

El lamento de Mamacocha

Política y canto de las mujeres campesinas cajamarquinas
contra el proyecto de minería Conga

The suffering of Mamacocha

*Politics for Cajamarca peasant women and singing
against the Conga mining project*

Adriana Paola PAREDES PEÑAFIEL*

RESUMEN

En este artículo analizo cómo las canciones de las mujeres campesinas del norte andino del Perú impulsan lo que anima para que la vida fluya. Este trabajo tiene como base una investigación etnográfica de campo entre los años de 2013 y 2014 en Cajamarca, norte andino del Perú, cuando los campesinos y campesinas del caserío El Tambo protestaron contra la instalación de una mina a cielo abierto de oro y cobre en la región del Conga. La investigación indica que las canciones compartidas por las mujeres parten de las premisas de circulación, fluidez y vitalidad porque al lanzar sus canciones para/con los otros nos envuelve con sentidos para “parcialmente” entender la agonía de la laguna Mamacocha.

Palabras clave: circulación, vitalidad, minería, canciones, mujeres campesinas.

* Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Profesora e investigadora de la Universidad Federal del Río Grande (campus São Lourenço do Sul) y profesora invitada para impartir el curso Antropología y Medioambiente en el Programa de Postgrado en Antropología de la Universidad Federal de Pelotas. Fue profesora visitante en el Departamento de Antropología de la Universidad de Manitoba, Canadá. Su tesis de doctorado recibió mención honorífica en el Premio de tesis LASA/Oxfam América 2017 Martin Diskin de la Latin American Studies Association y en el Premio Anppas 2017 de tesis en Brasil. Tiene experiencia en los temas de minería, agricultura familiar y campesinado.

adrianapenafiel@furg.br | <https://orcid.org/0000-0003-4792-2750>

ABSTRACT

In this article, I analyze how the songs of peasant women from the northern Peruvian region of Cajamarca impulse what animates for life to continue forward. This paper is based on ethnographic research between 2013 and 2014 in the region of Cajamarca, northern Andes of Peru, when small peasants still protested against the construction of an open-pit copper-gold mine in the region of Conga. At the end, I suggest that these songs follow premises of circulation, fluidity and vitality because when peasant women launch their songs to/with the others they wrap us in sound in order to partially understand the agony of Mamacocha lagoon.

Keywords: *circularity, vitality, mining, songs, peasant women.*

INTRODUCCIÓN

“¡Oooooooooooooooooooooo!” Ese fue el llamado de la décadas de 1990 e inicios del año 2000 en el Perú. Reactivar la minería parecía ser una opción para muchos, así como aparecía en los mensajes a la nación del expresidente Alberto Fujimori en su primer mandato (1990-1995). Durante la década de 1990, después de años con hiperinflación y, principalmente, con el avance de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, Fujimori interfiere en el marco legal que permite la exploración mineral sobre el criterio orientador de tornar el país atractivo para la inversión y, así, revertir el escenario que el Perú presentó en la década de 1980.

La reacción fue rápida. Entre los años de 1992 y 2000, los denuncios mineros habían aumentado de 4 a 22 millones de hectáreas en el Perú (Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, 2000). Años más tarde, en octubre de 2014, el Perú contaba con el 20.42 % de todo su territorio concedido a la minería, 25 983 461.62 hectáreas (CooperAcción, 2014, p. 10).

La reforma de la legislación permitió que la empresa estadounidense Newmont, con gran aporte de capital, y el Banco Mundial pudieran juntarse con la empresa nacional Buenaventura para configurar la empresa Yanacocha, para actuar en la región de Cajamarca a partir de 1992. De esa forma, consiguieron emprender el proyecto de minería denominada Yanacocha (laguna Negra), la mayor mina a cielo abierto de oro de América del Sur.

En la misma década de 1990, la política ambiental y los estudios de impacto ambiental también fueron introducidos a partir del mismo Gobierno. Estos, como bien estudia Li (2015), son un instrumento peculiar porque permiten anticipar efectos en la naturaleza, pero ignoran la experiencia de los campesinos y las campesinas en relación con sus aguas y tierras, como si sus conocimientos fueran parciales de la realidad o incompletos.

De esa forma, las grandes empresas de minería con “impacto mínimo”, que supuestamente “no contaminan”, y con programas de desarrollo local (empleo local y aporte de infraestructura a las comunidades del área de influencia directa) se tornaron en dirección a la modernidad y el “motor de desarrollo”.

Es verdad que la actividad minera es parte de la historia del Perú, pero existen voces que se oponen a proyectos modernos de minería. Una de esas voces vino de la población del distrito Tambogrande, en la región de Piura, al norte costero del país, que llegó a organizarse para realizar el primer referéndum comunal en el mundo. Sí o no debería ser respondido para la pregunta: “¿Usted está de acuerdo con el desarrollo de actividades mineras en las áreas urbanas, de expansión urbana, agrícola y de expansión agrícola en el distrito de Tambogrande?” (Obregoso Álvarez, 2004). El Jurado Nacional de Elecciones indicó que el 93.95 % respondió que no; otras fuentes, como el observatorio Rights & Democracy, señalaron que ese voto fue emitido por el 98 % (Haarstad, 2008).

Hoy en día, la relación entre minería, conflicto socioambiental y aguas es la base de una serie de publicaciones en el Perú (Bebbington, 2007;

Echave, Hoetmer & Panéz, 2009; Gil, 2009; Li, 2015; Scurrah, 2008). Estos trabajos sugieren lo que otros investigadores, como Almeida y Pre-mebida (2014), enfatizan sobre la importancia creciente de los conflictos socioambientales en la América Latina donde la problemática sobre el agua es fundamental.

En el caso de Cajamarca, norte andino del Perú, la relación que tienen los campesinos y las campesinas del caserío El Tambo con el agua, “la agüita”, es vital. En el contexto de la investigación, existían controversias sobre la instalación del proyecto de minería a cielo abierto Conga (mismo nombre que la localidad), donde se encuentran cinco cuencas hidrográficas que alimentan las provincias de Celendín, Cajamarca y Hualgayoc dentro de la región de Cajamarca. Este proyecto de oro y cobre es una propuesta de la empresa Yanacocha y afectaría directamente cuatro lagunas: Perol, Azul, Mala y Chica.

El estudio de impacto ambiental del proyecto fue aprobado en 2010, pero las movilizaciones contra su instalación iniciaron en la fase temprana de la construcción. Hasta hoy, el proyecto está suspendido, no cancelado, gracias a las protestas de las comunidades que alertaron que Conga afectaría sus proyectos colectivos de vida.

El plano de compensación por parte de la empresa consistiría en la instalación de sofisticados reservorios de captación de agua de lluvia que fueron diseñados para que sean más provechosos que las lagunas que serían sacrificadas. A pesar de que los ingenieros representantes de Yanacocha indiquen por medios de comunicación que solamente impactarían cuatro lagunas, los campesinos y campesinas del caserío El Tambo, que se encuentran en dirección aguas abajo, alegan que otras lagunas también morirían, entre ellas la laguna Mamacocha (Madre Laguna) que está dentro de su distrito, Bambamarca, en la provincia de Hualgayoc.

En mi tesis doctoral (2012-2016) abordé las relaciones entre las personas y las lagunas que partían de premisas de fluidez y circulación. Hubo varios momentos de investigación: cuando acompañaba a los campesinos y a las campesinas en las marchas en la capital de la región,

en las asambleas de las rondas campesinas, en las vigiliias a las lagunas. Con el pasar del tiempo en el caserío, yo pedía para acompañarlos a la chacra, y fue así que conseguí extender mi conocimiento sobre los diseños en y con la tierra, las acequias, los surcos, y entender el cuidado con las fuentes naturales de agua. Conversé y compartí experiencias con alrededor de diez familias en el Tambo.

La noción de “alimentar” aparece en los diálogos con los campesinos y las campesinas que enfatizan las relaciones entre las cosechas de papas, los canales de irrigación y las nacientes de agua, justificando que las lagunas de la región de Conga siempre están revigorándose para alimentar a los otros, humanos y no humanos, por sus venas de agua que están por dentro de las montañas. Esta agua que circula por dentro del territorio brota en los manantiales y las personas guían esta agua hasta sus sembríos. El proyecto de minería es rechazado justamente por bloquear la fluidez del agua con la construcción de reservorios de agua, atentado contra la lógica de circulación que permite alimentar los ríos, la tierra, las papas y los cuerpos de las personas.

No obstante, en la investigación campo hubo un aspecto que no examiné en profundidad y que consiste en las reivindicaciones de las mujeres campesinas por medio del canto. Las narrativas de lucha contadas por las mujeres ocurrían compartiendo en las cocinas de sus casas un delicioso plato de papas sancochadas condimentadas con ají. Las mujeres estaban atentas a que yo comiera todas las papas, siempre haciéndome recordar que esas son nutridas con aguas de Mamacocha y extendiendo hacia mí el miedo de vivir en un mundo sin papas, dada las amenazas de la minería en las cabezas de cuencas hidrográficas.

Siendo así, las preguntas que guían este trabajo son las siguientes: ¿Existen paralelos entre el cantar de estas mujeres y la circulación de las aguas? ¿Será que el canto también alimenta y debe circular para alimentar? ¿Por qué el canto es compartido con las investigadoras?

En la siguiente sección, examino lo “político” en la relación humano-no humano y las alianzas políticas entre personas de diferentes regímenes de

relación —las mujeres campesinas y la investigadora—, considerando que, en esos encuentros de compartir conocimiento, la laguna emerge *no solo* como un cuerpo de agua importante para los ecosistemas, sino como aguas que nacen de relaciones importantes para alimentar sus tierras y fortalecer cuerpos para trabajar y luchar. En la tercera parte, explico que las canciones de las mujeres campesinas parten de las mismas premisas de circulación, fluidez y vitalidad para sustentar la vida y las alianzas que hacen con otros grupos, pero mostrando la habilidad de las mujeres campesinas de transitar entre mundos. Finalmente, expongo las conclusiones.

LO POLÍTICO

En la obra de Mouffe (2011) son citados los intelectuales Ulrich Beck y Anthony Giddens como aquellos que justifican que el modelo adversarial es obsoleto, ya que los “derechos humanos universales” y la “moral” llevarían “racionalmente” a un consenso entre las partes. En la visión Beck y Giddens, viviríamos en un mundo sin grandes enfrentamientos (lo que Mouffe [2011] denomina pospolítico) porque los antagonismos son ultrapasados y estaríamos en la dirección de un universal sin precedentes.

La crítica de la autora es que el propósito liberal de eliminar lo político es una forma de exclusión porque busca deslegitimar las verdaderas ansiedades de las personas que quieren ser escuchadas por el otro Estado, empresa y la sociedad civil (Mouffe, 2011). El consenso racional radica en implementar soluciones técnicas a problemas sociales; escuchar al otro, pero despolitizándolo, considerando su experiencia vivida solo como “creencias”.

En el caso del proyecto de minería Conga, las lagunas son expuestas por la empresa Yanacocha como inservibles, infértiles, porque no captan suficiente agua para modernizar la agricultura. Los reservorios serían la mejor opción, ya que captarían un mayor volumen de agua para distribuir la mejor. Es la forma de conciliar racionalmente la minería y agricultura. La preocupación de los representantes de la mina es cómo convencerlos.

Vale la pena resaltar que la obra de Mouffe (2011) se centra en polos, como derecha/izquierda, capitalismo/comunismo, que no envolverían otras entidades que también activarían el antagonismo. De la Cadena destaca lo *político* a partir de la lectura de Mouffe (2011); sin embargo, agrega que procurar la legitimación política no es exclusivo de humanos. Los no humanos tampoco están de acuerdo con la competencia a los cuáles son sujetos por los conceptos concedidos por la ciencia y el Estado: recursos naturales esperando ser extraídos para el desarrollo. Lo que De la Cadena señala es justamente la capacidad de romper con las formas por las cuales el mundo de la modernidad ha pensado las relaciones sociales y la interacción entre sociedad y naturaleza, o sea, desafiar el consenso racional.

Entonces, aquel desacuerdo entre las partes, definido por Mouffe (2011), es todavía más complejo, iría más allá de derecha/izquierda, tendría relación con diferentes formas de imaginar la vida (Escobar, 2011). Escobar (2012) explica que la racionalidad dualista e instrumental de la eumodernidad domestica la alteridad en términos modernos, especialmente reinterpretando los conflictos como modernos y manteniendo la separación naturaleza/cultura y la subordinación de ciertos colectivos, reproduciendo la colonialidad (nosotros y ellos). El autor sugiere que un conflicto *puede* surgir cuando mundos conciben “lo que existe” y sus relaciones de forma diferente (Escobar, 2012). Lo que se expresa en las movilizaciones no es la naturaleza (allá fuera), como muchas veces otros grupos señalan, sino complejas conexiones o relaciones que realzan la indisociable relación entre naturaleza y cultura.

EQUIVOCACIÓN CONTROLADA Y ALIANZAS POLÍTICAS

Viveiros de Castro (2004) relata que al intentar comparar dos lógicas de pensamiento (la de la investigadora y la de los campesinos y las campesinas) es cuando se percibe que se están comparando lógicas que operan en modos diferentes. Dada esa dificultad y evitando realizar una “traducción inmediata”, como advierte el autor, en la investigación de campo

fue decidido dejarme envolver con las narrativas sobre cómo estas familias relatan su experiencia con relación a la llegada de la minería a su localidad.

En esa misma línea de pensamiento, Holbraad (2014) justifica que, por mucho tiempo, los antropólogos han invertido tiempo y estudio en dar un sentido a las cosas que “parecen” carecer de sentido por medio de supuestos que vienen de la teoría. El resultado es que muchas de las lógicas intelectuales de los nativos son concebidas como meras “creencias” a los ojos de una verdad única que viene de la ciencia. Es como si una naturaleza de “allá fuera” se interpretara con diferentes miradas, pero hubiera una única verdad que viene de aquel que consigue domesticar las demás imputaciones de significado. El desafío, entonces, consiste en que el etnógrafo reconozca que los relatos de los interlocutores pueden parecer irracionales porque simplemente no los entendemos.

De la Cadena (2015) hace uso de la palabra *extensión*, que es interesante para este trabajo porque explica que cuando los dos mundos entran en comunicación, existe una extensión entre conocimientos, en el que uno no se sobrepone al otro, sino que lo extiende. Es así que describe sus continuos diálogos con Nazário, un runa (persona), nativo de Cusco, y que son pertinentes para poder trabajar las palabras que aparecieron en mi investigación, que fueron extendidas —o *alimentadas*, como explicaré más adelante—.

Lo que De la Cadena (2015) propone es justamente que, al interactuar, diferentes regímenes de relación pueden “extender” el conocimiento a otras posibilidades, sin cancelar las diferencias radicales. Esta posición puede ser una forma de observar las colaboraciones entre académicos y campesinado para refutar la subordinación de conocimientos a formas de manejo, control, propiedad y productividad que son presupuestos del mundo moderno.

Un ejemplo en el Brasil es la obra *La caída del cielo*, escrita por el indígena yanomami Daví Kopenawa y el antropólogo francés Bruce Albert que tuvo como base un pacto etnográfico (Kopenawa & Albert,

2015). Kopenawa considera que para llegar su mensaje a los blancos sobre la destrucción de su mundo tiene que usar la palabra escrita, pero esa escritura respeta la lógica del pensamiento indígena. En este pacto, el antropólogo actuó como intermediario, a favor de los yanomami, en la comunicación entre los dos mundos.

De la Cadena (2018) nos da otra pista para un caso más próximo al que expongo en este artículo en la misma Cajamarca. Máxima Chaupe es una campesina que vive en la región de Conga, frente a la laguna Azul que será sacrificada para ser un depósito de relaves; ella se rehúsa vender su tierra a la empresa minera soportando una serie de amenazas. En abril de 2016, fue agraciada con el premio ambiental Goldman, considerado uno de los más prestigiosos premios de activismo ambiental.

Por muchos que han seguido su lucha contra la mina Yanacocha, Máxima es reconocida como una “heroína ambiental” como es presentada en los documentos, campañas activistas y en artículos periodísticos. Para De la Cadena (2018), Máxima no es “solamente” una ambientalista. Ella confronta la empresa argumentando la propiedad sobre la tierra mostrando públicamente sus documentos legales.

Pero Máxima también está relacionada a la tierra de una forma que no puede ser traducida en términos ambientales ni jurídicos. Hay otra relación que revela la indivisibilidad de Máxima, la tierra y las lagunas. De esa forma, la autora explica que el interés que activistas y ella comparten, defender el medioambiente, no puede ser “el mismo interés” porque no es apenas una única naturaleza; pero existe una posibilidad de acuerdo sustentado por “incomunidades” (De la Cadena, 2018, p. 113) que exponen mucho más de lo que conocemos como agua, vida, tierra y territorio. Lo mismo podemos decir cuando nos referimos al término *campesino*.

Nadasty (2011) hace una crítica al término *agricultura* por su papel de estructurar cualquier conocimiento y práctica a la lógica del control y la propiedad justamente porque existen complejas coherencias que son inmediatamente traducidas a la lógica del manejo de la naturaleza. En el caso del Tambo, estamos hablando de campesinos y campesinas

(como se autodenominan) que practican la agricultura. Pero ¿será que la relación con el agua y la tierra es únicamente instrumental? Máxima ya nos dice que no.

En la investigación etnográfica de campo, aprendí junto con los campesinos y las campesinas que la circulación del agua que viene de las lagunas de la región de Conga, agua que “nace ahí” en los manantiales de los caseños (en dirección aguas abajo), se entrecruza con el “guiar las aguas” de las personas desde los manantiales, por sus acequias (diseños *en* y con la tierra), hasta las parcelas de papas justamente para alimentar la tierra plantada de una familia y, después, dejar fluir para que las otras familias alimenten sus tierras. Las papas que nacen en estas tierras fecundadas con el agua de esas lagunas vitalizan el cuerpo de las personas. Son cuerpos fuertes para trabajar la tierra y para luchar y defender su territorio.

De otro lado, el agua que propone la empresa Yanacocha como plano de compensación no es equivalente a las aguas del “nacer ahí”. La equivalencia es contestada porque el “nacer ahí” implica que la tierra está pariendo agua que está cargada de vitalidades al circular por debajo de ella, como también es expuesto en las investigaciones de De la Torre (1986).

Este movimiento de fluidez es respetado por las personas al guiar el agua hasta sus parcelas para alimentar la semilla envuelta por la tierra y dejar el agua continuar su camino para alimentar otras tierras, otras familias. El diseño propuesto por la empresa, por el contrario, depende de que el agua sea bombeada, como si fuera un agua sin fuerza, sin vida, y lo más criticado es que estas aguas estarían detenidas dentro de un diseño que no permite conexiones. Es ahí, de acuerdo con mis interlocutores, que el agua se enfermaría.

Las mujeres campesinas del Tambo son las más enfáticas en argumentar que la minería acabaría con el agua y, por consecuencia, con sus vidas. Muchas de ellas, que compartieron conmigo su experiencia de lucha contra el proyecto de minería Conga entre los años de 2013 y 2014, permitieron que registrase sus canciones de protesta.

Similar a lo que propone Rabasa (2010), la acción política de las mujeres ha sido articular alianzas con personas de otros regímenes de relación

cuyos mundos están parcialmente conectados. En el canto, que es grabado, también podemos vislumbrar ese poder de recorrido, pero con una peculiaridad: las voces de estas mujeres son extensiones de otras voces que no necesariamente son humanas. El canto, en su pluralidad de voces, envuelve a los otros (no nativos) animando a luchar. Me explico.

La investigación de Arnold y Yapita (2018) nos proporciona una primera pista para explicar de qué forma el canto de las mujeres en la comunidad de Qaqachaka (Oruro, Bolivia) está íntimamente vinculada con el “envolver” al otro con el sonido. Los autores explican que ellas deben cultivar la habilidad de envolver a los otros desde pequeñas; son ellas las que en el futuro envuelven en sus vientres el feto que irá a parir para este “lado del mundo”, donde existe la humanidad presente.

Lo que nace de la envoltura para este lado del mundo, conforme a la interpretación de Pazarelli (2017) a partir de la lectura de Arnold y Yapita, no debe ser de esta humanidad. Por ello, es importante “humanizar” lo que sale del vientre de la madre siguiendo protocolos cuidadosos como el de envolver al recién nacido con ropita para que se torne, con el pasar del tiempo, “gente”.

De acuerdo con el mismo estudio, las pastoras bolivianas que cantan a sus animales mientras pastan también corresponden a un proceso de humanización en el sentido de que el canto está relacionado con el acto de “envolver” a sus animales con gordura para tornarse animales bellamente gordos cuando maduros (Arnold & Yapita, 2018). No se trata simplemente de llevar a los animales a comer el pasto, sino que ellos se alimenten felices, siendo cuidados. La fertilidad depende de esa relación.

Entonces, a partir de estas lecturas, argumento que cuando las campesinas del Tambo cantan a los otros (investigadores, militantes, políticos, periodistas) en movilizaciones o en eventos, ellas nos envuelven en su mundo sensible. Así, como existe una preocupación por parte de ellas de “guiar” las aguas para alimentar sus tierras sembradas de papas, donde la semilla está envuelta con la tierra, las canciones son lanzadas para envolvernos con sus sentires como mujeres-lagunas.

Para entender la importancia de la circulación y la fluidez, cito la investigación de Depaz Toledo (2015) que versa sobre la cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochirí de 1598. El manuscrito trata de un escrito quechua que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. Corresponde a autores anónimos y fue elaborado entre finales del siglo XVI y, principalmente, en el siglo XVII. Esta obra fue emprendida por el padre Francisco de Ávila en la época de la colonia para argumentar su responsabilidad de extirpar las idolatrías y demonizar a los dioses andinos desde su condición de agente civilizado. Para eso, De Ávila (2017) tenía que conocer bien las entidades para reconocerlas y endemoniarlas.

Conforme el autor, los protocolos para que el mundo “esté bien”, o sea, con condiciones para la vida plena, son referidos a una lógica en que los ritos que vinculan a los hombres con lo sagrado son la fuente de vida y de orden en el cosmos. A pesar de que hay presencia de elementos cristianos en la narrativa del manuscrito, Depaz Toledo (2015) sugiere que el documento muestra premisas fundamentales del pensamiento nativo que nos permiten entender lo que significa el término *pacha*. La *pacha* es explicada como una totalidad o plenitud que mantiene un orden, guiada por los dioses, para que la vitalidad pueda circular y fluir. Como totalidad, la *pacha* sabe y se comunica emitiendo señales dando a conocer su estado, sus humores y deseos, siendo los animales los más sensibles a percibir sus advertencias.

En el manuscrito también es destacada la palabra *kamac* que está asociada a la fuerza vital que anima el mundo (Depaz Toledo, 2015). Toda entidad y situación tiene un ánimo (vitalidad) y toda acción humana, como tejer, cantar, criar o plantar, implica dar continuidad al curso del ánimo. Entonces, la acción de guiar las aguas no puede ser traducida a una acción instrumental, sino que parte de premisas del pensamiento nativo.

Existen diversos estudios que describen el fluir de las aguas como la relación más importante del mundo andino a partir de sus etnografías en el sur del Perú (Allen, 2008; Sherbondy, 1998; Zuidema, 1964). Boelens (2014) rescata esos estudios y explica que la estructura espacial

del cosmos es dividida entre *Kay Pacha* (este mundo), *Hanaq Pacha* (el mundo de arriba) y *Ukhu Pacha* (el mundo de abajo). El océano (el mar cósmico) fluye por las venas de la tierra y aparece en la tierra en la forma de lagos, *pukios* (manantiales) y cavernas por donde el agua brota. Los *Apus* (deidades de la montaña) controlan el momento en que el agua debe descender en forma de en la forma del movimiento de la serpiente para fertilizar la tierra.

Antes de la irrigación, ciertos ritos son realizados como “pagos” a la Pachamama y al *Apu* para que el proceso de cultivo sea direccionado a la abundancia. A partir de ese momento, el cultivo florece y madura. Para el período en que ocurre la cosecha, el agua ya debe estar de camino al mar de forma subterránea, y otra parte va para el mundo de abajo. Después de esta larga travesía por el mundo de abajo, el agua vuelve a nuestro mundo y retorna al cielo por el arco iris guiada por una llama celestial, cuyas lágrimas fertilizan la tierra. El agua renace en los lagos en lo alto de la montaña y vuelve a nuestro mundo cuando los *Apus* nuevamente dejan el agua recorrer la tierra.

En el caserío El Tambo, los campesinos y las campesinas mostraron su desacuerdo contra el proyecto de minería Conga, alegando que el oro “no se come” y debe permanecer debajo de la tierra para sustentar la circulación y fluidez de las aguas para la producción de la vida. El oro fuera del lugar que le corresponde implicaría un atentado a la fertilidad, a la abundancia. “Comer oro” está relacionado con las personas que ellos denominan “mineros”, que no necesariamente son los empresarios, sino también las personas locales que apoyan la minería porque ganarían algún beneficio. Para los campesinos y las campesinas que defienden sus aguas, los mineros solo piensan en la camioneta Hi-Lux 4 × 4 que comprarán si venden sus tierras o hacen un pacto con la mina de alguna forma. ¿Será que estas canciones compartidas por las mujeres envuelven a los otros con sensibilidad, pero también con fuerza para luchar? Vamos para las canciones.

CANCIONES QUE ANIMAN A LUCHAR

En el Tambo, Cajamarca, las mujeres campesinas alertaron a diversos públicos, por el canto, sobre la muerte que puede producir el proyecto de minería Conga. Ellas me habían comentado que son continuamente atacadas por las personas que están a favor de la minería y hasta por los propios compañeros por subir hasta la región de Conga a vigilar las lagunas en vez de estar atendiendo las tareas domésticas.

Esas luchas por la vida son una muestra de que muchas salen de la categorización que despolitiza, en la cual están encapsuladas para actuar políticamente, recuperar las experiencias posibles, diseñar proyectos de vida. Lo que veremos en esta sección es que las lagunas, especialmente Mamacocha, y las mujeres del Tambo “surgen juntas”, dialogando sobre la posibilidad de muerte que puede ocurrir si el proyecto fuese implementado. Si en la *pacha* todo dialoga, la sensibilidad de las mujeres permite que ese diálogo circule para que las personas puedan sentir la alerta.

Muchas mujeres que compartieron su experiencia de lucha con activistas o con investigadoras permitieron que fueran registradas sus canciones en el grabador para que sean escuchadas por otros públicos. Las mujeres alegremente me decían: “Lleva mi canción a Brasil”. Cumpló esa responsabilidad cada vez que expongo sobre el conflicto en diversos espacios.

Infelizmente, aquí, el papel escrito corta abruptamente el flujo animador que suscitan las canciones al ser escuchadas y sentidas. Por eso me limito al análisis de los versos que muestran su habilidad de transitar entre mundos. Mi punto de partida es que lanzar esas canciones para el mundo está vinculado con el “dar curso” o la “circulación” de lo que anima el mundo. Las mujeres campesinas, que tienen una serie de responsabilidades y dejan encargados sus animales a los vecinos cuando suben a Conga a protestar, argumentan que deben hacer eso para “no morir a pausas”; alimentar sus chacras con agua de procedencia dudosa no es una opción.

Voy iniciar el análisis con el canto de Bianca. Bianca nació en El Tambo, pero en la época de la investigación residía en Bambamarca por su

trabajo. Ella es profesora de escuela primaria y secundaria. En cierta ocasión, Bianca me explicó que sabía de las lagunas de la región de Conga porque cuando era pequeña escuchaba las conversaciones de los adultos sobre los encargos (presentes para las lagunas). Las personas de Bambamarca iban a la famosa Fiesta de Sorochuco (provincia de Celendín) a caballo, y el camino era realizado atravesando las lagunas. Con las carreteras modernas, las personas se trasladaban en transporte colectivo, lo que es mucho menos penoso, pero al mismo tiempo consideran haber perdido la experiencia de pasar cerca de las lagunas.

Bianca fue dirigente de la Central Única Provincial de Mujeres de Rondas Femeninas de la provincia de Hualgayoc, Bambamarca y se inició como rondera cuando tenía apenas 14 años. Ella se acuerda que su tío la llevaba a las asambleas para que aprendiese a ser rondera, y ella comenzó a observar las investigaciones cuando había malentendidos en la comunidad. Las Rondas nacieron en la década de 1970 como forma de autoorganización para defenderse del constante abigeato y resolver conflictos dentro de la comunidad.

La entrada de Bianca fue peculiar. Cuando los campesinos irrumpían en las casas para penalizar a los hombres que maltrataban a sus compañeras, los infractores alegaban que los ronderos habían entrado a su casa no para rescatar a la mujer, sino para violentarla. De esa forma, era difícil que las Rondas se involucraran en casos de violencia familiar. Sin embargo, Bianca, como mujer, podría entrar en la casa e impedir la violencia sin ser acusada por esos motivos.

En diciembre de 2013, cuando Bianca y yo nos conocimos, ella me contó con lujo de detalles su primera punición cuando un campesino maltrató a su esposa: “Veinte pencazos por maltratar una mujer”. Bianca relató que comenzó a administrar la justicia en otras situaciones hasta que se formó el grupo de mujeres ronderas. Es este mismo grupo que se moviliza contra la instalación del proyecto de minería.

Bianca y yo nos conocimos en la ciudad de Lima. Ella estaba en aquella ocasión en la casa de su suegra haciendo unos trámites. La rondera me

explicaba que la riqueza del campesino era tener para alimentar a su familia y sus visitantes (como yo). Esto es consistente con lo que los estudios andinos (Fonseca, 1972; Mayer, 2004) han descrito, o sea, la economía campesina dada por tres esferas: el alimento para comer, el alimento para vender y comprar lo que no es producido, pero es necesario, y los alimentos para las obligaciones sociales. Bianca explica que las personas del campo no tienen dinero en sus bolsos; si necesitan de dinero, venden un animalito en el mercado.

Mariela, hermana menor de Bianca y también protagonista de este estudio, paga los estudios universitarios de sus hijos en la ciudad de Cajamarca. Ella compra un toro pequeño y lo alimenta en su chacra por un año y medio, y lo vende cuando está grande y fuerte. Del dinero por la venta del toro paga la pensión de la universidad de sus hijos. Para las mesadas, siendo ella la responsable (no el esposo), Mariela vende 20 cuyes en la Feria del Tambo. Además, manda las famosas encomiendas a los hijos para que se alimenten de productos de su tierra.

A pesar de que Mariela usa dinero, eso no ha alterado su vida como campesina en una forma que corrompa la centralidad de las relaciones del alimentar: “El Tambo no es un lugar donde el agua se vende”, ella siempre me decía. Al mismo tiempo, Mariela mandaba por el transporte colectivo las famosas encomiendas, que era la comida de su propiedad para alimentar sus hijos en la ciudad. Retomando a Rabasa (2010), podemos ver que Mariela es una “diseñista” de su mundo, siempre comprometida con el *alimentar* de su familia, que manipula el dinero de forma que este no venga a romper el proceso de alimentar.

Retornando a la hermana mayor, Bianca, encontramos que después de relatar su historia de lucha contra el proyecto de minería, ella insistía en que era una lucha por justicia, como muchas otras en la historia del Tambo, de las que había participado. Le pedí si podía compartir conmigo una canción. No es por gusto que haya escogido esta canción en particular para compartir.

Nuestros hijitos nos dicen: ‘Mamita, quiero vivir.
Bótenlo a los mineros porque no quiero morir’.
Yo les digo a mis hijitos: ‘Por eso voy a luchar,
para que tengan la vida y agüita para tomar.
Al Perú y al mundo entero
yo les quiero pedir
que respeten los derechos
porque no quiero morir.
(Bianca, 2013)

En la canción percibimos una situación de sufrimiento porque la vida está en peligro. El agua, como he señalado ya en el análisis del manuscrito de Huarochirí, está asociada a la vida. El flujo del agua es el flujo que vitaliza el mundo, y no es de sorprender que son aquellos que están más necesitando de ese elemento para constituirse como “gente”, los hijitos que todavía no son adultos, que activan la alerta a sus madres.

Las madres, responsables por envolver esos cuerpos jóvenes, son las que sienten la responsabilidad de enfrentar una situación que envolvería la muerte. Aquí, es interesante evaluar la relación entre la presencia de los mineros y la muerte. La desmesura o desequilibrio, ya citado por Depaz Toledo (2015), que puede ocurrir a partir de la instalación del proyecto Conga, está vinculada a que el agua se “dispersará”, irá para otro lugar donde pueda revigorarse. Entonces, debe haber una contestación para defender el lugar.

Los hijos son los que dan alerta, los más sensibles, porque sus cuerpos están siendo envueltos por la madre; la madre los alimenta estimulando la fabricación de gordura para envolver esos cuerpos. Como los cuerpos de los hijos todavía no son suficientemente fuertes, es la madre quien asume la lucha; caso contrario, no podrá cumplir con el papel de envolver a los suyos. El peligro también se concentra en que el agua que es ingerida para vitalizar los cuerpos corre el riesgo de desaparecer. La actividad minera perfora la tierra hasta sus entrañas y altera las venas por donde circula el

agua subterránea, ocasionando la muerte de las personas; por tanto, ellas deben buscar otras fuentes de agua de las que no saben su procedencia.

Al decir “al Perú y al mundo entero”, Bianca articula términos jurídicos como “derechos” para que los que están dispuestos a escuchar sus canciones puedan entender la situación de violencia. Pero estos derechos, siguiendo a De la Cadena (2015), son reivindicados no solo para las personas, sino para las relaciones (en este caso del alimentar) ignoradas por la política racional.

Este trabajo no pretende entrar en la discusión jurídica, sino mostrar esa habilidad de “transitar entre mundos” de Bianca, extendiendo el lamento de sus hijos a nosotros; pero, al mismo tiempo, sabiendo articular las palabras de grupos de otros regímenes de relación con quienes se puede aliar y por medio de ellos hacer llegar su mensaje a otros públicos. Existen paralelos con la idea del pacto etnográfico expuesto en la obra de Kopenawa y Albert (2015) de mediar el recorrido de la canción entre mundos. La posición de Bianca es de luchar. Vamos a la canción de Mariela:

Sin agua no hay maíz,
no hay chicha ni carnaval.
Así dicen los tambeños.
Si no luchan, morirán.
Vamos niños y ancianos
y toda la juventud
a luchar todos unidos
en bien de nuestro Perú.
Nuestra lucha de mujeres
está bien organizada.

Cuidando nuestras lagunas
dejamos todos los hijos.
Es la única salida
que el campesino tenemos.
Con las Rondas Campesinas
sirven para defendernos.
Échale llave a la puerta
y agarra tu corazón;
si tú la dejas abierta,
no tiene miedo el ladrón.

(Mariela, 2014)

Cuando conocí a Mariela en 2013 ella era presidenta del Comité de Mujeres de Defensa. Mariela, gentilmente, me presentó a su familia, y muchas de sus reflexiones fueron en torno a las percepciones sobre interrupciones en su ambiente, principalmente entre los años de 2011 y 2012 cuando había maquinaria instalada cerca de las lagunas. Mariela reside en el Tambo y lo poco que sé sobre la circulación del agua se lo debo a ella y a su familia. La canción que iremos a analizar fue compartida en su casa en el Tambo. En esa semana, yo había subido con otros compañeros hasta la región de Conga. Habíamos acampado para vigilar si había movimientos por parte de la mina cerca de la laguna Mamacochoa.

Antes de comenzar, quería explicar el contexto de este compartir. Como había mencionado anteriormente, las historias y canciones siempre fueron reveladas compartiendo un plato de papas con la autora. Un día, me sentí en la confianza de preguntar sobre lo que ocurriría si las personas no aceptaban la comida ofrecida. Mariela me respondió: “Fuimos enseñados a nunca decir no a la comida ofrecida. Si no la aceptamos, la comida no vuelve más a ti”. En fase de investigación de campo, yo estaba preocupada con no ocasionar gastos a Mariela y a su familia, pero, con el tiempo, comencé a percibir que para sentir la muerte de su mundo tenía que experimentar lo que ellos temían perder, su alimento.

En la canción de Mariela, ella hace mención a la chicha. La chicha es una bebida que viene del fermento del maíz. Si el maíz no brota, no se bebe chicha. Depaz Toledo (2015) señalaba que es un líquido seminal que acompaña la celebración de la vida. En varios ritos en los Andes (Caballero, 2013) que envuelven tareas o celebraciones, la chicha es ofrecida por el anfitrión y aceptada por los convidados, ya que los cuerpos en movimiento requieren ser continuamente regenerados para trabajar la tierra o para festejar. Sin agua, no ocurre esa regeneración.

“Agarra tu corazón” y no dejar que sea llevado por el “ladrón” implica justamente no dejarse envolver por otras cosas como el oro. Pazarelli (2017) explica que la palabra “agarrar” está vinculada a un hambre extrahumana que no habita en este lado del mundo; se proyecta sobre la

humanidad presente y roba alguna vitalidad humana. Robar el corazón implica, como fue explicado por Rivera Cusicanqui (2010), separar el pensar del sentir, que podría tornar a la persona en un alienado o un indiferente y que en el contexto del conflicto sería alguien que no lucha por las aguas. Ello es similar al pensamiento de Kopenawa y Albert (2015), pues se reclama que con el oro el pensamiento de las personas es tomado por las palabras que se refieren a mercancías.

Por eso, Mariela advierte cerrar bien la puerta a posibles ladrones de ánimos. El canto de Mariela, al contrario, no roba, vitaliza. La vitalidad de las aguas mantiene paralelos con la vitalidad de las personas. Para las mujeres, destruir esas experiencias con las aguas sería una forma de usurpación porque muda aspectos cotidianos pero centrales para continuar la vida. Hoy, la experiencia de la minería es la producción de cuerpos enfermos. Cuerpos enfermos implican cuerpos a los que no les importa de dónde viene el agua y prefieren trabajar en la mina. Sin embargo, Bianca y Mariela *luchan* buscando reconstruir una experiencia de retomar el derecho de poder diseñar sus proyectos de vida.

La tercera canción es también de Mariela y fue compartida en un evento fuera del Perú. Fue en un seminario organizado por el sindicato de los profesores de la Universidad Federal de Rio Grande sobre los impactos de la minería en el sur del Brasil. Mariela viajó desde Cajamarca hasta el campus de la universidad en una municipalidad llamada de São Lourenço do Sul, la cual es bañada por la laguna de los Patos que también sería víctima de un proyecto de minería. El anuncio de este proyecto había generado varias controversias. Antes de contar su historia de lucha para la platea, ella cantó la siguiente canción:

No queremos que lo sequen a las hermosas lagunas.
Si lo llegan a explotarlo, a todos van matarnos.
Viva la flora y la fauna, abajo la minería.
Viva los ecosistemas, donde se siembra y se cría.
El oro de Cajamarca lo llevan en avión;

al pueblo lo van dejando solo contaminación.
La tierra donde vivimos es nuestro suelo peruano,
por eso lo defendemos, unidos como hermanos.
Esta canción que les canto, de mi propia inspiración,
grabado lo tengo en mi mente, guardado en mi corazón.
(Mariela, 2017)

En esta canción, Mariela muestra su preocupación por los cuerpos de las personas, siendo que estos cuerpos se extienden al territorio o se confunden con él: “A todos van a matarnos”. De este modo, la muerte del cuerpo es la muerte del territorio y viceversa. “Al oro lo llevan en avión” puede ser entendido como la colisión Estado-empresa preocupada de que el oro sea transportado de forma segura (y lujosa), pero los efectos de su extracción no son de importancia. La contaminación es dejada atrás junto con las comunidades que vivirán con las consecuencias.

La canción expresa que las comunidades también son el pueblo peruano. Esto es interesante porque al mismo tiempo que la autoridad de las comunidades en Cajamarca son las Rondas Campesinas, ellos reconocen al Estado y quieren tratar con él siendo reconocidos también como ciudadanos.

Al mismo tiempo, es interesante cómo Mariela articula su noción de vida con términos como *ecosistemas*, *flora* y *fauna*. El propósito de Mariela no es defender una naturaleza intocada, sino proteger las relaciones de producción de vida, donde se cría y no existe una separación entre las mujeres y las lagunas.

Defender la tierra es defender el estado del mundo; la humanidad presente que se alimenta de papas fecundadas por aguas de la región de Conga. La relación entre los campesinos del El Tambo y la laguna Mama-cocha es de consustancialización: ellos comparten una misma sustancia que vitaliza sus cuerpos, como ya es discutido en los varios estudios andinos (Boelens, 2014), y puede ser vista como los pactos para la continuidad de la vida. Así como en la canción anterior, el corazón y la mente están juntos para expresar el dolor.

Podemos pensar que los encuentros con estas mujeres son espacios para extender nuestros conocimientos, sobre las prácticas, pensares, entre las personas de régimen de relación diferentes para una propuesta política. Pero el sonido también nos lleva a reconectarnos con otros cuerpos. En ese sentido, la laguna Mamacocha no puede ser solo un cuerpo que contiene H_2O ; es también el cuerpo de las mujeres, que también alimenta y es alimentado, también es vida.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo hemos visto cómo la minería materializa un mundo donde la centralidad de los protocolos para que la vida fluya es corrompida y las personas refutan ser dominados por las prácticas que implican control y manipulación de sus tierras y de sus aguas. Así como las familias campesinas guían sus aguas, que nacen en los manantiales, mediante diseños *con* y *en* la tierra, donde la centralidad reside en la circulación, así también existen paralelos cuando las canciones son lanzadas y compartidas *para* y *con* los otros.

Las mujeres campesinas del Tambo dan curso, dejan fluir lo que anima al lanzar sus emociones junto con Mamacocha, para envolvernos con sonido y con sentires. Para ellas, los cantos deben circular. Son cantos con vitalidad porque nos animan a escuchar y a sentir la agonía de lo que sería un mundo sin papas, sin agua, sin lagunas, sin relaciones. Estos cantos tornan visibles relaciones y protocolos con el agua y con la tierra, y restituyen la autoridad a las relaciones que permiten la continuidad de la vida.

El Estado peruano no está interesado en las canciones de estas mujeres, pero las mujeres, al lanzar sus canciones a quién está dispuesto a sentirlas “animan” a luchar. Podemos afirmar que existe una habilidad de transitar entre mundos por parte de estas mujeres porque, al articular alianzas con personas de diferentes regímenes de relación, las mujeres no corrompen la premisa importante de sus proyectos de vida que es defender la vida. También, lo que interesa aquí es cómo esta comunidad está

construyendo una temporalidad revolucionaria que confronta una verdad que se consideraba absoluta, “Orooooooooooooooooooooo”, por una verdad que se fundamenta en la experiencia vivida y en la reinterpretación: “Agua es vida”.

REFERENCIAS

- Allen, C. J. (2008). *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Arnold, D. & Yapita, J. (2018). *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Almeida, J. & Premebida, A. (2014). Histórico, relevância e explorações ontológicas da questão ambiental. *Sociologias*, 16(35), 14-33. <https://www.scielo.br/pdf/soc/v16n35/a02v16n35.pdf>
- Bebbington, A. (2007). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Instituto de Estudios Peruanos; Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Boelens, R. (2014). Cultural politics and the hydrosocial cycle: water, power and identity in the Andean Highlands. *Geoforum*, 57, 234–247. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0016718513000432>
- Caballero, I. (2013). Alimentos, reciprocidade e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos. *Ilha. Revista de Antropologia*, 15(1,2), 123-148. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p123>
- CooperAcción. (2014). *Informe sobre concesiones mineras: octubre 2014. Sexto informe cartográfico sobre concesiones mineras en el Perú Base de datos 2014*. CooperAcción.
- Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería. (2000). *El rostro de la minería en las comunidades del Perú*. Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería.

- De Ávila, F. (2017). *Dioses y hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco del Ávila*. Instituto de Estudios Peruanos.
- De Echave, J. D., Hoetmer, R. & Palacios Panéz, M. (2009). *Minería y territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. CooperAcción.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- (2018). Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 95-117. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p95-117>
- De la Torre, A. (1986). *Los dos lados del mundo y del tiempo: representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Centro de investigación, educación y desarrollo.
- Depaz Toledo, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochiri*. Vicio Perfecto.
- Escobar, A. (2011). Sustainability: design for the pluriverse. *Development*, 54, (2), 137-140. <http://www.palgrave-journals.com/development/journal/v54/n2/pdf/dev201128a.pdf>
- (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*, 2, 8-29. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALE-KERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Fonseca, C. (1972). La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades campesinas del Perú. En J. V. Murra (Ed.), *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562* (pp. 315-338). Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Gil, V. (2009). *Aterrizaje minero: cultura, conflicto, negociaciones y lecciones para el desarrollo desde la minería de Ancash, Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Haarstad, H. (2008). Globalización, narrativas y redes: conflictos sobre la actividad minera en Tambogrande. *Espacio y Desarrollo*, 20, 87-107. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/espacioydesarrollo/article/view/5453>

- Holbraad, M. (2014). Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 18, 127-139. <https://www.aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/69/179>
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Li, F. (2015). *Unearthing conflict: corporate mining, activism, and expertise in Peru*. Duke University Press.
- Mayer, E. (2004). *Casa, chacara y dinero. Economías domésticas y ecología en los andes*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Nadasty, P. (2011). We don't Harvest Animals; we Kill them. Agricultural Metaphors and the Politics of Wildlife Management in the Yukon. En M. Goldman, P. Nadasty & M. Turner (Eds.), *Knowing Nature: Conversations at the Intersection of Political Ecology and Science Studies* (pp. 135-151). University of Chicago Press.
- Obregoso Álvarez, M. (2004). Tambogrande, participación social y educación. *Decisio. Saberes para la Acción en Educación de Adultos*, 7, 27-31. <https://www.crefal.org/decisio/images/pdf/decisio-48-49/decisio-48-49-art09.pdf>
- Pazarelli, F. (2017). A sorte da carne. "Topologia Animal nos Andes Meridionais". *Horizontes Antropológicos*, 23(48), 129-149. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832017000200006>
- Rabasa, J. (2010). Espiritualidades revolucionarias en Chiapas: Historia inmanente y marco comparativo en los estudios subalternos. *Cuadernos de Literatura*, 14(28), 260-287. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl14-28.erch>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Scurrah, M. (2008). *Defendiendo derechos y promoviendo cambios: el Estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú*. Oxfam; Instituto de Estudios Peruanos.

- Sherbondy, J. (1998). Andean irrigation in history. En R. Boelens & G. Dávila (Eds.), *Searching for Equity. Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation* (pp. 210-215). Van Gorcum.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, 2(1) 3-22.
- Zuidema, R. T. (1964). *The ceque system of Cusco: the social organization of the capital of the Inca*. Brill.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Paredes, A. (2021). El lamento de Mamacocha: política y canto de las mujeres campesinas cajamarquinas contra el proyecto de minería Conga. *Punto Cunorte*, 7(12), 188-213.