

**“Espinar, cuna de la nación K'ana” y
“Challhuahuacho, capital histórica de la nación
Yanawara”: desterritorialización minera y
reapropiación étnica del territorio en los Andes del
sur peruano**

MAUD YVINEC

UNIVERSITÉ PARIS 1 / MONDES AMÉRICAINS UMR 8168

maud.yvinec@univ-paris1.fr

Introducción

1. El extractivismo, es decir la extracción y exportación a gran escala de materias primas sin procesar o con escaso procesamiento hacia el Norte global, es un modo de acumulación de riquezas que altera profundamente los territorios latinoamericanos (Gudynas, 2009; Svampa, 2011; Acosta, 2012). Si bien se puede considerar que tiene raíces coloniales (Acosta, 2012), es un fenómeno sobre todo característico de la América Latina de finales del siglo XXe inicios del XXI, relacionado con el boom de las materias primas y cierto modelo de desarrollo económico promovido tanto por gobiernos de derecha como gobiernos progresistas (Svampa, 2012). En las últimas décadas, la puesta en marcha de inmensos proyectos mineros, petroleros o gasíferos, la construcción de grandes represas hidroeléctricas, la agroindustria o la silvicultura intensiva han modificado los espacios donde se desarrollan dichas actividades, así como el modo de vida de las poblaciones locales, las cuales, en el subcontinente latinoamericano, suelen ser poblaciones campesinas o/y autóctonas. En el Perú, la región andina se ve especialmente afectada por el extractivismo con una gran presencia de la minería. Más precisamente, el sur andino peruano es el teatro de una intensa actividad minera y una no menos intensa conflictividad socioambiental, como lo demuestran todos los recientes informes de la Defensoría del Pueblo del Perú.

2. En ese contexto han surgido desde finales de los años 1990 e inicios de los años 2000 nuevas identidades étnicas en la región. En la provincia de Espinar (departamento de Cusco) se ha ido construyendo la identidad “k’ana” en la zona del complejo minero de Tintaya, cuya primera parte fue abierta en la década de los años 1980 por una empresa estatal, y luego privatizada en los años 1990 bajo el gobierno neoliberal de Fujimori, sucediéndose desde entonces varias empresas (la estadounidense Magma Copper Company, la australiano-holandesa BHP Billiton y la anglo-suiza Xstrata Glencore) en las distintas extensiones del proyecto (Tintaya, Tintaya-Antapaccay y futura extensión Coroccohuayco). En el distrito de Challhuahuacho (departamento de Apurímac, provincia de Cotabambas) ha aparecido la identidad “yanawara” en la zona de Las Bambas, proyecto minero que se inició en los años 2000, que también fue propiedad de Xstrata Glencore y pertenece ahora a Minerals and Metals Group, un consorcio de multinacionales con mayoría de capitales chinos.
3. Tanto los K’ana como los Yanawara son pueblos precolombinos que fueron conquistados por los Incas. Aunque se encuentran documentos coloniales con referencia a estos pueblos, desde los inicios de la época republicana hasta hace algunas décadas ya no se hablaba (o casi) de esos grupos. Al respecto, hay que recordar cierta invisibilización de las identidades étnicas andinas en la historia del Perú independiente. Recordemos primero la supresión de la categoría “indio” por los Libertadores San Martín y Bolívar en la época de la Independencia junto con la supresión de la “comunidad indígena”. Esta forma de propiedad colectiva de la tierra, heredada del *ayllu* precolombino y reestructurada en la época colonial, fue finalmente reconocida en la Constitución de 1920. Sin embargo, la reforma agraria iniciada por el gobierno de Velasco Alvarado (1969) transformó las “comunidades indígenas” andinas en “comunidades campesinas”. La ruptura semántica deseada por Velasco buscaba borrar una estigmatización común en los Andes, lo que propició durante mucho tiempo una reivindicación de lo “campesino” en esta parte del país, al contrario de lo “indígena”, y más aún de lo “indio”, término peyorativo.
4. En el contexto minero del sur andino peruano, nos podemos preguntar en qué medida el desarrollo de las identidades étnicas k’ana y yanawara puede considerarse como una estrategia de reapropiación del espacio y recreación del territorio. Para esta reflexión –ya iniciada en un precedente artículo (Hervé Huamani e Yvinec, 2021)– me apoyaré en documentos

diversos (algunos documentos oficiales, artículos de periódicos y revistas, textos y vídeos en redes sociales) así como en entrevistas y observaciones realizadas durante trabajos de campo en el año 2019. Comentaré primero las reacciones locales frente a lo que se puede considerar como una desterritorialización minera. En segundo lugar, trataré de analizar las nuevas narrativas territoriales étnicas que se elaboran a raíz de dichas reacciones. Me llevará a interrogarme, finalmente, acerca de los alcances y límites de la reterritorialización étnica de los espacios mineros.

1. Desterritorialización minera y reacciones locales

5. El territorio, entendido como porción de espacio apropiado por un grupo social (Le Berre, 1995), suele ser objeto de sentimientos identitarios. El desarrollo de proyectos mineros, especialmente los megaproyectos característicos del siglo XXI, suponen cambios profundos en la territorialización, ya que suponen nuevos actores (inversionistas y accionistas extranjeros, en particular) y nuevos usos del espacio (con la construcción de inmensas infraestructuras, la implementación de grandes corredores de transportes, etc.). Hasta se puede hablar de “desterritorialización” en la medida en que las mineras son empresas multinacionales que hacen entrar los territorios donde operan en el espacio globalizado. Por una parte, el Estado se desvincula de su rol de regulador y supervisor, delegando sus responsabilidades sociales a las empresas extractivas y criminalizando cualquier tipo de protesta (Acosta, 2012). De hecho, en el Perú, el Estado lleva varias décadas manteniendo una “lógica de concesiones” con las mineras (Boss y Lavrard-Meyer, 2015) ya que no interviene mucho en la mediación con las poblaciones locales, al no tomar en cuenta la asimetría de sus relaciones con las empresas, y reprime los conflictos socioambientales con violencia, dejando así dos comuneros muertos en un conflicto en Espinar en 2012 y cuatro fallecidos en un conflicto en Las Bambas en 2015. Por otra parte, la desterritorialización se traduce por el debilitamiento de la identidad territorial al transformarse la relación entre la sociedad y el espacio.
6. Tanto en el caso de Espinar/Tintaya como en el de Challhuahuacho/Las Bambas, aunque con temporalidades distintas (desde finales del siglo XX en Espinar, a partir de inicios del XXI en Challhuahuacho) las transformaciones socioespaciales fueron enormes. Se pueden mencionar primero

los cambios en la topografía que, en minas a cielo abierto, modifican profundamente el paisaje: no solo se ven las construcciones de las plantas industriales y campamentos mineros, sino que los tajos forman huecos enormes y los botaderos de desmontes pueden crear nuevas geomorfologías –lo cual no es insignificante en sociedades andinas que mantienen relaciones especiales con los *apus* de las montañas (Orihuela, 2023). También se mencionará la construcción de carreteras por donde pasan enormes camiones: en el caso de las Bambas, tras haber contemplado la construcción de un mineroducto, se construyó una carretera que supone el paso diario de varias centenas de camiones y por lo tanto ruido, polvo y nuevos tipos de moviidades. Pero sin duda alguna, los cambios socioespaciales más fuertes habrán sido los desplazamientos de población. Al respecto, se debe mencionar la reubicación de comunidades campesinas aledañas a los centros de operación de las minas, como la comunidad de Tintaya Marquiri en el caso Espinar y la de Fuerabamba en caso de Las Bambas. En 2019, es decir cinco años después de su inauguración, Nueva Fuerabamba, el nuevo pueblo construido por la minera, que ya no se parece para nada a un pueblo andino, era todavía un pueblo fantasma: el mercado “no sirve”, el terminal de buses “no sirve” y las casas “casi no sirven” me aseguró una persona de la zona (entrevista del 15 de julio de 2019). Paralelamente, se observan fenómenos de urbanización: en la provincia de Espinar, donde opera la mina Tintaya, más del 80% de los habitantes son urbanos según los datos del Instituto Nacional de Estadística; en cuanto a Challhuahuacho, donde opera la mina Las Bambas, la población del distrito ha triplicado en apenas unos diez años, y en la capital del distrito ahora se ven muchos edificios de varios pisos. Los crecimientos urbanos se deben, por una parte, al desplazamiento de personas del área rural, y por otra, a la llegada de gente de otras regiones del Perú debido a la fuerte demanda laboral y el comercio. Así se introduce y se desarrolla otra cultura, que, en el contexto peruano, puede ser calificada como cultura “mestiza”, es decir occidentalizada. Por ejemplo, en Yauri, capital de Espinar, se encuentran ahora karaokes con música internacional; en Challhuahuacho se puede comer en pizzerías; etc.

7. Ante tales cambios, surge, de parte de ciertos actores, la voluntad de “rescatar” –palabra recurrente en las entrevistas realizadas– una identidad local, considerada más auténtica. Así, la creación de identidades étnicas en la zona minera del sur peruano puede entenderse en primer lugar como una reacción a la desterritorialización provocada por la mina. En el caso de Las

Bambas, un profesor de la región que hizo investigaciones sobre la historia yanawara me confió lo siguiente: “la llegada de tanta gente foránea ha traído otros estilos de vida [...] la empresa minera representa para la cultura el principal veneno [...] antes existía la mutua crianza de vida entre el *runa* y la *pachamama*” (entrevista realizada a distancia en abril de 2020). En estas palabras se puede percibir una forma de añoranza de la vida local de antaño, así como cierta inquietud por las transformaciones del territorio. Obviamente, conlleva una visión crítica de la mina, pero se puede observar en el caso de Las Bambas que la búsqueda de la identidad étnica local surgió antes de los mayores momentos de conflictividad entre la mina y la población: lo demuestra la aparición de la revista *Qotapampa*, en la que se reivindica la identidad yanawara, en 2005, o sea en una época en la que todavía no se expresaban con fuerza las críticas hacia la minera. *Qotapampa* es fruto del interés de un grupo de estudiantes del Instituto Pedagógico de Cotabambas por la cultura local y de su preocupación por las posibles transformaciones debidas al desarrollo del proyecto minero La Bambas. En el caso de Espinar, remontar a los orígenes de la etnogénesis resulta más complejo ya que es menos reciente. Sin embargo, unas palabras del exalcalde provincial de Espinar Oscar Mollohuanca –uno de los grandes promotores de lo “k’ana”– al sociólogo Camilo León, permiten entrever cómo el desarrollo de la identidad autóctona se relaciona con la llegada de gente de otras partes: “Espinar es una provincia casi ya cosmopolita, donde se asientan familias de otras zonas, de otros lugares, entonces ese tema de la identidad ya está generando otra mirada”, explicó en el 2013 (León, 2022; 282).

8. Reivindicar lo “k’ana” o lo “yanawara” es reivindicar lo local, algo relacionado con partes específicas de los Andes del sur peruano. Rafael Barrio de Mendoza y Gerardo Damonte señalan que la diversificación de las actividades económicas en los Andes contribuyó a transformar la autoidentificación campesina en una autoidentificación local (Barrio de Mendoza y Gerardo Damonte, 2013). Esto se ve claramente acentuado por las actividades extractivas que modifican profundamente los territorios. Así se elaboran nuevos discursos autóctonos sobre el espacio.

2. La elaboración de nuevas narrativas territoriales étnicas

9. El surgimiento de nuevas identidades autóctonas locales se acompaña de la construcción de “narrativas territoriales” (Damonte, 2011; 20), es decir de discursos en los que determinados actores sociales dan sentido a un espacio. Dicho de otra manera, son discursos que construyen un territorio. En los casos que nos ocupan, se trata de una construcción –o reconstrucción– territorial a través de la etnicización.
10. Tanto en el caso del discurso k'ana como en el caso del discurso yanawara, los principales constructores de la narrativa territorial étnica fueron inicialmente élites locales, en particular profesores, o sea, personas con cierta autoridad social en zonas rurales del Perú y que, por lo tanto, tienen capacidad de difusión del discurso (Banda Méndez, 2018; Hervé Huamani e Yvinec, 2021). Poco a poco la identidad se arraigó en la política local con la llegada de nuevos líderes. En 1989, Oscar Mollohuanca ganó sus primeras elecciones como alcalde provincial con el Movimiento de Integración K'ana (MINKA), partido comprometido con las demandas sociales y ambientales de la población vecina a la mina de Tintaya. En el caso de Las Bambas, fueron las investigaciones de varios profesores sobre el pueblo Yanawara que, según me contaron (entrevistas de julio de 2019), habrían interesado a los integrantes de un partido local, Kallpa, que en 2015 emergió con una posición crítica frente a la minería.
11. Con el paso de los años, se consolidó en ambos casos una narrativa territorial que hace coincidir el espacio afectado por la mina con un territorio ancestral precolombino: así se puede leer a la entrada del distrito de Espinar: “bienvenidos a Espinar, cuna de la nación k'ana” y se intentó hacer lo mismo en Challhuahuacho con la inscripción en la entrada de la alcaldía distrital “Challhuahuacho, capital histórica de la nación yanawara”. Esto se reutiliza en los discursos de protesta contra la minería elaborados desde el exterior. Así, en la revista *Lucha indígena* fundada por Hugo Blanco –el histórico líder campesino de formación trotskista que se reivindicó del eco-socialismo a partir de inicios el siglo XXI hasta su reciente muerte– se leen artículos sobre el “territorio k'ana” que correspondería al espacio de la mina de Tintaya. Por ejemplo, en el n°93 del año 2014 se lee lo siguiente: “la minera que opera en la provincia cusqueña de Espinar cambió de dueños, pero no de mañas. Denunciamos los más recientes abusos que viene come-

tiendo la fusionada Glencore-Xstrata en el territorio k’ana”. De la misma manera, en la revista *Pulso regional*, comprometida con la lucha social del sur peruano, se publicaron artículos sobre el “territorio yanawara”, entendido como espacio de operación de la mina. Por ejemplo, en el n°25 del año 2019 se puede leer: “el territorio yanawara es sujeto de una importante presencia política estatal que tiene por objeto garantizar el buen andar de los proyectos mineros”.

12. Conviene señalar que la ancestralidad del territorio pudo ser un arma jurídica. En efecto, a inicios de los años 1990, el Estado peruano ratificó el famoso convenio 169 de la OIT sobre “pueblos indígenas y tribales” y adoptó una nueva Constitución que reconoce la diversidad cultural y étnica –aunque no fue el resultado de una demanda interna sino la consecuencia del apoyo de las instituciones financieras internacionales a las políticas multiculturales (Robin Azevedo et Salazar-Soler, 2009; 72). En 2011, ya en el contexto del boom del extractivismo, el Perú aprobó, como resultado de un conflicto entre el Estado y poblaciones del Amazonas, una “ley de consulta previa”. Destinada exclusivamente a los pueblos oficialmente reconocidos como “indígenas u originarios”, dicha ley suscitó cuestionamientos sobre quién era indígena y quién no, especialmente en las “comunidades campesinas” de los Andes (Barrio de Mendoza y Damonte, 2013). Junto con las normas internacionales, esta ley contribuyó a propiciar un rebrote de la indigeneidad, ya que la autoctonía ofrece nuevas posibilidades para las poblaciones vecinas de grandes proyectos extractivos que quieren hacer valer sus derechos colectivos. Así, en los casos que nos ocupan, se reivindicó lo k’ana en un conflicto de 2014 en el marco de la ley de consulta previa (Málaga Sabogal y Ulfe, 2017) y lo “yanawara” en el conflicto de 2016 en el marco de la convención 169 (Hervé Huamani e Yvinec, 2021). De manera general, la reivindicación de un territorio “ancestral” puede ser una herramienta de negociación para las poblaciones aledañas a los proyectos mineros.

13. Así se entiende que los relatos territoriales étnicos k’ana y yanawara se construyen como relatos históricos de resistencia contra invasores, como lo muestra por ejemplo el título de la revista *K’ana rebelde*. Se suele recordar que los k’ana son un “pueblo de valientes” (título de un texto de Lamdy Anny Quispe Ordoñez publicado en el blog “feriadelainformacion” y varias veces compartido en las redes sociales), pueblo del ilustre Tupac Amaru II que lideró la mayor rebelión anticolonial de los Andes. De la misma

manera, el territorio yanawara sería “la cuna de las primeras rebeliones anticoloniales del Perú” (revista *Qotapampa*, n°1, 2015) ya que, a finales del siglo XVI, hubo en la región un movimiento mesiánico antiespañol parecido al Taki Onqoy (Espinosa Soriano, 1970). En algunos momentos, especialmente durante el conflicto socioambiental de 2015-2016, se les añadió a los Yanawara la identidad “chanka”, hablándose entonces de “Chanka-Yanawara”: por ejemplo, el sitio web de apoyo a la lucha indígena peruana *Servindi* publicó el 9/5/2016 un artículo titulado “comunidades chankas-yanawara acatan paro contra Las Bambas”. Asimilar los Yanawara a los Chanka sería un error histórico, pero permite añadir una dimensión de lucha heroica, siendo los Chanka conocidos como los más temibles rivales de los Incas.

14. Otro elemento importante en la construcción de la narrativa es el empleo del término “nación” que, según los entrevistados, se relaciona con el espacio y participa entonces de la reconstrucción territorial: “los grupos que se identifican como nación yanawara reivindican un territorio como espacio geográfico ancestral”, me dijo un líder social y político (entrevista del 16/07/2019). Dicho líder, quien es creador de la página facebook “Nación Yanawara”, me repitió varias veces “nación es territorio”. También me dijo un docente “nación, pues, no es solo cultura; nación es organización territorial, administrativa, política” (entrevista del 13/07/2019). En el Perú, la palabra “nación” no es un término oficial para designar a los pueblos originarios, como sí es el caso, en cambio, en Bolivia o Ecuador, o en Canadá. Sin embargo, cada vez más poblaciones peruanas que se reivindican autóctonas lo utilizan, tanto en la Amazonia (“nación wampí”, etc.) como en los Andes (“nación chanka”, “nación wanka”, “nación anq’ara”, “nación collagua”, “nación rukana”, etc.). Retoman la acepción de “nación” usada en la América colonial como “grupo étnico”, acepción que asociaba el hecho de compartir determinados rasgos y el de haber nacido en un lugar, o sea, la pertenencia a un territorio (Wasserman, 2009; 853). Esta concepción étnica de “nación” no excluye la de “comunidad imaginada” (Anderson, 1983) de todos los peruanos, pues el antes mencionado líder social me afirmó que la “nación Yanawara” sería “una nación en la nación peruana”. En el caso k’ana y yanawara, se entiende el uso étnico de “nación” primero por la lectura, de parte de intelectuales locales, de crónicas coloniales sobre su región. Por otro lado, “nación” remite al vocabulario jurídico utilizado en instancias internacionales para designar a pueblos originarios y tiene

entonces una carga reivindicativa evidente. Como ya lo he mencionado (Hervé Huamani e Yvinec, 2021), el empleo del término “nación” para evocar la relación entre un territorio y la cultura ancestral de un grupo étnico es político.

15. De hecho, las nuevas narrativas territoriales étnicas k’ana y yanawara van en contra de ciertas narrativas del Estado peruano sobre las poblaciones autóctonas andinas caracterizadas como narrativas del “perro del hortelano” (el perro que no come ni deja comer). Esta referencia a la obra de Lope de Vega fue utilizada en 2007 por el entonces presidente de la República Alán García para criticar las demandas de los pueblos autóctonos en contextos extractivos ya que no usarían el territorio y no lo dejarían usar (*El Comercio*, 28/10/2007). Al contrario de la narrativa del “perro del hortelano”, tanto el discurso k’ana como el discurso yanawara desarrollan el relato de una relación específica al uso del espacio, por ejemplo, con rituales a la Pachamama (la Madre Tierra) durante las fiestas “k’ana” o “yanawara”.
16. La instauración de fiestas o eventos culturales –entre los cuales destacan los concursos de danzas “k’ana” o “yanawara” durante los carnavales– son una ilustración perfecta de una “invención de tradiciones” (Hobsbawm y Ranger, 1983). Muestran cómo la creación o recreación de territorio, o sea, la reapropiación social del espacio pasa por la voluntad de patrimonialización. Al respecto, es interesante mencionar la valorización del sitio arqueológico de Kanamarca (ahora escenario de festivales de danzas) y la creación de un “museo k’ana” en Espinar, así como algunos intentos de promoción del sitio arqueológico yanawara de la comunidad de Queuña en Challhuahuacho y la exposición de piezas arqueológicas yanawara durante un “taller de identidad cultural” en 2019. En el caso de Espinar, hasta se patrimonializó la lucha contra la mina: el llamado “día de la dignidad del pueblo k’ana”, el 21 de mayo de cada año, conmemora la primera gran toma de la mina de Tintaya de 2005.
17. Así se va construyendo una tradición de lucha. No obstante, esta construcción no es ni uniforme ni lineal como lo sugiere la supresión de la mención de lo “yanawara” en la alcaldía de Challhuahuacho con el cambio de representantes municipales (Hervé Huamani e Yvinec, 2021). Por eso parece necesario interrogarse acerca de los alcances y límites de la reterritorialización étnica de los espacios mineros del sur peruano.

4. Alcances y límites de la reterritorialización étnica de los espacios mineros

18. El discurso k'ana y el discurso yanawara se difundieron, no solo entre la población local como lo muestran las redes sociales (por ejemplo, las numerosas cuentas facebook "k'ana" o "yanawara") sino más allá, especialmente a través de los medios de comunicación de instituciones de defensa socioambiental (por ejemplo, Red Muqui). Sin embargo, estos discursos fueron también criticados, no solo en ciertos medios nacionales, sino incluso entre la población de los territorios mineros. En efecto, la adhesión a la identidad k'ana o yanawara no es unánime, especialmente entre la gente de los centros urbanos cercanos a las minas. De hecho, algunos adoptan lo "k'ana" o "yanawara" para parecer "locales" (como comerciantes que dan el nombre "k'ana" o "yanawara" a sus negocios sin que todos sean originarios del lugar), pero muchos la rechazan: en varias entrevistas, notamos que lo k'ana y sobre todo yanawara puede percibirse como "artificial" entre la población urbana. Esta desvalorización se nutre sin duda del desprecio histórico hacia lo indígena en el Perú y a la tradicional oposición entre indigeneidad y urbanidad (De la Cadena, 2004). En cuanto a la población rural, parece haber más adhesión, pero tampoco es totalmente unánime, pues, a pesar de recientes cambios (el censo de 2017 que por primera vez incluía una pregunta sobre autoidentificación demostró cierta aceptación de la identidad autóctona), todavía no resulta tan evidente asumirse como indígena en los Andes, sobre todo a nivel individual (Salazar-Soler, 2013).
19. Al comparar los dos casos, se debe señalar, sobre todo, una diferencia entre la relativamente buena consolidación de la identidad k'ana y la menor consolidación de la identidad yanawara. Con el tiempo, lo k'ana se fue inscribiendo en grupos de la sociedad civil, como por ejemplo el Frente Único de la Juventud Espinarenses K'ana (FUJEK) o la Federación de Mujeres K'ana (FEMUK). Lo k'ana también logró cierta oficialización: así la ordenanza n°75-2018-CM-MPE-E/C reconoce la "autodeterminación de la comunidad campesina del pueblo k'ana como comunidades indígenas u originarias de la provincia de Espinar" y el proyecto de ley 7799/2020-CR contempla la posibilidad de declarar "patrimonio cultural inmaterial de la nación a la cultura k'ana". El caso de los Yanawara es diferente. También existen asociaciones civiles con el nombre Yanawara (por ejemplo, la "Federación de estudiantes Yanawara") pero no tan numerosas ni tan importantes como en el caso K'ana. Para explicar la diferencia entre el grado de

consolidación de la identidad k'ana y la identidad yanawara, se debe tomar en cuenta que lo k'ana lleva más tiempo construyéndose. En realidad, por todos los paralelos que hemos evidenciado, parece que la identidad k'ana pudo servir como modelo para los constructores de la identidad yanawara. Al respecto, no será casualidad que encargados de un reciente proyecto municipal sobre el “patrimonio cultural inmaterial de Challhuahuacho” hayan trabajado anteriormente en Espinar, o sea que, según parece, existen asesores culturales que circulan entre las dos zonas.

20. También se debe mencionar que existen momentos de mayor o menor uso de las nuevas identidades étnicas. Si se utilizan como herramientas políticas en momentos de conflictos directos con la mina, en otros momentos pueden convertirse en estructuras durmientes (Hervé-Huamani e Yvynec, 2021). Mientras tanto, las identidades étnicas se expresan a través del folklore, por ejemplo, a través de la música (así el grupo “K'ana Wawakuna” logró cierto reconocimiento, y existe, aunque es menos famoso, un “conjunto raíces Yanawara”). La identidad étnica sirve también como promoción del turismo: basta ver en YouTube o en sitios web de agencias locales de viaje las promociones del “la nación k'ana”, “otra maravilla del Cusco”. Ahora bien, el folklore entra dentro de la categoría de lo que Charles Hale llama “el indio permitido”, o sea el indio que no pone en tela de juicio las jerarquías socioeconómicas, especialmente las establecidas en el contexto neoliberal (Hale, 2004).
21. De hecho, se puede observar cómo la propia minería recupera a veces las nuevas identidades étnicas: en el libro de promoción de la mina de Las Bambas, se mencionan varias veces los Yanawara. Por otro lado, en las redes sociales se puede valorar al mismo tiempo lo k'ana o lo yanawara y el “compromiso social” de las mineras. Por ejemplo, una página “nación k'ana” valoriza las inversiones de la mina en la lucha contra las enfermedades debidas a la contaminación; en la época de la covid, páginas “yanawara” valorizaban lo que hacía la mina para descontaminar los centros poblados; etc. En esos últimos ejemplos, la identidad k'ana o yanawara ya no construye una territorialidad realmente crítica de la territorialidad minera.

Conclusión

22. A pesar de los límites subrayados, no cabe duda de que la construcción de las identidades étnicas k'ana y yanawara son una herramienta de defensa del territorio en contextos mineros. Son identidades, y territorialidades, todavía en construcción que conviene seguir observando. Tanto lo k'ana como lo yanawara son fenómenos de etnogénesis que participan de la “reindianización” contemporánea de Latinoamérica. El “retorno de lo indígena” se inscribe, de hecho, en una dinámica regional (Robin Azevedo y Salazar-Soler, 2009), pero también global (De la Cadena y Starn, 2010). Es una reconstrucción de la identidad de poblaciones cuyos territorios se encuentran en profundas mutaciones por las actividades extractivas. Así, lo k'ana y lo yanawara participan de movimientos de reivindicación autóctona contra el extractivismo que existen en otras regiones del mundo como Canadá o Nueva Caledonia. Sin embargo, el “giro étnico” en conflictos mineros de los Andes peruanos (Fontana, 2023; 111) parece no estar aún consolidado.

Bibliografía

ACOSTA Arturo, «Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición», *Más allá del desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2012, p. 185-211.

ANDERSON Benedict, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1983.

BANDA MÉNDEZ José Carlos, *Siempre de pie, nunca de rodillas: construcción, enunciación y reproducción de la identidad k'ana en Espinar*, tesis de maestría en antropología, PUCP, 2018.

BARRIO DE MENDOZA Rafael y DAMONTE Gerardo, «Los dilemas del Estado peruano en la implementación y aplicación de la Ley de Consulta Previa en los Andes peruanos», *Antropológica*, n°31, 2013, p. 127-147.

BOS Vincent y LAVRAD-MEYER Cécile, « “Néoextractivisme” minier et question sociale au Pérou », *Cahiers des Amériques latines*, n° 78, 2015 [en línea: <http://journals.openedition.org/cal/3501>].

DAMONTE Gerardo, *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*, Lima, CLACSO/GRADE, 2011.

DE LA CADENA Marisol, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP, 2004.

DE LA CADENA Marisol y STARN Orin (dir.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Lima, IFEA/IEP, 2010.

ESPINOSA SORIANO Waldelomar, «Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista Yanahuara 1596», *Cultura y pueblo*, n°17, p. 8-11.

FONTANA Lorenza, *Recognition politics. Indigenous Rights and Ethnic Conflict in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

GUDYNAS Eduardo, «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo», *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAAP/CLAES, «Cuadernos de capacitación», vol. 187, 2009, p. 187-225.

HALE Charles, «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”», *NACLA Report on the Americas*, n°38 (2), 2004, p. 16-21.

HERVÉ HUAMANI Bruno, YVINEC Maud, «Mutaciones territoriales y etnogénesis. La emergencia de la nación yanawara en el contexto del proyecto minero Las Bambas (Perú)», *Cahiers des Amériques latines*, n°98 [en línea: <http://journals.openedition.org/cal/14240>].

HOBSBAWM Eric and RANGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

LE BERRE Maryvonne, «Territoires», *Encyclopédie de géographie*, BAILLY Antoine, FERRAS Robert, PUMAIN Denise (dir.), Paris, Economica, 1995, p. 601-602.

LEÓN Camilo, *Explotación minera y reubicación de poblaciones en el Perú*, thèse de doctorat, anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, 2022, 425 p.

MÁLAGA SABOGAL Ximena y ULFE María Eugenia, «Ethnicity Claims and Prior Consultation in the Peruvian Andes», *Resource Booms and*

Institutional Pathways: The Case of the Extractive Industry in Peru, New York, Springer Publishing, 2017, p. 153-173.

ORIHUELA Diego, *Cerros Minados: Colonialidad, Extractivismo y Cosmologías no-humanas en los Andes centrales peruanos*, thèse de doctorat, études latino-américaines, CY Cergy Paris Université, 2023, 430 p.

ROBIN AZEVEDO Valérie y SALAZAR-SOLER Carmen (dir.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA/CBC, 2009.

SALAZAR-SOLER Carmen, «¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013 [en línea: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66106>].

SVAMPA Maristella, «Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro ecoterritorial», *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, ALIMONDA Héctor (dir.), Buenos Aires, Clacso, 2011, p. 181-215.

_____, «Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico de América Latina», *Revista Colección OSAL*, vol. 32, 2012, p. 15-38.

WASSERMAN Fabio, «El concepto de nación y las transformaciones del orden político en América, 1750-1850», *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* [Iberconceptos I], FERNÁNDEZ SEBASTIÁN Javier (dir.), Madrid, Fundación Carolina / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 851-869.