cada cual mantenía su propia organización. Desde fuera, mi apreciación era que se trataba de estar organizados, pero separados.

Finalmente, encontré a la gente que venía de provincias, quienes estaban mejor organizados que cualesquiera de los grupos anteriores, aunque se notaba la falta de un líder o liderazgo y más bien sobresalía la presencia de muchos dirigentes diferentes e inclusive de cánticos y consignas también distintas. Este cuarto grupo destacaba de inmediato: eran miles de manifestantes, sus ropas eran diferentes y muy vistosas, hablaban un español diferente al que había escuchado en Lima, estaban acompañados por bandas musicales regionales con instrumentos peculiares y ritmos que luego supe que eran huainos. Su mensaje era más intenso y sistemático. Mostraban una cohesión que estaba ausente en los otros grupos de la plaza. Tuve la impresión de que, entre los provincianos, el discurso y el sentimiento eran más homogéneos. Además, me quedó claro que aspiraban al liderazgo de toda la plaza usando conceptos como campesinado, regiones, indígenas, comunidades, pobreza. Sobre ese eje se había construido un discurso que pretendía liderar la protesta nacional. Quedé muy impresionada y me hizo pensar en los temas de mi tesis.

En efecto, las teorías de los movimientos sociales afirman que estas dinámicas suelen iniciarse como resultado de un entorno conflictivo. Las personas comparten el mismo malestar y se movilizan con aspiraciones similares para cambiar una situación percibida como dañina y desagradable. Además, la movilización pretende alcanzar justicia, lograr reconocimiento y hacer realidad sus demandas. Los análisis sociológicos y políticos se configuran en torno a factores como la evolución del conflicto, los componentes de su despertar y los discursos y acciones que se conforman en torno a estas condiciones. Luego de considerar estos conceptos, constaté que, ese día, en la plaza San Martín, la gente que venía de provincias disponía de una fuerte memoria colectiva. Su tradición era poderosa.

Esto no significa que los otros grupos presentes en la plaza no fueran conscientes de su propia memoria, pero carecían de fortaleza, su influencia era reducida y no podían aspirar a liderar la protesta nacional. Al hacerme esta observación entendí que un punto conceptual de primer orden es la capacidad de la memoria colectiva para otorgarle solidez a un grupo en medio de una estructura social caracterizada, más bien, por su heterogeneidad y variedad. De esa observación surgió el tema de esta tesis: la relación entre la memoria colectiva y los movimientos sociales.

El análisis de esta relación se ha visto facilitado por las teorías de los nuevos movimientos sociales, que comenzaron a desarrollarse a finales de la década de 1960 y que, después de los años ochenta, aportaron una nueva perspectiva conceptual al estudio de dichos movimientos. Estas teorías responden a nuevas formas de opresión y exclusión social en un mundo que ha

cambiado significativamente desde la era en que los movimientos sociales se centraban en el nacionalismo, la liberación y las demandas económicas. Estas formas de opresión y exclusión social, como el racismo, la contaminación ambiental (especialmente el uso de armas de destrucción masiva en guerras, la radiación y los peligros nucleares, la destrucción ambiental en bombardeos, etc.), y la discriminación basada en la identidad de género y orientación sexual son resaltadas por los movimientos ecológicos, feministas, pacifistas y antirracistas para destacar nuevas formas de opresión que van más allá de las relaciones de producción (Santos, 2001).

Las teorías de los nuevos movimientos sociales indican que los antiguos movimientos basados en la clase, que exigían cambios económicos y políticos, han sido reemplazados por otros enfocados en los derechos sociales basados en la identidad y la cultura. En este contexto, el concepto de identidad ha comenzado a desempeñar un papel crucial en estos debates. Al respecto, el sociólogo italiano Alberto Melucci (1994) enfatiza que en los movimientos sociales, los procesos de construcción de identidad de los individuos no se derivan de derechos económicos y distribuciones materiales, sino de la expresión de sí mismos en grupos. Según él, las identidades colectivas no solo movilizan a los participantes, sino que también generan un fuerte sentido de comunidad y solidaridad entre ellos. Por otro lado, el sociólogo francés Alain Touraine (1988) argumenta que estas identidades colectivas operan sobre una base cultural común y que el reconocimiento de estas identidades es también una reivindicación cultural.

De esta forma, al incluir de manera más contundente la identidad y la cultura en el análisis de estos movimientos, se ha fortalecido la perspectiva de los nuevos movimientos sociales en comparación con las teorías clásicas. Lo que había observado en aquel momento en la plaza fue precisamente esto: la identidad y la cultura se abrieron camino hacia la memoria. Por “memoria”, no me refiero solo al recuerdo, sino a todo lo que implica: identidad, noción de lo propio, cultura.

Por otra parte, en América Latina, “la reflexión crítica sobre las formas de participación popular y las mutaciones de las sociedades periféricas y dependientes” en la región se entrelaza estrechamente con la evolución y el análisis de los nuevos movimientos sociales, especialmente por su énfasis en la identidad y la cultura. No obstante, en las últimas décadas, la territorialidad ha subido al escenario de los movimientos sociales latinoamericanos, y el territorio se convierte en un espacio de resistencia y resignificación frente a las políticas sociales y la expansión del capital en espacios estratégicos, en términos de bienes naturales. Este proceso de movilización lleva a una concepción de la territorialidad que se opone a la narrativa desarrollista dominante y defiende una “comunidad de vida” que subraya “un vínculo estrecho entre paisaje, historia regional y defensa del medio ambiente” (Svampa, 2017, pp. 21-26).

Por ende, la acción directa no institucional emerge como una herramienta eficaz para los sectores populares y excluidos que, enfrentados a grandes asimetrías de poder, encuentran en la movilización y la defensa del territorio un medio para reivindicar su identidad y cultura, así como para desafiar las

estructuras de poder existentes. Y la memoria tiene una relación intrínseca con ambas nociones.

Los movimientos antiextractivistas que han sacudido casi todos los países del continente también han tenido un impacto significativo en Perú. Perú ha sido escenario de numerosos movimientos antiextractivistas que han surgido en respuesta a la expansión de actividades mineras, petroleras y gasíferas en diversas regiones del país. Estos incluyen el proyecto Tía María en Arequipa, el conflicto de Las Bambas en Apurímac, el proyecto Río Blanco en Piura, entre otros y el objeto de esta tesis, las movilizaciones en Cajamarca.

En Cajamarca el punto de partida fue la inicial labor de exploración del territorio por Yanacocha, en 1993. Al comienzo había grandes expectativas de que esta inversión traería desarrollo y prosperidad, pero estas no se cumplieron. En cambio, surgieron conflictos debido a la contaminación del agua y el suelo, así como a la cohesión de las tierras. La primera década de la presencia de la empresa estuvo marcada por estos conflictos, cada uno de ellos con pequeñas protestas y movimientos que exigían la adopción de medidas contra la contaminación y la asunción de responsabilidades. No obstante, luego se hizo evidente que la empresa no estaba desarrollando la región y que, además, su trabajo extractivo estaba perjudicando la vida económica y social preexistente en la región.

Así, en el año 2000, tuvo lugar el conflicto del cerro Quilish, que inició la segunda ola de movilización contra la minería. Yanacocha puso su mirada en el cerro Quilish, que no solo es una fuente de agua vital, sino también un lugar extremadamente sagrado para las comunidades que viven en los Andes de

Cajamarca. Con la acumulación de experiencias del último decenio, es decir, la memoria, y con el objetivo de proteger un cerro que es parte de sus valores culturales, su identidad y sus cuerpos, se inició una segunda ola de movilización. Aunque lograron impedir la explotación del cerro Quilish, esta resistencia se grabó en la memoria de los cajamarquinos tanto como un peligro como un éxito. La memoria de estos dos periodos se acumuló con toda su fuerza en los movimientos que se opusieron a la apertura del proyecto Conga, en 2010, dándoles fuerza y nutriéndose de ellos.

Para ver el efecto de la memoria en todo este proceso, esta tesis examina sus objetos en relación con la identidad de los movimientos sociales antiextractivistas en Cajamarca. Específicamente, se analizarán los siguientes objetos de memoria:

- * El impacto de la memoria en el sentido de recuerdos de luchas antiextractivistas al interior del activismo por los derechos del territorio en Cajamarca.

- * Los objetos de memoria (discursos, canciones, murales y coplas) en relación con la identidad y las experiencias de los movimientos sociales antiextractivistas.

- * La defensa y la significación simbólica de recursos naturales, particularmente el agua y el territorio, en la configuración de la identidad, la resistencia comunitaria y la identidad de la resistencia.

Esos objetos serán de ayuda para probar la hipótesis central de esta tesis: la memoria colectiva de los cajamarquinos ha sido un catalizador de su acción política, fortaleciendo la identidad y la cohesión comunitaria en su resistencia

contra los proyectos extractivistas. Esta memoria, forjada durante años de relaciones complejas y conflictivas con la compañía minera, Yanacocha, ha sostenido y ampliado la lucha contra el proyecto Conga, articulando un discurso antiextractivista que moviliza y unifica a la comunidad.

Por ello, en el primer capítulo propongo el marco conceptual necesario para abordar el significado y la función de la memoria colectiva, la cultura, la identidad y las emociones dentro de los contextos de lucha social. A través de una revisión teórica, exploraremos cómo dichos conceptos se entrelazan y se activan en los movimientos sociales, y prestaremos especial atención a su aplicación al caso de Cajamarca. A continuación, veremos cómo la lucha contra la explotación minera es también un combate por la memoria y la identidad.

En el segundo capítulo, teniendo clara la naturaleza del conflicto, veremos la conexión entre la memoria y los discursos producidos por este proceso. El deterioro de la naturaleza causado por la gran minería reactivó una vieja historia colonial relacionada con el oro que entregó Atahualpa a Pizarro a cambio de su libertad y que, sin embargo, culminó en engaño y ajusticiamiento por parte de este último, incumpliendo lo acordado. La identificación de Yanacocha como una entidad foránea, y su involucramiento en operaciones de extracción de oro, generó un ambiente chocante para los cajamarquinos cuando quedó claro que la promesa de desarrollo no se había cumplido. Muchos percibieron a Yanacocha como un Pizarro moderno. Como consecuencia, se encendió un discurso anticolonial en una memoria colectiva cuyas raíces se remontan a la conquista europea. Este paralelismo histórico trajo a la agenda discursos

indigenistas que recordaban a Atahualpa, sosteniendo que la historia se estaba repitiendo y que la gente no lo permitiría.

Este discurso tomó sus temas en el balance de pérdidas de ríos y lagos a causa de la gran minería. Tanto es así que estas pérdidas serán recordadas y mantenidas en la agenda durante toda la movilización social, construyendo un proceso de memoria fluido y transferible a través de varios actos conmemorativos sobre los daños causados por la minería a tajo abierto.

Sin embargo, las pérdidas de este conflicto no se limitaron, por desgracia, al daño a los recursos naturales. De hecho, en forma lamentable, también se perdieron vidas humanas. El tema de las víctimas será tratado en esta tesis buscando su relación con la forja de la memoria colectiva y el rol que en ella cumple el martirologio. En efecto, los mártires del agua confirieron legitimidad simbólica a la protesta y constituyeron un poderoso mensaje para las futuras generaciones.

El impacto de las emociones en la resistencia, que las teorías de los movimientos sociales ignoraron durante muchos años pero que han sido incluidas en sus análisis en las últimas décadas, también se examinará en este capítulo. Aquí, analizaremos la historia de las comunidades cajamarquinas, cuyas expectativas principales guardaban relación con el empleo y el desarrollo, pero que no se hicieron realidad. Esa decepción causó rabia, porque eran evidentes la pérdida de recursos naturales y la perpetuación de la pobreza y la desigualdad. Así, se desvanecieron las ilusiones iniciales y la continuidad de la pobreza se convirtió en el hilo que vinculaba el discurso sobre el pasado con las expectativas del presente y los desafíos del futuro. La pregunta que flotaba en el

ambiente era cómo escapar del ciclo de la pobreza. Ella guardaba relación con otra pregunta que fue crucial: ¿cómo posicionarse en relación a la gran minería?

En el tercer capítulo, analizaremos la resistencia popular contra la gran minería y sus implicancias culturales. Argumentaré que la movilización respondió a una identidad cuya raíz es campesina-andina. A continuación, mostraré dos aspectos de esta identidad que han influido en la resistencia. El primero es económico y enfoca los problemas desde una perspectiva de clase, porque los campesinos quisieron defender su modo concreto de producción cuando las actividades de Yanacocha dañaron la agricultura y la ganadería, y dificultaron la vida económica. El segundo es simbólico, pues el campesinado considera sagrada al agua. En su mundo la naturaleza entera tiene un carácter sacro y especialmente las imponentes montañas que poseen ojos de agua y nieves eternas en su pico. Este tipo de montañas son llamadas *apus*, es decir, los padres y protectores de los seres humanos. De este modo, la movilización social contra la gran minería activó inicialmente la dimensión profana y a continuación envolvió también a la sagrada. Así, la identidad campesina andina estuvo en gran tensión durante este período en Cajamarca.

Esta identidad también dio lugar al papel de las rondas campesinas, una organización protectora de los lugareños, inicialmente ante la delincuencia, posteriormente frente al terrorismo y actualmente en relación con la inseguridad generada por el conflicto minero. En este capítulo buscaremos las raíces de la confianza en las rondas campesinas a través de acontecimientos y objetos culturales, y también veremos cómo la memoria creó una estrategia de resistencia. Vamos a interpretar el bloqueo de las carreteras y la vigilancia de las

lagunas como parte de una cosmovisión en constante renovación durante la lucha.

Por último, veremos cómo los objetos culturales de resistencia transmiten sentidos comunes. Para ello, observaremos cómo la historia de la resistencia es contada por los activistas mediante coplas populares, uno de los productos clásicos de la tradición oral andina como herramientas de memoria y resistencia, y cómo estas expresiones orales han evolucionado en respuesta a los conflictos extractivistas. Asimismo, en este mismo capítulo veremos la expresión gráfica de la memoria al revisar la historia de los murales con el fin de comprender su incidencia en la creación y transmisión de los sentidos comunes para contribuir con la construcción y la preservación de la memoria. El punto que buscamos explorar es la relación entre el arte popular y las formas de la memoria.

Capítulo I. Ecos del pasado: memoria en resistencia y resistencia en memoria

Este capítulo está escrito con el propósito de proporcionar un marco teórico para la hipótesis de que la memoria colectiva, la memoria cultural, la identidad colectiva y las emociones colectivas juegan un papel fundamental en la formación, el mantenimiento y el fortalecimiento de los movimientos sociales. Estos conceptos no solo ayudan a comprender y analizar la resistencia, sino que también son necesarios para motivar la acción colectiva y legitimarla. Al considerar la memoria no solo como recuerdos del pasado, sino como un componente que influye en la acción presente y fortalece la movilidad social, proporcionando propósito y cohesión, se examinarán cada uno de estos conceptos individualmente. Posteriormente, se evaluarán los estudios que explican la naturaleza fundacional y nutritiva de la relación entre estos conceptos y los movimientos sociales.

De esta manera, más adelante este marco teórico nos ayudará a comprender cómo la memoria colectiva de los cajamarquinos ha actuado como un catalizador para la acción política y la resistencia contra el extractivismo, y también a entender cómo la memoria de la resistencia se ha transferido a objetos culturales en torno a una identidad común.

1.1. Introducción al concepto “memoria colectiva”

Cuando hablamos de la memoria en los círculos académicos, lo que viene a la mente son los estudios de Maurice Halbwachs. Sin embargo, nada surge sin antecedentes. La historia de la memoria puede remontarse al siglo XIX, cuando Ernest Renan buscaba una respuesta a la pregunta: ¿qué es una nación?

Renan, en su famoso texto que lleva el mismo nombre, *¿Qué es una nación?*, propuso una nación como una unidad voluntaria cuyos elementos constitutivos de la identidad nacional son el olvido y el recuerdo común. Aunque Renan no nombró explícitamente el concepto de memoria colectiva, enfatizó su carácter colectivo (2001).

El concepto de memoria colectiva, tal como lo conocemos hoy, fue abordado desde una perspectiva sociológica a principios del siglo XX, gracias a la obra de Maurice Halbwachs, quien escribió *Los marcos sociales de la memoria* en 1925 (Olick & Robbins, 1998, pp. 106-108). Esta obra marcó el inicio de la memoria como teoría moderna enfatizando su dimensión social y respondiendo a la necesidad de conectar con el pasado en una era de cambios rápidos. La teoría de Halbwachs sobre la memoria colectiva ha sido fundamental para ubicar esta problemática en un contexto social. Gracias a ello, se convirtió en un área de interés para varias disciplinas como psicología, historia, sociología, literatura y ciencias políticas.

El interés en los estudios de memoria ha crecido exponencialmente debido a las prácticas para confrontar los eventos traumáticos del siglo XX (Connerton, 2014, p. 12). Un ejemplo de ello son las significativas contribuciones de historiadoras feministas que con su obra han sacado a la luz las historias de las mujeres omitidas por las narrativas oficiales. La profesora alemana Aleida Assmann destaca cinco razones para el auge de los estudios de memoria: el fin de la Guerra Fría y de las grandes narrativas; la reevaluación de memorias pasadas moldeadas por ideologías; la preservación de memorias y narrativas locales en contextos poscoloniales; el impacto del Holocausto; y el desarrollo de

nuevos medios para transmitir la memoria ante el declive de testigos directos de traumas (2006, p. 211). El Holocausto, en particular, es un punto central en estos estudios.

La violencia estatal, las masacres, el Holocausto y, especialmente, las migraciones, junto con las crecientes luchas de identidad posteriores a la década de 1980, han propiciado un interés renovado en recordar y preservar la memoria y los valores sociales, entendidos como aquellos principios y normas que una sociedad considera importantes para su convivencia y bienestar. La memoria colectiva y las disputas por su preservación han encontrado eco en este tipo de literatura, especialmente desde la perspectiva de la ciencia política en el contexto de la violencia estatal. La incapacidad del Estado, definida como la falta de eficacia en el cumplimiento de sus funciones básicas como garantizar la justicia y la paz, responsabilidades que le son inherentes, ha moldeado los estudios de la memoria, adaptándolos al contexto social.

Mientras que en Europa el enfoque de los estudios de la memoria se ha centrado en el Holocausto, en Sudamérica la atención se ha desplazado hacia la violencia estatal durante las dictaduras militares. Durante las transiciones posdictatoriales, con las heridas aún frescas y los autoritarismos recién concluidos, investigadores como Elizabeth Jelin, Pilar Calveiro y Steve Stern contribuyeron a teorizar la relación entre violencia y memoria (Denegri & Hibbett, 2016, p. 17). En el Perú, figuras como Carlos Iván Degregori, Paulo Drinot, Alexandra Hibbett, Francesca Denegri y Víctor Vich han explorado esta dinámica en el marco de la violencia estatal y el terrorismo, abordando la relación entre memoria, memoria cultural y procesos de paz.

Aunque la expansión de los estudios sobre la memoria es un fenómeno reciente, algunos académicos han comenzado a analizar los nexos entre la memoria colectiva y los movimientos sociales. En efecto, esta intersección, que incorpora los movimientos sociales dentro de los estudios de memoria ha trabajado con los conceptos como identidad colectiva, emociones compartidas, entendidas como sentimientos y experiencias que son vividos en común por un grupo de personas, fortaleciendo su cohesión y sentido de pertenencia, y otros que sugieren una conexión profunda entre estas dos esferas, la cual se expresa en la nueva narrativa sobre movimientos sociales. Por ello, el propósito de esta sección es delimitar el concepto de memoria colectiva para luego explorar su relación con los movimientos sociales.

1.1.1. Memoria colectiva

El sociólogo y psicólogo francés Maurice Halbwachs, quien había sido alumno de Henri Bergson y Emile Durkheim, introdujo en las ciencias sociales el concepto de memoria colectiva. Gracias a ello, amplió el campo de estudio más allá de la psicología individual, resaltando su vínculo con el entorno social. Por su parte, el famoso filósofo Henri Bergson, en *Matière et mémoire* (1896), había conceptualizado la memoria como un fenómeno continuo, argumentando que el pasado persiste y que la memoria se asocia tanto al tiempo como al espacio, influyendo en nuestras experiencias. Aunque Bergson veía la memoria desde una perspectiva subjetiva, Halbwachs adoptó un enfoque más social bajo la influencia de Emile Durkheim, otro de los padres de la sociología francesa, quien enfatizó en el concepto de “conciencia colectiva”. De esta manera, recogiendo el

debate conceptual, Halbwachs propuso que la memoria trasciende lo individual y se moldea según las condiciones sociales (Assmann, 2011, p. 43).

Halbwachs sostenía que la memoria está intrínsecamente ligada a las condiciones sociales, rechazando enfoques biológicos o neurológicos. Argumentaba que, si las personas olvidan, recuerdan y continúan recordando, esto depende de las condiciones sociales en las que se encuentran. Estas condiciones, descritas como “marcos sociales”, deciden qué recordaremos y qué olvidaremos, cómo recordaremos y cómo olvidaremos, por lo general, de manera independiente a nosotros. Así, recordar se convierte, para los individuos, en una acción que se desarrolla dentro de los procesos de socialización y evolución hacia un punto indicado por estos procesos (2004b, pp. 115-122).

En *Los marcos sociales de la memoria*, Halbwachs explora la razón por la cual ciertos recuerdos no emergen bajo determinadas condiciones, argumentando que no es el tiempo el factor que los borra, sino la falta de un sistema de nociones que les otorgue contexto (2004b, p. 114): «Para explicar en qué sentido la desaparición o la transformación de los marcos de la memoria acarrea la desaparición o la transformación de nuestros recuerdos» (p. 122) afirma que existe una identidad natural entre los marcos conceptuales y los acontecimientos. Los marcos, siendo más permanentes, dependen de nuestra percepción para persistir y son utilizados para construir recuerdos. Así, la manera en que recordamos algo está condicionada por su contexto social.

Entonces la memoria individual no se desarrolla aislada, sino a través de la socialización, por lo que Halbwachs sostiene que nuestros recuerdos son colectivos y que los demás nos ayudan a recordar, incluso cuando se trata de

experiencias personales. Este proceso refleja la naturaleza social del ser humano, pues evidencia que los recuerdos personales adquieren forma y significado dentro de un contexto colectivo y se convierten en parte de una memoria general. En otras palabras, nuestros recuerdos más íntimos nacen y cobran sentido en el entramado de nuestras relaciones sociales, tejiéndose con las historias, experiencias y tradiciones que compartimos, lo que revela que, si bien la memoria reside en el individuo, es el tejido social el que le da forma (Assmann, 2011, pp. 44-46).

Por otra parte, aunque la memoria posee un aspecto individual, en la medida en que somos los individuos quienes realmente la poseemos, Halbwachs argumenta que nuestra memoria y nuestras experiencias no pueden transformarse sin la influencia de los demás. Con esto, sugiere que la memoria individual está siempre socializada, ya que los seres humanos no están aislados y están constantemente interactuando con otros. Esta convivencia y la interacción forman marcos sociales que facilitan la formación y conservación de la memoria, en el lenguaje, en el tiempo y en el espacio (Halbwachs, 2004a, p. 31). Siguiendo este razonamiento, se puede afirmar que los marcos empleados para generar recuerdos son, en esencia, marcos de percepción. A través de los códigos proporcionados por el grupo social al que pertenecemos y la sociedad que este conforma, estos marcos no solo facilitan el acto de recordar, sino que también ofrecen una perspectiva del mundo.

Halbwachs argumenta que la memoria proporciona un marco para que los individuos almacenen y conserven sus recuerdos. Aunque utiliza términos como “memoria nacional” o “memoria grupal”, en su obra no establece límites estrictos

entre estas categorías.¹ Lo esencial en su teoría es que el desarrollo de la memoria individual está vinculado a la participación en el proceso de comunicación social y a la integración en estructuras como la familia, la religión, las comunidades nacionales y los grupos sociales (Assmann, 2011, p. 45). Esto indica cómo la conciencia de grupo influye en el proceso de recuerdo individual y sugiere que los marcos colectivos juegan un papel crucial en su formación.

Independientemente de su aparente personalidad, cada recuerdo, incluso aquellos momentos presenciados o pensamientos y sentimientos no expresados, se conecta con pensamientos, personalidades, lugares, historias, palabras y estructuras lingüísticas que muchos comparten. En otras palabras, se entreteje con la esencia material y espiritual de las sociedades en las que vivimos o de las cuales somos parte (Connerton, 2014, pp. 65-66).

¹ Este estudio no abordará la amplia discusión conceptual sobre términos como memoria colectiva, memoria social, memoria histórica, memoria nacional, memoria comunicativa, memoria alternativa, etc., que ganaron popularidad en los estudios de la memoria después de la década de 1980. La razón de esta omisión es que esta investigación busca explorar la relación entre la memoria colectiva y los movimientos sociales en un contexto específico: la resistencia antiextractivista en Cajamarca, Perú. Para ello, se utilizan principalmente los marcos teóricos de Maurice Halbwachs, Elizabeth Jelin y Steve Stern, pues consideramos que estos nos ofrecen una base sólida para el análisis. Incluir una discusión detallada sobre estos términos ampliaría significativamente el alcance del estudio, desviando el foco de la investigación principal y dificultando la profundidad del análisis en los marcos teóricos seleccionados. Al limitar el alcance conceptual, este estudio puede ofrecer un análisis más riguroso y focalizado sobre la interacción entre la memoria y los movimientos sociales en Cajamarca, Perú.

Los recuerdos necesitan ser situados en un espacio y tiempo específicos, no necesariamente en términos geográficos o históricos (Assmann, 2011, p. 42). De este modo, cada acto de recordar se enmarca en contextos particulares de lugar y tiempo. El espacio comprende el entorno material de los eventos rememorados, mientras que el tiempo se asocia con la acción de recordar de manera periódica. Ahora bien, la memoria colectiva surge y se mantiene dentro del grupo, lo que evidencia que el aspecto tangible de la memoria no solo se manifiesta a través del tiempo y el espacio, sino también mediante la pertenencia a un grupo.

La socióloga argentina Elizabeth Jelin critica la visión de Halbwachs sobre la memoria colectiva como una entidad independiente de los individuos, considerándola una postura extremista (2003, p. 22). Ella prefiere usar el término “trabajos de la memoria”, con el que destaca la importancia de entender cómo esta se construye, involucrando múltiples actores como sujetos, versiones, narrativas y contextos. Para Jelin, ignorar estos actores implica que

la memoria del pasado invade, pero no es objeto de trabajo. La contracara de esta presencia sin agencia son los seres humanos activos en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado. Seres humanos que “trabajan” sobre y con las memorias del pasado (p. 14).

Según esta autora, el proceso de recordar es dinámico y se nutre de la interacción constante entre individuos, comunidades, instituciones estatales y movimientos sociales, en la que cada uno aporta sus propias narrativas y versiones del pasado. Las instituciones estatales a menudo promueven una versión oficial que busca legitimidad y dominio cultural, mientras que los grupos

oprimidos, los silenciados, los movimientos sociales y los activistas luchan por visibilizar experiencias históricamente marginalizadas. Este entramado de memorias y olvidos convierte la historia en un terreno para la lucha política, donde cada actor compite por la autoridad para influir en la conciencia colectiva y en la identificación cultural. Así, pues, la memoria se convierte en un espacio de lucha política en tanto diversos actores sociales, los que Jelin llama “emprendedores de la memoria”, buscan legitimidad y reconocimiento social para sus narrativas del pasado (p. 49).

Además de los agentes mencionados arriba, entran en juego corporaciones mediáticas con agendas particulares, académicos o instituciones con perspectivas diversas, y grupos conservadores interesados en mantener ciertas narrativas en la oscuridad. La comunidad internacional, a través de ONGs y otras organizaciones, también participa, añadiendo capas de complejidad a las disputas por la memoria. Esta multiplicidad de voces crea un espacio de negociación y conflicto, una pugna por la autoridad narrativa que va más allá del derecho a recordar: se lucha por la potestad de definir la identidad cultural. Así, la memoria colectiva, lejos de ser un registro inmutable del tiempo, se revela como un campo de batalla dinámico donde se combate por el poder de contar y dar sentido a la historia (2001, pp. 97-100).

Esta visión reconsidera la memoria como un espacio de lucha y negociación política más allá de una simple oposición entre el Estado y la ciudadanía. Reconoce la capacidad de los actores sociales, que abarcan desde grupos de base y movimientos civiles hasta colectivos culturales, para cuestionar y reformular la memoria nacional promovida por las instituciones estatales. Estos

grupos emplean estratégicamente conmemoraciones y símbolos para articular contramemorias, insuflando nuevas narrativas en el tejido de la memoria colectiva. Estas contramemorias desafían las representaciones históricas oficiales, que pueden ser percibidas como más estáticas y homogéneas. De este modo, la construcción de la memoria se convierte en un proceso inclusivo y multidimensional, en el que diversos actores negocian la pluralidad de experiencias y perspectivas históricas en su diálogo con, y a veces en oposición a, las narrativas promovidas por el Estado.

Jelin va más allá de simplemente reasignar al individuo un rol en la formación de la memoria colectiva; también integra las emociones en el proceso de construir una memoria activa. No solo considera las emociones como resultado de traumas pasados, sino que destaca su capacidad de unir, actuando como un mecanismo cultural que refuerza la pertenencia a grupos o comunidades. Este enfoque es particularmente significativo “en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados”, pues “la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno/a mismo/a y en el grupo” (2003, p. 10).

Asimismo, esta autora reflexiona sobre la existencia de un único “nosotros” definido por el pasado o si este “nosotros” se expande, funcionando como un agente unificador (pp. 58-59). En su argumento, este “nosotros”, compuesto por quienes construyen la memoria y reinterpretan pasado y presente, se ensancha, adquiriendo nuevos significados. Es crucial que los actores de la memoria se congreguen en torno a este concepto para alcanzar una justicia que englobe a la comunidad o sociedad entera. No obstante, este

“nosotros” tiene una doble cara: una que incluye y otra que excluye (p. 60). Este dinamismo entre inclusión y exclusión permea las prácticas de recordación y resistencia, estableciendo constantemente un punto de referencia. Por ello, es vital reconocer que la lealtad a un grupo no solo implica un “nosotros” inclusivo sino también uno excluyente, ya que, en el contexto de comunidades, sociedades y formaciones políticas y sociales, la existencia del “otro” también es una de las cosas esenciales que define nuestra identidad y construcción comunitaria.

Steve Stern, por su parte, añade una dimensión clave a esta discusión al introducir los conceptos de “memoria suelta” y “memoria emblemática”. Stern argumenta que la memoria suelta se refiere a los recuerdos individuales y dispersos que, por sí solos, pueden carecer de un significado más amplio. Sin embargo, cuando estos recuerdos se conectan con experiencias históricas y contextos sociales específicos, como lo reclama Halbwachs, pueden transformarse en memorias emblemáticas, las cuales tienen un poder cultural y político significativo (Stern, 2000, p. 12).

Sin embargo, a diferencia de Halbwachs, Stern, en lugar de considerar este contexto social como un determinante fundamental y directamente conducente a la memoria colectiva, señala que es la relación dinámica entre la memoria suelta y la memoria emblemática la que configura la memoria colectiva, dándole sentido y relevancia para la comunidad. Este proceso de transformación se da a través de coyunturas históricas especiales, donde las experiencias personales de una o dos generaciones se entrelazan con grandes eventos históricos que cambian destinos (p. 13).

Stern también introduce el concepto de “nudos de memoria”, que son puntos clave donde las memorias sueltas se anclan y transforman en memorias emblemáticas. Estos nudos pueden ser grupos humanos, hechos históricos significativos o sitios físicos (pp. 13-14) que no solo preservan el pasado, sino que también influyen en la identidad colectiva y las acciones presentes y futuras. Al analizar estos nudos, se puede entender mejor cómo las comunidades dan forma a sus narrativas históricas y cómo estas narrativas, a su vez, afectan su cohesión y movilización social.

Estos nudos de memoria actúan como puntos de referencia que mantienen viva la memoria colectiva, permitiendo que las experiencias individuales y dispersas se unifiquen en una memoria más poderosa y significativa. Así, proporcionan un marco interpretativo que organiza y da sentido a las experiencias colectivas, fortaleciendo la identidad y la resistencia comunitaria.

Además, la memoria emblemática, según Stern, no es un contenido fijo, sino un marco que da sentido interpretativo y selecciona qué recuerdos personales se deben integrar en la narrativa colectiva y cuáles deben ser olvidados o marginados (p. 14). Este marco permite organizar tanto la memoria colectiva como las contramemorias, facilitando un espacio para el debate y la construcción de identidades colectivas.

La conceptualización de la memoria de Halbwachs puede ayudarnos a comprender cómo y por qué los recuerdos influyen en la movilización social y en qué condiciones. Al observar qué memoria da voz a la resistencia en qué contexto social, podemos evaluar si los recuerdos son una de las piedras que

allanan el camino de la resistencia. Sin embargo, es importante señalar que no se trata de una relación unilateral. Por un lado, los movimientos sociales crean una conciencia colectiva al conectar a individuos que comparten recuerdos, experiencias, reivindicaciones y creencias comunes. Por otro lado, los hechos ocurridos durante estos movimientos se convierten en las experiencias a través de las cuales los individuos que interactúan forman su memoria. Estos hechos pueden estar determinados por la violencia sufrida, el logro de un éxito político o social, o por un discurso o una persona que cambie la dirección de la resistencia.

Por su parte, Jelin destaca que la memoria colectiva es dinámica y puede ser vista como un campo activo de lucha política, crucial para la formación de movimientos sociales. Esta dinámica permite a dichos movimientos forjar fuertes lazos de asociación, motivar a individuos y alcanzar metas compartidas. Al construir sus memorias colectivas, las comunidades crean un universo de significados mediante recuerdos, narrativas y símbolos que, a menudo, proveen la motivación necesaria para movilizarse hacia objetivos comunes.

Los movimientos sociales, en su esencia, persiguen cambios o justicia, y la memoria colectiva actúa como un pilar de legitimidad y resistencia para ellos. Comunidades, especialmente aquellas sujetas a opresión y violencia, recurren a la memoria colectiva para preservar sus identidades y valores culturales. Este proceso de construcción de la memoria es deliberado en el sentido de que los movimientos sociales conscientemente emplean diversas estrategias para mantener y reforzar la memoria colectiva. Estas estrategias incluyen conmemoraciones de fechas y hechos, creación de narrativas compartidas, sitios físicos, uso de símbolos y rituales que evocan experiencias históricas de

resistencia y opresión. Por ejemplo, el movimiento de derechos civiles en Estados Unidos ha utilizado marchas y discursos para recordar y honrar los logros y sacrificios de figuras históricas como Martin Luther King Jr., fortaleciendo así la cohesión del grupo y legitimando su lucha continua por la igualdad. Asimismo, el movimiento de Madres de Plaza de Mayo en Argentina utiliza la memoria de los desaparecidos durante la dictadura militar para demandar justicia y mantener viva la memoria de sus seres queridos, creando un fuerte sentido de identidad y propósito común entre sus miembros.

1.1.2. Memoria cultural

Jan Assmann, expandiendo las ideas de Halbwachs, introduce en los estudios de memoria el concepto de “memoria cultural”, que se refiere a la memoria generada por individuos dentro de una comunidad a través de su interacción cultural. Esta memoria no solo se compone de hechos y recuerdos, sino también de expresiones culturales del pasado, como ceremonias, danzas, relatos, entre otros, todos los cuales son objetivaciones del mundo simbólico. La memoria cultural se entiende en relación con la memoria comunicativa, que abarca recuerdos de un pasado cercano compartidos entre contemporáneos, como la memoria generacional. Esta última está vinculada históricamente a un grupo y es efímera, limitada a la vida de sus portadores. En contraste, la memoria cultural, encargada de recordar eventos más allá de lo cotidiano, surge de prácticas de memoria institucionalizadas y se crea de manera institucional y artificial. Aunque se nutre de la tradición y la comunicación, la memoria cultural trasciende estas bases (2011, p. 54).

Assmann, profundizando en la teoría de Halbwachs, distingue entre memoria social y tradición, y subraya cómo la tradición, a través de imitaciones rutinarias, adquiere un valor que trasciende su función inicial para convertirse en una parte esencial de la memoria cultural. De este modo, la tradición no solo transmite y transfiere significado cultural, sino que también se relaciona íntimamente con las decisiones colectivas sobre qué recordar o qué olvidar, con lo que configura los significados culturales y la imaginación política de una sociedad (pp. 26-31). En consonancia, Víctor Vich acentúa el papel de los objetos artísticos como dispositivos culturales que, mediante sus representaciones, transforman los sentidos comunes y abren espacios para la conciencia ciudadana y la memoria política. Estos objetos artísticos, lejos de ser meras creaciones estéticas, funcionan como catalizadores que desafían los imaginarios nacionales establecidos y promueven una reinterpretación de la realidad social (2015, pp. 4-13).

La memoria cultural actúa como un mecanismo que guía a las comunidades sobre qué eventos y experiencias son esenciales para recordar. Así, los movimientos sociales frecuentemente se apoyan en ella para conectar el pasado con el presente, preservar sus tradiciones y dotar de mayor significado a sus luchas contemporáneas. La memoria a través de la producción cultural se convierte en una herramienta que estos movimientos diseñan y adaptan en reacción a las dinámicas históricas de la sociedad. La capacidad de evocar y confrontar la historia, utilizando estos objetos y representaciones como medio, resalta cómo se constituye y qué elementos abarca la memoria cultural. Estos métodos de formación y orientación de la memoria cultural, imbuidos de la

intención de visitar el pasado y desentrañar verdades ocultas, se tornan cruciales para los movimientos sociales. La integración de las prácticas artísticas y culturales en la construcción de la memoria colectiva subraya la importancia de estos métodos como instrumentos vitales de cambio y comprensión social.

1.2. Las emociones en los movimientos sociales

Hasta la década de 1960, la literatura académica sostenía que las acciones de masas y los activistas sociales eran irracionales. Entre 1960 y 1990, se tendió a ignorar las experiencias y emociones asumiendo que los activistas actuaban racionalmente. Sin embargo, desde la década de 1990, con el auge de los nuevos movimientos sociales, se empezó a reconocer que las emociones no son antitéticas a la racionalidad, lo que dio paso a una comprensión más compleja que integra la cultura emocional y los deseos en el análisis de los movimientos sociales. De esta forma, se comenzaron a valorar aspectos como las emociones que motivan a activistas y grupos, las identidades colectivas que se forman, los rituales, narrativas y referencias compartidas, y los espacios de acción como elementos cruciales en la investigación de los movimientos sociales. Emociones como la ira, que impulsa y expande la participación en los movimientos, así como los vínculos emocionales entre miembros, como entusiasmo, orgullo, alegría, dolor y decepciones, ahora se consideran componentes esenciales en el estudio de los movimientos sociales.

El sociólogo estadounidense James Jasper subraya la importancia de las emociones en la configuración de los objetivos de la acción política de los participantes, señalando que estas van más allá de ser simples reacciones instantáneas; actúan como catalizadores de acciones, estrategias y planes a

largo plazo (2011, pp. 5-7). Estas influyen directamente en los movimientos sociales, determinando sus metas y objetivos. Aunque impulsan los movimientos, las emociones pueden también generar divisiones internas. En un mismo evento o situación, diferentes grupos o individuos dentro de un movimiento social pueden experimentar y reaccionar emocionalmente de manera distinta. Por ejemplo, lo que a unos les provoca ira e indignación, a otros les puede inspirar esperanza o miedo. Mientras que algunos optan por la resistencia, otros perciben el conflicto como una oportunidad para promover intereses personales. Esto indica que cada individuo o grupo dentro de un movimiento puede tener distintas prioridades emocionales, compromisos, metas o identidades vinculadas al movimiento.

A pesar de las posibles desventajas de la influencia de las emociones en los movimientos sociales, esta puede ser manejada de manera positiva. Las emociones no solo preparan la infraestructura psicológica de los participantes, sino que también fomentan la participación y mantienen la lealtad grupal. Considerando que las emociones reflejan cómo los individuos perciben e interpretan su entorno, ellas juegan un papel crucial en la exploración de nuevas maneras de pensar y actuar frente a crisis o conflictos. En momentos de cambio, poco comunes en la rutina diaria, estas emociones pueden alinearse con los movimientos sociales, impulsando el cambio social. Jasper destaca que es posible orientar a individuos unidos por un propósito común hacia objetivos específicos, superar los temores de los activistas, salir de sus rutinas habituales, tejer redes de solidaridad, instaurar rituales que faciliten la interacción y aporten disciplina al grupo, desarrollar una retórica efectiva y manejar la dinámica grupal

de manera correcta y eficaz; todos estos elementos son fundamentales para el éxito de un movimiento social (pp. 8-14). Las prácticas de protesta pueden generar una sensación de satisfacción general en el movimiento, contribuyendo así a su cohesión y motivación.

La clave no reside en la antigüedad de las rutinas, sino en su repetición periódica por parte de la comunidad. No es imprescindible que estas actividades cumplan grandes propósitos o se enmarquen en objetivos estratégicos. Acciones colectivas como bailar, cantar, organizar manifestaciones o incluso ser arrestados pueden fortalecer la unidad entre los participantes. Lo esencial es reforzar la solidaridad comunitaria mediante repeticiones que se integren a la memoria colectiva. Estos rituales colectivos reavivan valores compartidos, provocan reacciones emocionales y consolidan el sentido de pertenencia, esto es, la identidad de “nosotros”. A través de los rituales, las creencias y la visión del mundo de la comunidad se materializan y simbolizan en un contexto especial de tiempo y espacio (2008, pp. 183-185).

La teórica feminista Sara Ahmed, en su obra *La política cultural de las emociones*, profundiza en la concepción de las emociones como prácticas sociales y culturales y plantea una interrogante esencial: ¿qué hacen las emociones? A través de una serie de ejemplos, Ahmed desentraña cómo emociones tales como el dolor, el miedo, el odio, el amor y la vergüenza actúan y qué potencial tienen. Subraya, de manera enfática, que estas sirven como puentes entre los individuos y las comunidades debido a que circulan (2014, p. 35). Ahmed puntualiza que su énfasis no radica en la contagiosidad de las emociones, es decir, no sugiere que el enfado o la alegría se transfieran de

manera directa de una persona a otra. Más bien, señala la existencia de una circulación que se debe a la dimensión pública de las emociones. Por ejemplo, interpreta la violencia no simplemente como un acto infligido a una víctima que únicamente daña su cuerpo físico, sino como una agresión que lesiona el tejido mismo de la comunidad, extendiendo así el dolor a su conjunto (p. 69).

De esta forma, Ahmed nos invita a ver las emociones no como hechos aislados o meramente personales, sino como elementos que afectan tanto a individuos como a colectivos, circulan y se manifiestan públicamente. Al aplicar la teoría de Ahmed a los movimientos sociales, la circulación de emociones puede ser un mecanismo poderoso para movilizar el apoyo y crear una identidad común entre los participantes, incluso sin una interacción directa.

Considerar las emociones como un factor en el análisis de la resistencia o de las luchas es especialmente relevante en el contexto de esta tesis. América Latina entró en el siglo XXI como el terreno y el cuerpo de una nueva forma de explotación. Se inició un periodo en el que sus minerales valiosos abastecían a los países desarrollados y en desarrollo, y esto se hizo a través de una nueva visión de la minería, a cielo abierto, que contamina el medio ambiente y los hábitats tanto de seres humanos como no humanos.

La característica más notable de la resistencia en esta nueva era y de la represión de estas resistencias ha sido la violencia ejercida por los estados latinoamericanos contra los insurgentes (Svampa, 2017, p. 7). Frente a esta violencia, los campesinos, y indígenas que resisten no solo se unen por sus demandas fundamentales de bienes comunes, soberanía alimentaria, justicia

ambiental y respeto a sus derechos y vidas (Svampa, 2012, p. 23), sino que también debemos considerar las emociones que los vinculan.

En las demandas de justicia ambiental, se unen en el dolor por la pérdida de sus hábitats, en el dolor por las personas que han perdido debido a la violencia a la que han sido sometidos, en la decisión de no sentir miedo y resistir a pesar de todo. Se unen en la ira que sienten ante un estado que les impone una visión occidental del desarrollo, privándolos de sus derechos en estas relaciones de poder, y, a mi parecer, lo más importante, se unen en el amor que sienten por una vida armoniosa y la motivación que esto genera para fortalecer su resistencia.

1.3. La identidad colectiva

Las asociaciones descritas convergen hacia el concepto de identidad colectiva, un elemento crucial para los movimientos sociales. Esta emerge cuando existen individuos que comparten creencias, valores y significados, con lo que se crea un fuerte sentido de pertenencia. Asimismo, la identidad colectiva facilita la identificación de los individuos con un grupo o comunidad, forjando un “nosotros” mediante el lenguaje, símbolos, historia común, rituales, creencias y, en ocasiones, una geografía compartida. En consecuencia, dicha identidad nos ayuda a entender y dar sentido a los movimientos sociales, ya que propicia la capacidad de emprender acciones conjuntas.

El dilema de crear o construir una categoría colectiva de “nosotros” indica que la identidad colectiva se asienta tanto en descripciones concretas como anticipatorias, mostrando su naturaleza fluida y relacional. Aunque interactúa continuamente con las identidades personales de sus miembros, la identidad

colectiva trasciende la mera agregación de estas, constituyéndose en un fenómeno más complejo que facilita la cohesión y la acción colectiva dentro de los movimientos sociales.

Polletta y Jasper, en su análisis sobre el papel de las identidades colectivas en los movimientos sociales, destacan que la influencia de estas identidades se puede observar en cuatro fases críticas del movimiento: en la formación de reclamaciones colectivas, en el reclutamiento de participantes, en la toma de decisiones estratégicas y tácticas, y en los resultados finales del movimiento (2001, p. 285).

En el contexto de los nuevos movimientos sociales, la categoría de clase por sí sola resulta insuficiente para explicar su surgimiento. Ahora, la explicación se orienta más hacia las visiones personales y sociales del futuro, las demandas individuales y colectivas, y la búsqueda de diversas formas de justicia, subrayando la “libertad para participar en reformulaciones creativas de quiénes son” (p. 287). Esta idea sugiere que los individuos no se limitan a asumir identidades y roles preexistentes, sino que poseen la capacidad de reconfigurar dichas identidades y roles de acuerdo con sus propias experiencias, creencias y valores. Por lo tanto, se subraya a la autonomía y al empoderamiento, lo que posiciona a los movimientos sociales como plataformas a través de las cuales las personas pueden reconsiderar normas sociales e identidades establecidas, desafiándolas y, potencialmente, transformándolas.

Para entender por qué y cómo las personas se involucran en movimientos sociales se consideran factores como los vínculos emocionales con otros activistas, intereses personales o la búsqueda de construir una identidad

deseada (p. 290). Polletta y Jasper enfatizan la importancia de la identidad colectiva en este proceso, sugiriendo que las personas encuentran un fundamento razonable y legítimo para la acción a través de interacciones cotidianas, la coproducción y el establecimiento de conexiones de identidad compartida (p. 291). Sin embargo, la conexión entre identidad colectiva y acción es solo un punto de partida. Un movimiento social debe gestionar de manera continua sus identidades colectivas no solo para motivar la participación, sino también para fomentar la solidaridad y el compromiso dentro del grupo (p. 292). Este manejo de la identidad colectiva es esencial para el desarrollo, la cohesión y la eficacia de los movimientos sociales.

Por otra parte, Donatella della Porta y Mario Diani sostienen que la identidad colectiva tiene tres funciones importantes en los movimientos sociales. Primero, establece límites claros entre los activistas (nosotros), los opositores (ellos) y los espectadores neutrales, y aumenta las posibilidades de acción efectiva y éxito. Segundo, tanto las identidades ya existentes como las recién construidas promueven sentimientos de confianza y solidaridad dentro del grupo. Tercero, la identidad colectiva conecta las experiencias de las acciones colectivas al situarlas en un contexto específico de tiempo y espacio (Della Porta & Diani, 2001, pp. 93-95). Este enfoque subraya la importancia de la identidad colectiva no solo en diferenciar a los miembros del movimiento de otros, sino también en fomentar la cohesión interna y enmarcar sus experiencias y luchas en un contexto más amplio.

Ya hemos visto cómo la memoria define las identidades al proporcionar continuidad y un pasado común, y acabamos de ver cómo estas últimas son

fundamentales para formar un movimiento social ya que distingue y divide a las partes en la lucha: aquellos que se movilizan con ciertas reivindicaciones y aquellos que se oponen. Por lo tanto, podemos concluir que la memoria juega un papel en estos procesos de formación como factor determinante de las partes. Empero, su función no se limita a esto, también se convierte en el factor determinante de las demandas de identidad. No solo proporciona recuerdos de nuestro pasado sobre contra qué injusticia luchar y por qué, sino que también es útil en el contexto de la participación en la movilización cuando la misma identidad es constantemente el sujeto de esas injusticias.

En consecuencia, la relación entre memoria, identidad y movilidad social nos ayuda a entender tanto las razones de un movimiento como las memorias, las identidades y las percepciones que se refuerzan en el contexto del movimiento.

1.4. Movimientos sociales y memoria colectiva

El análisis de los movimientos sociales a través de las emociones y la identidad colectiva nos guía gradualmente hacia la noción de memoria colectiva de nuevo. Los activistas, en su lucha por reivindicaciones específicas, se apoyan en la memoria colectiva para definir sus motivaciones y estrategias de acción. Al mismo tiempo, surgen formas de resistencia como reflejos de la memoria cultural. Aunque los estudios sobre movimientos sociales han buscado expandirse más allá de un análisis basado en clases, especialmente después de la década de 1960, los estudios de la memoria cobraron relevancia con el giro cultural de la década de 1980. A pesar de esta apertura hacia la interdisciplinariedad, los estudios de movimientos sociales se han mantenido

mayoritariamente dentro de la sociología, mientras que los de la memoria han estado arraigados en la historia, la literatura y los estudios culturales, sin cruzarse significativamente hasta la última década.

Aunque existen investigaciones que abordan fenómenos como las identidades colectivas, la cultura, los rituales, las creencias y los valores compartidos, todos elementos claves de la memoria colectiva, los estudios metodológicos que examinan directamente esta relación son escasos y recientes. Esta observación subraya la necesidad de una mayor exploración de la influencia de la memoria colectiva para moldear los movimientos sociales y de comprender su papel en la configuración de la acción colectiva y la lucha social.

La socióloga danesa Nicole Doerr aborda la importancia de los movimientos sociales en la construcción de la memoria y cómo las políticas de memoria generan significado cultural dentro de estos movimientos. Doerr reconoce la importancia de analizar la memoria dentro de los movimientos sociales a través de narrativas, discursos, marcos y actuaciones, puesto que mientras los movimientos sociales muestran resistencia en calles, internet, ciudades y barrios, también cuentan historias alternativas. Son historias que ni las narrativas oficiales ni los medios incluyen en sus propios relatos. De esta manera, los movimientos no solo cuentan otra historia al público, sino que también recurren a su memoria colectiva para entender y saber cuál es su relación con otros grupos (2014, pp. 207-208).

El sociólogo estadounidense Charles Tilly afirma que nunca es difícil comprender por qué un determinado grupo emprende una acción. Sin embargo, afirma que estos grupos a veces no consiguen emprender acciones colectivas o

cambian constantemente dentro de ellos mismos. Según este autor, las razones son intereses divergentes y fallos organizativos (1978, pp. 59-60). Sin embargo, cuando los activistas se unen en torno a los mismos principios, se dirigen a autoridades concretas, plantean sus reivindicaciones con determinación y demuestran la cifra necesaria, unas demandas razonables y un compromiso con las reivindicaciones, surgen una fuerte movilización y repertorios de movilización intencionada (2015, pp. 18-20). Estos repertorios incluyen acciones como la formación de asociaciones, frentes, partidos, organizaciones de manifestaciones, la realización de declaraciones etc. Según Tilly, así es como toman forma los movimientos. La propuesta de Doerr nos ofrece una nueva perspectiva sobre este proceso de formación.

En esta propuesta se ponen de manifiesto dos puntos principales: el narrar su propia historia y el concepto de “enemigo”. Analizar la autonarrativa en el contexto de la memoria nos ayuda a comprender la práctica de la construcción de significados, cómo nacen los movimientos, cómo persisten y cómo motivan a las comunidades. De este modo, podemos entender cuál es y cómo funciona uno de los factores motivadores para unirse en torno a las reivindicaciones. Además, la forma en que una comunidad entiende y narra los acontecimientos y experiencias del pasado, la presencia de un enemigo con un origen común, el objetivo de la resistencia, contribuyen tanto a la legitimidad como a la fuerza del movimiento. Observar los repertorios de la memoria también nos ayuda a entender la variabilidad del concepto de enemigo mencionado por Tilly. Aunque los enemigos pueden variar —y a menudo lo hacen— en forma de individuos, organizaciones o comunidades, las relaciones de poder que los crean suelen ser

fijas. Por lo tanto, la memoria es una de las fuentes a las que podemos recurrir para ver esta continuidad.

Las formas de creación de significados o los significados en sí suelen considerarse por sus efectos culturales y simbólicos, pero también son importantes por el contenido político y moral que impregna las memorias colectivas. Estas formas unen a los individuos a través de sus efectos simbólicos, ayudan a conformar el marco ideológico del movimiento e influyen en el posicionamiento político (Kubal & Becerra, 2014, p. 865). De hecho, este posicionamiento ideológico no es independiente de los sindicatos y partidos que asumen el liderazgo del movimiento, pero tampoco es solamente paralelo o inherente al mismo. Si seguimos a Jelin y concebimos a la memoria como el trabajo de adquirir el poder de narrar la historia y darle sentido entre varios actores, este posicionamiento ideológico permite a los activistas estar con los que quieren adquirir ese poder y actuar junto con la ideología que representa la oposición a ese poder. Es como si una persona que nunca ha militado en la izquierda en su vida estuviera junto a personas de izquierda y elaborara discursos de izquierda durante el activismo.

El sociólogo estadounidense Ron Eyerman, en su artículo “Social Movements and Memory”, extiende la observación de Connerton sobre cómo las sociedades recuerdan, a través de rituales, prácticas conmemorativas y reiterativas, aplicándola a los movimientos sociales. Eyerman sostiene que esta perspectiva es útil para analizar cómo los movimientos sociales mantienen viva la memoria (2015, p. 80). Específicamente, la constante evocación de un movimiento que ha marcado la historia de un país o del mundo genera rituales

únicos, que mantienen vivas las emociones alineadas con un propósito común. Esta conmemoración puede ser tanto del movimiento (con o sin éxito) como de sus resultados (pérdidas y ganancias). De este modo, el pasado se integra al presente; mientras se reconstruye a través de este, también se conserva, iluminando las luchas actuales por derechos y demandas, y sirviendo de apoyo a las comunidades. Este proceso no solo preserva la historia del movimiento, sino que también refuerza su relevancia y motivación entre las nuevas generaciones de activistas.

Eyerman adopta un enfoque distinto al de Doerr y Kubal & Becerra, pues destaca la importancia de la memoria cultural en los movimientos sociales. Así, argumenta que las obras culturales, como películas, documentales, poemas y danzas, desempeñan un papel crucial en entrelazar historia y memoria, con lo que se convierten en elementos fundamentales en la construcción de la narrativa fundacional de un movimiento (2015, p. 82). El problema con Eyerman radica en el hecho de que equipara esta narrativa fundacional, o la narrativa general del movimiento, con una verdad literal, tratándola como una representación incuestionable de la historia, cerrada a la crítica. Aunque es poco realista asumir que esta narrativa siempre se basa en la realidad objetiva, su significado para la comunidad y su impacto en futuras generaciones o movimientos no se ven mermados. La narrativa fundacional, incluso si se aparta de los hechos históricos exactos, cumple una función vital al dar sentido, dirección y cohesión a la comunidad y sus esfuerzos colectivos.

En lugar de ser entidades que se determinan mutuamente de manera simplista, la memoria colectiva y los movimientos sociales interactúan en un ciclo

dinámico que nutre y fortalece tanto la resistencia como la preservación de la memoria. Esta interacción crea un espacio para la manifestación de la memoria colectiva en tres aspectos clave dentro de los movimientos sociales: su formación, los discursos de resistencia y la producción cultural derivada de los mismos:

- La formación del movimiento, porque acarrea recuerdos del pasado debido al contexto social que lo alimentó. Estos pueden incluir injusticias, pérdidas y patrones recurrentes de comportamiento y opresión. Tales patrones cobran relevancia proporcionando tanto motivación como legitimidad. No obstante, esto no niega la naturaleza dinámica de la memoria y la movilización, ya que el pasado no se transfiere al movimiento de forma inalterable, sino que se transforma, a veces desaparece, se fortalece o crea un nuevo pasado para el futuro.

Este pasado compartido no solo utiliza los recuerdos para dar forma al movimiento, sino que también ayuda a identificar a los participantes. Como ya mencioné, los recuerdos contribuyen a definir las identidades colectivas. Estas identidades persuaden a las personas de unirse al movimiento o forman parte de esta identidad porque ya se encuentran ahí. Sin embargo, como señala Doerr, la memoria también nos ayuda a determinar a quién nos oponemos. Creo que una de las razones por las que el movimiento resuena con más fuerza es cuando el enemigo es alguien que ya ocupa un lugar en nuestra memoria, no una figura o institución nueva, sino alguien de un pasado común.

- Los discursos de resistencia, porque actúan como un medio por el cual las comunidades articulan sus desafíos y objeciones contra las estructuras de poder existentes, y sirven para mapear el terreno sobre el que se libran las luchas sociales. Estos discursos no solo reflejan la conciencia colectiva forjada por experiencias compartidas de injusticia, sino que también delinean las tácticas y estrategias adoptadas por los movimientos en su búsqueda de cambio social. Al analizar estos discursos dentro de los movimientos sociales, se observa cómo la memoria colectiva informa y da forma a la resistencia, proporcionando un léxico común de lucha y entereza. A través de la repetición y reiteración, estos discursos consolidan la identidad colectiva del movimiento, con lo que permiten que las narrativas de resistencia se entrelacen con la memoria cultural para reforzar la solidaridad y la determinación entre sus miembros.
- La producción cultural de resistencia, porque ahí se encarna la manifestación tangible de la memoria y la identidad colectiva, por lo que dicha producción como una herramienta para la articulación de la narrativa del movimiento. A través de medios como el arte, la música, la literatura y el cine, los movimientos sociales pueden proyectar sus ideales, críticas y aspiraciones más allá de los límites de su colectividad inmediata, alcanzando audiencias más amplias y generando un sentido de empatía y solidaridad. Estas obras culturales no solo sirven como vehículos para la memoria colectiva, preservando los ideales y las luchas del movimiento, sino que también desempeñan un papel crucial en la formación de la conciencia pública, desafiando las narrativas dominantes y ofreciendo perspectivas alternativas.

A diferencia de los discursos, que articulan directamente la oposición a las estructuras de poder, la producción cultural puede operar en un nivel más simbólico, infundiendo el espacio público con las aspiraciones y valores del movimiento, y fomentando un diálogo continuo entre el pasado y el presente en la construcción de futuras resistencias.

*

A lo largo de este primer capítulo he intentado entablar un diálogo entre conceptos como la memoria colectiva, la memoria cultural, la identidad colectiva y las emociones colectivas con los movimientos sociales, para entender cómo la memoria y sus manifestaciones pueden ayudarnos a comprender y analizar la resistencia. No concibo a la memoria simplemente como un archivo del pasado que debe ser recuperado, protegido del olvido o mantenido vivo para repetir o resolver la violencia y el dolor, sino que busco entender cómo contribuye al desarrollo de la resistencia hoy en día y qué papel juega en la construcción de esta. Me interesa cómo la memoria afecta la acción presente y cómo, a su vez, esta acción la mantiene viva. A continuación, sobre la base de este enfoque, visitaré la resistencia del pueblo de Cajamarca, que ha luchado por la tierra y el agua durante treinta años, bajo estos conceptos. Buscaré las huellas de la memoria dentro de esta lucha. Con este objetivo, en el segundo capítulo, examinaré los recuerdos que invoca la resistencia y los recuerdos que se han formado dentro de ella, a través del marco de la memoria colectiva y las emociones. Luego, en el tercer capítulo, investigaré la conexión entre la identidad colectiva de la resistencia y la memoria cultural, intentando mostrar qué objetos culturales y discursos ha creado la resistencia.

Capítulo II. La memoria colectiva como catalizador de la acción

La subhipótesis del capítulo 2 se articula en torno a la premisa de que la memoria colectiva de los cajamarquinos, alimentada por experiencias históricas de injusticia y explotación, ha sido fundamental para movilizar y sostener su resistencia contra los proyectos extractivistas. Esta memoria, consolidada a través de discursos históricos, recuerdos de la contaminación y las promesas incumplidas de desarrollo, ha proporcionado un marco cohesivo para la acción colectiva. De esta manera, el capítulo 2 refuerza la hipótesis general de la tesis al demostrar cómo la memoria colectiva no solo actúa como un registro del pasado, sino también como un motor que impulsa la acción presente y futura en defensa del territorio y los derechos comunitarios.

En el primer capítulo, se estableció un marco teórico que vincula la memoria colectiva, la memoria cultural, la identidad colectiva y las emociones colectivas con la formación y el fortalecimiento de movimientos sociales. Este marco teórico sirve para entender cómo estos conceptos no solo explican la resistencia, sino que también motivan y legitiman la acción colectiva. Al considerar la memoria como un componente dinámico que influye en la acción presente, se delinearon los fundamentos necesarios para analizar la resistencia cajamarquina. El segundo capítulo expande esta hipótesis al enfocarse en la memoria específica de los cajamarquinos, mostrando cómo las narrativas históricas y las experiencias de contaminación y traición han creado una conciencia colectiva que rechaza el extractivismo y lucha por un desarrollo sostenible y justo.

En cuanto a los nudos de memoria que se van a analizar en el capítulo 2, se identifican cuatro aspectos clave:

1. Discursos históricos: Estos incluyen las narrativas que comparan la llegada de la minería con la conquista española y la traición de Atahualpa, resonando con la percepción de explotación y saqueo que los cajamarquinos han experimentado históricamente. Esta analogía refuerza la percepción de que las promesas de desarrollo asociadas a la minería moderna son una repetición de las promesas incumplidas del pasado.

2. Recuerdos de la contaminación: Las experiencias de contaminación ambiental, como la transformación de la laguna Yanacocha y el derrame de mercurio en Choropampa, actúan como espejos que reflejan el impacto devastador de la minería en la región. Estos recuerdos contrastan el estado previo de la naturaleza con la destrucción causada por la minería, alimentando la resistencia comunitaria.

3. Expectativas vs. realidad: Las expectativas iniciales de empleo y desarrollo generadas por la minería y su contraste con la realidad de la pobreza persistente y la exclusión social son otro nudo crucial. La decepción resultante de estas expectativas incumplidas ha fomentado un sentido de traición y ha movilizó a la comunidad en la defensa de sus derechos y recursos.

4. Pobreza estructural: La prolongada experiencia de pobreza y marginación en Cajamarca constituye un pilar fundamental de la resistencia. La minería ha prometido desarrollo, pero ha perpetuado la pobreza, exacerbando la injusticia y fortaleciendo la cohesión comunitaria en la lucha por un desarrollo equitativo y sostenible.

Estos nudos de memoria se entrelazan para formar una red de experiencias y narrativas que no solo registran el pasado, sino que también dan forma y propósito a la acción política y la resistencia presente, reforzando así la hipótesis central de la tesis sobre el papel catalizador de la memoria colectiva en la lucha contra el extractivismo. Antes de pasar el análisis del papel de la memoria vamos a ver la evolución del conflicto en Cajamarca para tener claro la historia de los hechos.

2.1. Antecedentes del caso

2.1.1. Las tierras y la contaminación

El 68% de la población de Cajamarca, una de las regiones más pobladas y a la vez más pobres de Perú según el INEI (Vega, 2023), vivía en zonas rurales hasta principios de la década de 1990. La economía de esta región se sustentaba, y aún lo hace, en la ganadería y la agricultura. No obstante, la llegada de Minera Yanacocha, en 1993, marcó el inicio de un cambio en la estructura social y económica. Las actividades mineras trajeron consigo numerosos problemas y añadieron nuevas complicaciones a los desafíos ya existentes en la región; por ello, transformaron el área en el escenario de uno de los conflictos sociales más significativos del Perú.

Hasta hace poco, la propiedad de la Minera Yanacocha estaba dividida entre la Minera Buenaventura, del Perú; Newmont Mining Corporation, de Nevada, Estados Unidos; y la Corporación Financiera Internacional del Banco Mundial. Pero, a partir de 2022, Newmont se convirtió en la única propietaria y operadora de esta mina, la cual, por su parte, es la mayor productora de oro del país (Newmont Yanacocha, s.f.).

Yanacocha inició sus operaciones en los yacimientos de Carachugo, en 1993, y desde entonces ha sido fuente de numerosos problemas y conflictos. Sin embargo, esto no significa que los cajamarquinos se hayan encontrado con la minería por primera vez. La región cuenta con una larga historia minera, que se extiende desde la época prehispánica y, luego, colonial, aunque la minería a gran escala comenzó en el siglo XX en Hualgayoc. Esta mina desarrolló una operación a mediana escala, muy por debajo de los estándares introducidos por Yanacocha (Tanaka & Meléndez, 2009, p. 74).

La expansión de las áreas de explotación y la transición de la minería de socavón a tajo abierto fueron algunos de los cambios que marcaron la llegada de Yanacocha respecto a épocas anteriores. Este método, pese a incluir prácticas dañinas para el medio ambiente, como el uso de químicos variados y explosiones con dinamita, es defendido por la empresa bajo el argumento de que sus operaciones mineras se realizan tomando medidas ecológicas. El discurso predominante de la empresa sobre esta “nueva minería” manifiesta su compromiso con las responsabilidades ecológicas y el desarrollo de relaciones positivas con las comunidades locales. No obstante, como se verá en las siguientes páginas, para los habitantes de Cajamarca, esta “nueva minería” representa simplemente la continuación del antiguo modelo de explotación, pero con métodos novedosos.

Como vimos, hasta la llegada de Yanacocha, la experiencia más reciente de Cajamarca en el ámbito de la minería fue la explotación en Hualgayoc, llevada a cabo sin adoptar ninguna medida de protección ambiental (Tanaka et al., 2009, p. 74). Las secuelas de esa operación fueron, entre otras, ríos agotados, peces

mueritos y una comunidad profundamente afectada por las actividades mineras (Tanaka & Meléndez, 2013, p. 75). En 1993, al comenzar los preparativos de Yanacocha para trabajar su concesión, tanto la empresa como los habitantes de Cajamarca albergaban grandes esperanzas. Se proyectaba que la mina tendría una vida útil de diez años y generaría empleo en la región (Lingán, 2008, p. 31). En este contexto, la compañía comenzó la extracción de oro del yacimiento de Carachugo. Una operación de tal magnitud requería un uso intensivo de tierra y agua, llevando a la empresa a continuar con la adquisición de terrenos hasta el año 2000.

Así, comenzaron a surgir los primeros conflictos vinculados a la adquisición de tierras. Por un lado, los cajamarquinos denunciaban que la población era forzada o engañada para ceder sus propiedades; por el otro, las comunidades y la Iglesia católica criticaban el aprovechamiento de la falta de información y experiencia, así como de la baja alfabetización, para adquirir tierras a precios ridículos, alrededor de S/ 100 a S/ 140. Aunque los precios experimentaron un ligero aumento posteriormente, las consecuencias negativas para los habitantes no cesaron, ya que las tierras que empleaban para la agricultura y la ganadería, sin ser los propietarios legales, eran transferidas a Yanacocha sin ofrecerles ninguna forma de compensación (Zavaleta, 2013, pp. 116-117).

No obstante, es importante señalar que no todos los propietarios fueron engañados; algunos vendieron sus tierras voluntariamente, atraídos por el dinero y la promesa de empleo y desarrollo futuro. Sin embargo, estas expectativas no se cumplieron plenamente, y los conflictos se agravaron por políticas de precios

injustas y los primeros indicios de contaminación ambiental. Aunque la problemática de la contaminación cobrará mayor relevancia con el incidente de Choropampa, las primeras denuncias en este sentido comenzaron bastante temprano (Lingán, 2008, p. 43). Un aspecto crítico de esta etapa inicial fue la falta de atención institucional a las quejas de los cajamarquinos, con la excepción de la Iglesia católica; por tanto, no existía una entidad especializada para canalizar estas denuncias ni un organismo que representase a los afectados (De Echave & Diez, 2013, p. 83).

El proceso, inicialmente prometedor de empleo y desarrollo, pronto se vio ensombrecido por problemas como la contaminación ambiental y políticas de precios injustas. Las operaciones de compra de tierras y desplazamientos forzados generaron profundas cicatrices sociales en la región. Además, los conflictos de interés entre la empresa y la población local dieron lugar a uno de los mayores problemas mineros del Perú. Agravando la situación, la contaminación ambiental, que sería la causa de dos grandes conflictos futuros, comenzó a manifestarse lentamente durante la primera década de Yanacocha en la región. Esta situación revela cómo se fueron desvaneciendo las esperanzas de la comunidad y cómo emergió la resistencia para proteger sus propias vidas.

2.1.2. El cerro Quilish: “Hora Cero”

El cerro Quilish es una montaña que suministra agua potable a Cajamarca, a través de los ríos Porcón, Grande y Quilish, además de ser utilizada por los campesinos para la agricultura y la ganadería. Al ser una fuente de agua, tiene un gran valor espiritual y sentimental para la población, algo

común en muchas partes del Perú. Asimismo, representa el pico de movilización social y un punto de inflexión que transformó la resistencia de los pobladores cajamarquinos en una lucha por la justicia, centrada en la defensa del agua y, por ende, de la vida.

Yanacocha obtuvo permiso para explorar el cerro Quilish en mayo de 1999. Sin embargo, las primeras protestas surgieron en octubre de 2000, impulsadas por preocupaciones por la contaminación de las fuentes de agua. Aunque las protestas no eran masivas ni unificadas, Yanacocha intentó buscar una solución. Esta implicaba organizar reuniones con los miembros del Consejo Transitorio de Administración Regional de Cajamarca. Sin embargo, no incluyeron a ningún representante de los manifestantes (Lingán, 2008, p. 44), en particular, a los campesinos que viven en áreas que podían verse afectadas por sus actividades.

Mientras la tensión entre las partes iba escalando gradualmente, el 2 de junio de 2000 ocurrió el derrame de 151 kg de mercurio en Choropampa. Este incidente, que también afectó a San Juan y Magdalena, se extendió por la región, causando la intoxicación de más de 1200 personas (Isla, 2017, p. 50; Tanaka & Meléndez, 2009, p. 80). Durante este proceso, Yanacocha tardó en asumir responsabilidades y tomar medidas, culpando a la empresa de transporte y negando que las enfermedades fueran causadas por el mercurio, incluso llegó a pagar a los trabajadores de la salud para que mintieran (Tanaka & Meléndez, 2009, p. 84). Mientras tanto, la gente de los tres pueblos mencionados luchaba contra enfermedades que durarían meses e incluso años; además, sus ríos y lagos fueron contaminados, los peces murieron y los animales enfermaron

(Zevallos, 25 de abril de 2015). Según varios autores, este accidente de mercurio quedó como un hito importante en la historia de resistencia. La desconfianza se profundizó, las preocupaciones aumentaron y la protección de las fuentes de agua comenzó a emerger como un objetivo prioritario.

Cinco meses después del accidente en Choropampa, ocurrió algo sin precedentes: en octubre de 2000, la Municipalidad Provincial de Cajamarca emitió la Ordenanza Municipal 012-2000, en la que declara al cerro Quilish como una zona intocable (De Echave & Diez, 2013, p. 84). Esto generó un nuevo conflicto entre la empresa, el municipio y la población, llevando a Yanacocha a apelar ante el Tribunal Constitucional.

Mientras tanto, las protestas comenzaron a crecer e institucionalizarse. Se crearon nuevas organizaciones, como el Frente Amplio Regional de Cajamarca (FARC) y el Frente de Defensa de los Intereses, Ecología y Medio Ambiente de Cajamarca. Entre las organizaciones que surgieron en respuesta a esta situación ambiental y social, Grufides (Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible) se destaca por su papel fundamental en el movimiento. Fundado por iniciativas del exsacerdote Marco Arana y la abogada Mirtha Villanueva Cotrina, Grufides no solo proporcionó apoyo legal a las comunidades afectadas por la minería, sino que también fue un pilar en la difusión de información y en la organización de las protestas. Este grupo se convirtió en uno de los líderes más significativos de la resistencia, trabajando de la mano con otras organizaciones, con lo que reforzó la lucha por la defensa del medio ambiente y los derechos de las comunidades locales.

Al mismo tiempo, organizaciones ya existentes como las rondas campesinas empezaron a desempeñar un nuevo papel en el conflicto (Isla, 2017, p. 50). Un ejemplo inicial de esta participación se vio cuando las rondas campesinas lideraron la toma de la carretera Cajamarca-Bambamarca durante una semana en protesta por las truchas muertas (Tanaka & Meléndez, 2009, p. 84). En marzo de 2001, la comunidad de Cajamarca enfrentó un evento ambiental crítico: la muerte de todas las truchas “arco iris” en la Piscigranja de La Posada Puruay, ubicada a 4 km de la ciudad. Análisis de laboratorio, en los que participaron el Ministerio de Pesquería, Minera Yanacocha, SEDACAJ y la Universidad Nacional de Cajamarca, revelaron que los niveles de pH en los días eran de 4.7, una acidez que contribuyó a esta mortandad masiva. Este incidente no fue aislado, ya que se habían registrado muertes frecuentes de peces en los ríos Grande, Rejo, Jequetepeque y Llaucano (Friends of Earth International & Grufides, 2006).

A pesar de la formación de una alianza para proteger el cerro Quilish, en 2004, el Tribunal Constitucional falló a favor de la empresa minera, con lo que anuló la ordenanza municipal que declaraba la montaña como intocable. Tras la decisión, el Ministerio de Energía y Minas permitió que Yanacocha continuara con sus exploraciones y la empresa empezó a trasladar equipos al cerro Quilish e incrementó la seguridad y la protección policial. Esto intensificó la tensión en la región y pronto se organizaron más protestas. En septiembre se llevaron a cabo manifestaciones masivas de descontento durante dos semanas, con la participación de miembros de las rondas Campesinas, ciudadanos de

Cajamarca, campesinas locales y estudiantes universitarios (Tanaka & Meléndez, 2009, p. 84).

Las protestas comenzaron de manera discreta, con alrededor de 2000 campesinos que bloquearon la carretera Cajamarca-Bambamarca en el primer día. Su objetivo era detener los trabajos de exploración en el cerro Quilish para proteger las fuentes de agua. Sin embargo, cuando se desataron enfrentamientos violentos entre los manifestantes y las fuerzas de seguridad de la empresa y la policía, la participación aumentó en forma inmediata y lo siguió haciendo los días posteriores.

A medida que las protestas continuaban y la violencia se intensificaba, se formó un frente de negociación que involucraba a las rondas campesinas, el Frente Amplio Regional de Cajamarca, el Comité Cívico Unitario para la Defensa de la Vida y del Medio Ambiente en Cajamarca, y miembros de Grufides. Sin embargo, no se llegó a ningún acuerdo. Las protestas siguieron creciendo, extendiéndose hacia la ciudad y convirtiéndose en la movilización social más amplia de la región hasta ese momento, con alrededor de 40 000 participantes. El proceso culminó el 16 de septiembre de 2004, cuando el ministerio anuló el permiso de investigación concedido a Yanacocha (Tanaka & Meléndez, 2009, pp. 91-93).

El conflicto alrededor del cerro Quilish es crucial para entender la resistencia a Conga (Zavaleta, 2013, p. 119), que se describirá en la próxima subsección. Antes de esto, la presencia de Yanacocha en la región enfrentaba resistencia dispersa y tenía un problema de representación. La situación cambió con el cerro Quilish. Los defensores de la resistencia empezaron a unirse,

organizaciones existentes se involucraron y se formaron nuevas organizaciones. Surgieron mesas de diálogo que reunían a todos los implicados en el conflicto. La resistencia se expandió desde las provincias y pueblos hacia la ciudad, especialmente debido a la contaminación de las fuentes de agua que abastecían a la urbe. Más importante aún, la resistencia del cerro Quilish, centrada en la protección del medio ambiente y las fuentes de agua, le dio al conflicto un enfoque socioambiental.

2.1.3. El estallido: “Conga No Va”

El proyecto Conga, que tiene previsto iniciar nueve actividades mineras distintas en la misma área, es considerablemente más grande que el proyecto Mina Yanacocha: “Estos proyectos consumirían 3069 hectáreas (ha) de tierra para extraer el oro y el cobre que se ubica debajo de los lagos y afectaría hasta 16 000 ha de humedales en la cumbre de las montañas, incluyendo numerosos lagos, ríos y pantanos que suministran agua potable a la región” (Isla, 2017, p. 51). La extensión del área afectada por el proyecto, que es fuente de toda el agua de Cajamarca, y su gran envergadura provocaron temores entre los cajamarquinos de que su acceso a agua limpia se viera amenazado y de que se contaminara el medio ambiente.

El primer conflicto que provocó la gran movilización contra Conga en el periodo 2011-2012 se originó realmente en 2010, en respuesta al informe de Evaluación de Impacto Ambiental (EIA) que se realizó según los intereses de la empresa. El informe se finalizó en febrero de 2010 y, un mes después, se llevó a cabo una reunión pública en La Encañada, con amplia participación. Esta incluyó a representantes de la empresa, autoridades locales, rondas

campesinas, organizaciones de la sociedad civil y ciudadanos de Cajamarca. Sin embargo, la presentación del informe en esta reunión fue bastante limitada. Justo después de la reunión, la Municipalidad Distrital de Sorochuco anunció su oposición al proyecto debido a los problemas de seguridad ambiental identificados en el informe y solicitó una consulta previa (De Echave y Diez, 2013, pp. 92-93).

Las objeciones al informe de EIA persistieron, a la par de visitas regulares a las lagunas afectadas por el proyecto: El Perol, Mala, Empedrada, Chailhuagón y Azul. Se organizaron protestas de pequeña escala y en cada una de ellas se solicitaba una reelaboración del informe. Aun así, el informe fue aprobado por el Ministerio en octubre de 2010 durante la presidencia de Alan García.

Mientras tanto, este tema también tuvo una presencia destacada en las elecciones presidenciales de 2011. Ollanta Humala, uno de los candidatos, quien finalmente ganó las elecciones, prometió resolver este problema en favor del pueblo de Cajamarca afirmando: “El agua vale más que el oro”. En un mitin en Cajamarca el 5 de junio de 2011, Humala prometió cambiar la política estatal racista hacia las comunidades indígenas y respetar las decisiones de las comunidades locales en disputas mineras. Sin embargo, tras ser elegido, en junio de 2011, reconsideró la situación y comenzó a respaldar la continuación del proyecto Conga (Gestión, 30 de diciembre de 2013). Esto fue percibido como una traición al pueblo de Cajamarca, ya que adoptó una política de “Agua sí, y oro también” (Isla, 2017, p. 48).

La tensión se intensificó notablemente después de que la minera Yanacocha anunciara su plan de inversión, en julio de 2011, lo que acarrió el

conflicto del 24 de noviembre de ese mismo año. Luego de un paro regional a principios de noviembre, se desencadenó un paro indefinido durante el cual los manifestantes protegieron las lagunas, el 24 de noviembre. Estos fueron atacados por la policía, lo que condujo a la destrucción de su campamento y la detención de algunos de sus dirigentes, especialmente los que pertenecían a las rondas campesinas.

El 29 de noviembre se celebró una gran manifestación en la Laguna Azul, con una participación masiva de la comunidad, con lo que se produjo la paralización total de la ciudad y la provincia (Benavides, 2013, p. 366). De este modo, se mantuvieron los esfuerzos por alcanzar un acuerdo entre los manifestantes y la empresa sin interrumpir las protestas.

Este escenario persistió hasta principios de diciembre, pero la tensión se intensificó debido a la falta de resolución en las negociaciones. El gobierno declaró el estado de emergencia en las provincias de Cajamarca, Hualgayoc y Celendín (De Echave & Diez, 2013, p. 98). Durante los enfrentamientos entre los manifestantes, la policía y las fuerzas de seguridad de la empresa, decenas de personas resultaron heridas y se arrestó a los líderes de la resistencia.

El 10 de diciembre de 2011, Salomón Lerner, el presidente del Consejo de Ministros, fue destituido, lo que provocó la caída del primer gabinete de Humala.

Tan pronto como asumió el cargo, el nuevo presidente del gabinete, Óscar Valdés, propuso la creación de una comisión internacional independiente para evaluar la viabilidad del proyecto. Sin embargo, la población de Cajamarca, desconfiada tanto del Estado como de la empresa, anunció que prepararía sus

propios informes. Ni la renuncia del antiguo gabinete ni las estrategias del nuevo lograron aliviar la tensión.

Bajo la dirección de Marco Arana, director de Grufides, se organizó una marcha el 1° de febrero de 2012 para proclamar “¡Conga no va!”, con demandas como la protección de las cabeceras de cuenca y el fin de la minería a tajo abierto que causa contaminación con cianuro y mercurio. Los manifestantes, quienes partieron de varias ciudades del país el 1° de febrero, llegaron a Lima el 10 de febrero (Isla, 2017, p. 57).

En marzo y abril se publicaron los informes de ambos lados, que resultaron bastante diferentes. El informe del gobierno de Humala determinó que el proyecto Conga era viable, mientras que el informe del Gobierno Regional de Cajamarca advirtió de una posible destrucción ambiental.

El 31 de mayo, la región entró en un paro indefinido regional y los enfrentamientos entre las fuerzas de seguridad y los manifestantes intensificaron la violencia. Las protestas fueron criminalizadas y se declaró nuevamente el estado de emergencia. Después de cuarenta días de que iniciara el paro, cinco personas perdieron la vida y decenas resultaron heridas. Como resultado el gobierno de Humala cayó por segunda vez y Óscar Valdés fue destituido. Su sucesor, Juan Jiménez, anunció que el proyecto se pospondría debido a las condiciones sociales inadecuadas (De Echave & Diez, 2013, p. 101).

2.2. Las raíces de la resistencia en Cajamarca: discursos, recuerdos, sentimientos y pobreza

En la resistencia de Cajamarca se encuentran recuerdos, emociones compartidas y experiencias que han dado forma y fortaleza a esta lucha. En esta sección identificaré estos recuerdos y emociones, y examinaré cómo han perdurado en el tiempo; además, consideraré cómo estos factores han servido como un catalizador importante para la movilización. Creo que, al considerar esta lucha común en términos de recuerdos y experiencias del pasado, destacan cuatro factores claves.

En primer lugar, resaltan los discursos históricos, que resuenan en la discrepancia entre las promesas de desarrollo asociadas a la actividad minera y la realidad de esta actividad, y afectan profundamente las percepciones y acciones comunitarias. En segunda instancia, los recuerdos actúan como un espejo que refleja los impactos de la contaminación en un pasado reciente, estableciendo un contraste entre el antes y el después. Un tercer factor, intrínsecamente ligado a los anteriores, se enfoca en las emociones surgidas de las experiencias de la comunidad: decepción, ira, sensación de traición y expectativas frustradas. Estas emociones desembocan inevitablemente en un cuarto aspecto: la pobreza estructural. Los habitantes de Cajamarca no solo han mantenido una resistencia contra la minería durante los últimos treinta años, sino que también han enfrentado siglos de explotación y marginación. Esta prolongada experiencia de pobreza constituye el pilar fundamental de su resistencia, por lo que encarna la fallida promesa de desarrollo.

2.2.1. Los discursos del pasado

Como se mencionó previamente, la historia minera de Cajamarca no comenzó con Yanacocha ni tampoco la historia de la explotación capitalista de

sus recursos naturales. Los valiosos minerales bajo estas tierras han simbolizado riqueza y poder desde la llegada de los españoles. El dilema persistente es la propiedad de dicha riqueza, una cuestión que se mantiene vigente hasta la actualidad. Además, esta situación arrastra consigo el legado del pasado. Los primeros indicios de un renacimiento, de forma poco sorprendente, surgieron con el resurgimiento de Atahualpa como un héroe y figura traicionada (Portal Minero, 9 de julio de 2012). Cuando Pizarro llegó a Cajamarca y capturó al último rey inca, Atahualpa, dijo que lo liberaría a cambio de una gran cantidad de oro y plata, pero después de obtener lo que quería, lo mató. Esto se ha comparado con la falta de cumplimiento de Ollanta de su promesa, al igual que Pizarro (Peñafiel, 2023, p. 287). De esta manera, los campesinos cajamarquinos asocian los impactos de la minería de oro con la historia de Atahualpa y piensan, una vez más, que lo que les corresponde, la mina y la riqueza, les ha sido sustraído. Esta comparación se establece no solo porque el contexto social es extremadamente similar, sino también debido al funcionamiento de la memoria. Rivera Cusicanqui dice que la memoria del pasado colonial de los pueblos latinoamericanos, es decir, la memoria larga, tiende a fusionarse con la memoria corta para crear semejanzas, porque las relaciones de poder que oprimen a los pueblos locales aún persisten, y la memoria de la explotación se mantiene constantemente viva junto con las nuevas formas de explotación (Cusicanqui, 2010). Por otro lado, Atahualpa goza de "historicidad"; el destino de Atahualpa es un "fundador de lo que viene después" (Stern, 2000, p. 19). El destino histórico y fundador de Atahualpa en la

explotación del continente ha provocado que esta memoria larga se fusione con la memoria corta.

Por este motivo, la Plaza de Armas, donde se encuentra la estatua de Atahualpa, adquiere de nuevo un profundo significado simbólico con la llegada de Yanacocha a la región, que es identificada como una “segunda conquista” (Li, 2017, p. 71). Los discursos históricos resurgen: la traición y el colonialismo español se equiparan con Yanacocha. Del mismo modo, aquellos indígenas que colaboraron con los españoles se asemejan a quienes apoyan la minería y a los trabajadores de las minas. La identidad foránea de Yanacocha se interpreta, una vez más, como el robo de los valores peruanos, tal como ocurrió con el oro de Atahualpa.

Por otro lado, una antigua leyenda de Celendín entró en la circulación cotidiana en relación con la minería. La leyenda cuenta que, al escuchar la noticia de la muerte de Atahualpa, los soldados del Inca escondieron el oro que habían traído en el lago El Perol para evitar que cayera en manos de los codiciosos españoles (Peñañiel, 2023, p. 288). Por este motivo, antiguamente se pensaba que lo que brilla en las profundidades del lago cuando el día está soleado es este oro. Actualmente los pobladores dicen que los extranjeros que vienen en busca de este oro no solo quieren este metal precioso, sino también el agua (Pereyra Terrones, 26 de diciembre de 2011).

Este recuerdo y asociación se manifestaron de manera más significativa en la canción “Agua sí, oro no”, que se convirtió en el himno de la resistencia y que se analizará en profundidad en el capítulo tres. La canción comienza con “*Manam kanchu*” en quechua, que significa ‘no hay’, y continúa con “*No más*

diálogo / como engañaron a Atahualpa / que no se repita la historia". "Agua sí, oro no" se había convertido en el lema principal desde el inicio del conflicto. Lo que hizo esta canción fue transformar dicho lema en un himno emocionante para la gente, ya que se compuso dentro de un género musical tradicional como el huayno. Cada vez que se canta esta canción, los cajamarquinos recuerdan los eventos que acontecieron a sus antecesores y su paralelismo con la actualidad. Por ello, el pueblo de Cajamarca la recibió con gran alegría, ya que expresaba sus sentimientos contra la minería (Servindi, 2012).



Figura 1. Caricatura hecha para *El Otorongo* por Mechain Doroteo²
Fuente: Mechain Doroteo (2 de diciembre de 2011).

Como puede observarse, esta lucha hace eco, por un lado, de una historia de 500 años; por otro, experimenta el renacer vigoroso y renovado de una historia más reciente. Para su artículo, Isla recibió la siguiente respuesta en una entrevista con Eddy Benavides, exalcalde de la provincia de Hualgayoc:

Estamos bien organizados, bien preparados y no se nos puede detener ¿Sabes por qué? Porque aparte de la conciencia que hemos adquirido, tenemos profundas heridas que fueron causadas por la minería de socavón en Hualgayoc, hace 50 años (2017, p. 54).

Tras la explotación llevada a cabo por las pequeñas empresas mineras en Hualgayoc, esta provincia perdió los ríos Maygasbamba, Llaucano y Arascorgue (Tanaka & Meléndez, 2009, p. 75). Dicha pérdida ha significado la sequía de los canales que traían agua a la provincia, la desaparición de las truchas y una transformación del paisaje económico, social y cultural. Al respecto, comenta De Echave:

² *El Otorongo*, número 301, 2 de diciembre de 2011. Mechain creó esta caricatura durante los días álgidos que mencioné en la sección de antecedentes. Sin embargo, deseo recalcar que las protestas contra el proyecto Conga habían alcanzado su apogeo en ese momento. El gabinete había experimentado cambios y se había declarado el estado de emergencia, y la policía y la seguridad privada de Yanacocha empleaba violencia en cada acto de protesta. Las protestas, donde murieron cinco personas, tuvieron lugar en julio de 2012. Sin embargo, creo que esta referencia a Atahualpa también subraya una conciencia de los alcances que puede tener la violencia física, aunque a primera vista, lo referenciado sea la muerte debido a la falta de agua.

En el pasado, en regiones como Cajamarca, ha habido estos problemas de contaminación ambiental muy fuerte. En zonas como Hualgayoc hay pasivos ambientales mineros históricos. Entonces, digamos, ahí hay una vinculación con esta percepción que tiene la gente de una minería altamente contaminante. (entrevista personal, septiembre de 2023).

Aunque la explotación minera, en cierto modo, genera una reivindicación del pasado que se remite al período colonial y también a un pasado más reciente, cuando Hualgayoc comenzó a ser explotada, la literata y activista Rocío Silva-Santisteban sostiene que este discurso no es tan poderoso como la narrativa del “país minero”:

No tan fuerte como el discurso de “Perú, país minero”. La minería en Cajamarca ha sido importante, especialmente en la zona de Hualgayoc, donde se ubicaban las minas. Las minas eran diferentes porque las minas de socavón eran lugares donde los mineros tenían que entrar. Por lo tanto, en Hualgayoc había una fuerte percepción de que el minero es como el obrero pobre que muere de enfermedades de la mina. Sin embargo, no existía esta imagen de la minería a tajo abierto ni de la gran minería, ni tanto del uso del agua, a pesar de que sí se usó mucha agua en Hualgayoc (entrevista personal, septiembre del 2023).

El antropólogo Carlos Monge, que está de acuerdo con Silva, da la siguiente respuesta:

Yo diría que estamos hablando de una memoria corta, que tiene que ver con esta misma generación, estos mismos dirigentes, esta misma población que ha ido acumulando en veinte-treinta años un conjunto de experiencias negativas en torno a la presencia, no de la minería en general, sino de una empresa. Pero para la gente, eso se llama Yanacocha (entrevista personal, septiembre del 2013).

Aunque estoy de acuerdo con Monge y Silva en que este discurso no es el dominante en esta resistencia, pero tampoco creo que ocupe un lugar tan insignificante. Es cierto que las resistencias de los campesinos cajamarquinos

no han convertido la reinterpretación de un pasado tan lejano en el asunto central de sus luchas, en la medida en que el enemigo central del conflicto es la empresa y su resistencia tiene como fin la protección de sus derechos, es decir, su agua frente a Yanacocha. Sin embargo, hay una situación que considero necesario tener en cuenta. Una de las áreas que el proyecto Conga afectaría era Hualgayoc, y debido precisamente a este pasado minero, hoy en día no hay agua en esta provincia. Los miembros de la comunidad, conscientes de este peligro, explicaron la necesidad de defender el agua no solo a sí mismos, sino también a otras provincias que serían afectadas por Conga, como Celendín, Bambamarca y Hualgayoc, así como a los habitantes de la ciudad de Cajamarca, haciéndoles entender que si no hay agua arriba, tampoco habrá agua abajo (Benavides, 2013, p. 367). Aquí existe una memoria socialmente determinada en relación con la explotación y contaminación del agua.

Las palabras dichas en una protesta ofrecen un ejemplo de cómo esta memoria determinada puede surgir de repente y adaptarse a la nueva situación: “Antes, los españoles usaban armas y mataban a peruanos para llevarse nuestras cosas. Ahora, solo necesitan contaminarnos para llevarse nuestras cosas” (Cabellos & Boyd, 2002, 00:14'-00:53').

El legado de Atahualpa, la época colonial y la memoria colectiva de los cajamarquinos no son solo ecos del pasado; también son un espejo que refleja la actual lucha de la comunidad. Esta lucha es tanto una repetición de las antiguas injusticias como una confrontación con las realidades modernas. Las memorias subterráneas, aunque silenciadas y marginalizadas, persisten y afloran en momentos de crisis. Este tipo de memoria actúa como una forma de

resistencia contra el exceso de discursos oficiales, lo cual en nuestro caso es el desarrollo a través de actividades extractivistas (Pollak, 2006, pp. 4-10). La sombra del pasado de Cajamarca, marcada por la traición y la explotación, se superpone con la imagen contemporánea de la resistencia, una que es informada por la conciencia y las heridas de un pasado no muy lejano. Emergencia de una memoria subterránea sobre la explotación subraya cómo estas memorias marginalizadas pueden desafiar el orden establecido y esperar el momento propicio para emerger en el espacio público. Por otro lado, la historia de Hualgayoc y su legado de minería no son solo un recuerdo de una era pasada, sino también un presagio de la contaminación que la minería moderna puede traer.

2.2.2. Recuerdos de los muertos: lo no humano y lo humano



Figura 2. La laguna Yanacocha antes y después
Fuentes: Alois Eichenlaub, 1992 (Agua, ríos y pueblos, s.f.) y Euyasik (Wikipedia Commons, 6 de agosto de 2005).

La contaminación, mencionada en las páginas anteriores, ha dejado daños irreparables a su paso: la muerte. Lagos, pueblos y personas que ya no existen. La extracción de minerales mediante técnicas que amenazan al

ecosistema afecta no solo al medio ambiente local, sino también a las comunidades que dependen de los recursos naturales del entorno. Hay tres casos destacados: la transformación de la laguna Yanacocha, el trágico derrame de mercurio en Choropampa y las muertes ocurridas en la protesta.

La minería a tajo abierto implica la remoción de rocas y suelo, utilizando grandes cantidades de agua para la extracción de minerales. Este proceso crea excavaciones visibles en la tierra, conocidas como “tajos”, que evidencian el impacto ambiental de la actividad minera. La necesidad de usar grandes cantidades de agua se debe principalmente al método de lixiviación con cianuro, el cual afecta significativamente la calidad del agua, no solo en la superficie sino también en los acuíferos subterráneos. En la región de Cajamarca, esto tiene implicaciones directas en las cuencas hidrográficas, que son esenciales no solo como fuentes de agua sino también para el sustento del territorio.

La mina Yanacocha, cuyo nombre proviene de la laguna Yanacocha, que significa ‘laguna negra’ en quechua, se encuentra al norte de Cajamarca, a unos 45 km de la ciudad. La laguna, que existía en este sitio antes del inicio de las operaciones mineras, desapareció para dar lugar a un tajo abierto (Wiener & Torres, 2014, p. 13). La elección del nombre “Yanacocha” para la empresa y el proyecto minero es significativa, ya que evoca la memoria de una laguna que fue eliminada por la minería a tajo abierto, lo que refleja una dualidad entre la desaparición de un recurso natural y la presencia de una empresa que adoptó sin reservas el nombre del cuerpo de agua que destruyó.

El derrame de mercurio en Choropampa sigue teniendo consecuencias palpables: la comunidad se encuentra aún luchando por justicia y

experimentando sus efectos adversos. Choropampa, un distrito clave en la ruta de transporte, conecta la mina Yanacocha con Lima y fue el lugar donde la empresa transportaba sus residuos. La exposición al mercurio ocurrió cuando la población, por desconocimiento de los peligros, manipuló directamente el mercurio, creyendo que tenía valor. Los síntomas de envenenamiento surgieron de inmediato: aproximadamente 755 personas afectadas, muchas de las cuales requirieron hospitalización (Defensoría del Pueblo, 2001, pp. 6, 8-9).

A pesar de los informes de Yanacocha y el ministerio de Salud que sugerían que el derrame de 151 kg de mercurio no tuvo efectos adversos en las aguas potables ni subterráneas, y que no hubo contaminación ambiental significativa, el Ombudsman del Banco Mundial advirtió que “los impactos del derrame se seguirán sintiendo en las comunidades locales mucho tiempo después de que los síntomas iniciales del envenenamiento por mercurio hayan pasado” (Compliance Advisor Ombudsman, 2000, citado en Arana, 2009, p. 116). Y así ha sido.

Actualmente, Choropampa sigue enfrentándose a enfermedades y a un ambiente contaminado por mercurio, desde la tierra hasta el aire. El calor agrava la exposición al inhalar vapores de mercurio, afectando la salud de los residentes, cuyas muestras de sangre y orina aún contienen dicha sustancia. La agricultura ha sufrido enormemente, ya que nadie desea adquirir productos de una zona contaminada, lo que conduce a un declive demográfico y económico en la comunidad, que cada año tienen más muertes o abandonos del área (Grufides, 5 de junio de 2020).

En el contexto de los conflictos ambientales y sociales en Cajamarca, especialmente en torno al cerro Quilish y el proyecto Conga, surgieron iniciativas documentales significativas. Estas no solo buscaban capturar las voces y experiencias de las comunidades afectadas por actividades como el derrame de mercurio en Choropampa, sino también ofrecer un testimonio perdurable de las promesas fallidas de desarrollo económico que terminaron en tragedia (Gonzales Oviedo, 2023, p. 109). Entre estas, se destacan dos documentales importantes: uno realizado por Guarango, que explora el proceso y los efectos del derrame, y otro por Grufides, quince años después del incidente, en el que se muestran los testimonios de las víctimas. Estas obras actúan como un recordatorio y una resistencia contra el olvido, enfatizando la importancia de recordar los eventos traumáticos y las vidas alteradas.

La conmemoración de “los mártires del agua” ejemplifica esta resistencia. El 3 de julio de 2012, un enfrentamiento en Celendín, bajo estado de emergencia, tuvo como consecuencia la muerte de cuatro manifestantes, y al día siguiente, otro cayó en Bambamarca: Antonio Sánchez Huamán (29), Paulino García Rojas (40), Faustino Silva Sánchez (34) y César Medina Aguilar (16) en Celendín; y Joselito Vásquez Jambo (27) en Bambamarca. Los fallecidos fueron honrados como “los mártires del agua” en la ordenanza municipal N° 015-2015-MPC/A y su fecha de fallecimiento se conmemora anualmente como el “Día de la Dignidad Celendina”, con lo que simboliza la lucha continua por la justicia y la dignidad (Grufides, 6 de julio de 2016). Estas conmemoraciones siguen existiendo en la actualidad.

En un acto conmemorativo, el alcalde provincial de Celendín, Jorge Urquía, reflejó esta mezcla de dolor y esperanza, instando a la comunidad a recordar y continuar el legado de los caídos: “Tenemos que recordarlos siempre. Entendemos el dolor de sus familiares, pero también recordemos con alegría, pues lucharon y dieron su vida en esta plaza por el agua. Continuemos su camino. Podemos hacer un Celendín mejor” (Grufides, 6 de julio de 2016). Esta declaración no solo honra a aquellos que perdieron la vida defendiendo sus recursos naturales, sino que también invita a la comunidad a mantener viva su memoria y seguir luchando por un futuro mejor.

La minería degrada de manera irremediable el medio ambiente y altera la vida y el sustento de las comunidades locales, dañando la salud pública, la economía local y el tejido social. Esta ruptura del vínculo vital entre la vida y los humanos no solo persuade a las personas a actuar, sino que también sirve como un recordatorio del sufrimiento que nunca debería repetirse.

Así, este proceso de muerte que se expande desde la naturaleza hasta el hombre hace que el dolor se extienda también desde el hogar de la familia que sufre la pérdida a toda la comunidad. Esto es relevante en dos aspectos: primero, como se mencionó en la primera sección, las emociones circulan, especialmente en un lugar donde la pertenencia a una comunidad juega un papel tan importante. La injusticia se cometió contra todos ellos y es crucial recordarla para evitar repetir la historia y garantizar la justicia.

Por otro lado, ya que la muerte de lo natural significará la muerte de las comunidades a largo plazo, recordar el dolor, la muerte y la violencia refuerza la conexión de estas comunidades con la resistencia, y las motiva a proteger el

medio ambiente, sus derechos y su dignidad. Por lo tanto, “recordar permite reconectar la unidad que somos: razón, pero no solo; también sentimientos, emociones” (Méndez, 2018, p. 278).



Figura 3. Familiares de los mártires en la conmemoración de sus muertes
Fuente: fotografía tomada de la página de Facebook de Voces de la Tierra (4 de julio de 2016).

2.2.3. Expectativas vs. realidad

En cualquier momento, lugar o circunstancia, la introducción de una nueva actividad económica siempre genera expectativas. Cuando esta actividad se inicia en una región empobrecida, estas son aún mayores, alimentadas por emociones y perspectivas positivas hacia el proyecto. Esto fue precisamente lo que ocurrió en Cajamarca. Las esperanzas iniciales se centraban en que la minería ofrecería empleo a la población local, lo que a su vez propiciaría el

desarrollo, la mejora de los sistemas educativos y de salud, la expansión de un mercado cada vez más inclusivo y la creación de nuevas oportunidades laborales.

Además, Yanacocha comenzó sus operaciones prometiendo transformar las percepciones y prácticas de la minería bajo el eslogan de “nueva minería”, comprometiéndose a no dañar el medio ambiente y, por ende, a aliviar las preocupaciones sobre la contaminación ambiental. Sin embargo, la realidad no estuvo a la altura de estas expectativas.

En el contexto de la minería en el Perú, el término “canon”, establecido por la Constitución peruana de 1979, se refiere a la distribución de ingresos generados por la explotación de recursos naturales, como los minerales, entre distintas entidades gubernamentales. De manera específica, el canon minero es una contribución financiera que las empresas mineras abonan al Estado peruano, calculada como un porcentaje de sus ingresos.

Este canon minero es redistribuido posteriormente por el gobierno a las regiones y localidades donde se lleva a cabo la actividad minera. El objetivo de esta redistribución es compensar a las comunidades y gobiernos locales por el uso y los impactos de la explotación minera en sus territorios. Los fondos pueden destinarse a financiar proyectos de desarrollo local, infraestructura, servicios de salud, educación y otros programas que beneficien a la comunidad (De Echave & Diez, 2013, pp. 47-50). Esta práctica tiene como fin asegurar que una parte de la riqueza generada por la extracción de recursos naturales se devuelva a las regiones proveedoras de dichos recursos, contribuyendo, de este modo, al desarrollo local y atenuando los impactos ambientales y sociales de la minería.

Al respecto comenta De Echave:

[La minería] va a traer mucho dinero a la zona porque las empresas mineras van a pagar impuesto a la renta y los impuestos se distribuyen vía canon... [Pero] la empresa primero tiene que recuperar su inversión antes de empezar a pagar impuestos a la renta. Entonces, más o menos recuperan la inversión en los primeros diez años... Y solamente hay canon en montos importantes cuando los precios de los minerales están muy altos... Entonces, la bonanza económica, los beneficios económicos, no son tan significativos como se dice (entrevista personal, septiembre de 2023).

La minería generó el crecimiento económico en Cajamarca, pero este crecimiento no se tradujo necesariamente en un desarrollo económico tangible para la población rural. Yanacocha, en respuesta a un aumento en quejas, conflictos y protestas inicialmente menores, intentó atender las demandas de desarrollo de la región. Sin embargo, sus esfuerzos no fueron suficientes para reducir la pobreza y la exclusión social (Bebbington et al., 2007, pp. 192-193). Hay varias razones. Una de ellas es la gestión del canon minero, que resultó ser más beneficioso para la empresa que para la comunidad. Otra razón es la incompetencia de los gobiernos regionales y locales para administrar adecuadamente los fondos recibidos del canon (De Echave et al., 2013, p. 136). Por ejemplo, dada la economía agrícola de la región, se esperaba que se realizaran inversiones para desarrollar y apoyar la agricultura; sin embargo, durante el conflicto Conga, solo el 7.4% del canon se destinó a inversiones agrícolas (De Echave & Diez, 2013, p. 64). La falta de inversión en aumentar la capacidad productiva local y el enfoque en gastos de infraestructura, que a corto plazo resultaban poco visibles y no cumplían con las expectativas de mejora

económica de la población, contribuyeron al aumento de la insatisfacción y la decepción.

La población de Cajamarca, aunque no resulte evidente, es consciente de la existencia de un flujo monetario hacia la región. No obstante, el problema radica en la negligencia hacia el bienestar económico y ambiental de la población local. Escuchemos el testimonio de la activista Carmen Shuan, del departamento de Áncash:

Los alcaldes distritales o provinciales, por su parte, lo que hacen es avalar a las empresas mineras, ya que ellos reciben una parte del canon minero, sin embargo, este canon no llega a las comunidades, a pesar del enorme impacto de la contaminación en las comunidades. Los recursos solamente están destinados para que ellos puedan realizar obras de desarrollo, obras de infraestructura, pero nosotros en las comunidades queremos que se reactive la agricultura, la ganadería, para vivir armónicamente como antes. Sin embargo, para eso no hay presupuesto” (2013, p. 332).

De acuerdo con lo que comenta Shuan, por ejemplo, entre 2007 y 2010, del total del canon, se destinó un 20.8% a energía y recursos minerales, un 29.6% a salud, un 20.8% a educación, mientras que solo un 6.5% se invirtió en agricultura, y un 0% en medio ambiente. Los proyectos financiados con el canon se centraron principalmente en la mejora de carreteras y algunos en la mejora de hospitales (Programa de Vigilancia Ciudadana, 2014). En el período 2010-2012, cuando el conflicto alcanzaba su máxima intensidad, el canon minero continuó apoyando infraestructuras como carreteras y hospitales, representando un 62.4% del total (Programa de Vigilancia Ciudadana, 2014).

En Cajamarca, se vivió otra decepción ante el incumplimiento de las expectativas de empleo. Los gobiernos peruanos han adoptado un discurso

durante los últimos treinta años que promueve la idea de que la inversión minera extranjera es el camino para salir de la pobreza. Esta noción se ha enfocado especialmente en las áreas rurales menos desarrolladas, sugiriendo que cuanto mayor sea la inversión minera, más rápido estas regiones superarán la pobreza. Sin embargo, esta política y discurso no solo han fracasado en su implementación, sino que también han generado nuevas divisiones y jerarquías sociales (Rodríguez-Carmona et al., 2013, pp. 34-35).

La principal razón de este fracaso radica en que la minería a tajo abierto necesita de personal técnico especializado, lo cual significa que la mayoría de los empleados en las minas suelen provenir de fuera de Cajamarca, con lo que se diluyen las expectativas locales de empleo por razones técnicas. Además, la minería a tajo abierto demanda menos mano de obra que la minería subterránea, por lo que principalmente requiere de trabajadores no cualificados solo en la fase inicial de establecimiento de la mina (Zavaleta, 2013, pp. 9-11). Una vez que esta está operativa y construida, el empleo se concentra en personal técnico capacitado, lo que deja a la mayoría de los otros trabajadores sin empleo.

De hecho, el empleo en la minera Yanacocha presenta una dinámica interesante a lo largo de los años. Según datos empíricos, la categoría de personal profesional y técnico muestra fluctuaciones significativas: en 2010, la cifra era de 2841 empleados, aumentando a 3021 en 2011, para luego descender a 2187 en 2012. Este cambio sugiere ajustes en la demanda de habilidades técnicas y profesionales a lo largo del tiempo.

En cuanto al tipo de contrato, los empleados con contratos indefinidos también se redujeron: de 2393 en 2010 aumentaron a 2513 en 2011, pero se

redujeron a 2075 en 2012. Por otro lado, los contratos temporales siguieron una tendencia similar: 894 en 2010, incrementándose a 1044 en 2011, pero disminuyendo drásticamente a 572 en 2012.

Respecto al origen de los empleados, aquellos provenientes de Cajamarca representaron un número significativo, aunque descendente: 1772 en 2010, 1923 en 2011 y 1538 en 2012. Los empleados provenientes de otras regiones del país también disminuyeron en número: de 1515 en 2010 a 1634 en 2011, y luego a 1109 en 2012.

Este panorama laboral es parte de la evolución del empleo en Yanacocha desde finales de la década de 1990. En 1997, los trabajadores directos sumaban 308, mientras que los indirectos alcanzaban los 3775. Estos números cambiaron significativamente en los años siguientes, mostrando un incremento tanto de trabajadores directos como indirectos, con cifras que para 2002 alcanzaban los 1810 y 5751, respectivamente (Yanacocha, 2013).

Esta circunstancia no solo provocó decepción y enfado, sino también sentimientos de envidia entre los locales. Las personas que llegaron de fuera de Cajamarca, dotadas de formación técnica y que consiguieron empleo en las minas, se encontraron en una posición de confrontación con los cajamarquinos. La mezcla de envidia, enfado y decepción los alineó más con los intereses de la empresa minera. La división no se detuvo ahí, entre cajamarquinos y foráneos; también emergieron conflictos relacionados con la distribución del bienestar económico entre la ciudad y las provincias directamente afectadas por la minería, que se extendieron a las zonas rurales dentro de Cajamarca. Este panorama exacerbó las diferencias entre los beneficiados por la industria minera y aquellos

que se vieron marginados o excluidos de sus beneficios, lo cual profundizó las divisiones dentro de la comunidad.

Como comenta Carlos Monge:

La mina tiene 800 trabajadores bien pagados, para el estándar de acá ganan muchísimo dinero. Este trabajador minero, ¿dónde gasta? No lo gasta en la comunidad local. Va a la ciudad de Cajamarca. Pasa un fin de semana en un hotel, come, toma; hombres solos, mucha prostitución... Eso es clásico, pero, además, los gerentes de la mina no viven en la mina. Al vivir en la ciudad demandan ciertos bienes y servicios. Por ejemplo, en Cajamarca comenzaron a surgir buenos colegios privados. Inmediatamente alguien invirtió en colegios, nidos, clínicas privadas. Además, la propia empresa necesita abogados, hace trámites, compra cosas, nada eso lo compra en la comunidad campesina del costado. Todo eso lo compra en la ciudad. Entonces, la ciudad es la beneficiaria y la protesta es rural (entrevista personal, septiembre de 2023).

Los comentarios de Monge hacen eco en el documental *Memorias de Fuego – Tejiendo Resistencias*:

Durante los veinte años que estaba Yanacocha —o esta, hasta ahora que no se retira— nos ha traído toda destrucción, empezando destruir los cerros, luego la contaminación. El aire que ya no es puro, tiran cianuro. Después, la gente, los foráneos, que vulgarmente se dice, la prostitución, la delincuencia. Cajamarca ha sido tranquilo durante el tiempo. Antes de la mina tú podías dejar tu carro a fuera, podías dejar tu puerta abierta encargada a un vecino, y no pasaba nada. Ahora no. Ahora los sicarios que aparecieron... Cosas que nunca habíamos visto (Programa Democracia y Transformación Global, 2013, 00:18'-1:05').

Entonces la llegada de la minería a Cajamarca generó inicialmente una atmósfera de esperanza y optimismo. Especialmente las comunidades rurales de Celendín, Cajamarca y Hualgayoc, enfrentadas a la pobreza y la falta de oportunidades, vieron en la minería una promesa de desarrollo, empleo y mejora en la calidad de vida. Sin embargo, estas expectativas no se cumplieron

plenamente. Las promesas de desarrollo económico y mejora de la calidad de vida no se materializaron en la medida esperada, y el canon minero, aunque diseñado para redistribuir la riqueza generada por la minería, no logró satisfacer las expectativas de la comunidad.

Esta dinámica de decepción se puede entender mejor al considerarla en relación con la indignación y la esperanza. La indignación es una reacción, "estar en contra" a algo que nos "mueve al dirigirnos hacia fuera" (Ahmed, 2014, pp. 267-268). En el contexto de Cajamarca, la indignación se manifiesta como una respuesta a la injusticia en la distribución del bienestar económico y al incumplimiento de las expectativas. Sin embargo, esta indignación está lejos de ser destructiva; actúa como un catalizador para la movilización y la resistencia. Transforma la decepción y el dolor sentido tanto por las injusticias como por la pérdida de personas, lagos y tierras, en acción y abre un campo de lucha.

Creo que es posible abordar la esperanza desde dos perspectivas. La más visible, como se mencionó anteriormente, era la orientada hacia el bienestar. Sin embargo, también es necesario considerar la esperanza como un marco para enfrentar los problemas y buscar formas alternativas de superarlos (Ahmed, 2014, p. 309). Al menos, creo que la motivación de los cajamarquinos para proteger lo que tienen si no puede mejorar su vida, proviene de la esperanza de un futuro mejor que aún persiste. Por ello, hasta el levantamiento provocado por el proyecto Conga, la movilización en los primeros diez años en demandas por la protección de la tierra, el empleo o la prevención de la contaminación, así como la movilización causada por el conflicto del cerro Quilish, siempre estuvo impulsada por la reivindicación de la justicia ambiental, alimentada por esta

esperanza. Aquí, la esperanza trasciende ser un sentimiento pasivo y se convierte en una orientación activa hacia el futuro, basada en la construcción de un entorno en el que se pueda vivir en armonía. Entonces, se puede decir que mientras la indignación proporciona la urgencia para actuar, la esperanza sostiene la lucha, y así ha sido en los Andes de Cajamarca.

2.2.4. Pobreza

La pobreza, la economía, el desarrollo, la vida en la periferia y el medio ambiente convergen en la actividad minera y se convierten en un factor tan poderoso como complejo en el fenómeno de la resistencia. Sin embargo, esta confluencia también permea cada aspecto de esta red de intersecciones, donde resulta complicado dissociar un elemento del otro. En realidad, en mi opinión, este entrelazamiento, a veces de manera muy evidente y otras de forma más sutil, subyace como la causa fundamental de los problemas, los conflictos y también de la resistencia. La minería, en especial la llevada a cabo por Yanacocha, promete una transformación, pero a menudo deja tras de sí decepciones, traiciones y un legado de exclusión en regiones como Cajamarca. Aquí, la pobreza no se limita a ser una condición económica; es más bien una experiencia vivida que moldea la percepción del mundo, la esperanza y, finalmente, la acción colectiva.

La pobreza va más allá de la falta material; es una realidad compleja que impacta profundamente en la interpretación y reacción de las comunidades ante los cambios en su entorno. La llegada de la minería a Cajamarca generó inicialmente un clima de optimismo, ya que trajo consigo promesas para superar la pobreza. Sin embargo, cuando estas promesas no se materializaron como se

suponía, la esperanza se transformó en decepción, y esta decepción se convirtió en un catalizador para la resistencia. La pobreza altera la percepción colectiva de la injusticia en una conciencia común y un anhelo compartido por el cambio. La prevalencia de este discurso en el ámbito de los movimientos sociales es, sin embargo, motivo de debate.

Es crucial destacar que, tanto en el ámbito de la memoria colectiva como en el de los movimientos sociales, hay una escasez de literatura que se centre específicamente en la pobreza y sus repercusiones. Ante esta carencia, Bebbington (2010), en su estudio “Social movements and poverty in developing countries”, emprende un análisis comparativo entre Bolivia, el Perú, la India y Sudáfrica para explorar en qué medida la pobreza ha motivado a los movimientos sociales y su lucha por la justicia en estos países. Además, investiga si estos movimientos han logrado algún impacto o éxito en reducir la pobreza.

En este artículo, Bebbington argumenta que el sustento es el factor principal que forma los movimientos sociales en Perú. Destaca que, inicialmente, en el movimiento agrario, las demandas se centraban en los derechos sobre la tierra y el empleo. Sin embargo, con la apertura del país al extractivismo impulsado por políticas neoliberales, los movimientos sociales empezaron a enfocarse en la desposesión de recursos, los riesgos ambientales (con especial énfasis en el agua) y el debilitamiento de los medios de vida de las comunidades rurales e indígenas. Estas preocupaciones impulsaron la creación de organizaciones como la Conacami (Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería). No obstante, los marcos históricos e

ideológicos que fundamentan estos movimientos saturan su discurso de acción con terminología política e ideológica, lo que evita que la pobreza se posicione como el eje central del discurso. En lugar de enfocarse directamente en la reducción de la pobreza, se promueve un lenguaje de acción centrado en la identidad, los derechos humanos, los derechos ambientales, la búsqueda de justicia y las ideologías políticas (Bebbington, 2010, pp. 15-21).

A primera vista, estos argumentos podrían sugerir una desconexión entre la pobreza y los movimientos sociales. Sin embargo, ni Bebbington ni yo compartimos esa idea. Bebbington admite una conexión, aunque tenue, entre ambos, destacando que los líderes de los movimientos entrevistados se movilizan por razones identitarias y por la discriminación que enfrentan por su identidad, autoexcluyéndose del ámbito económico y quedando expuestos a grandes injusticias (2010, p. 31). No obstante, considero que la conexión es mucho más profunda. La dificultad radica en la unión política de estos dos temas. La existencia de expectativas de empleo y las acciones resultantes cuando estas no se satisfacen, el reconocimiento de la venta de sus tierras a precios menores que su valor real y la lucha para reivindicar su justo valor, así como la conciencia de que el bienestar de su región no mejora y que, adicionalmente, el sistema económico existente se ve amenazado por la contaminación ambiental, son

aspectos que trascienden la simple identidad o la resistencia contra la minería en América Latina, y desafían la narrativa del “giro ecoterritorial”³.

Sería pertinente hacer una pausa aquí para citar la crítica de Himani Bannerji (2005) sobre el reduccionismo, para esclarecer lo que trato de explicar. Los grupos sociales oprimidos expresan sus luchas de manera autónoma, en sus propios contextos sociales y mediante sus propios modos de expresión

³ El giro ecoterritorial implica un cambio fundamental y radical en cómo las comunidades entienden y se relacionan con su entorno. Este enfoque no solo une la ecología con la región vivida, sino que también incorpora la relación íntima entre cuerpo y territorio, destacando cómo ambos son vulnerables ante el modelo de desarrollo extractivista que los violenta permanentemente. Además, no son unidades separadas. Para muchas campesinas y indígenas, el territorio es un espacio de reproducción de la vida, tal como el cuerpo; por ende, defender el territorio es defenderse a sí mismo, su cuerpo, su subjetividad, su identidad y, sobre todo, su existencia en un contexto que el extractivismo está atacando constantemente (De Echave et al., 2022, p. 92). Así, este enfoque combina diversas disciplinas y movimientos, incluyendo la ecología política, estudios regionales y geográficos, así como luchas indígenas y campesinas, entrelazando lo político con lo cultural, lo económico con lo social, y nuestras percepciones y preocupaciones sobre el medio ambiente y lo relacionado con él. En su esencia, el giro ecoterritorial busca establecer una relación más armoniosa y sostenible con la naturaleza, reconocer la importancia crítica de la región y el medio ambiente en la vida social y cultural, y promover prácticas sostenibles, la conservación de recursos y la justicia ambiental. Este enfoque surge como una respuesta alternativa a los actuales desafíos globales, destacando la necesidad de una gestión responsable y equitativa de los recursos naturales y la participación activa de las comunidades en los procesos de toma de decisiones relacionados con sus propias regiones y entornos. Para mayor información, ver Svampa (2019).

frente a los desafíos que enfrentan. Cuando estas luchas se alinean o intersectan con problemas o luchas ajenas a ellas, adquieren la capacidad de articular sus reivindicaciones de forma más contundente. Bannerji argumenta que esto constituye una simple aritmética política y “refleja la misma lógica pluralista agregativa de lo social” (2005, p. 145). Los movimientos que se conforman bajo esta lógica a menudo pasan por alto o subestiman las cuestiones de clase y capital. Como consecuencia, las demandas centradas en la etnicidad, raza, sexualidad, identidad, entre otros, se articulan en términos culturales. Al seguir este razonamiento, transformamos el problema de una nación, grupo oprimido o explotado, en una cuestión de multiculturalismo y origen étnico.

Como consecuencia, las demandas centradas en etnicidad, raza, sexualidad e identidad se formulan en términos culturales, obviando una perspectiva económica. Bajo esta lógica política, el desafío de una nación oprimida se transmuta en una cuestión de multiculturalismo y origen étnico (p. 145). Este enfoque simplista nos conduce hacia el reduccionismo. No obstante, la batalla contra el “reduccionismo económico”, que surgió de interpretaciones positivistas del marxismo, ahora debe enfrentarse al “reduccionismo cultural”, según Bannerji. El reduccionismo prevalente sostiene que la etnicidad pertenece a una categoría cultural; el género, a una social; y la clase, a una económica. Intenta persuadirnos de que la lucha de clases puede desarrollarse sin considerar la etnicidad y el género, que la lucha identitaria puede aplazar la lucha de clases y que las luchas de género pueden prescindir del concepto de clase. Sin embargo, ninguna lucha es completa sin integrar las dimensiones de etnicidad, raza y género.

En este contexto, coincido plenamente con la perspectiva de Bannerji y, por consiguiente, me resulta complicado aceptar la hipótesis de Bebbington de que los movimientos se organizan primordialmente alrededor del concepto de identidad, minimizando así el papel de la pobreza como catalizador. Creo firmemente que estos dos elementos no deben ser considerados de manera aislada. Según Anahí Durand, en el Perú, los movimientos sociales, aun cuando no actúen de forma coordinada, comparten una percepción unificada de vivir bajo una injusticia exacerbada por un modelo de desarrollo excluyente que beneficia a sectores ajenos a ellos. Esta realidad se ve agravada por las políticas gubernamentales que fomentan las grandes inversiones transnacionales, particularmente en el ámbito extractivo, como es el caso de la minería. En estos movimientos, las comunidades locales desempeñan un rol protagónico, y es su identidad la que se convierte en el eje central de su lucha. A través de su discurso, resaltan que, desde su constitución como nación, el Perú ha estado marcado por desigualdades estructurales y jerarquías arraigadas, donde las minorías han concentrado los recursos y el poder (Durand, 2011, pp. 176-177). De esta manera, se evidencia la interconexión entre su identidad y su situación económica.

Un claro ejemplo de la interconexión entre la identidad de un “resistente” y su clase económica, y la razón por la cual la pobreza no debe dissociarse de conceptos como identidad y origen étnico, se manifiesta en las palabras de un campesino de Cajamarca. Esta relación quedó patente durante una de las visitas conmemorativas al cerro Quilish, el 14 de septiembre de 2012, cuando él declaró:

Así es el pueblo de Cajamarca. Nosotros vivimos de la ganadería. Nosotros vivimos de la agricultura. Nosotros nunca nos da trabajo la mina, nunca nos da trabajo la mina, señores. A nosotros vivimos de hambre y agua, trabajando chacras, agarrando la yunta, agarrando nuestras lampas, agarrando nuestros picos señores. Así se trabaja el campesino luchador. Nosotros no vivimos de la mina. Nosotros no viviremos de los oros. Nosotros no tenemos casas buenas. No tenemos camionetas buenas, señores. Eso les digo, señores mineros, dejen los tragos, señores mineros (Centro Peruano de Estudios Interdisciplinarios, 14 de septiembre de 2012).

La minería, lejos de aportar beneficios económicos a la población local, ha puesto en riesgo el sistema económico preexistente. El conflicto de Conga tuvo como principal controversia el agua y durante la movilización de 2011-2012, el lema predominante fue “Agua sí, oro no” y “El agua es vida”. Sin embargo, el objetivo central no se limitaba a protestar por la contaminación ambiental, proteger los entornos vitales, buscar justicia ambiental o defender su patrimonio social y cultural. Como se desprende de esta declaración, la intención también era mantener el sistema económico vigente. Sin agua, no hay agricultura, ganadería ni suministro de agua potable y, por ende, se desmorona el sistema funcional. Por poner un ejemplo, mientras que una mina puede ofrecer alrededor de 300 empleos, la agricultura y la ganadería tienen el potencial de emplear a unas 12 000 personas. Sin embargo, para que esto sea factible, las tierras utilizadas para la agricultura y la ganadería también deben estar protegidas.

Bebbington sostiene que es más probable que las personas se movilicen cuando la seguridad de su medio de vida sufre un cambio abrupto y enfrentan un nuevo riesgo de caer en la pobreza. Este cambio no necesita ser una afectación monetaria directa. Tal como sucedió en Cajamarca, puede originarse por la pérdida de tierras, ya sea por compra o invasión, cambios en las relaciones

de capital preexistentes o a través de la contaminación ambiental (Bebbington, 2010, p. 16). Este cambio no solo transforma su hábitat en un lugar irreconocible e inhabitable, sino que también les priva de los recursos esenciales para la reproducción de la vida cotidiana: “Durante milenios, estas comunidades han tenido el control sobre la tierra, el agua y los medios de vida, los cuales ahora están siendo apropiados por las empresas” (Isla, 2017, p. 47).

*

En este capítulo, he intentado demostrar que las reivindicaciones de los cajamarquinos no solo tienen que ver con el derecho a vivir y cultivar en una tierra no contaminada y a consumir agua no contaminada, sino con mucho más. Para ello, he rastreado las memorias de las comunidades afectadas por actividades extractivistas de Yanacocha en Cajamarca, Celendín y Hualgayoc y he analizado cómo estas memorias, junto con la situación económica actual y el descontento con ella, han influido en las protestas. Descubrimos que las narrativas históricas, las injusticias, la pobreza, la pérdida y la rabia y la frustración con la situación vivida por la gente de Cajamarca no solo crearon la reivindicación del derecho a un entorno de vida saludable, sino también una compleja red de conflictos socioambientales. Estas personas quieren que se respete su modo de vida y que no se interfiera en él si no puede mejorarse.

Tras estos hechos, pasaré a la dimensión cultural de la resistencia en relación con la memoria (pero no independientemente de las condiciones socioeconómicas), analizando la identidad de la resistencia, es decir, cómo se utiliza esta identidad dentro de la resistencia, qué lugar ocupan los factores inherentes a la identidad en las estrategias de resistencia y qué formas históricas

se ponen en juego. Las expresiones culturales creadas dentro y después de la resistencia también se analizarán en el siguiente capítulo.



Capítulo III. Campesinos andinos en pie de lucha: reivindicación a través de la cultura

La subhipótesis del capítulo 3 se centra en cómo la identidad campesina y andina, fortalecida y transmitida a través de la memoria colectiva, ha desempeñado un papel crucial en la resistencia contra los proyectos extractivistas en Cajamarca. Este capítulo postula que la resistencia no solo se fundamenta en la memoria de injusticias pasadas, sino también en la reafirmación de identidades culturales y sociales específicas que son continuamente recreadas y reforzadas a través de prácticas culturales, tales como las coplas, los murales y la organización de las rondas campesinas. Estas expresiones culturales no solo actúan como vehículos de memoria, sino también como instrumentos de cohesión y movilización social.

Esta subhipótesis se articula estrechamente con las hipótesis de los dos capítulos anteriores al profundizar en el papel de la memoria colectiva como catalizador de la acción política. En el primer capítulo, se estableció un marco teórico que explica cómo la memoria colectiva, la memoria cultural, la identidad colectiva y las emociones colectivas son fundamentales para la formación y el fortalecimiento de los movimientos sociales. Este marco teórico proporciona una base para entender la resistencia en Cajamarca como un fenómeno que no solo recuerda el pasado, sino que utiliza ese recuerdo para fortalecer la cohesión comunitaria y legitimar la acción colectiva.

El segundo capítulo refuerza esta perspectiva al demostrar cómo la memoria colectiva, alimentada por experiencias históricas de injusticia y explotación, ha sido esencial para movilizar y sostener la resistencia. La memoria

de la contaminación y las promesas incumplidas de desarrollo ha proporcionado un marco cohesivo para la acción presente y futura, actuando como un motor que impulsa la defensa del territorio y los derechos comunitarios.

En este contexto, el tercer capítulo se enfoca en la identidad como un componente clave de esta memoria colectiva y resistencia. La identidad campesina y andina, articulada a través de prácticas culturales y sociales específicas, se convierte en un eje central de la lucha contra los proyectos extractivistas. Este capítulo demuestra cómo estas identidades no solo son recordadas, sino también recreadas y fortalecidas en el presente, proporcionando una base sólida para la acción colectiva. Así, se complementa la hipótesis central de la tesis al mostrar que la resistencia en Cajamarca no solo se basa en la memoria del pasado, sino también en la construcción y reafirmación continua de una identidad colectiva que moviliza y unifica a la comunidad en su lucha contra el extractivismo.

3.1. La identidad en resistencia: los guardines del medio ambiente

Cada movimiento de resistencia forja su propia identidad, a la vez que moviliza una identidad particular intrínseca a su causa. Estos procesos tienden a interconectarse y, en su desarrollo, emergen identidades colectivas que se convierten en emblemas de la lucha, que frecuentemente se fusionan con la identidad misma de la resistencia. Esta dinámica es evidente en las movilizaciones sociales de las dos primeras décadas de 2000, siempre y cuando se consideren las particularidades de cada movimiento. Por ejemplo, en Chile, fue la identidad estudiantil la que movilizó y mantuvo la dinámica del movimiento; en Bolivia, la identidad indígena; en Libia, la identidad étnica; en Siria y Líbano,

la identidad étnico-religiosa; en Rumanía, la identidad juvenil postsoviética; y en Cajamarca, sostengo que la identidad campesina y andina.

Sin embargo, ambas identidades operan de manera diferente. La identidad campesina en uso y, por lo tanto, en la lucha, por ejemplo, se asocia estrechamente con la producción y reproducción de la vida cotidiana y económica, mientras que la andina se vincula más a una cultura de saberes y conocimientos ancestrales y también a la subalternidad. Este entrelazamiento no solo refleja la complejidad de las luchas sociales, sino que también destaca cómo diferentes aspectos de la identidad pueden ser movilizados en función de objetivos específicos dentro de estos movimientos. Empero, aunque operen de maneras diferentes, es importante no pasar por alto el entrelazamiento de estas dos identidades.

La reintroducción del poder colectivo en el estudio de los movimientos sociales por las nuevas teorías resaltó que estos no se fundamentan únicamente en demandas políticas o económicas (Melucci, 1994). Se destacó la importancia de considerar el impacto transformador de la identidad y la cultura. Esta perspectiva ampliada llevó naturalmente a explorar cómo los procesos de memoria se entrelazan con estos movimientos, dado que la memoria colectiva juega un papel crucial en la formación de la identidad del sujeto. Los movimientos, al recordar experiencias pasadas, no solo establecen un vínculo con su historia, marcando qué se recuerda y qué se olvida, sino que también afectan la legitimidad de su resistencia. Las identidades colectivas, a su vez, definen el carácter, la dirección, los discursos y las estrategias del movimiento. Esto se debe a que “las identidades y las memorias no son cosas sobre las que

pensamos, sino cosas con las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias” (Gillis, 1994, citado en Jelin, 2003, p. 25). Entonces, en nuestro caso, las memorias también serán cosas con las que luchamos.

En el capítulo anterior, se destacaron varios momentos críticos para comprender el desarrollo del conflicto Conga. Aunque la resistencia en 2011-2012 evolucionó a una gran movilización que incluyó a la población urbana, estudiantes, intelectuales y ambientalistas, fueron las comunidades rurales quienes asumieron un papel protagónico, liderando y organizando la lucha. Esta población rural, involucrada en la resistencia desde hace mucho tiempo, logró amplificar su voz desde sus localidades hacia la ciudad de Cajamarca y hasta Lima (De Echave & Diez, 2013, p. 138). El movimiento resonó tan fuertemente que se realizó una encuesta en el mismo año cuando el conflicto alcanzó su punto álgido. Ipsos-Apoyo llevó a cabo este estudio, revelando que el 78% de los habitantes de Cajamarca se oponía al proyecto. Lo más destacable de los resultados fue que, en las zonas rurales, un abrumador 83% de la población rechazó el proyecto Conga debido a preocupaciones sobre la contaminación y el temor a una futura escasez de agua, un futuro que ya no parece tan distante (Biodiversidad, 23 de agosto de 2012).

Dado que los primeros conflictos en la región surgieron por tierras vendidas a un precio menor que a su valor de mercado, los actores fueron la Minera Yanacocha y los campesinos de la región de Combayo y Porcón que habían vendido sus tierras a dichos precios. Este conflicto llevó incluso a la población de Combayo a ir juicio alegando contratos de venta abusivos, que se

resolvió a favor de la población local (De Echave & Diez, 2013, p. 78). Sin embargo, a medida que la contaminación aumentaba y el daño ambiental causado por la minería se convertía en una práctica cotidiana experimentada por los pobladores de la zona, las denuncias comenzaron a incrementarse. Desde 1993, año en que Yanacocha inició sus actividades, hasta el 2001, la gran mayoría de denuncias fueron contra la contaminación ambiental y los denunciados fueron, sin excepción, los pobladores del área rural de Cajamarca y su aparato político (Ecovida, 2001, citado en De Echave & Diez, 2009, p. 79).

Después vino Conga, marcó un pico en el conflicto y desencadenó una vasta movilización contra la actividad minera, especialmente contra Yanacocha. Durante los años 2011 y 2012 se reportaron 17 conflictos en el panorama social, donde los protagonistas fueron los habitantes de Hualgayoc, Huasmín, Sorochuco, La Encañada —zonas previamente afectadas por Yanacocha— y Celendín, ciudad que sería impactada por el proyecto Conga. Los informes identificaron a los residentes de estas regiones como los principales denunciados, seguidos de entidades políticas y organizativas como las municipalidades distritales, organizaciones locales, juntas, frentes de defensa y rondas campesinas de las mismas regiones. Autoridades e instituciones como el gobernador de la región Cajamarca, universidades y Grufides, entre otras, solo se mencionaron en ciertos informes como actores secundarios (Defensoría del Pueblo, 2006, 2011, 2012).

3.1.1. Campesinos y andinos

El antropólogo argentino Alejandro Isla (2003) sostiene que los usos políticos de la memoria y la identidad se manifiestan en la construcción del

presente. Trabajando sobre la relación entre la memoria y los usos políticos de la identidad calchaquí en Amaicha de Argentina⁴, Isla sostiene que la identidad indígena, subalternizada, discriminada, negada del mundo moderno durante siglos, se ha convertido en una identidad útil para el presente. Esta identidad, que en algún momento del pasado señalaba a una comunidad que había sido agraviada o privada de sus derechos, reaparece hoy en escena y se convierte en algo extremadamente útil políticamente. Según él, “inventar una memoria con el objeto de incidir políticamente sobre el presente, especialmente en las cuestiones del reclamo y la protección de los derechos sobre la tierra” requeriría inevitablemente la invocación de la identidad indígena (Isla, 2003, p. 37).

Además, como parte de una política de memoria, se forja una retórica épica en torno a la lucha territorial contra el Estado colonial y nacional. Esta narrativa vincula las reivindicaciones actuales —vistas por sus protagonistas con una profundidad que abarca siglos— con la rememoración de las “rebeliones” del siglo XVII. Dichos eventos son narrados por muchos de los calchaquíes contemporáneos como un relato mítico sobre sus orígenes y como recuerdos de una era dorada cuando sus “antepasados” los visitan emergiendo de sus antiguales (Isla, 2003, p. 37). Este marcado renacimiento de la identidad vinculada al pasado, observado en Amaicha, también se hizo eco en Conga,

⁴ Amaicha del Valle es un pueblo situado en la provincia de Tucumán, Argentina, en el noroeste del país. En el siglo XXI, la comunidad indígena del Valle ha empezado a reivindicar su identidad rememorando la resistencia contra los españoles en el siglo XVII.

aunque no resurgió con igual intensidad o, como apuntó Monge, no encontró respuesta.

En Celendín, los dirigentes comenzaron a referirse a ellos mismos como chilicos y empezaron a hablar de que en este mundo indígena preconquista, existía un grupo étnico llamado los chilicos. En Cajamarca, de repente empezaron a hablar de Caxamarca, con la “x”, que es como los españoles se referían a Cajamarca cuando llegaron, y nosotros los Caxas. Porque ahí también había grupos étnicos antes de la conquista. Ha habido intentos desde las dirigencias, desde los intelectuales locales, los asesores, por reconstruir una identidad indígena que los pueda referir a un tiempo pasado mejor (entrevista personal, septiembre de 2023).

¿Por qué la reivindicación de identidad chilica no tuvo éxito en Cajamarca? Identifico tres razones principales. En primer lugar, el término “chilico” refiere a un supuesto grupo étnico en Celendín que, de hecho, no tiene bases históricas o antropológicas confirmadas. Este concepto ha sido esporádicamente mencionado, principalmente en espacios digitales creados durante los tiempos de conflicto en la región, con el propósito de difundir información que los medios tradicionales nacionales y regionales omitían. Blogs destacados como Mi Mina Corrupta, Conga No Va y Celendín Libre han utilizado la denominación para referirse a comunidades locales. Además, existió una publicación denominada *Diario Shilico*, que surgió en 2010; aunque su producción ha cesado, mantiene una presencia ocasional en Facebook. Entonces, la identidad chilico no era real ni inclusiva.

En segundo lugar, la protección del agua era un tema de tal importancia que no se sintió la necesidad de apelar a una identidad más distante. El agua está intrínsecamente vinculada a la vida diaria: es esencial para continuar con la agricultura, la ganadería y para mantener el comercio de productos en el

mercado regional y nacional. Esto es vital, considerando que el 67% de la población de Cajamarca depende de la agricultura para su sustento (INEI, 2015, p. 23). Además, el agua está relacionada con la calidad de vida, particularmente en lo que respecta a vivir en un ambiente sano y libre de contaminación. Tras la contaminación, la falta de acceso a agua potable se convirtió en un problema grave, ya que el 70% de la población de Cajamarca bebe agua contaminada (ONU, 15 de diciembre de 2022). Los campesinos informaron que los productos que cultivan y consumen están contaminados, pues se ha llegado a detectar arsénico en la sangre (Telesur tv, 2015). Esta situación destacó la importancia del rol del campesino, directamente relacionado con la producción de alimentos y la vida rural.

Por otro lado, otra identidad vinculada y activada por el agua es la identidad andina. He mencionado antes que estas dos identidades están entrelazadas y que el término andina se asocia a conocimientos propios de la región. Además de la importancia del agua para la vida cotidiana también desempeña un papel importante como bien cultural. El cerro Quilish fue el primer lugar donde esta importancia se sintió con gran fuerza. En la mesa de diálogo, creada en 2002, en torno al cerro para resolver dicho conflicto, Marco Arana explica lo que significa el agua para los campesinos:

el Quilish es sólo unas toneladas de oro, no importa si es el cerro en el que los campesinos han depositado desde siempre ofrendas para la protección de sus chacras, de la cantidad y limpieza de sus aguas, o la administración de la justicia misma. El Quilish, para los campesinos de aquí todavía es el *Apu*, el cerro protector de toda vida terrestre y celeste (2002).

Esta afirmación enfatiza el carácter sagrado de Quilish como *apu* y confirma su incalculable valor frente a los intereses materiales. Aquí se percibe con fuerza cómo la cultura andina percibe y respeta la naturaleza no como un recurso explotable, sino como una entidad sagrada que sustenta la vida y la armonía social. No me extiendo más sobre este tema aquí, ya que volveré a él un poco más adelante en el contexto de su conexión con el lugar.

La tercera razón se encuentra en las observaciones de De Echave, quien indica:

Perú no es Bolivia. Perú no es Ecuador. Creo que el tema identitario no está, no estaba en Perú tan presente como en esos países, en Ecuador y Bolivia. Sin embargo, creo que no se puede entender lo que ha pasado en Perú en los últimos 30 años si no le damos un espacio también al tema de la identidad. La identidad con el campo, la identidad con su perspectiva de productor agrario creo que es muy fuerte, además después de treinta años de presencia de la gran minería en Cajamarca, ya está claro para la gente que la minería no les va a resolver el problema, porque hay una diferencia entre la minería y la agricultura (entrevista personal, septiembre de 2013).

Probando el punto de De Echave y demostrando que aún es válido hoy en día, Carlos Iván Degregori argumenta que, aunque las movilizaciones sociales de la década de 1980 enfatizaron la identidad étnica, esta no fue un factor tan determinante como en los países centroandinos (1993, p. 113). Además, sostiene que la identidad resuena de manera diferente y que existe un nivel de identidad que es muy distinto. En las ciencias sociales, se distinguen definiciones primordiales y situacionales de la identidad étnica. Sin embargo, en el Perú, estas identidades son principalmente situacionales. Considerando la larga duración de la formación de la identidad, la identidad étnica en Perú cambia constantemente, se redefine y, a veces, se apropia y oculta bajo contextos

sociales, culturales, políticos y económicos específicos (1993, p. 116). El ejemplo, en este contexto, es la reforma agraria.

La reforma agraria no surgió de manera aislada; en Perú, existían movimientos campesinos significativos y acciones de toma de tierras. Sin embargo, la memoria histórica de estos eventos no se asocia comúnmente con eventos más recientes, como el conflicto de Conga, en parte debido a la prevalencia de recuerdos más recientes de los últimos 30 años. Tras la reforma agraria, la identidad campesina se consolidó aún más, y un desarrollo aún más notable fue el surgimiento de las rondas campesinas, las cuales asumieron el liderazgo y jugaron un papel fundamental en la definición del rol de las comunidades campesinas, tema que se explorará de manera más detallada a continuación.

Antes de pasar al siguiente subtítulo, cabe señalar que esta identidad campesina-andina también está determinada por el Estado. Sin embargo, esta determinación no tiene un significado positivo, sino que está construida en un lenguaje discriminatorio y racista. Las personas que se resistían a las actividades mineras eran criminalizadas (Vázquez, 2013), y su resistencia era equiparada con el terrorismo y retratada como tal en los principales medios de comunicación, afectando así la percepción en todo el país (Silva Santisteban, 2013). A pesar de esto, la identidad campesina y andina se reproducía en un sentido nuevo y pragmático. En el discurso oficial dirigido a reprimir la resistencia, se propagaba la idea de que los campesinos estaban en contra del desarrollo (Machado, 2013). Un ejemplo claro de esta narrativa se observa en el análisis de la mesa de diálogo entre el entonces presidente regional de Cajamarca, Gregorio Santos

(2011-2014), y el entonces presidente del Consejo de Ministros del Gobierno Nacional, Óscar Valdés (2011-2012) en diciembre de 2011.

Iván Ormache compara las masculinidades de estos dos hombres, uno presidente del gobierno local y el otro presidente del gobierno central, y analiza la relación de jerarquización y dominación a través de la clase y la raza. A lo largo de este encuentro, Valdés, como blanco y rico y como miembro del gobierno central, con su énfasis en lo científico, empuja al híbrido fuera de lo científico (2023, p. 170). Tal como dice Machado, lo aprisiona en un subdesarrollo, atraso y pobreza (2013, p. 54), empujándolo fuera de la historia progresista y racional de la modernidad. De esta forma, la identidad campesina-andina vuelve a ser definida por el otro, el enemigo a través del racismo, que determina su propio mundo de sentido y existencia.

3.1.2. Las estrategias

La subalternidad campesina y andina, junto con una memoria colectiva larga sobre su identidad, influyen significativamente en las estrategias del movimiento. Las estructuras de poder, al silenciar las voces subalternas, ocasionan la pérdida de su representación dentro de las organizaciones estatales, donde dichas voces son frecuentemente cooptadas y malinterpretadas (Spivak, 2003). En este contexto, las acciones, como el bloqueo de carreteras o las marchas hacia Lima, no solo buscan hacer oír sus demandas, sino también reivindicar sus identidades subalternizadas; es decir las de las personas que viven allá, los “perros de los hortelanos” que son rebeldes, ignorantes, rémoras del desarrollo, cuyas demandas, por lo tanto, no tienen sentido.

Según De Echave,

Las comunidades, los dirigentes, las organizaciones sociales realizan mil trámites, hacen un esfuerzo enorme de venir, por ejemplo, hasta Lima para entregar su pequeño oficio, su pequeño reclamo, para decirle a la autoridad: “mira, esto está pasando, esta empresa está haciendo esto”. Y eso lo comienzan allá, en su distrito, después pasan a su provincia, después pasan al departamento. No les hacen caso y, por último, deciden venir a Lima. No les hacen caso (en Lima) y hay ocasiones en las que esos procedimientos duran, no meses, sino años, y no los escuchan. No hay ningún tipo de reacción y hasta que dicen: “Bueno, la única manera de hacerme escuchar... impido el libre tránsito, impido que la gente circule por aquí, impido que la empresa minera pase por aquí”. Entonces bloquean la carretera. Es un mecanismo muy utilizado. Es decir, el hecho violento, el bloqueo de la carretera es lo que vemos, pero lo que no vemos es la historia previa que dura meses, años, hasta que llega un momento en que la gente se harta y la gente dice: “Ya no. Tengo que hacer algo para hacerme escuchar, para hacerme oír” (entrevista personal, septiembre de 2013).

Esta narrativa resalta un aspecto crucial, pero a menudo ignorado: la resistencia como último recurso ante el agotamiento de las vías formales y la persistente invisibilización de las demandas campesinas. Detrás de cada acto de protesta visible hay un prolongado proceso de intentos fallidos por dialogar dentro de un sistema que sistemáticamente desoye y desvaloriza sus voces. Este patrón de desatención no solo evidencia las fallas estructurales en la mediación de conflictos y en la representación democrática, sino que también subraya la resiliencia y la determinación de estas comunidades por defender su derecho a la vida, su autonomía sobre los recursos naturales y su integridad cultural frente a un modelo de desarrollo extractivista que las marginaliza. La protesta, entonces, se convierte no solo en un medio para ser escuchado, sino en una afirmación de existencia y resistencia frente a un sistema que pretende borrar su relevancia y su derecho a participar en las decisiones que afectan sus vidas y su futuro.

3.1.3. Una campesina representativa

Se ha observado que, más allá de las identidades en la lucha, el movimiento social mismo contribuye a forjar su propia identidad distintiva. En el caso de Cajamarca, los campesinos, posicionándose como resistentes, han desarrollado una identidad centrada en la defensa de su tierra y cultura. Un ejemplo sobresaliente y emblemático, que además ha fortalecido al movimiento, es el de Máxima Acuña, la mujer que vive debajo de las lagunas de Celendín, quien se negó a ceder sus tierras a Yanacocha, enfrentándose a la empresa en un litigio por su derecho a la propiedad. A pesar de haber sido agredida físicamente, junto con uno de sus hijos, la quema de su casa y la exposición a violencia psicológica con el fin de quebrantar su voluntad, Acuña no se rindió en su lucha. Este coraje la transformó en un símbolo de resistencia, no solo para los campesinos sino también para los defensores del medio ambiente. Su reconocimiento alcanzó un punto culminante el 18 de abril de 2016, cuando recibió el Premio Goldman, considerado el Nobel verde para activistas medioambientales.

Contrariamente a la tradición occidental, Acuña eligió cantar en lugar de hablar durante su discurso de aceptación, reafirmando así su identidad cultural andina y dejando una huella de la memoria al futuro:

Yo soy una Jalqueñita
que vivo en las cordilleras
pasteando mis ovejas
en neblina y aguacero.

Cuando mi perro ladraba
la policía llegaba

Mis chocitas lo quemaron
mis cositas lo llevaron,
comidita no comía
solo agüita yo tomaba.

Camita yo no tenía
con pajita me abrigaba
por defender mis lagunas
la vida quisieron quitarme

Ingenieros seguritas
me robaron mis ovejas
caldo de cabeza tomaron
en el campamento de Conga

Si con esto adiós, adiós
hermosísimo laurel
tú te quedas en tu casa
yo me voy a padecer.

Por eso yo defiendo la tierra, defiendo el agua, porque eso es vida.

Yo no tengo miedo al poder de las empresas, seguiré luchando.

Este premio es para los compañeros que murieron en Celendín, en Bambamarca y por todos los que estamos en la lucha en Cajamarca (Grufides, 18 de abril de 2016).



Figura 4. Máxima Acuña en su tierra, con el puño arriba
Fuente: Paucar Albino (s.f.)

El acto de cantar de Máxima Acuña en la ceremonia no fue simplemente una expresión de la oralidad andina, sino un poderoso acto de política cultural. Al optar por cantar en vez de hablar, Acuña realizó una afirmación audaz de su identidad cultural andina en un contexto global. Sin embargo, esta afirmación no se limitó al canto. Máxima no apareció en el escenario con los caros vestidos de cóctel que estamos acostumbrados a ver en las ceremonias de entrega de premios. Salió al escenario vestida como se viste cuando cultiva su tierra, patea sus ovejas, bebe su agua, hace sus quehaceres diarios y, sobre todo, resiste, con su trenza como de costumbre. Y cantó en español, sin necesidad traducir lo que decía.

Supongo que la gente presente en aquella ceremonia no necesitaba traducción, ya que conocían su lucha y, al ver el tono de su voz y su vestido, aunque no entendieran completamente, capturaban el sentido. Su acto de cantar no solo es una afirmación abstracta, sino también concreta de su identidad, transmitiendo el dolor y la indignación por las injusticias cometidas contra ella y su familia (Alvira, 2016, p. 34). Así, la acción de Acuña va más allá del testimonio, convirtiéndose en un poderoso acto de resistencia política y cultural. Ante todo, Máxima subraya su identidad andina al decir “Yo soy una Jalqueñita” y reafirma su identidad campesina al afirmar “pasteando mis ovejas”, sin permitir que nadie más la defina (Escobar et al., 2001, p.23).

Máxima, siendo una campesina andina, representa una identidad o, como lo diría Stern, es una portavoz, un nudo de la memoria. La historia que cuenta sobre las actividades extractivas de Yanacocha es tan poderosa que puede activar las memorias sueltas de las comunidades de Cajamarca, Celendín y Bambamarca, ya que los miembros de estas comunidades comparten experiencias similares. La violencia y represión que el Estado y las empresas mineras ejercen para suprimir y marginar a los resistentes es un ataque directo a la identidad de Máxima, ya que la política existente contiene una discriminación racial y cultural. Esta discriminación surge porque estas comunidades no comparten la visión de desarrollo basada en la modernidad y el mundo occidental (Silva Santisteban, 2013).

Dedicando su canción a aquellos que murieron protegiendo la tierra y el agua, Máxima no solo los honra y los hace visibles una vez más en una plataforma internacional, sino que también subraya la continuidad de la

resistencia. En mi opinión, la característica más poderosa de recibir este premio a través del canto es la previsión de que esta canción se seguirá cantando en los Andes de Cajamarca, donde la cultura oral es una de las formas principales de comunicación.

Estas expresiones culturales a veces pueden enfrentarse a la pérdida de su significado o su origen a lo largo del tiempo. Sin embargo, el motivo por el que considero a Máxima y su canción como un nudo de memoria reside en que, en contextos similares, servirá tanto como recordatorio como para encontrar nuevos significados. Esto es similar a lo que veremos en las coplas de los ronderos en las próximas páginas.

El papel de Máxima Acuña en el conflicto con la minera Yanacocha trasciende más allá de una lucha individual, simboliza la defensa de las formas tradicionales de administración de la tierra. La disputa sobre la propiedad de Tragadero Grande, situada en los territorios de la comunidad de Sorochuco, es un reflejo de este choque de concepciones. La empresa Yanacocha sostiene haber adquirido legalmente las tierras de la comunidad de Sorochuco, incluyendo Tragadero Grande, y considera que la familia de Máxima está invadiendo el terreno ilegítimamente. En contraposición, Máxima defiende su legítimo derecho a la tierra, argumentando que posee documentos que acreditan la compra del terreno junto con su esposo en 1994, con el respaldo y testimonio de la Asamblea de la Comunidad Campesina de Sorochuco (RPP, 19 de abril de 2016).

Esta controversia, a primera vista, podría interpretarse como un mero desacuerdo sobre derechos de propiedad; sin embargo, es en realidad un

conflicto que pone en juego valores más profundos. Representa una resistencia contra prácticas que pueden ser percibidas como extensión de un modelo extractivista que desestima los derechos y tradiciones de las comunidades locales. Por lo tanto, no se trata solo de una disputa por el título de una parcela, sino de la afirmación de una identidad cultural y una forma de vida arraigada en la tierra. Porque a Máxima no le vendió esta tierra una persona o el Estado, sino la comunidad de Sorochuco, y esto es exactamente lo que Yanacocha y el Estado no reconocen. Según las políticas extractivistas, estos terrenos son “territorios vacíos” que se pueden explotar (Svampa, 2012, p. 23) sin reconocer que las comunidades poseen el título por uso de los territorios durante años y tienen el derecho de venderlo, como ocurrió en el caso de Máxima, quien dice: "Ese terreno es de la mina. La comunidad de Sorochuco lo vendió hace años. ¿Acaso no sabía?" (Ojo Publico, 2016). Así, el conflicto en Cajamarca subraya un enfrentamiento entre dos concepciones diametralmente opuestas acerca de la propiedad y el uso de la tierra, evidenciando la tensión entre el derecho consuetudinario andino y el marco legal formal. Las comunidades campesinas andinas se rigen por un sistema de gestión territorial afincado en tradiciones ancestrales y valores culturales que no conciben la tierra como una posesión individual, sino como un patrimonio colectivo de la comunidad. La asignación de tierras se basa en el derecho de uso y pertenencia derivado del simple hecho de ser miembro de la comunidad (Zárate, 2018, pp. 72-74).

De acuerdo con las leyes peruanas, la empresa Yanacocha argumenta haber adquirido legalmente el terreno. Sin embargo, desde la perspectiva de Máxima y las prácticas comunitarias andinas, su reclamo también tiene

fundamento. Eventualmente, Máxima triunfa no solo en la reivindicación de su parcela sino en la defensa de un sistema de distribución de tierras más ancestral.

Sin embargo, esta victoria no significó que Yanacocha dejara en paz a Máxima ni que ella olvidara todo su sufrimiento. "Estos cerros, estas lagunas son mis testigos de todo mi sufrimiento," dijo Máxima, haciendo visible que el medioambiente y el territorio no son cosas sin vida (Sosa, 2018, 24:41'-23:54'). Pero por otro lado, esta victoria resalta que, en la cosmovisión de las comunidades implicadas, la tierra es un ente vivo, el eje de culturas, economías y ecosistemas dinámicos, en lugar de ser simplemente un punto en una red de mercados capitalistas globales (Escobar, 2014, p. 79). Por lo tanto, el conflicto en Cajamarca no solo evidenció la oposición a la lógica capitalista de dominación sobre la naturaleza, sino que también fortaleció y legitimó, ante el mundo y —y lo que es más importante— ante las propias comunidades campesinas, una forma de gestión de la tierra y el territorio enraizada en la práctica y el conocimiento de la cultura andina (Jiménez et al., 2017, p. 10). Este reconocimiento subraya la visión holística y espiritual que las comunidades andinas tienen de su entorno, reafirmando la interdependencia entre la naturaleza y la identidad cultural simbolizada en la figura de Máxima Acuña.

3.1.4. La identidad rondera

La reforma agraria de 1969 representó un punto de inflexión en la configuración socioeconómica y política de las regiones andinas. Esta transformación no se limitó únicamente a una reestructuración en la gestión de las tierras; trajo consigo una profunda alteración en las relaciones de poder y autoridad, que pasaron de estar concentradas en las manos de los propietarios

de haciendas a redistribuirse entre el Estado y las comunidades campesinas. La retirada progresiva del Estado tras la implementación de la reforma dejó a las regiones en un estado de abandono, y “la naturaleza aborrece el vacío”⁵. Fue en este contexto en el que emergieron los problemas de seguridad, los manifiestos en el aumento de los abigeatos, tanto por bandas organizadas como entre los mismos vecinos, lo que evidenció la complejidad y las dificultades inherentes a este proceso de transición (Yrigoyen, 2002, pp. 31-32).

En respuesta a esta ausencia de seguridad estatal y como sistema de autodefensa, emergieron las rondas campesinas en el distrito de Cuyumalca, en Chota, Cajamarca, fundadas en 1976. Originalmente concebidas como mecanismos de protección contra el robo, estas organizaciones rápidamente evolucionaron hacia roles más complejos, como resolución de conflictos territoriales, búsqueda de justicia entre otros. Este cambio reflejaba la urgente necesidad de las comunidades de contar con una estructura organizativa que supliera la falta de presencia estatal en estas áreas periféricas, establecidas en los altos Andes.

Para empezar, se organizaron asambleas en colaboración con las comunidades a las que pertenecían cada ronda, creando espacios de diálogo donde se empezaron a discutir todo tipo de problemáticas comunitarias. En este

⁵ La frase "la naturaleza aborrece el vacío" (en latín, *natura abhorret a vacuo*) se atribuye comúnmente al filósofo griego Aristóteles. Esta idea refleja su creencia de que la naturaleza tiende a evitar los vacíos, un concepto que influyó en el pensamiento científico hasta la llegada de la física moderna.

contexto, los ronderos desempeñaron un papel crucial como mediadores en conflictos entre vecinos y entre comunidades, con lo que se convirtieron en defensores de la justicia y responsables de tomar decisiones significativas para el bienestar colectivo (Yrigoyen, 2002).

Esta evolución de sus funciones no solo consolidó la identidad rondera, sino que también contribuyó al desarrollo de una identidad andina colectiva, tanto desde un punto de vista sociológico como psicológico (2002, p. 43). Esta identidad colectiva andina, forjada en el ejercicio de la autogestión y la resolución de conflictos, refleja un profundo sentido de pertenencia y cohesión entre los miembros de las comunidades andinas, destacando la importancia de las rondas campesinas no solo como estructuras de seguridad, sino como pilares de la identidad cultural y social en la región.

Las organizaciones, independientemente de su tipo, suelen adaptar sus acciones y estrategias en respuesta a las necesidades y desafíos del momento. Las rondas campesinas en el Perú no son una excepción a esta regla. Desde sus inicios y a lo largo de los primeros diez años de conflicto, estas organizaciones ya participaban activamente en procesos comunitarios, realizando asambleas para discutir los problemas que afectaban a sus comunidades, especialmente aquellos relacionados con las operaciones mineras que impactaban negativamente en la vida de los campesinos.

Por otro lado, las rondas campesinas gozan de la confianza de las comunidades andinas de Cajamarca debido a su rol durante la época del conflicto armado interno. Unos años después de su formación, Perú se vio inmerso en una guerra interna iniciada por el Partido Comunista del Perú-

Sendero Luminoso (PCP-SL), un grupo que desencadenó un conflicto campesino contra el Estado peruano. Aunque se habla de una guerra campesina en todo el territorio peruano, hubo zonas donde SL no ingresó o no pudo ingresar.

Existen dos explicaciones para esta situación. Una postura sostiene que las zonas andinas de Cajamarca permanecieron relativamente libres de la presencia de SL gracias a la organización y auge de las rondas campesinas, las cuales contaban con una participación significativa de las comunidades cajamarquinas (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003). La otra postura (Damonte y Glave, 2016) argumenta que SL no tenía una presencia fuerte en Cajamarca, lo que implicaría que las rondas campesinas no tuvieron el mismo rol crucial que desempeñaron en el sur o centro del país, donde estas rondas, denominadas Comités de Autodefensa, eran dirigidas por el Ejército (Duárez-Mendoza et al., 2019, p. 133).

Independientemente de la razón, ya sea la debilidad de la presencia de SL o el temor de SL hacia las rondas, lo cierto es que hoy en día las rondas campesinas disfrutan de un sentimiento de confianza no solo en Cajamarca, sino en todo el país.

Durante la defensa del cerro Quilish, las rondas campesinas no solo estuvieron presentes, sino que también tomaron un rol protagónico, elaborando un informe en el que destacaban su importancia y función. Según este informe:

la Federación de Rondas Campesinas del Norte de Perú (FEROCAFENOP) es la organización representativa de campesinos, compuesta de organizaciones afiliadas en los siete departamentos del Norte de Perú: Piura, Tumbes, La Libertad,

Amazonas, Lambayeque, Cajamarca, y Áncash. Reconocida en el Código Civil y la Constitución de Perú (artículo 149), FEROCAFENOP es una organización representativa sin ánimo de lucro que administra Justicia Campesina, emprende capacitación en conservación medioambiental, promueve la cultura indígena, y trabaja para mejorar el bienestar de las comunidades campesinas (FEROCAFENOP, 1999).

El papel de las rondas campesinas en la protesta y la resistencia nacional se hizo aún más patente durante el conflicto por el proyecto Conga. En este período crítico, las rondas asumieron un rol clave en la realización y gestión de la marcha nacional por el derecho al agua, asegurando la organización y la seguridad de la misma. Líderes de las rondas de distintos distritos se involucraron directamente en la planificación del evento y se responsabilizaron de mantener un ambiente pacífico durante la marcha, regulando la participación y actuando con eficacia (Arrojo, 2014).

Esta ampliación de su campo de acción hacia la defensa del medio ambiente llevó a las rondas campesinas a ejercer vigilancia sobre lagunas amenazadas por la actividad minera, similar a como previamente habían protegido sus tierras de los ladrones. A partir de 2012, los ronderos de Bambamarca se encargaron de la vigilancia de lagos vitales como Mamacocha, Mishacocha, Laguna Negra y Laguna Seca, mientras que, en Celendín, de los lagos Perol y Azul, con el fin de asegurar de que la empresa Yanacocha no comenzara sus operaciones (Isla, 2017, p. 54).

En cuanto a las estructuras organizativas que defienden a Cajamarca, Raphael Hoetmer identifica dos tipos fundamentales: por un lado, las rondas campesinas, las juntas de agua y los comedores populares, y por otro, las organizaciones específicas y las ONG. No obstante, subraya que la verdadera

efectividad en la organización y movilización de la población proviene de “la fuerza de las luchas locales” (2013, p. 268). Lo distintivo de esta dinámica es un fuerte sentido de identidad y comunidad, un “nosotros” que incluye a aquellos que luchan codo a codo con las comunidades, reforzando el sentido de pertenencia y unidad en la defensa de sus derechos y su tierra.

La importancia de la autonomía y la implicación directa de las comunidades en la protección de sus recursos naturales se destaca en la *Guía para la vigilancia ambiental con macroinvertebrados en Cajamarca, “El agua es vida”* (Flores, 2014). Este informe diferencia claramente entre la vigilancia ambiental ciudadana, que es ejercida por las propias comunidades, y el monitoreo participativo del agua, usualmente impulsado por el Estado o las industrias para resolver conflictos.

La guía subraya la relevancia de una observación constante y organizada de la calidad del agua, y resalta la necesidad de contar con herramientas accesibles para evaluar y proteger los ríos y territorios de posibles contaminaciones. Define la vigilancia ciudadana del agua como un proceso que la misma población decide, diseña y ejecuta, lo que contrasta profundamente con los monitoreos participativos en los que la población suele tener un rol pasivo, limitándose a acompañar a los expertos sin participar activamente en el análisis (2014, p. 6). Este enfoque refleja una identidad propia, divergente de la nacional, y revela una desconfianza hacia las instituciones estatales. La confiabilidad de este sistema radica en su origen: es una extensión de la comunidad misma, lo que le otorga una mayor legitimidad y credibilidad a los ojos de quienes lo implementan y dependen de él.

3.1.4.1. El carácter de los ronderos

Como destacó Starn (1991), en el fondo de las rondas campesinas yace un sentido de identidad y un orgullo compartido:

La identidad rondera se forma por tradición o por algún acontecimiento que genere movilizaciones en la población ronderil, y se mantiene por convicción. Tal es el caso de Conga. Los jóvenes entrevistados caracterizan las rondas campesinas como una organización que garantiza el orden, la seguridad y la justicia a sus propios miembros. Es autónoma, independiente y reconocida constitucionalmente (Duárez-Mendoza et al., 2019, p. 138).

Durante las entrevistas que hicieron Duárez-Mendoza et al., al preguntarles qué los impulsaba a ser ronderos, se descubrió que la mayoría de los entrevistados tenía un padre o pariente en las rondas, lo que indica que habían crecido inmersos en la identidad rondera. Participaban en las asambleas y se integraban en las rondas junto con sus familias, absorbiendo historias y enseñanzas sobre quiénes eran los ronderos, sus orígenes, logros y evolución. Esta transmisión de conocimiento y experiencia cultivó en ellos una imagen de la identidad rondera, caracterizada por “ser instruido (así se garantizaría su competencia), honesto, puntual, con capacidad de liderazgo, respetuoso de sus costumbres, disciplinado, luchador [...] alguien con coraje, transparente y de carácter fuerte” (2019, p. 139).

La identidad rondera emerge de un pasado en el cual logró ganarse la confianza de las comunidades mediante la protección de sus tierras frente a los ladrones. Esta identidad se enriquece con una acumulación de sentimientos y opiniones positivas a lo largo de los años, y se fortalece con cada desafío enfrentado, particularmente contra los ladrones. Aquí opera una memoria

colectiva y subconsciente, a la que Silvia Rivera Cusicanqui también alude, al señalar que las comunidades han prescindido de la contribución o respaldo del Estado, o más bien, de las élites estatales y la oligarquía, una clase distante de la realidad campesina. Esta autodefensa y la búsqueda de justicia ambiental para proteger su agua y su modo de vida les otorgarán aún más fuerza para el futuro. Ahora cuentan con la experiencia de que, para defender sus tierras y su existencia, necesitan sus propias organizaciones, ya que

Estas comunidades han enfrentado los cercamientos y ataques del capital, y han desarrollado formas para luchar; las más importantes están en el sentido que parte de la relación de la comunidad con su entorno natural, como el medio más importante para la reproducción de la vida, y con él, el desarrollo de las formas organizativas (Méndez, 2018, p. 285).

Las coplas siguientes dejan constancia de la evolución de las rondas y de los elementos que mantienen, incluyendo la lucha contra los ladrones, la autodefensa, la falta de voz ante el Estado, así como los nuevos desafíos emergentes.

1

Animalitos y chacras
con la ronda se salvaron.
En el tiempo de los ladrones
nada nos dejaron.

Con los llanques todo barro
corremos en la oscurana.
Velando vamos por todos,
una noche por semana.

Autoridades del pueblo,
no quisieron apoyarnos.
Los campesinos dijimos
tenemos que organizarnos.

Ya no estamos muy solitos,

por las rondas empezadas.
Cuando antes reclamábamos
siempre nos callaban.

Los pobres ya hemos tomado
deberes en la conciencia
Defender nuestros derechos
queda a los hijos de herencia.

Esto nos toca, hoy en día
a los pobres campesinos
Enfrentar con nuestras fuerzas
los problemas que sentimos.

La ronda será el ejemplo
pa' conseguir solución.
Votando al viejo egoísmo
de nuestra triste nación.

(Huaino por Valentín Mejía, San Antonio de la Camaca,
Hualgayoc, enero de 1979) (citado en Starn, 1991, p. 10).

2

Cuando mis aguas estaban en peligro
de ronderita me presenté. (bis)
A dar mi vida y a dar mi sangre
por nuestros hijos hay que luchar. (bis)

Son los ronderos los más valientes
que ni a la muerte lo temerán.
Y si algún día muertos cayeran
recuerdos sinceros nos dejarán. (bis)

Las injusticias por todas partes
el pan del día nos quitarán,
pero el pueblo siempre unido
recuerdos sinceros nos dejarán.

Y con esto, adiós, adiós,
y con esto, adiós, adiós,
tú te quedas en las rondas,
yo me voy a vigilar.

Y con esto adiós, adiós,
y con esto adiós, adiós,
a la lucha, siempre, siempre,

tenemos que triunfar.

(Anónimo, “A dar mi vida”, canción interpretada por Blanca Llamoctanta, en Llamoctanta, 2013, 11:32’-13:47’).

Estas dos coplas nos permiten entender los orígenes de las rondas campesinas, su forma de resistencia derivada de sus recuerdos, su concepción de justicia social y ambiental, y su evolución. En la primera, vemos cómo la población se organiza a través de la solidaridad y la autodefensa cuando un sistema de justicia eficaz no puede responder a las situaciones de inquietud e inseguridad en la región. El pueblo, sintiéndose abandonado por las “autoridades del pueblo”, toma la justicia en sus propias manos y surge un sentimiento de fortaleza y unidad junto con las rondas que protegen al pueblo por la noche; esto representa una transformación de la vulnerabilidad a la fuerza colectiva.

En la segunda copla, el paso a la defensa colectiva para proteger el agua y la vida se manifiesta de una manera diferente. La razón por la que elegí estas dos coplas es porque no solo muestran, sino que expresan la continuidad y la evolución de los roles en las rondas campesinas. La primera simplemente dice: “nadie nos protegió, así que decidimos protegernos a nosotros mismos y esta copla expresa nuestra determinación; esta es nuestra copla”, mientras que la segunda transforma este “nosotros” en la conciencia colectiva de las rondas campesinas y la comunidad que protegen. La lucha colectiva que comenzó con el reconocimiento de que se les había dejado solos contra los ladrones, se ha convertido ahora en un movimiento que levanta la voz contra el sistema. Porque las rondas campesinas han tenido éxito en detener los robos. Con sus nuevos roles, los ronderos han pasado de una simple lucha a convertirse en un

movimiento de resistencia. En esta realidad concreta, los muertos serán reemplazados por los nuevos y la lucha continuará.

3.2. Lugar

La Marcha Nacional por el Agua, iniciada en las lagunas de Huasmín y Sorochuco, en las alturas de la sierra de Cajamarca, marcó un hito bajo el liderazgo de Marco Arana. En la Plaza de Armas de Cajamarca, esta manifestación unió a la comunidad con un objetivo común: llegar a Lima, lográndolo en tan solo diez días (RPP, 1° de febrero de 2012). Cada vez que las lagunas se veían amenazadas, la gente se congregaba en estos lugares, no en las puertas de Yanacocha, ni frente a las instituciones gubernamentales, ni en los centros urbanos, sino en los mismos sitios donde las lagunas corrían peligro: “Vienen por distintos caminos, a pie, a caballo y en diversas movi­lidades”, lo que refleja un esfuerzo colectivo y una determinación inquebrantable (RPP, 17 de junio de 2013). Las rondas campesinas realizan vigilancias alrededor de estas lagunas, enfatizando la importancia de estos cuencos de agua no solo como fuentes de vida, sino también como epicentros de la lucha y la resistencia.



Figura 5. Los campesinos de los altos de Cajamarca reclaman el inicio de las operaciones de Yanacocha
Fuente: RPP (2 de octubre de 2014).

Considerando que para los cajamarquinos el principal problema con el proyecto Conga es el agua, y sus principales fuentes de agua son estas lagunas, resulta natural que las vigilancias y marchas siempre empiecen en estos lugares. Sin embargo, es crucial reconocer que las lagunas son también partes integrantes de un territorio y, por ende, elementos clave en la formación de la identidad y la resistencia de la comunidad.

La forma en que estas comunidades perciben y entienden la naturaleza, y cómo se comunican con ella, es coherente con su universo mental y también es el resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas a lo largo de siglos (Méndez, 2018, p. 287). Esta relación profunda con el entorno natural va más allá de la mera supervivencia; es una conexión espiritual y cultural que define su forma de vida y su lucha. El territorio es el lugar donde se reproduce la vida, y

esta reproducción está determinada por el vínculo indisoluble entre las personas y los seres vivos, ya que para las personas que viven en los Andes, el territorio también significa cuerpo o es parte del cuerpo. Un ataque al territorio es un ataque al cuerpo y a la reproducción de la vida en los ámbitos social, cultural y económico (De Echave et al., 2022, pp. 81-83). Por esta razón, las lagunas no deben ser entendidas solo como cuerpos de agua; protegerlas y mantener una vigilancia alrededor de ellas es proteger la historia, la cultura y la determinación de los campesinos que viven en los Andes de Cajamarca para defender lo sagrado y necesario para su existencia.

Nélida Ayay, nacida en Porcón, Cajamarca, se destaca como figura central en el documental *Hija de la laguna*, dirigido por Ernesto Cabellos Damián. Esta mujer andina, prominente activista y figura destacada en la resistencia, ha ganado notoriedad por diversas razones. Una de las más significativas fue su valiente acto de enviar una carta (el 6 de febrero de 2013) al presidente Ollanta Humala, en la cual expresaba su profundo dolor y preocupación por la presencia de la minera Yanacocha cerca de sus entidades sagradas, los *apus* y la *Pachamama* (*Pacha*, significa 'universo' o 'lugar', y *mama*, 'madre'), así como la *Yakumama* (*Yaku*, que significa 'agua', y *mama*, 'madre').

Nélida, en su carta, lo expresó en la siguiente manera: “El agua, la tierra, los Apus sagrados están sufriendo y se encuentran contaminados. Sus hijos los ensucian y los destruyen con la esperanza de que esto nos libraré de la pobreza, cuando lo único que hemos presenciado es destrucción”. Esta declaración no solo refleja un diálogo íntimo con la naturaleza, sino que también resalta una comprensión ancestral y fundamental de ella. Peñafiel, en su artículo sobre el

significado de la laguna Mamacocha en el centro poblado El Tambo, Cajamarca, alude a estudios comparativos sobre la significancia del agua en Perú, tanto en regiones del sur como del norte. Los hallazgos de estos estudios revelan que el flujo del agua posee un carácter sagrado y de suma importancia para los pueblos andinos. Describe cómo el agua que fluye subterráneamente, como “venas” de la *Pachamama* y de los *Apus*, es vista como una fuerza vital que fertiliza la tierra por donde pasa: “[...] el agua lluvia viene del cielo y es descrita como *lágrimas de Dios*; las poblaciones que residen aguas abajo provocan que él llore y la lluvia ocurra” (2019, p. 10).

Li, en su obra *Desenterrando el conflicto: empresas mineras, activistas y expertos en el Perú*, argumenta que el conflicto de Cajamarca ha hecho que esta visión sagrada del agua sea aún más palpable y reconocida. Hay “diferentes tipos de conexiones entre las personas, la tierra, las fuentes de agua y otras características del paisaje que no podían reducirse a las disputas sobre los derechos de propiedad” (2017, p. 207).

De acuerdo con Li, la importancia de los lugares sagrados se hizo patente por primera vez durante el conflicto del cerro Quilish, lo que posteriormente influyó en la resistencia contra el proyecto Conga. El conflicto surgió porque Yanacocha pretendía destruir una montaña considerada sagrada por los campesinos andinos. Los cerros, no solo en Cajamarca, sino en todo el Perú, son venerados por ser fuente de agua y, por ende, de vida, además de estar profundamente arraigados en las creencias ancestrales siendo *Apus*, como sostiene Marco Arana en una de las citas del apartado 3.1.1 de esta tesis.

Nélida Ayay, además de ser una figura prominente en la resistencia, destaca por su participación en la preservación de prácticas ancestrales profundamente arraigadas en la cultura andina. Estas prácticas, aunque a menudo vistas como reliquias del pasado, tienen una relevancia y significado crucial en el lugar. En su estudio sobre la importancia del agua en los Andes, Julio César Alfaro se pregunta qué significa el agua para las comunidades andinas y concluye que es un ser vivo, un ser divino, un carácter recíproco y complementario, creativo y transformador, y un patrimonio común: “El agua ‘es de todos y es de nadie’ [...]”. Como es evidente, podemos emplear esta afirmación para referirnos al conflicto Conga, ya que todas estas acepciones implican que el agua es un derecho universal y comunitario. Este derecho y su comprensión se reflejan en los esfuerzos por protegerlo, en la resistencia y en todos estos significados culturales y de reproducción de la vida (Alfaro, 2003, citado en UNESCO, 2006, pp. 75-76).

En el documental *Hija de la laguna*, Nélida reflexiona sobre esta interconexión con la naturaleza y se pregunta qué sucederá cuando las lagunas sean destruidas, no solo para la gente, sino también para los espíritus guardianes, los “duendes” que habitan y protegen estas aguas sagradas. Su inquietud revela una profunda preocupación por el destino de estos seres espirituales y el equilibrio natural (2014, 1:48’).

Por un lado, el territorio de Nélida y de los campesinos de las alturas de Cajamarca es un lugar simbólico, un espacio imbuido de tradiciones y creencias ancestrales. Por otro lado, para la empresa Yanacocha, este mismo territorio representa una oportunidad de explotación minera. La intersección de estos dos

mundos da lugar a una en dinámica, donde “el territorio configura la territorialidad en la medida que se construyen relaciones entre los humanos, y de estos con los humanos y los no humanos entre sí”, creando un entramado de interacciones y conflictos (Albán Achinte, 2021, p. 33). Esta situación plantea no solo un desafío ambiental, sino también un desafío cultural y espiritual, en el que la comprensión y el respeto por las tradiciones y la naturaleza se enfrentan a intereses económicos, perspectivas modernas y un modo de desarrollo tipo occidental.

Como resalta Albán Achinte,

el lugar sigue siendo el sitio en donde se materializan tanto las políticas de Estado, los megaproyectos de los capitales transnacionales, pero también la autonomía de comunidades que perviven con sus tradiciones impidiendo la vulneración de sus derechos en sus formas de autogobierno, en sus relaciones con lo no humano, en sus procesos productivos y sus economías endógenas (2021, p. 35).

Una voz del documental *Aguas de libertad. Tejiendo resistencias*, nos invita a reflexionar al compartir su testimonio:

Ningún ser vivo habitaría en la tierra si no hubiera agua. Y, además, nuestro pueblo se desarrolla con alimento, vive de alimento, no vive de oro, ¿no? Entonces, eso es lo que nos hace defender que nuestras aguas que riegan nuestra tierra para tener diferentes productos en la agricultura, tener nuestros animales, eso nos ayuda a autofinanciarnos, uno mismo. Por ejemplo, para ir a Conga, cada uno paga al tambo, son hombres y mujeres, ronderos y ronderas, pagan su pasaje. Y eso ¿de dónde sacan? Sacan de sus animales que uno cría o de sus productos: ya vende frejol, vende habas, vende maíz... Entonces saca algo aparte de su leche, quesos, que venden de acá, quesillo, mantequilla, incluso, que llevan de esta zona. Entonces todas esas cosas nos ayudan a tener ingresos económicos (Llamoctanta, 2013, 5:31'-6:30').

Aquí, este testimonio proporciona una visión penetrante sobre la relación intrínseca entre los recursos hídricos y la subsistencia de las comunidades andinas de Cajamarca. En primer lugar, la declaración "Ningún ser vivo habitaría en la tierra si no hubiera agua" subraya la esencialidad del agua como fuente de vida, no solo para los seres humanos, sino para todo el lugar, el ecosistema. Esta percepción va más allá de una comprensión utilitaria del agua, adoptando una perspectiva biocéntrica que reconoce su papel fundamental en la sostenibilidad de la vida en la tierra. Vemos cómo las comunidades campesinas de Cajamarca valoran el agua no solo como un recurso, sino como un elemento vital sin el cual la existencia misma sería imposible. Esta mirada es coherente con las creencias ancestrales andinas que ven el agua como una entidad sagrada y vivificante, un elemento crucial que conecta la humanidad con la Pachamama y los Apus como lo he indicado unos párrafos arriba.

El testimonio también ilustra la dependencia de la comunidad en la agricultura y la ganadería como principales fuentes de sustento económico. La expresión "nuestro pueblo se desarrolla con alimento, vive de alimento, no vive de oro" refleja una crítica implícita a la lógica extractivista que prioriza la explotación de recursos minerales sobre la preservación de medios de vida sostenibles. Al enfatizar que la comunidad vive del cultivo de productos agrícolas y la crianza de animales, esta destaca la economía de subsistencia basada en la tierra y el agua, contrastando esta economía con la minería, que, según él, no aporta beneficios directos a la comunidad local.

La defensa del agua y de las tierras agrícolas es, por tanto, una defensa de su modo de vida y de su capacidad para autofinanciarse. Esta conexión se

hace evidente cuando se menciona cómo los ingresos generados por la venta de productos agrícolas y derivados lácteos permiten a los campesinos costear sus desplazamientos y actividades de resistencia. "Para ir a Conga, cada uno paga al tambo, son hombres y mujeres, ronderos y ronderas, pagan su pasaje", revela un modelo de autoorganización y autogestión económica que es central para la movilización y la resistencia comunitaria. La capacidad de autofinanciamiento mediante la venta de frejol, habas, maíz, leche, quesos, quesillo y mantequilla, destaca la importancia de la economía agrícola local en la sostenibilidad de las acciones de protesta y vigilancia en contra del proyecto minero Conga.

Finalmente, hay una reflexión de la interdependencia entre la comunidad y su entorno natural, una relación que se manifiesta tanto en términos económicos como culturales y espirituales. La defensa del agua no solo busca preservar un recurso vital, sino también proteger un modo de vida y una identidad cultural profundamente arraigada en el respeto y la veneración de la naturaleza. Esta interdependencia resalta las limitaciones de los enfoques desarrollistas que buscan imponer modelos económicos ajenos a la realidad y las necesidades de las comunidades locales. En este sentido, el testimonio no solo es una declaración de resistencia, sino también una afirmación de los derechos territoriales y culturales de los pueblos andinos.

3.3. Coplas: el poder de la oralidad

Los movimientos sociales siempre han resonado a través de lemas, canciones y coplas, desempeñando un papel en la preservación de la memoria. Estas expresiones artísticas, ricas en narrativa y sentimiento, documentan y ponen de manifiesto los acontecimientos importantes, ofreciendo testimonios y denuncias que de otra manera podrían perderse en el olvido. Más que simples melodías, la canción y sus estrofas son documentos vivos que contribuyen a forjar y mantener viva la memoria, uniendo historias individuales en una sola narrativa que a menudo es ignorada o deliberadamente suprimida por la historia oficial. Estas piezas, cargadas de significado y emotividad, constituyen testigos sonoros de la resistencia y resiliencia de un pueblo.

La oralidad en el Perú, o mejor dicho en la región andina peruana, es una rica tradición cultural utilizada durante siglos para transmitir conocimientos, historias, chistes, leyendas y los valores de la comunidad. Por ello, es una forma de comunicación en las comunidades andinas, donde la escritura no es la principal forma de registro. Así, la oralidad expresa la historia y vincula el presente, pasado y futuro. Por ello, en Cajamarca, los pobladores de la región emplearon dicha oralidad para expresar su posicionamiento contra la minería tejiendo un canal de comunicación entre los campesinos que conocen ese mecanismo para estar en contacto unos con otros.

Los cajamarquinos, en particular, han utilizado esta tradición para expresar su oposición a la minería, convirtiendo la oralidad en un puente de unión y resistencia entre los campesinos. La promesa verbal de Ollanta Humala durante su campaña electoral, percibida como un pacto solemne por la

comunidad, y su posterior cambio de postura de “Agua sí, oro no” a “Agua y oro” fueron vividos por los cajamarquinos como una traición, dado el valor que la palabra tiene en su cultura; en ella, la palabra significa “promesa”.



Figura 6. La marcha de noviembre de 2011 en Cajamarca
Fuente: Imágenes tomadas de Guarniz Alcántara (2012).

La oralidad es una tradición cultural y, además, una dramatización de las relaciones inestables y cambiantes dentro de una sociedad. Esta actuación, o *performance*, revela la capacidad de las personas para influir en la construcción del mundo social y en la formación de identidades. Cada acto de oralidad es una negociación frente al poder, un espacio donde se visibilizan y se cuestionan los discursos hegemónicos y las estructuras sociales (Vich & Zavala, 2004, pp. 12-13). Entonces la oralidad debe estudiarse en su ejecución y en el contexto material y simbólico en que se produce. Por tanto, la promesa de Humala y su posterior incumplimiento no deben entenderse únicamente como actos comunicativos aislados, sino como parte de un complejo proceso de interacción social y política, en el que la palabra hablada tiene un peso simbólico y es un reflejo de las luchas de poder.

Así, por ejemplo, durante las manifestaciones de Conga se escuchaba esta copla en repetidas oportunidades:

I
Ollanta de candidato
parecía chancha en celo
hasta conseguir los votos
decía estoy con mi pueblo

II
Ahora que es presidente
se acabó su calentura
ahora come y duerme
con grupo Buenaventura
("La chancha en celo", de Daniel Gill, citado en Lino, 2012).

En la primera estrofa, la copla describe a Ollanta Humala como un candidato ansioso y ferviente, "parecía chancha en celo", que simboliza la energía y el esfuerzo desplegado para captar votos y apoyo popular. La frase "decía estoy con mi pueblo" refuerza esta imagen de un candidato que se presenta como aliado y defensor de las necesidades y deseos de la gente. Este verso sugiere una conexión inicial y promesas que resonaron con la comunidad durante la campaña electoral.

La segunda estrofa, sin embargo, presenta un giro radical en la narrativa. Una vez que Humala alcanza la presidencia, "se acabó su calentura", implicando que su entusiasmo y compromiso se desvanecen. Esta frase sugiere un cambio de actitud y prioridades, alejándose de las promesas hechas durante la campaña. "Ahora come y duerme con grupo Buenaventura" acusa directamente a Humala de aliarse con intereses corporativos, específicamente con la compañía minera Buenaventura. Esta acusación implica una traición a las promesas hechas al pueblo, en favor de intereses económicos y políticos de las élites y las corporaciones.

El uso de metáforas animales como "chancha en celo" no solo añade un tono coloquial a la copla, sino que también intensifica la crítica al retratar al

político como alguien que actúa por impulso y deseo momentáneo, en lugar de compromiso genuino. La copla sirve como un mecanismo de resistencia cultural, donde la comunidad expresa su desilusión y crítica a través de una tradición oral que tiene un profundo impacto emocional y social. Además, al igual que la canción de Máxima, esta copla revela la historia de la resistencia —de hecho, un momento de crisis en el que las autoridades no cumplieron sus promesas— en sus propios medios comunicativos, simbolizados en la esfera social y cultural.

La práctica cotidiana de expresarse a través de la música es una forma de alivio para muchos, que encuentran consuelo al compartir sus preocupaciones y problemas a través de la canción. Por ejemplo, una de “las damas azules”, en el documental dirigido de Bérengère Sarrazin (2015), revela su compromiso con su comunidad al dedicar canciones a su pueblo, líderes, rondas campesinas, al agua y a las plantas, porque en la región andina “todo canta” (Mires, 2002, citado en Alvira, 2016, p. 33). Ella, tras un breve momento de vacilación, supera la timidez y propone: “Bueno, puedo cantar una canción también”. Entonces entona su melodía: “No queremos que lo sequen, a nuestro cerro guardián, si lo llegan a explotar, a todos nos van a matar” (citada en Sarrazin, 2015, 17:01'-17:34'). En esta estrofa, el territorio encuentra voz a través de sus habitantes, y las letras se transforman en un eco de los sentimientos de los campesinos, en una manifestación de su conexión con la tierra y su lucha (Albán Achinte, 2021, p. 46). Mediante sus expresiones orales, los habitantes de las comunidades andinas no solo exteriorizan la ira y desilusión que sienten ante la situación actual, sino que también fortalecen su lucha y dejan un legado para las generaciones futuras. La naturaleza inherente de la oralidad, que fluye de

persona a persona y se propaga de boca en boca, teje una memoria de resistencia en defensa del agua. Además, esta transmisión de vínculos y formas de vida no solo tiene un matiz estético-pedagógico para quienes viven en el presente, sino que también sirve como un recurso educativo y motivacional para aquellos que, en un futuro, continuarán la lucha (Alvira, 2016, p. 33).

Como se menciona varias veces a lo largo de esta tesis, el lema más destacado del movimiento contra Conga fue o todavía es “Agua sí, oro no”. Ese lema se convirtió a una canción popular por el grupo Tinkari, grupo folklórico fundado en Cajamarca, en 1988, con el objetivo de “rescatar, promover, ejecutar y apoyar la realización y continuidad de nuestra cultura andina”⁶. Usando sus ritmos e instrumentos locales preservan y celebran la cultura andina y además actúan como vehículo de la resistencia cultural y política:

El oro de mis lagunas (bis)
Ya lo quieren explotar (bis)
Nosotros Cajamarquinos (bis)
No lo vamos a dejar (bis).

Los Andes de Cajamarca (bis)
Amenazados están (bis)
Empresas transnacionales (bis)
Ya lo quieren derribar, la vida quieren matar (Tinkari, 2011).

La canción encapsula y transmite las preocupaciones y resistencias de los cajamarquinos frente a la explotación minera y sus impactos ambientales, especialmente sobre los recursos hídricos. Hay un “nosotros”, que se ha formado en los Andes y también hay un enemigo: empresas transnacionales que buscan

⁶ Para mayor información véase: <https://tinkari-sidec.blogspot.com/>

ganancias. Así la canción deja constancia de quiénes luchan y contra quién luchan. Siguiendo el análisis de Vich sobre cómo la música actúa como un dispositivo esencial en la construcción de identidades colectivas, esta melodía se convierte en una herramienta poderosa para forjar una conciencia comunal en torno a la preservación ambiental y la oposición a proyectos mineros invasivos. A través de sus letras y estrofas, la canción no solo refleja las preocupaciones locales sobre la explotación del oro y el riesgo que representa para el agua y la vida en los Andes, sino que también moviliza emociones y solidaridades, fomentando una identidad colectiva enraizada en la defensa del medio ambiente y el legado cultural andino (Vich, 2015, p. 24).

Con decir las emociones mencionadas me refiero a una amplia gama que incluye la indignación, la desilusión, la esperanza, el alivio y el compromiso. En el contexto de las coplas y la oralidad, estas emociones no solo ayudan a la formación y la preservación de la memoria, sino que también dan fuerza a la motivación de la resistencia y la lucha social. Estas reflejan la ira y la desilusión de las comunidades de Cajamarca ante las promesas incumplidas y la traición percibida por parte de los líderes políticos, es decir Ollanta. Por otro lado, la práctica de cantar y crear coplas también genera esperanza y un fuerte compromiso con la comunidad. Al expresar sus sentimientos a través de la música, los miembros de la comunidad refuerzan su identidad colectiva, ya que es común expresarse a través de coplas y su determinación de continuar la lucha. Además, la música proporciona un medio para el alivio emocional y el consuelo. Compartir preocupaciones y problemas a través de la canción permite a la comunidad encontrar consuelo en la solidaridad y el apoyo mutuo.

Por otro lado, el conflicto ha provocado un notable cambio en los temas abordados por las coplas, que ahora se centran especialmente en la oposición a la minería, y en reflejar la defensa y los sufrimientos de la población a causa de esta actividad (Martínez & Mendívil 2015, p. 133). Estas composiciones han comenzado a incorporar términos como “medio ambiente”, “desarrollo”, “capitalismo”, “contaminación”, “justicia” y “explotación”; palabras que anteriormente no se encontraban, ya que no formaban parte del discurso local (2015, p. 139). Así, los campesinos defienden su economía tradicional y resisten los peligros de la globalización “hablando el lenguaje de la modernidad” (Žižek, 2015, citado en Martínez & Mendívil, 2015, p. 140). Este cambio cumple varias funciones simultáneamente: a) refuerza la conciencia colectiva de las comunidades en conflicto, b) documenta los hechos y la historia de los problemas que han enfrentado para las generaciones futuras, y c) sirve de testimonio no solo de la contaminación y la discriminación enfrentadas, sino también del dolor y las pérdidas. Otro ejemplo es la copla para los mártires del agua, marcada por su sufrimiento:

I
En un día 03 de julio
en Cajamarca se escuchó
tiros de metralladora
muertos y heridos dejó

II
Un muerto en Bambamarca
cuatro muertos en Celendín
la avaricia de Ollanta
los puso bajo el fusil

III
Por la avaricia del oro
quedan pueblos enlutados
quedan huérfanos llorando

y heridos discapacitados
IV
Newmont y Buenaventura
es un consorcio criminal
mata toda criatura
buscando el dorado metal (“Masacre del 03 de julio”, de Daniel
Gill, citado en Lino, 2012).

Una vez más, observamos la continuidad en la identificación de los enemigos, que en esta ocasión también incluye a Ollanta por no cumplir su promesa y abandonar a los campesinos cajamarquinos a su suerte. Además de ser un lamento, también es una denuncia de los crímenes cometidos por la empresa y el Estado: un abuso de poder. Un poder que, en su búsqueda del “dorado metal”, no duda en matar a la criatura: una vez más, la canción reproduce una dicotomía entre lo humano y la ganancia que mata al humano.

Las coplas, con su profundo arraigo y resonancia cultural, adquirieron una fuerza renovada en el año 2013, justo un año después de la Marcha Nacional por el Agua. El Gobierno Regional de Cajamarca fundó el Centro Documental de la Música Tradicional Peruana - Yaku Taki, cuyo nombre significa ‘el canto del agua’, una iniciativa destinada a preservar las coplas y canciones de Cajamarca. Este proyecto no solo busca proteger estas expresiones culturales, sino también asegurar su transmisión a futuras generaciones, por lo que se convierte en un testimonio vivo de la resistencia y la resiliencia de la comunidad.

Yaku Taki trasciende la mera conservación musical; encarna un movimiento vibrante de la cultura tradicional que persiste y se expande, desafiando las percepciones reduccionistas que lo catalogan bajo el exotismo superficial. Según Marino Martínez Espinoza, director actual del Centro, la creación de Yaku Taki responde directamente al legado de lucha de los

cajamarquinos. Este espacio no solo rinde homenaje a las prácticas ancestrales de veneración hacia el agua, sino también refleja cómo las comunidades campesinas y ganaderas se organizan actualmente en su defensa, destacando a Cajamarca como un símbolo de identidad y resistencia. Marino comenta: "Nuestros antepasados le han rendido culto. Actualmente podemos ver cómo las comunidades campesinas y ganaderas se organizan en la defensa de estos recursos y Cajamarca es una de las zonas más identificadas con esta defensa" (Servindi, 12 de enero de 2015).

Al preservar las coplas y las canciones que narran tanto las bellezas de la vida cotidiana como las luchas enfrentadas por la comunidad, Yaku Taki actúa como un faro de memoria oral colectiva, asegurando que las voces del pasado sigan resonando en el presente y guíen a las futuras generaciones (Alvira, 2016, p. 37).

3.4. Murales

Los murales urbanos emergen como parte de esta cara creativa de la resistencia, alzando la voz de los oprimidos y sirviendo de testigos vivos de su tiempo. No se limitan a declarar "estoy aquí", sino que dejan una huella duradera en la vida cotidiana y la memoria. Los muros, en su intrínseca relación con el entorno, cuentan tanto la historia del lugar como las de sus habitantes.

En el año 2014, un grupo llamado "Jóvenes Organizados de Celendín" comenzó a pintar las calles de dicha ciudad, plasmando el testimonio de la lucha de su comunidad. Las paredes de Celendín se convirtieron en lienzos que reflejan los lemas de la resistencia, con frases como "Conga no va", "Agua sí, oro no" y "Sin oro se vive, sin agua se muere", lo que demuestra la relevancia de

los murales para la memoria. Estas obras actúan como espejos que reflejan los símbolos y elementos significativos de las luchas: nombres de conflictos, lugares, personas, así como las ideas y valores que forman parte integral de la cultura local (Krzywik, 2021, p. 57). Los murales de Celendín lo muestran todo: desde la figura de Máxima Acuña hasta los mártires del agua, los lemas, los guardianes del agua, el paisaje, las lagunas, el agua, campesinos con sus sombreros típicos y campesinas con sus largas trenzas.



Figura 7. El lema de la resistencia
Fuente: fotografía de David Hill (1° de julio de 2015).

El proceso de creación de estas narrativas, que se plasman en las calles como prueba y expresión de la voluntad popular contra el avance de la minería, representa también una forma de documentar el pasado a través de una historiografía oral y de construir una realidad propia basada en los acontecimientos vividos (Gonzales Oviedo, 2022, p. 9). Este esfuerzo de documentación se ve ampliamente en la figura 8. A lo largo de su extensión, el mural utiliza íconos, figuras y fechas clave para tejer una narrativa de resistencia

y defensa del territorio. A ambos extremos, las fechas anclan el arte en momentos cruciales, como la lucha del cerro Quilish y la cuestionada presentación del estudio de impacto ambiental en 2010, que subestimaba el daño ecológico.

El mural es un lienzo de la memoria; en su centro, la representación de la policía simboliza la represión estatal, mientras que las figuras de campesinas y campesinos, situados por debajo del mural, reflejan la firmeza y resiliencia de la comunidad frente a la empresa considerada adversaria. Veremos.

En la esquina izquierda, bajo la bandera de Celendín, hay celendínos con un cartel que dice 'Resistencia', pintando así una imagen de la resistencia desde el principio con un mural que se expresa por sí mismo. La mano que sale detrás del cartel puede señalar a los celendínos y bambamarquinos asesinados el 3 de julio de 2012, indicando por qué resistían y qué protegían. Creo que lo más notable de todo el mural es que es colorido de principio a fin y retrata un territorio antes de su destrucción. En contraste, la única cosa que rompe esta vitalidad y colorido es César Medina, tirado en el suelo con sangre en la cabeza. Este símbolo que subraya la integridad del territorio-cuerpo, probablemente no es algo que pueda ser interpretado por separado para los celendínos ni para la gente de Bambamarca y Hualgayoc. La muerte de César es la muerte del territorio. La resistencia es una lucha contra la muerte de ambos y su representación el muro también es una resistencia contra el olvido, ya que la multitud que rodea a César sostiene carteles con los nombres de todos los asesinados ese día de julio.

La presencia de tres policías apuntando sus armas al pueblo muestra claramente de dónde viene la violencia. Pero, en mi opinión, la intervención más

inteligente son los helicópteros colocados justo encima de ellos. La muerte de César, aunque no fue detallada en los medios principales del país, según la autopsia, fue causada por una bala que vino de un lugar alto, ya sea de un techo o de un helicóptero (Silva Santisteban, 2013, p. 446). Aunque esta información está disponible públicamente, los celendinos, al contar su propia realidad y la de otras provincias de Cajamarca, construyen una memoria alternativa contra la memoria nacional.

Al mismo tiempo, muestran las figuras importantes de la resistencia, actuando como 'emprendedores de la memoria'. Estos incluyen a Máxima Acuña, representada en la esquina inferior izquierda levantando su brazo izquierdo (una reinterpretación de la pose que tomó después de recibir el premio Goldman que puede verse en la pagina 93 de esta tesis), y la Asociación por la Defensa de la Vida y el Medio Ambiente, formada en 2004 para oponerse al proyecto Conga que afectaría a Celendín, Bambamarca, Sorochuco, Santa Rosa y La Encañada. Más tarde, en 2009, se creó la Plataforma Interinstitucional Celendina (PIC), una organización que destacaba el liderazgo juvenil, representada por dos jóvenes cajamarquinos, una mujer y un hombre.

También vemos en la parte inferior, junto a Máxima, a un rondero. Su rostro no está vuelto hacia nosotros, sino hacia las lagunas. No lo interpreto como darle la espalda al pueblo, sino como apoyarse en él, vigilando los lagos con la fuerza que le da el pueblo.

El muy debatido Estudio de Impacto Ambiental (EIA) de 2010, que llevó a la cúspide de la resistencia Conga y fue la causa de el paro definido y la marcha de agua, también está representado en el mural. Los globos de diálogo junto a

él dicen 'resistencia' y 'lucha', indicando que el rechazo a este estudio llevó a la lucha y resistencia.

Además, hay una colectividad porque la gente fue a la 'Marcha del Agua' en camiones. Y quizás lo más significativo en este mural es que, mientras los rostros de los campesinos cajamarquinos están bien dibujados, el rostro de los policías no lo está. Los rostros de los resistentes expresan típicamente el mestizaje y la identidad andina, mientras que la falta de un rostro claro para el agente del estado sugiere que los resistentes no se oponen a un grupo específico, que puede ser blanco o criollo, sino a un poder. Esto representa el aspecto pacífico de la resistencia de manera crucial.



Figura 8. Mural que muestra la historia del conflicto
Fuente: Tomate-colectivo (17 de agosto de 2014).



Figura 9. Los mártires del agua y sus nombres (detalle del mural)
Fuente: Tomate-colectivo (17 de agosto de 2014).



Figura 10. Mural en Celendín de la laguna Yanacocha antes y después
Fuente: La Mula (12 de marzo de 2015).

En el capítulo 2 había dicho que la laguna Yanacocha, ahora desaparecida, emergió como un poderoso símbolo a lo largo del conflicto, puesto que sus imágenes se difundieron ampliamente como un recordatorio sombrío y una advertencia. La comunidad local, temiendo la misma suerte para las lagunas El Perol, Mala, Empedrada, Chailhuagón y Azul ante la expansión de la minería, emprendió la creación del mural de figura 10. La representación artística destaca no solo la pérdida física de laguna, sino también cómo la comunidad, antes vibrante a su alrededor, con todos sus colores, ahora se ve envuelta en penumbras. La transformación va más allá del vaciamiento del azul del agua; representa una pérdida total de color, lo que simboliza un mundo desprovisto de vida y esperanza ante la devastación ambiental.

Los murales de Celendín, en su vívida iconografía, se revelan como abstracciones que invitan a la reconstrucción activa de las vivencias y conflictos de la comunidad (Mitrovic, 2023, p. 18). No son meros retazos visuales, sino narrativas encapsuladas que desafían al espectador a descifrar y reconectar con las experiencias complejas que representan. Al interactuar con estas imágenes, el observador se convierte en un arqueólogo de memoria, pieza por pieza, descubriendo las historias capturadas en el mural. Cada imagen es una puerta a múltiples realidades, una conjunción entre el arte y la memoria colectiva, donde el observador completa la historia con su interpretación y emotividad. En esta interacción, el mural trasciende y se convierte en un diálogo constante con su comunidad, manteniendo viva la lucha que ilustra (Krzywik, 2021, p. 59).

Por su parte, estos murales contestatarios que hemos analizado son especialmente relevantes por su agudo contraste con una iniciativa de la Minera

Yanacocha para también pintar murales en las ciudades. En efecto, en 2022, esta empresa inició un proyecto de pintura en las calles de Cajamarca, presentándolo como una inversión para revitalizar el turismo, que, según ellos, estaba decayendo, así como una estrategia de marketing (GOB Perú, 2022). Esta iniciativa puede interpretarse como un esfuerzo por crear una contramemoria, intentando proyectar una imagen de la región rebosante de felicidad, con paisajes verdes y libres de contaminación, campesinos contentos y ríos limpios. Este acto podría verse como un intento de sobrescribir la memoria colectiva con una versión idílica y descontaminada de la realidad, diluyendo así las complejas historias de conflicto y resistencia que han marcado a Cajamarca debido a la actividad minera.

Sin embargo, veo una diferencia que señala una falta de espíritu entre el mural encargado por Yanacocha y el mural hecho por los celendínos. Es como si esta diferencia reflejara la armonía de toda la naturaleza en las alturas, en los Andes, donde viven los celendínos, los bambamarquinos, y los otros pueblos en contraste con la marcada separación entre lo vivo y lo no vivo en el centro de la ciudad de Cajamarca. En el mural de Celendín, a pesar de las limitadas posibilidades económicas, los colores y las figuras son extremadamente vibrantes, casi como si estuvieran *en movimiento*. En cambio, en el mural de Cajamarca, todo se representa de manera estática y bidimensional. Los colores en Cajamarca se copian unos a otros para lograr una armonía interna, mientras que en Celendín cada color es vibrante. Esto me parece como el contraste entre un pueblo que resiste, que está en movimiento, y una perspectiva que observa desde un lugar estático y quieto. Tal vez esto también tenga que ver con la

espontaneidad, ya que un mural fue hecho por el propio pueblo, mientras que el otro se hizo a través de un intermediario, la municipalidad provincial de Cajamarca, de la misma manera que el Estado interviene en todos los conflictos como intermediario en las actividades extractivistas.



Figura 11. El mural hecho por la Municipalidad Provincial de Cajamarca financiado por la Minera Yanacocha
Fuente: Gobierno del Perú (1° de junio de 2022)

En el capítulo tres, he explorado cómo la identidad y la memoria se entrelazan y fortalecen en la resistencia de Cajamarca, con un enfoque particular en la defensa del medio ambiente y la cultura. La identidad campesina y andina, moldeada por siglos de prácticas y conocimientos ancestrales, se ha manifestado de manera contundente en la lucha contra la minería, evidenciando el papel crucial de la memoria colectiva en la formación de estas identidades de resistencia. La síntesis de estrategias, el simbolismo del agua y la tierra, y la capacidad de la oralidad para capturar y transmitir la esencia de la lucha, han

sido hilos conductores en esta narrativa. Los murales, coplas y canciones no solo reflejan la resistencia, sino que también actúan como herramientas de documentación y transmisión de un legado cultural y ambiental vital.

*

Ahora, vamos a trabajar las conclusiones generales de esta tesis, buscando integrar los hilos de la identidad, la memoria y la resistencia. Para ello, vamos a reflexionar sobre su impacto en el tejido social de Cajamarca y sus repercusiones en la lucha por la justicia ambiental y cultural.



Conclusiones

La memoria es un lugar de resistencia y de lucha donde se combina lo que recordamos y lo que olvidamos, en ese terreno se forja nuestra apreciación del pasado y se definen nuestras identidades. La memoria colabora con la lucha social al darle razones, definir su contorno y límites, persuadirla influyendo y permitiendo una interacción, siempre fluida y multidimensional. En efecto, la relación entre memoria y movimiento social se mueve en espiral. A lo largo de la tesis hemos observado este proceso en Cajamarca analizando la resistencia antiextractivista contra el proyecto minero Conga. Ahora es el momento de poner en diálogo la lucha regional con las herramientas teóricas.

Los veinte años de evolución del conflicto minero en Cajamarca han creado una historia de lucha social que es continua y que, al mismo tiempo, está impregnada de nociones que permean todos los aspectos de la vida sociopolítica. Por ello, este proceso posee suficiente densidad histórica y facilita un análisis estructural de sus causas y motores de desarrollo. Al analizar la dimensión subjetiva colectiva de este proceso, hemos hallado un punto de partida en el contexto social abierto por la presencia de la gran minería en el espacio regional.

Los discursos y actores del ayer resurgen en la medida en que existe una conexión y un contexto similar entre la resistencia actual y el pasado histórico de la comunidad. Sin embargo, como nos recuerda Pollak, sus recuerdos viven subterráneamente y tienden a emerger en momentos de crisis. En Cajamarca, esta conexión se estableció por la percepción de similitud entre el pasado colonial y la presente crisis de la gran explotación minera. Esa conexión legitimó

la resistencia. Aunque los medios políticos habían cambiado, la sed por el oro sigue siendo la misma que hace 500 años, dejando tras de sí una comunidad dañada y empobrecida. Esto puede evidenciarse en el paralelismo entre Atahualpa traicionado, despojado de sus riquezas y ajusticiado, y la situación actual, en la que Yanacocha decepcionó a los cajamarquinos con promesas de “desarrollo”, despojándolos de su oro y condenándolos a la degradación del medio ambiente, una muerte lenta y simbólica. Esta referencia a un pasado común fortaleció la postura resistente de hoy, invocando la historia de los incas para validar la legitimidad de sus acciones y reforzar la identidad colectiva, porque este pasado común es un nudo de la memoria, un hecho histórico que cambia el destino de los cajamarquinos y hasta del continente entero. De ahí provino la resolución necesaria para continuar la lucha y el empoderamiento social. Esta memoria a largo plazo se consideraba el legado de siglos de estructuras coloniales de poder que habían empobrecido a la población.

Por otro lado, la memoria a corto plazo también se construyó a partir de los veinte años de presencia de Yanacocha en la región y las experiencias de los cajamarquinos, lo que generó un discurso en torno a la contaminación ambiental, la sequía de los ríos, la muerte de las truchas, la contaminación de las lagunas y del suelo; es decir, el profundo daño al ecosistema. Por su parte, la población local ha tenido que vivir con estas experiencias a lo largo de los años, experimentando en carne propia la pérdida de su hábitat mientras otros se enriquecían. De este modo, el pasado y la experiencia concreta se fusionaron, alertando a los cajamarquinos sobre un futuro que podía ser muy amenazante. Fue esta experiencia la que impulsó a los cajamarquinos a proclamar “La mina

contamina”, “El agua es vida”, “Agua sí, oro no”, y esas palabras de orden convencieron a todo un pueblo a unirse en este reclamo. Las personas que no pagan por el agua y que utilizan los mismos recursos para cocinar, beber, lavarse y bañarse han hecho visible esta experiencia en el momento de la resistencia y la han transmitido a personas que aún no comparten la misma experiencia. Al contar una historia diferente de la narrativa del desarrollo que emplea la compañía minera, utilizaron sus recuerdos para convencerles de que iniciaran la resistencia y participaran en ella. Los activistas ganaron el liderazgo porque la población compartía una subjetividad común producto de una explotación siglos que se estaban confirmando en nuestros días.

Así, mientras que el recuerdo de las pérdidas proporcionó un espacio legítimo tanto para la formación como para los reclamos del movimiento “Conga no va”, la victoria en una batalla anterior, el cerro Quilish le dio fuerza y confianza al movimiento social. Esta lucha había sido clave, porque se había evitado la extracción minera en este cerro, cuyas lagunas proveen agua potable a la misma ciudad de Cajamarca. Otra característica de la lucha social del cerro Quilish es la constante conmemoración de este proceso y la decisión de mantener viva la narrativa heroica organizando marchas al cerro cada 15 de septiembre, contando la historia de la resistencia, la violencia infligida sobre ellos y el éxito a la gente reunida alrededor del cerro. Esta ceremonia se realizaba anualmente desde 2004 hasta los días del movimiento “Conga no va”. De este modo, el cerro Quilish ha establecido dos nudos de la memoria a la vez: por un lado, es un hecho histórico importante porque impidió la explotación de lo sagrado y lo íntimo por

parte del extractivismo; por otro lado, es una fecha importante debido a su conmemoración constante.

La fusión de todas estas experiencias, el balance de pérdidas y ganancias sirvieron de base para la formación de un movimiento articulado alrededor de reclamos, asimismo determinó quiénes estaban en su contra y, por lo tanto, definió la identidad del enemigo. Lo importante aquí es que la memoria, a través de la experiencia y los recuerdos, permite a la comunidad saber cuál era su relación con la explotación minera. La empresa Yanacocha, al utilizar la minería a tajo abierto a pesar de la oposición de la mayoría de la población, mostraba que no pensaba establecer una relación igualitaria con los cajamarquinos, no respetaba su derecho a vivir en un ambiente sano y su derecho a la consulta previa, no respondía a sus demandas de trabajo y desarrollo en el nivel esperado, y también dejaba claro que estaba dispuesta a utilizar la fuerza ante la resistencia para detener el funcionamiento de las minas. Así, la claridad en cuanto a los polos de la contradicción unió al movimiento social en torno a los mismos principios. En oposición a una empresa minera que contamina el medio ambiente se le dijo resueltamente que o trabajaba de forma que no dañara el medio ambiente o se detenía su proyecto.

Sin minimizar ninguno de los factores ambientales y culturales que llevaron a la resistencia, hemos visto que la pobreza fue tanto implícita como explícitamente el motor de esta resistencia. Entiendo la pobreza como una condición social que determina todas las expectativas y miedos que han surgido durante el conflicto. Como sabemos, las condiciones sociales son los marcos que determinan lo que recordamos y lo que olvidamos, entonces la situación de

pobreza en la que viven y de la que no pueden salir está directamente relacionada con la memoria. En realidad, es la experiencia de cada día que retroalimenta la subjetividad colectiva.

Por su lado, cuando Yanacocha inició sus actividades no encontró ninguna oposición debido a que alimentó una fuerte esperanza de salir de la pobreza. No olvidemos que Cajamarca era y es una de las regiones más pobres del país. La pobreza significa una experiencia de vida mucho más profunda que la falta de medios materiales de subsistencia. Para los cajamarquinos, significaba vivir con la realidad de trabajos mal remunerados, falta de acceso a la educación y a la atención sanitaria. Esa realidad se mantuvo inalterada para la gran mayoría, pero apareció un grupo que participaba de las ganancias y que refregaba sus diferencias, encima fueron percibidos como foráneos y situados fuera de la comunidad. Esta situación, ya de por sí explosiva, terminó de eclosionar cuando la explotación minera degradó el medio ambiente amenazando las fuentes tradicionales de la vida campesina. De hecho, la minería en sí no era el tema, sino la forma de funcionamiento de la mina y el comportamiento de Yanacocha.

El peligro que corrían provocó sentimientos negativos, la indignación y la frustración, que se extendieron entre la mayor parte de los cajamarquinos. Estos sentimientos fueron más allá de un estado psicológico o una reacción inmediata, y tomaron la forma de una práctica social, desbordándose por las calles y determinando las metas y objetivos de la resistencia. En esta dirección, los activistas del movimiento social cajamarquino exigieron la protección de los recursos hídricos, una actividad minera que no contamine el medio ambiente y

solo después de que se cumplieran estas condiciones, la explotación de las minas y la posterior inversión de Yanacocha en la región. Esta demanda básica estaba acompañada de un pliego más político y orientado a las autoridades nacionales: reparto equitativo del canon minero, promoción de oportunidades de negocio para el desarrollo de la región, e infraestructura vial, sanitaria y educativa. La movilización que condujo a la suspensión del proyecto Conga fue fruto de la frustración de no ver satisfechas estas demandas, combinada con el rechazo a la contaminación medioambiental. Por lo tanto, estas emociones compartidas sirvieron de catalizador para el movimiento social, fomentando la participación y lealtad a los manifestantes. Ese proceso se tradujo en una retórica efectiva que cautivó a su público durante el proceso de confrontación social.

Por otra parte, la frustración y la indignación no eran las únicas emociones en movimiento y circulación. También había dolor por las pérdidas de recursos naturales y de vidas humanas. Cuando la violencia para reprimir la resistencia se saldaba con muertos, los que perdieron la vida eran conmemorados como mártires, adquiriendo así valor simbólico y funcionando como “emprendedores de memoria”, como lo diría Jelin, o como “portavoces de la memoria”, como lo diría Stern, para narrar y visibilizar el pasado. Pero, su suerte generaba dolor y elevándose sobre ese sentimiento se construía una voluntad de seguir adelante con la movilización.

El martirio es un valor sagrado atribuido a una persona que comparte los mismos valores con una comunidad y que ha perdido su vida en una lucha por el bien y el futuro de la colectividad. De hecho, los mártires son a menudo uno

de los elementos fundadores de una comunidad y, a través de su constante conmemoración, dan a la comunidad un sentido de solidaridad y funcionan para transmitir la historia, otorgan sentido a una determinada lucha y permiten entender cómo se ganó o por qué se perdió.

El dolor por esta pérdida empujó a la comunidad a buscar justicia. En esa búsqueda, el sentimiento se extiende del cuerpo del individuo al cuerpo de toda la comunidad, porque el daño se hace al cuerpo de la comunidad, de la que ese cuerpo individual formaba parte. Ahmed nos dijo que no hay nada masoquista en no olvidar el dolor, que el olvido significa la repetición de la violencia y que, por lo tanto, la pérdida se repite, por dolorosa que sea. El recuerdo de quienes perdieron la vida en Cajamarca el 3 de julio de 2012 como “mártires del agua” y la conmemoración anual de ese día como el “Día de la Dignidad Celendina” sirven a este propósito. Ese pueblo busca justicia y, al mismo tiempo, muestra su respeto por los caídos, actividades que evidencian la cohesión comunitaria donde el dolor y la pérdida son reconocidos para que no se repitan.

En el caso de Cajamarca, la identidad colectiva que emergió fue predominantemente campesina-andina, la cual cristalizó como un símbolo central de la lucha. Esta identidad no solo influyó en la dirección y estrategias del movimiento social, sino que también enmarcó los discursos utilizados. Por un lado, la identidad campesina se forjó alrededor de la protección y la reproducción de la vida económica diaria, en respuesta directa a las amenazas que la minería representaba para los recursos vitales, especialmente el agua. Por otro lado, la identidad andina se manifestó a través de la valoración de los conocimientos y prácticas ancestrales, resaltando la sacralidad de los cerros y de las fuentes de

agua como dadores de vida. Asimismo, operó en esta dirección el enfoque tradicional en la gestión del territorio y la reificación artística de su protesta: coplas y murales.

Ambos aspectos, aunque distintos, estaban intrínsecamente interconectados puesto que son parte de las identidades subalternas en el espacio nacional peruano. La identidad campesina andina entiende qué tiene en común y a la vez comprende quién la amenaza. La memoria de la relación con la minería se había reactivado debido a la presencia de Yanacocha. En este entorno, los campesinos, quienes históricamente han visto ignoradas sus demandas por las estructuras de poder establecidas, optaron por aplicar dos medidas para hacer frente a la situación. Una de estas estrategias fue implementar bloqueos de carreteras, mientras que la otra fue relevar el papel de las rondas campesinas, que no solo participaron en la resistencia, sino que también lideraron los enfrentamientos relacionados con el proyecto minero.

La ciencia social entiende que todo movimiento social produce y se basa en una identidad colectiva. En una movilización, no solo las identidades construidas durante el conflicto, sino también las existentes con anterioridad desempeñan funciones importantes para impulsar la fase ascendente de esta dinámica. Las rondas campesinas tuvieron éxito por dos razones. En primer lugar, compartían de antemano la identidad campesina-andina con los manifestantes y la proyectaron a través de una protesta colectiva donde asumieron roles de liderazgo. En segundo lugar, esta identidad gozaba de la confianza de las comunidades porque en el pasado habían cumplido con éxito la tarea de proteger los derechos de las comunidades y garantizar su seguridad.

Otro factor que permitió a las rondas asumir el liderazgo del movimiento “Conga no va” y obtener un gran apoyo de las comunidades fue la relevancia de sus responsabilidades en un contexto cambiante. Habían nacido contra el robo de ganado y fueron proyectadas a defender la seguridad, como antes, pero ahora para defender colectivamente el territorio evitando la degradación del medio ambiente.

Sin embargo, la naturaleza cambiante tanto de las identidades de resistencia como de la memoria, lo que Jelin denomina los trabajos de la memoria, provocó también algunos cambios en la estructura de este fenómeno. Las rondas pasaron a tener una identidad ecologista, como se demuestran las canciones populares. Así, las rondas asumieron el liderazgo a lo largo de la resistencia, visitando regularmente las lagunas con o sin movilización, escuchando las quejas de los pobladores y actuando como canal para las autoridades. De esta forma, las rondas también funcionaron como constructoras de memoria, generando y no solo representando una identidad colectiva.

En Cajamarca, el tiempo y el espacio se conjugaron para dar sentido a las demandas y sentimientos de las comunidades y conformar sus identidades en torno a este lugar, y con esta conformación pudieron articular tanto al agua, como al medio ambiente y la identidad cultural resultante. El cerro Quilish tenía un significado bidimensional para las comunidades: Por un lado, era una fuente de vida y, por otro, una entidad sagrada. Este relevante vínculo con el espacio fue fuente de resistencia y transmitió a todos los protagonistas el significado cultural de sus hechos, manteniéndolo vivo y actuante.

El espacio es el lugar de la memoria, por lo que un ataque en contra suya significa un ataque contra la subjetividad colectiva. Por lo tanto, defender el espacio es defender un universo propio y singular de una comunidad. Es por eso que acciones como las rondas campesinas revisando constantemente las lagunas, iniciando todas las marchas desde sus aguas y reuniéndose a las orillas de las cuencas de agua para hacer anuncios importantes tienen un valor simbólico y al mismo tiempo funcionan como protectores y defensores de la memoria. Las fuentes y las corrientes de agua aparecen como trasfondo de toda la acción política.

Al igual que las rondas campesinas y los mártires del agua, Máxima Acuña también actúa como constructora de memoria haciendo visible tanto el significado económico como simbólico de este vínculo. Ella contó su propia historia cuando mostró el manejo de la tierra en los Andes cajamarquinos. Pero esta historia era comunal y no individual. Por ello, sirvió como un recordatorio para todas las personas que compartían la cultura subalterna campesina andina. Un recordatorio de la gravedad de la situación y un llamado a la acción. De ahí proviene la fortaleza del movimiento social. La dinámica del movimiento social proviene de una subjetividad compartida se basa en la legitimidad ganada por la lucha contra la gran minería en Cajamarca.

Jelin nos indicó que la memoria es una construcción social en la que la narrativa juega un papel determinante. En Cajamarca la tradición oral andina cumplió este rol al contar una historia desde el punto de vista de los campesinos. Esa historia desde abajo surge en la canción popular y en sus coplas, que son símbolos culturales muy poderosos. En principio, la música popular es un medio

de expresión de emociones, a la vez que una narración de acontecimientos marcadores de conciencia. La música popular reconstruye la realidad social para rescatar a las poblaciones subalternas y desafiar la historia oficial.

El ejemplo más importante lo hemos visto en la forma en que las coplas rechazan la narrativa del Estado y de los poderes locales. Por esa razón las canciones sobre las rondas expresan la resistencia del presente y la del pasado, fundidas en un solo proceso en defensa de lo propio y contra el intento de arrebatarlo. Estas expresiones artísticas sirven como medios para reafirmar la identidad comunitaria y resistir simbólicamente las narrativas dominantes que buscan deslegitimar o minimizar sus luchas.

Por último, los murales, las lagunas y los cerros son nudos de la memoria, aunque de naturaleza distinta. Los primeros son una creación artística contemporánea, expuesta a luz pública y dedicada a todas las personas que transitan por la ciudad. Mientras que los dos siguientes son productos naturales que han sido cargados de significado simbólico por esa identidad campesino andina. Estos espacios cuentan la historia de la resistencia y evitan que caiga en el olvido, derivando su poder de su condición como parte intrínseca de la esfera pública. De este modo, todos estos potentes recordatorios constituyen la voz de los marginados y subalternos, los dotan de legitimidad y se convierten en una búsqueda de justicia.

El objetivo de esta tesis era poner en diálogo los movimientos sociales y la memoria colectiva para intentar comprender su mutua influencia. La resistencia social contra el proyecto minero Conga y el camino que condujo a ella demostraron que estos dos conceptos tienen una estructura mutuamente

nutritiva y revitalizadora. Esto no quiere decir en absoluto que un pasado común es lo único que alimenta la resistencia y define su suerte. Sin embargo, creo que incorporar los estudios de memoria a nuestros análisis puede ayudarnos a entender una de las razones de la estructura fragmentada que afecta a la vida social y política. Incluso la subjetividad comparte la fragmentación y dispersión que caracterizan a la estructura social peruana. La resistencia también es parte de la sociedad a la que rechaza.

Pienso que, la influencia de la memoria fue tan claramente visible en Cajamarca porque la resistencia partió de un asunto local claramente colocado en el espacio mental de una población. Los vínculos y paralelismos establecidos entre el pasado y el presente por la intersección de este espacio en el entorno del conflicto fueron decisivos para la formación de la resistencia y la elaboración de sus reclamos. El conflicto creó una historia alternativa, subalterna y con sentido para las generaciones futuras ofreciendo un rico material para la memoria colectiva. En Cajamarca ni la minería ni el conflicto en torno a ella han terminado. Espero que esta tesis sea un recurso útil sobre continuidades y rupturas de procesos inacabados que pueden volver a la palestra en algún momento.

Referencias

Entrevistas

Entrevista personal con Carlos Monge. 08.09.2023 en Lima.

Entrevista personal con José de Echave. 12.09.2023 en Lima.

Entrevista personal con Rocío Silva-Santisteban. 13.09.2023 en Lima.

Otras fuentes

Agua, ríos y pueblos (s.f.). *La laguna Yanacocha, en 1992*.
https://fnca.eu/aguarios/ca/la-mineria-de-oro-a-cielo-abierto-en-cajamarca-%E2%80%93-peru/07_laguna_yanacocha_1992_alois_eichenlaub/

Ahmed, S. (2014). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Albán Achinte, A. (2021). Territorio y memoria. Dos apuestas por la re-existencia. En Antuña, J., Giordano, V. & Molinari, E. (Comps.) *Comunidad, territorio, futuro. Prácticas de investigación y activismo en la convergencia de arte y ciencias sociales* (pp. 32-38). Buenos Aires: Editorial Teseo.

Alvira, Y. (2016). El lugar del canto y la oralidad como practica pedagógica de reafirmación de la vida y su existencia en los andes cajamarquinos. En Cottyn, H. et al. (Eds.), *Las luchas sociales por la tierra en América Latina: Un análisis histórico, comparativo y global* (pp. 31-39). Lima, Gante: Facultad de Ciencias Sociales y Fondo Editorial de la UNMSM, Red Muqui, Ghent Centre for Global Studies.

Arana, M. (2002). *El cerro Quilish y la minería del oro en Cajamarca*. Cajamarca, Mesa de Diálogo del enero del 2002. <http://cajamarca.de/mine/quilish.htm>

Arana, M. (2009). El caso de derrame de mercurio en Choropampa y los daños a la salud en la población rural expuesta. *Revista Peruana de medicina experimental y salud pública*, 26(1), 113-116.

- Arrojo, P. (2014). *Informe sobre la gran marcha nacional por el derecho al agua en Perú*. https://cooperacion.org.pe/wp-content/uploads/2015/06/2012_Informe_Final_Marcha_Peru.pdf
- Assmann, A. (2006). *Memory, individual and collective*. Oxford: Oxford Handbooks Online.
- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bannerji, H. (2005). Building from Marx: Reflections on Class and Race. *Social Justice*, 32(4), 144-160.
- Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI). *Glosario "Comunidades Campesinas"*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú. <https://bdpi.cultura.gob.pe/glosario>
- Bebbington, A. (2010). *Social movements and poverty in developing countries*. Programme Paper, Civil Society and Social Movements. Paper N° 32. Ginebra: UNRISD.
- Bebbington, A., Bebbington, D. H., Bury, J., Lingán, J., Muñoz, J. P., & Scurrah, M. (2007). Movimientos sociales, lazos transnacionales, y desarrollo territorial rural en zonas de influencia minera: Cajamarca-Perú y Cotacachi-Ecuador. En *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Benavides, E. (2013). "Hemos logrado descifrar realmente cómo se ha estado manejando la administración de nuestro país. Ahora nos va a permitir encaminar propuestas, encaminar planes para poder recuperar lo que es nuestro" [entrevista realizada por R. Hoetmer]. En Hoetmer, R. et al. (Eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 365-370). Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Acsur, EntrePueblos.
- Bergson, H. (1896). *Matière et mémoire*. París: Alcan.

- Biodiversidad (23 de agosto de 2012). *Perú: contundente rechazo a proyecto minero: 78% de cajamarquinos dice Conga no va*.
https://www.biodiversidadla.org/Noticias/Peru_contundente_rechazo_a_proyecto_minero_78_de_cajamarquinos_dice_Conga_no_va
- Cabellos, E. & Ayay, N. (2014). *Hija de la laguna* [documental].
<https://vimeo.com/640796935>
- Cabellos, E. & Boyd, S., (2002). *Choropampa: el precio del oro*. Guarango.
- Centro Peruano de Estudios Interdisciplinarios (14 de septiembre de 2012).
 Cajamarquinos visitan el cerro Quilish [video].
<https://www.youtube.com/watch?v=ES3JyK-RXTI>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) Informe Final en: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Connerton, P. (2014). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damonte, G. & Glave, M. (2016). *Industrias extractivas y desarrollo rural territorial en los Andes peruanos: los dilemas de la representación política y la capacidad de gestión para la descentralización*. Lima: GRADE.
- De Echave, J., & Diez, A. (2013). *Más allá de Conga*. Red Peruana por una Globalización con Equidad.
- De Echave, J., Diez, A., Huber, L., Revesz, B., Ricard Lanata, X., & Tanaka, M. (2009). *Minería y conflicto social*. Lima: IEP, CIPCA, CBC, CIES.
- De Echave, J., Hoetmer, R., Silva-Santisteban, R. (2022). *¿Cómo volver a vivir tranquilos? Biopolítica extractivista y posestallido de los conflictos ecoterritoriales*. Lima: CooperAcción.
- Defensoría del Pueblo. (2001). *El caso del derrame de mercurio que afectó a las localidades de San Sebastián de Choropampa, Magdalena y San Juan, en la Provincia de Cajamarca*. Informe defensorial N° 62. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo. (2006). *Reporte de conflictos sociales N° 24*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo. (2011). *Reporte de conflictos sociales N° 91*. Lima: Defensoría del Pueblo.

- Defensoría del Pueblo. (2012). *Reporte de conflictos sociales N° 100*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Degregori, C. I. (1993). Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú. En Alberto Adrianzén et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* (pp. 113-133). Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Della Porta, D., & Diani, M. (2001). *Social movements: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Denegri, F., & Hibbett, A. (2016). *Dando cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-200)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Doerr, N. (2014). Memory and culture in social movements. En Baumgarten, P., Daphi, P. & Ullrich, P. (Eds.), *Conceptualizing culture in social movement research* (pp. 206-226). Londres: Palgrave Macmillan.
- Duárez-Mendoza, J., Minaya-Rodríguez, J., Perez-Pachas, J., & Segura-Celis, J. (2019). Rondas campesinas y representación política en tiempos del conflicto Conga en Cajamarca, Perú. *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, 26, 133-152.
- Durand, A. (2011). La conflictividad irresuelta. Movimientos sociales; percepciones de desigualdad y crisis de representación en el Perú. *Desarrollo, desigualdades y conflictos sociales. Una perspectiva desde los países andinos* (pp. 167-184). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobar, A. (2014). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A., Álvarez, S., & Dagnino, E. (2001). *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Taurus.
- Eyerman, R. (2015). Social movements and memory. En Tota, A. L. & Hagen, T. (Eds.), *Routledge international handbook of memory studies* (pp. 79-83). Londres: Routledge.
- FEROCAFENOP (1999). *“Las rondas campesinas defienden la vida”. Un informe sobre los impactos medioambientales, sociales y culturales de Minera Yanacocha S.R.L.* <http://cajamarca.de/aktuell/ronda-mina.htm>

- Flores, D. (2014). Guía de vigilancia ambiental con macroinvertebrados bentónicos en Cajamarca "El agua es vida". Cajamarca: ISF, ACSUR, Grufides.
- Friends of Earth International & Grufides (2006). *La CAO en el Perú: aprendizajes del diálogo como estrategia de desconflictivización* [informe]. https://www.foei.org/wp-content/uploads/2020/12/cao_cajamarca.pdf
- Gestión (30 de diciembre de 2013). *Los vaivenes y las contradicciones de Ollanta Humala sobre Conga durante tres años*. <https://web.archive.org/web/20170915024443/http://gestion.pe/politica/declaraciones-ollanta-humala-sobre-conga-durante-tres-anos-2084924>
- Gobierno del Perú (1° de junio de 2022). *Municipalidad de Cajamarca, Juntas Vecinales y Yanacocha inauguran 15 murales artísticos en emblemáticos barrios de la ciudad*. <https://www.gob.pe/institucion/municajamarca/noticias/641188-municipalidad-de-cajamarca-juntas-vecinales-y-yanacocha-inauguran-15-murales-artisticos-en-emblematicos-barrrios-de-la-ciudad>
- Gonzales Oviedo, J. C, (2023). Tejiendo resistencias: prácticas audiovisuales y luchas por la defensa del territorio en Cajamarca - Perú. *EntreDiversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 20, e202302. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.IEI.V20.2023.A02>
- Gonzales Oviedo, J. C. (2022). Recordar para narrar. La resistencia celedina entre muros. *Revista Universidad Andina Simón Bolívar*, 1-16.
- Grufides (18 de abril de 2016). *Máxima Acuña, La Jalqueñita*. <https://grufides.org/blog/m-xima-acu-la-jalque-ita>
- Grufides (2020). *Pueblo fantasma Choropampa: 20 años después del derrame*. <https://grufides.org/blog/pueblo-fantasma-choropampa-20-os-despu-s-del-derrame>
- Grufides (6 de julio de 2016). *Conga: muertes ocurridas durante el conflicto siguen impunes*. <https://grufides.org/blog/conga-muertes-ocurridas-durante-el-conflicto-siguen-impunes>
- Guarniz Alcántara, I. (Dir.). (2012). *En el corazón de Conga* [documental]. Cajamarca.

- Halbwachs, M. (2004a). *La memoria colectiva*. Volumen 6. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos Editorial.
- Hall, S. (1996). Introducción: ¿Quién necesita "identidad"? (H. Pons, Trad.; Título original: Introduction: Who Needs "Identity"?). En Hall, S. & Du Gay, P. (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2010). "El trabajo de la representación". En Restrepo, E., Walsh, C. & Vich, V. (Eds.), *Sin garantías* (pp. 445-480). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hill, David (1° de julio de 2015). *Los planes de la empresa brasileña de megapresas en Perú provocan un enorme conflicto social*. <https://es.mongabay.com/2015/07/los-planes-de-la-empresa-brasilena-de-megapresas-en-peru-provocan-un-enorme-conflicto-social/>
- Hoetmer, R. (2013). Minería, movimientos sociales y las disputas del futuro: claves de lectura y pistas de reflexión-acción. En Hoetmer, R. et al. (Eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 265-280). Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Acsur, EntrePueblos.
- Hoetmer, R., Castro, M., Daza, M., De Echave, J., & Ruiz, C. (Eds.). (2013). *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Acsur, EntrePueblos.
- INEI (2011). *Perú: Incidencia de la pobreza extrema por grupos de departamentos, 2011. Encuesta Nacional de Hogares, 2011*. Lima: INEI.
- INEI (2015). *Compendio Estadístico Cajamarca 2015*. Cajamarca: Oficina Departamental de Estadísticas e Informática de Cajamarca.
- Isla, A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios atacameños*, 26, 35-44.

- Isla, A. (2017). ¡Conga no va! Los guardianes de las lagunas: defendiendo la tierra, el agua y la libertad en Cajamarca, Perú. *Revista de Ciencias Sociales*, 155, 45-62.
- Jasper, J. M. (2008). *The art of moral protest: Culture, biography, and creativity in social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jelin, E. (2001). *Exclusión, memorias y luchas políticas*. Buenos Aires: Clacso.
- Jelin, E. (2003). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Jiménez, N., Doughman, R., & Montoya, L. (2017). Las Cajamarcas: el Buen Vivir como tejido de lazos alternativos al extractivismo ya los conflictos eco-territoriales en Colombia y Perú. *Crítica y Resistencias: Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, 5, 76-92.
- Krzywik, A. (2021). Murals as Memory Carriers. Analysis of the Meanings Given to Them and the Attitudes of Their Creators. *On the w@ terfront. Public Art. Urban Design. Civic Participation. Urban Regeneration*, 63(11), 49-72.
- Kubal, T., & Becerra, R. (2014). Social movements and collective memory. *Sociology Compass*, 8(6), 865-875.
- La Mula (1° de setiembre de 2019). *El cerro Quilish y la minería del oro en Cajamarca*. <https://vozdelatierra.lamura.pe/2019/09/01/el-cerro-quilish-y-la-mineria-del-oro-en-cajamarca/vozdelatierra/>
- La Mula (12 de marzo de 2015). *Celendín: la tierra de los murales*. https://grufides.lamura.pe/2015/03/12/celendin-la-tierra-de-los-murales/grufides/?fb_comment_id=402490619875601_40520892960377_0 [fecha de consulta: 13 de febrero de 2024].
- Li, F. (2017). *Desenterrando el conflicto. Empresas mineras, actividades y expertos en el Perú*. Lima: IEP.
- Lingán, J. (2008). El caso de Cajamarca. En Scurrah, M. (Ed.), *Defendiendo derechos y promoviendo cambios: el Estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú* (pp. 31-70). Lima: IEP; Oxfam América; Instituto del Bien Común.
- Lino, E. (2012). *“Guardianes y guardianas de las lagunas de Cajamarca”, la denuncia en cantos y coplas*. Lima, Perú.

<http://zumbayllu.blogspot.com/2012/11/guardianes-y-guardianas-de-las-lagunas.html>

- Llamoctanta, Blanca (Dir.) (2013). *Aguas de libertad* [documental]. <https://www.youtube.com/watch?v=WL93OHxUTEQ&t=4s>
- Machado, H. (2013). "Minería, modernidad y colonialismo. Una aproximación a la naturaleza mineral del orden colonial moderno". En Hoetmer, R. et al. (Eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 47-81). Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Acsur, EntrePueblos.
- Martínez, M., & Mendivil, J. (2015). Ante los ojos del mundo: música, minería y conflicto social en el norte andino de Cajamarca, Perú. *Revista Vórtex*, 3(2), 127-148.
- Mechain Doroteo (2 de diciembre de 2011). Caricatura. *El Otorongo*, 301.
- Melucci, A. (1994). Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales. *Zona abierta*, 69, 153-180.
- Méndez, E. (2018). Recordar la tradición de lucha por lo común: formas de la organización de la experiencia. En Gutiérrez, R. (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 275-291). Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.
- Mitrovic, M. (2023). *Al Servicio del Pueblo: Arte, Política y Revolución en el Perú: 1977-1992*. Lima: La Balanza.
- Newmont Yanacocha (s.f.). *Nosotros*. <https://yanacocha.com/nosotros/>
- Ojo Público. (17 de abril de 2016). *Máxima Acuña, la dama de la laguna, ahora es intocable*. <https://ojo-publico.com/ambiente/maxima-acuna-la-dama-la-laguna-ahora-es-intocable> [fecha de consulta: 22 de junio de 2024].
- Olick, J. K., & Robbins, J. (1998). Social memory studies: From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of sociology*, 24(1), 105-140.
- ONU (2022). *Perú: Vertidos tóxicos amenazan la salud de millones y el derecho al agua potable dijo experto de la ONU*. <https://www.ohchr.org/es/press->

releases/2022/12/peru-toxic-discharges-threaten-health-millions-and-right-safe-drinking-water#:~:text=LIMA%20%2D%20GINEBRA%20(15%20de%20diciembre,un%20experto%20de%20la%20ONU

- Ormachea, I. (2023). "Dos hombres en pugna: masculinidades y diálogo en el conflicto socioambiental Conga, en Cajamarca Perú". En Jaime M. (ed.) *Masculinidades en el Perú. Subjetividades, culturas y agencias* (pp. 157-211). Lima: CISEPA PUCP.
- Paucar Albino, J. L. (s.f.). *La lucha de Máxima Acuña* [antología]. <https://lamula.pe/antologias/f6760a32afec4ddcad50561339052230>
- Peñañiel, A. P. (2019). La laguna Mamacocha contra el Estado peruano: un estudio etnográfico con los campesinos y campesinas del centro poblado El Tambo, Cajamarca, Perú. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 34, 3-18.
- Peñañiel, A. P. P. (2023). The sweet seduction of Atahualpa's gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru. *Anuario Antropológico*, 48(1), 286-302.
- Pereyra Terrones, Jorge (26 de diciembre de 2011). *Perú: el oro de Atahualpa*. <https://www.servindi.org/actualidad/56338>
- Pollak, M. (2006). Memoria, olvido, silencio. *La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Polletta, F., & Jasper, J. M. (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, 27(1), 283-305.
- Portal Minero (9 de julio de 2012). *El conflicto por el oro peruano en Cajamarca tiene una vieja historia*. <http://www.portalminero.com/display/NOT/2012/07/09/El+conflicto+por+el+oro+peruano+en+Cajamarca+tiene+una+vieja+historia>
- Programa Democracia y Transformación Global (2013). *Memorias de Fuego - Tejiendo Resistencias* [documental] <https://www.youtube.com/watch?v=og3lZJGOByc>

- Programa de Vigilancia Ciudadana. (2014). *Informe de transparencia, conciliación entre ingresos y gastos por canon y regalías mineras*. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana.
- Renan, E. (2001). *¿Qué es una nación?* Medellín: Instituto de Estudios Políticos.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón
- RPP (1° de febrero de 2012). *Cajamarca: unas 300 personas participan en marcha en defensa del agua*. <https://rpp.pe/peru/actualidad/cajamarca-unas-300-personas-participan-en-marcha-en-defensa-del-agua-noticia-446838>
- RPP (17 de junio de 2013). *Campesinos reinician marchas contra el proyecto minero Conga*. <https://rpp.pe/peru/actualidad/campesinos-reinician-marchas-contr-el-proyecto-minero-conga-noticia-605210>
- RPP (2 de octubre de 2014). *Logran acuerdo entre comunidad campesina y Buenaventura*. <https://rpp.pe/economia/economia/logran-acuerdo-entre-comunidad-campesina-y-buenaventura-noticia-730478>
- RPP (19 de abril de 2016). *¿Quién es Máxima Acuña y por qué su premio genera tanta polémica?* <https://rpp.pe/peru/actualidad/quien-es-maxima-acuna-y-por-que-su-premio-genero-tanta-polemica-noticia-955202>
- Santos, B. D. S. (2001). Los nuevos movimientos sociales. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, (5), 177-188.
- Sarrazin, Bérengère (Dir.) (2015). *Las damas azules* [documental]. Barcelona: Enginyeria Sense Fronteres. <https://www.youtube.com/watch?v=REf3Llo7MvE>
- Servindi (07.01.2012). *Perú: Gran acogida recibe canción popular "Agua sí, oro no" del grupo Tinkary*. <https://www.servindi.org/actualidad/56990>
- Servindi (12 de enero de 2015). *Yaku Taki y la riqueza musical de Cajamarca*. <https://www.servindi.org/actualidad/121153>
- Shuan, C. (2013). Esta lucha no es para nosotros solamente, para los que vivimos hoy, sino que es para esas futuras generaciones, para todos los pueblos. En Hoetmer, R., Castro, M., Daza, M., De Echave, J. C., & Ruiz, C. (2013). En *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y*

- propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa democracia y transformación global, CooperAcción, Acsur, Entrepueblos.
- Silva-Santisteban, R. (2013). "Porque son perros. Protestas, discursos autoritarios industrias extractivas: el caso Conga". En Hoetmer, R. et al. (Eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 435-459). Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Acsur, EntrePueblos.
- Sosa, M. (Dir) (2018). *Máxima, This Land of Mine*. (película independiente). <https://vimeo.com/283772102>
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Starn, O. (1991). "Con los llanques todo barro". *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: IEP.
- Stern, S. (2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. En Garces, M. (2000). *Memoria para el nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad de siglo XX* (pp.11-29). Santiago de Chile: lom Ediciones.
- Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Osa!*, 13(32), 15-38.
- Svampa, M., Gómez Obando, S., Moore Torres, C., & Múnica Ruiz, L. (2017). Movimientos sociales, tradiciones políticas y dimensiones de la acción colectiva en América Latina. *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*.
- Svampa, M. (2019). *Neo-extractivism in Latin America: socio-environmental conflicts, the territorial turn, and new political narratives*. Cambridge University Press.
- Tanaka, M., & Meléndez, C. (2009). Yanacocha y los reiterados desencuentros: gran afectación, débiles capacidades de acción colectiva. En De Echave, J., Diez, A., Huber, L., Revesz, B., Ricard Lanata, X., & Tanaka, T. (Eds.),

- Minería y conflicto social* (pp. 73-97). Lima: IEP, CIES; Piura: CIPCA; Cusco: CBC.
- Telesur tv (9 de setiembre de 2015). *Peruanos tienen arsénico en la sangre por actividad minera*. <https://www.telesurtv.net/news/Peruanos-tienen-arsenico-en-la-sangre-por-actividad-minera-20150909-0070.html>
- Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Londres: Random House.
- Tilly, C. (2015). *Social movements, 1768-2012*. Londres: Routledge.
- Tinkari (2011). Agua sí, oro no [copla]. <https://www.youtube.com/watch?v=UEmqevTCJqk>
- Tomate-colectivo (17 de agosto de 2014). *Línea del tiempo de la lucha de Celendín...* [comentario de Facebook]. https://www.facebook.com/TomateColectivo/photos/?fbclid=IwAR1C3%ADnea-del-tiempo-de-la-lucha-de-celend%ADn-nos-borraron-un-mural-haremos-mil-viva-520505894748566/?paipv=0&eav=AfbE8dt01EaD0ukM7EOgMewvStB1V3zHWu7mKFzgKRUJjM-M-HF6X3CI1sjn0ZDt2nI&_rdr
- Touraine, A. (1988). *Return of the actor: social theory in postindustrial society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- UNESCO. (2006). *La cultura del agua. Lecciones de la América indígena* (autor: Ramón Vargas). Serie Agua y Cultura del PHI-LAC, N° 1. Montevideo: UNESCO.
- Vásquez, M. (2013). "La criminalización de la protesta social como estrategia de desarticulación del movimiento social en el Perú". En Hoetmer, R. et al. (Eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 415-435). Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Acsur, EntrePueblos.
- Vega, Y. (12 de mayo de 2023). *Cajamarca es la región más pobre del Perú, según INEI*. <https://larepublica.pe/economia/2023/05/12/cajamarca-inei-cajamarca-es-la-region-mas-pobre-del-peru-segun-inei-piura-puno-lrnd-883956>

- Vich, V. (2015). *Poéticas del duelo: ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Vich, V., & Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder: herramientas metodológicas* (Vol. 28). Lima: Grupo Editorial Norma.
- Voces de la Tierra (4 de julio de 2016). *¡Mártires del agua y de la vida!* [publicación de Facebook] <https://www.facebook.com/vocesdelatierraperu/photos/a.657748477678198/983623511757358/?type=3>
- Wiener, R., & Torres, J. (2014). *El caso Yanacocha*. Lima: Impresión Arte Perú SAC.
- Wikipedia Commons (6 de agosto de 2005). *Yacimiento minero de Yanacocha*. https://es.wikipedia.org/wiki/Mina_de_Yanacocha
- Yanacocha (2003). *Responsabilidad Social. Balance 2003*. <https://yanacocha.com/sostenibilidad/responsabilidad-social/>
- Yanacocha (2013). *Responsabilidad Social. Balance 2013*. <https://yanacocha.com/sostenibilidad/responsabilidad-social/>
- Yrigoyen, R. Z. (2002). Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y pluralismo legal. *Allpanchis*, 34(59/60), 31-81. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v34i59/60.575>
- Zárate, J. (2018). *Guerras del interior*. Lima: Debate.
- Zavaleta, M. (2013). La política de lo técnico: una aproximación al desarrollo del conflicto Conga. En Torres, J. (ed.), *Los límites de la expansión minera en el Perú* (pp. 109-152). Lima: SER.
- Zevallos, M. (en colaboración con L. Grados). (25 de abril de 2015). *Choropampa: 15 años sin respuestas*. <https://elgranangular.com/blog/reportaje/choropampa-15-anos-sin-respuestas-3/>