

Narrativas sobre identidad y territorio: la resistencia de la Comunidad de San Juan de Cañaris frente al proyecto Cañariaco

Narratives about identity and territory: the San Juan de Cañaris Community resistance against Cañariaco project

Pável Aguilar*

NOR-Intituto de Investigación en Ciencias Sociales, Av. Libertad A-10, Trujillo, La Libertad, Perú.

*Autor correspondiente: pavelaguilard@gmail.com (P. Aguilar)

RESUMEN

Esta investigación estudia las narrativas sobre la identidad y el territorio en la Comunidad San Juan de Cañaris en el marco del proceso de conflictividad que mantiene con la empresa minera canadiense Candente Cooper a causa del proyecto Cañariaco. Una iniciativa de extracción cuprífera que es interpretada por los pobladores como una amenaza a sus condiciones de vida, en especial del agua y la biodiversidad. Para ello me concentro en el análisis de las narrativas de los protagonistas de dos episodios del conflicto social: el proceso de consulta para la obtención de licencia social y el enfrentamiento en Marayhuaca. Estos testimonios sirven para discutir las percepciones de los miembros de la comunidad frente a la incursión del extractivismo en sus vidas cotidianas, la efectividad de sus mecanismos de deliberación y democracia interna, así como sus conflictos identitarios entre ellos y respecto de otros actores, como sus vecinos del centro poblado Huacapampa. De manera que el caso nos permite problematizar la implementación de proyectos extractivos en esferas locales, los procesos de definición étnica en situaciones de conflictividad social y las respuestas campesinas frente a situaciones de riesgo ambiental.

Palabras clave: medio ambiente; conflicto social; identidad cultural; minería.

ABSTRACT

This research studies the narratives about identity and territory in the San Juan de Cañaris' community within the framework of the conflict process that it has with the Canadian mining company Candente Cooper because of the Cañariaco project. A copper extraction initiative that is interpreted by the inhabitants as a threat to their living conditions, especially water and biodiversity. For this, I focused on the analysis of the protagonists' narratives of two episodes of social conflict: the consultation process for obtaining social license and the confrontation at the Marayhuaca bridge. These testimonies help to discuss the perceptions of the community members regarding the incursion of extractivism in their daily lives, the effectiveness of their mechanisms of deliberation and internal democracy, as well as their identity conflicts among themselves and with respect to other actors, such as its neighbors from the Huacapampa town center. Thus, the case allows us to problematize the extractive projects in local spheres, export model, the ethnic definition processes in situations of social conflict and the peasant responses to situations of environmental risk.

Key words: environment; social conflict; cultural identity; mining.

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación se realizó en la Comunidad campesina e indígena San Juan Bautista de Cañaris, comunidad quechuahablante ubicada en el distrito de Cañaris, provincia de Ferreñafe, Lambayeque. Y aunque su denominación originaria e histórica fue de *cañares*, tal y como sus ancestros provenientes del territorio que hoy conocemos como Ecuador durante el mandato del Inca Túpac Yupanqui en el siglo XV (Fernández 2009, 2010; Alva Mariñas, 2013a; Idrovo, 1998; Montalvo 2013; Rivera, 2013, 2018), con el paso del tiempo la *e* fue remplazada por la *i*. Al respecto, Alva Mariñas (2013a) comenta que en las últimas dos décadas se ha intentado *quechuitar* aún más los vocablos Incahuasi y Cañaris, obteniendo *Incawasi* y *Kañaris*. Denominaciones usadas principalmente por las municipalidades distritales.

No obstante, la Comunidad San Juan de Cañaris, mantiene su denominación fundacional de acuerdo a la sugerencia del propio Alva Mariñas y otros investigadores. Recomendación que se siguió para diferenciar oportunamente al Distrito de Cañaris de la comunidad campesina e indígena San Juan Bautista de Cañaris

La Comunidad San Juan de Cañaris salió del anonimato al ser enfocada como sede del primer conflicto socioambiental del año 2013, debido a un conjunto de hechos contenciosos con el proyecto minero Cañariaco a cargo de Candente Cooper (SPDA, 2013); uno de los más importantes proyectos de extracción metalífera en el norte del país. No obstante, la actividad minera en el mencionado distrito puede rastrearse desde el año 1973, cuando el Instituto Geológico y Metalúrgico del Perú (Ingemet) junto al *British Consortium*, descubrieron un importante yacimiento de cobre cerca del caserío de Mamagpampa, pero ciertas dificultades técnicas y sociales impidieron que se prosiga con la exploración, deteniéndose por 20 años.

Ya en 1994, la Cía *Placer Dome* inició un programa de exploraciones que evidenció la presencia de oro y plata en el distrito, lo cual promovió el interés de varios conglomerados mineros nacionales e internacionales que empezaron a pedir concesiones al Estado peruano. Entre 1999 y 2004, la Cía. *Billiton* y *Candente Cooper Corp.* tomaron la posta y prosiguen las exploraciones respectivamente.

El vínculo entre el distrito de Cañaris y Candente Cooper comienza en 2001, cuando ésta adquiere los derechos de concesión del yacimiento “Cañariaco” a través de la subasta hecha por la Cía. británica Billiton. De manera que, el proyecto Cañariaco Norte empieza el 2003 y realiza estudios de pre-factibilidad, factibilidad de pórfidos de cobre y de impacto ambiental (Candente Cooper, 2013). Y, desde 2004, se perforan más de 72,000 m. en más de 240 pozos para medir el nivel de potencial cuprífero del yacimiento.

Esto conduce al 06 de enero de 2008, en que la Gerencia de la empresa Milenio S.A (razón social anterior de Candente Cooper) convoca a una reunión de comuneros con la finalidad de lograr la licencia social para continuar con las exploraciones del proyecto. Sin embargo, durante la reunión se hicieron manifiestos los objetivos e intereses incompatibles que corresponden a la fase temprana de los conflictos activos. De esta forma, los representantes de la comunidad y las autoridades locales expresaron que se tenía que llevar a cabo una consulta popular mediante voto secreto y, asimismo, exhortaron a los representantes de la empresa a que se respete un acta del 10 de diciembre del 2007 donde se acordó “la paralización de las actividades que ilegalmente realiza la empresa”, hasta que la comunidad campesina en pleno tome una decisión.

Y si bien no hay mayores noticias sobre esta acta, es de suponer que los miembros de la comunidad campesina acordaron resolver si darle o no la licencia social a la empresa a través de una vía democrática, es decir mediante votación secreta y colegiada. Este acuerdo fue comunicado formalmente a la empresa Milenio S.A, la misma que hizo caso omiso recurriendo a otras medidas e instancias.

Por otro lado, las autoridades de la región Lambayeque, de los ministerios de Energía y Minas y de Agricultura han venido empujando la idea que esta es la oportunidad de desarrollo más importante que ha tenido el distrito de Cañaris, hasta la actualidad.

Una vez explícito el contrapunto, las tensiones empezaron cuando el grupo que conducía la primera reunión de sensibilización para la obtención de licencia social, autodenominado “Comité de Trabajadores Mineros”, exigió que se apruebe y firme el acta autorizando las actividades exploratorias de la empresa. Entre los acuerdos que también se intentó imponer, destaca la posibilidad de una licencia social indefinida, pero, al ver que un representativo sector de los convocados no firmaba el acta, los trabajadores mineros –entre campesinos y foráneos– “empezaron a gritar y arrojar papeles, mangos y piedras a las mesas, desatando un enfrentamiento abierto” (entrevista a P.S.). No obstante, un contingente de 15 policías al mando de un tal “Teniente Hamilton” arremetió contra la turba de campesinos que se negaban a firmar las actas, dándose inicio a un conflicto social con más de 10 años de duración.

De manera que el propósito del presente artículo es analizar los relatos sobre la identidad y el territorio en la comunidad campesina e indígena San Juan de Cañaris alrededor de dos eventos posteriores a los señalados: i. el proceso de consulta dirigido por la junta directiva (julio, 2012) y el enfrentamiento en el Puente de Marayhuaca - Incahuasi (26 de enero, 2013), los cuales fueron fundamentales en la articulación de un conjunto de discursos movilizadores que imprimieron un contenido político significativo a la naturaleza y las prácticas culturales relativas a la agricultura, configurando un proceso sostenido de resistencia territorial.

2. MATERIALES Y MÉTODOS

El planteamiento metodológico estuvo orientado básicamente por dos preguntas: ¿qué significa ser un miembro de la Comunidad San Juan de Cañaris?, y, ¿cuál es el significado de defender el territorio para los comuneros?

De tal forma, que la hipótesis de partida fue que tanto la identidad étnica-cultural de los cañaris como sus acciones desplegadas en defensa del territorio guardan una estrecha relación con sus actividades productivas y sus preocupaciones respecto a las transformaciones que la minería pueda ocasionar en su territorio. De modo que, reafirmar la unidad tierra-comunidad en los diferentes momentos de tensión a lo largo del conflicto tiene un poderoso efecto movilizador.

Sobre la muestra, cabe decir que está fue intencional, dirigida y no probabilística; no obstante, se estableció un criterio de representatividad cualitativo respecto de las unidades de análisis elegidas, optando por entrevistar a tres directivos de la comunidad (de 6 miembros entonces activos) y 9 pobladores y pobladoras de los diferentes caseríos y anexos del Distrito, para así garantizar una heterogénea representatividad de perspectivas (Small 2009).

Respecto a los criterios de inclusión cabe afirmar que se consideraron a los dirigentes y pobladores participantes en los principales momentos de conflictividad entre la comunidad y Candente Cooper.

Las técnicas empleadas fueron las entrevistas semi-estructuradas (nominadas y anónimas), las jornadas de observación participante y las historias de vida, las cuales permitieron recabar la data y ofrecer un marco interpretativo a las narrativas recabadas (Damonte, 2011).

Sobre el ámbito de investigación cabe decir que el distrito de Cañaris es uno de los seis distritos de la provincia de Ferreñafe, y se encuentra ubicado en el extremo *nororiental* de la región Lambayeque, en el norte del Perú.

La capital del distrito corresponde a Cañaris, nombre tanto del pueblo como de la comunidad campesina; la cual alberga cerca de 50 caseríos, los que, a su vez, se sitúan entre 361 y 3.360 msnm, como son los casos de Olos y Atunloma, respectivamente.

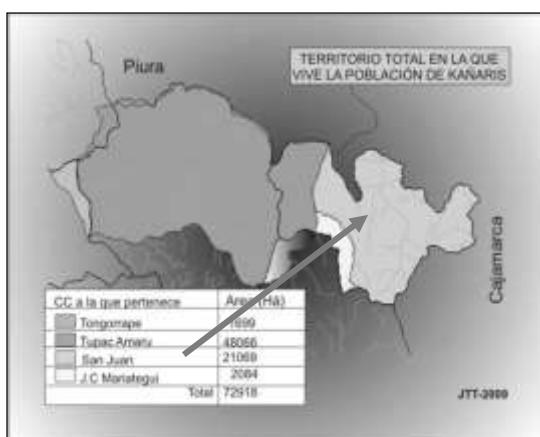


Figura 1. Ámbito de la investigación.

3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

3.1 Relatos sobre la consulta (julio, 2012)

El año 2011, la empresa hace público el Informe de “pre - Factibilidad”, que se supone la colocaba *ad portas* de iniciar nuevas fases de exploración, y casi inmediatamente anunciaba los futuros proyectos Cañariaco Sur y Quebrada Verde. La fase de escalamiento del ya manifiesto conflicto llegaría a su cúspide cuando el 8 de julio del 2012, un juez de paz convoca a una asamblea general de la comunidad en razón de una supuesta petición de más de 1,000 ciudadanos (entrevista a R. R.), quienes argumentaban que el Presidente de la comunidad se habría negado a convocarla.

Según el propio comunicado de la empresa, la Asamblea General cumplió con todas las formalidades de la ley peruana y había sido previamente confirmada como jurídicamente vinculante por el Ministerio de Energía y Minas (MINEM). El fin de esta asamblea fue otorgarle la tan ansiada licencia social a la empresa, por lo que “un puñado de comuneros liderados por su cuestionado líder Elías Palomino Julca acordó entregarle la licencia social a Candente Cooper para que realice sus labores exploratorias en los sectores de Cañariaco Norte y Quebrada verde” (CES-Solidaridad, 2014).

Como era de esperarse, el resultado les fue favorable a pesar que solo el 70% de las 725 personas que asistieron, votaron por la permanencia de la minera. Y es que, para tal otorgamiento, solo se habría contado con la

presencia de 300 comuneros de los caseríos de Quirichima, Pandavi, Phiscolpampa, Atunloma y Huacapampa, más algunos foráneos; es decir; no consiguieron aglomerar ni siquiera a la octava parte de comuneros (500), de un total de 4,000 comuneros hábiles para decidir sobre cualquier asunto que atañe al territorio. Y por todo lo expuesto, la opción del *quórum* quedó descartada.

Pedro Alva Mariñas (2013c) señala al respecto que “no se trata de recoger firmas de ciudadanos sino de comuneros empadronados y con carnet [de] comuneros porque ellos son los únicos que forman parte de la comunidad y por tal tienen derecho a votar en asuntos comunales. Suponiendo que el presidente se negó a convocar y que la convocatoria fue legal; sin embargo, no basta porque se requiere la asistencia de por lo menos la quinta parte de los comuneros calificados” como lo establece el D.S. n° 008-91-TR (artíc. 43°). Y todo parece indicar que este número no existió –y prosigue Alva Mariñas– pues está documentado que en la convocatoria de licenciamiento de la empresa participaron alrededor de 300 supuestos comuneros de un total de 4,000 y los que realmente votaron no fueron más de 100 personas.

De manera que, este proceso de consulta estuvo completamente viciado, provocando la rápida organización y movilización de las bases comuneras con el fin de realizar otro proceso de consulta, pero esta vez interno y autoconvocado.

Es así que la Junta Directiva de la mano de los delegados comunales inició las labores de organización y propaganda de un nuevo proceso de consulta, programándolo para el 30 de setiembre del mismo año. El día concertado, el distrito y especialmente los 4 caseríos donde se iban a realizar las consultas (Cañaris, Huacapampa, Congona y Chillasque) estuvieron bajo la expectativa del Gobierno Regional de Lambayeque y del Ejecutivo. Por su parte, la ONG CES-Solidaridad, la Vicaría del Medioambiente de Jaén (VIMA), el Jurado Nacional de Elecciones (JNE), la Asociación Civil Transparencia y la Defensoría del Pueblo, se hicieron presentes garantizando el correcto desarrollo de la votación.

A la cita electoral asistieron más de 2000 comuneros pertenecientes a los casi 60 caseríos integrantes de la Comunidad San Juan de Cañaris. Los resultados arrojaron que, del total de votos, 1.719 fueron en contra y solo 106 a favor de las actividades extractivas. De modo que el 97% de la población comunera votó en contra de la presencia del proyecto Cañariaco y por ende de Candente Cooper.

Con esta abrumadora victoria las autoridades comunales exigieron el retiro inmediato de sus territorios y, con ello, el conflicto se colocaba a vísperas de su fase crítica, ya que los actores primarios agotaban las vías menos problemáticas para legitimar sus intereses.

En efecto, inmediatamente la empresa desconoció la elección comunal afirmando que esta se habría llevado a cabo en mesas de sufragio ilegítimas y, además, sin ningún veedor externo de parte del Estado. Asimismo, argumentaron que el proceso se habría direccionado de manera flagrante pues solo se permitió votar a aquellos que portaban una “tarjeta especial”, dejando fuera a los que no. Alva Mariñas (2013c) aclara que la instalación de mesas de sufragio en un acto normado por el Reglamento de la Ley de Comunidades Campesinas y por el reglamento de la propia comunidad, y se realiza justamente para brindar facilidades a la mayor cantidad de votantes. En cuanto a la supuesta tarjeta especial, los representantes de la empresa parecían ignorar que para participar en las decisiones de la comunidad es condición necesaria tener carnet de comunero, el cual es un elemento básico de identificación.

En lo que respecta al inicio de los hechos más apremiantes del conflicto, los testimonios recogidos y expuestos a continuación sintetizan muy bien el sentir de la comunidad. Destacan así las narrativas de un poblador de Cañaris (capital) y de un comunero del caserío de Chillasque.

J.S., agricultor y comunero de 45 años, al ser consultado por las razones del conflicto expresó lo siguiente:

“Mire [...] nosotros sabemos, entendemos que aquí hay mineral, pero al final ¿quiénes se van a beneficiar?, aquí ya no se va a poder vivir...”

Cuando la empresa hizo sus elecciones a los mismos los llevaba para hablar del mismo tema todas partes, los llevaron a Salas, a Huacapampa y [los] han querido traer aquí; eso es una burla. Muchos de ellos no eran ni comuneros, los han traído solo para que digan que hay gente en sus reuniones [...]

Su consulta fue con 300 hombres a favor de la mina, acá hubo mil novecientas ochenta y tantas personas, y quieren hacer valer lo de allá, ellos son chotanos por eso no les importa mucho lo que pase acá.”

A través del testimonio de J.S. se colige que los comuneros estuvieron al tanto del proceso convocado por la empresa y que ello despertó una fuerte oposición. Al mismo tiempo, se puede identificar la alusión repetida a los denominados “chotanos”, pero, por el momento se resalta que era de conocimiento común el traslado sistemático de los mismos entusiastas electores a todos los caseríos donde la empresa “consultaba”. Prosigue J.S.:

“Cuando nos tocó votar a nosotros sabíamos bien lo que nos estábamos jugando. Yo he visto a muchachos jóvenes que trabajan para la mina hacer propaganda el mismo día de la elección. Luego dicen que fuimos nosotros. Acá todos se apoyaron, vinieron desde lejos, y los que no vinieron también dije-

ron estar de acuerdo con la comunidad. Es que es lejos señor, hay caseríos bien alejados donde no entra ni teléfono.”

De modo que el proceso de resistencia emerge como respuesta a la primera consulta ilegítima, constituyendo un núcleo discursivo comunal lo suficientemente fuerte como para promover otra elección casi inmediatamente y ganarla sin mayor inconveniente, como efectivamente sucedió. Sin embargo, como menciona J.S., en el marco de los dos procesos de consulta se habrían producido dislocaciones comunales y familiares tanto inter-caseríos como inter-generacionales, las cuales también reafirmaron el grado de polarización entre el núcleo del tejido comunal y la empresa en alianza con el Estado. Hechos que habrían despertado, además, el interés de las ONG, un sector de la iglesia local y la sociedad civil regional, tal como S.T. de 51 años del caserío de Chilasque lo describe:

“Aquí las cosas estuvieron divididas, tengo primos, hermanos y vecinos que han trabajado para la mina, pero ya se rectificaron y votaron como se debe; pero otros no, siguen todavía. Es que no hay trabajo, ya no da como antes la cosecha, solo para vivir alcanza y ni eso. Yo quisiera que haya otras soluciones, pero definitivamente yo estoy en contra de la contaminación, eso si no [...] Los caseríos que están en contra son la mayoría, pero Congona está a favor porque allí trabajan para la mina, ni que decir de Huacapampa, allá son chotanos y no creen en la comunidad, son pocos los que se oponen [...]”

La rectificación –en palabras de S.T.– habría permitido que algunos comuneros-trabajadores de la empresa vuelvan al seno de la comunidad y se pronuncien en contra de la minería a través de su voto, sin embargo, él mismo reconoce que en cierta medida es comprensible que algunos accedan a trabajar en ella, pues, “las cosechas ya no dan como antes” y “solo alcanza para vivir”. Empero, declara desear otras opciones que puedan ayudarles a mejorar su vida sin arriesgar su ambiente. Y respecto a los mecanismos de reclutamiento de la empresa S.T. agrega que:

“Ellos contratan a los dirigentes, a los más habladores, te pagan bien y por adelantado, y tienes que encargarte de mandar gente para allá [el campamento], te ofrecen 400 soles semanales, pero debes llevar su copia de DNI, les das tu huella y tu firma, luego, a la otra semana entran otros 10 y tu descansas, y así vuelta y otros y otros, ahora me contaron que tienen 2600 firmas de comuneros de la parte alta, pero no creo, tendrán de 500 o 600 ya se conoce quien es quien [...]”

Es muy claro al decir que “te pagan bien” y se entiende que esas firmas, números de DNI y huellas ahora conforman un padrón de comuneros que “apoyan” la presencia de la empresa en el territorio comunal. Y respecto al mecanismo de contratación rotativa, según se puede entender, se siguió utilizando aún después de las elecciones cuando el escalamiento del conflicto era inminente y los actores primarios y secundarios se polarizaban aún más.

3.2 Sobre el enfrentamiento en el Puente de Marayhuaca - Incahuasi (26 de enero, 2013)

Después que la empresa y el Estado desestimaran la victoria de la comunidad en los comicios internos, los comuneros a través de su junta fueron organizándose periódicamente en reuniones de delegados y demás organismos afines (esto incluye a algunos actores secundarios que pasaron a asesorar a la comunidad). Fruto de estas reuniones se toma la determinación de interrumpir las actividades mineras de la empresa, pero esta vez de manera frontal. Es así que se aprueba la propuesta de realizar una marcha pacífica desde Cañaris hasta el puente de Marayhuaca en Incahuasi; el objetivo central sería bloquear temporalmente la única vía de intercomunicación del campamento de Candente Cooper.

Por otra parte, fruto de las conversaciones bilaterales entre la comunidad de Cañaris y la comunidad San Pablo de Incahuasi esta última decide apoyar la causa de sus compañeros cañarenses y participar activamente en la marcha pacífica al Puente de Marayhuaca. Quedó, entonces, fijado el día 20 de enero para el inicio de las movilizaciones. Sobre todo considerando que la Comunidad San Pablo de Incahuasi tiene características culturales e históricas similares a la Comunidad San Juan de Cañaris, por ejemplo, comparten el idioma quechua, poseen una historia similar aunque con algunos matices, asimismo, sus pobladores ven con mucha desconfianza la actividad minera en sus territorios.

A continuación, se presentan y comentan algunos testimonios referidos a la marcha pacífica al referido puente del Centro Poblado de Marayhuaca, y a los posteriores enfrentamientos producidos cuando la policía intentó desalojar a los manifestantes.

J.R. es un comunero de 44 años de la Comunidad San Pablo de Incahuasi, durante una de las incursiones a Cañaris se tuvo la oportunidad de entrevistarle, y sobre estos sucesos dijo lo siguiente:

“Habíamos quedado con nuestros compañeros comuneros respetar lo quedado en actas, entonces el paro procedió así el día 20 y lo cumplimos, decimos no a la mina y sí al agua y a la producción agrícola, los incahuasinos somos conscientes del problema y nos hermanamos con los de Cañarís [...] Desde temprano hemos marchado desde los caseríos de la parte baja hacía el puente y la carretera, la idea era una: no dejar pasar a nadie por esa carretera. Vinieron jóvenes, viejos, señoras y hasta cholitos. Y así paso casi todo el primer día [...] ya de tarde llegaron las camionetas y los primeros roces [...]”.

J.R. refiere que la comunidad tenía bien en claro apoyar la causa de los comuneros de Cañarís, que a la vez sentían como suya, lo cual aseguró una asistencia masiva y variada, llegando a convocar incluso a niños y ancianos. Sin embargo, también menciona que ya en la tarde empezaron a cobrar cuerpo los primeros roces entre los comuneros de ambas comunidades y los trabajadores de la mina, quienes al no poder ingresar ni salir del campamento, intentaron provocar de varias maneras a los movilizados. Esto fue lo que nos decían –prosigue J.R.– con un gesto de rabia en el rostro:

“Oigan indios lárguense, acá va a venir la policía y les va a sacar su mierda, bestias, serranos, animales son, ya se fregaron, mañana mismo llega la policía [...] Abran ya y lárguense a sus chozas, sino mañana ya van a ver, ya se jodieron [...] Nosotros teníamos unas ganas de responderles no sabe, pero habíamos quedado en una cosa y cumplimos hasta donde pudimos”.



Figura 2. Enfrentamiento en Marayhuaca

Fuente: Grufides (2014).

Es de notar que las amenazas y provocaciones de estos supuestos trabajadores de la empresa estaban impregnados de insultos raciales profundamente estereotipados y denigratorios de la condición andina, pero, al fin y al cabo, orientados a generar una respuesta violenta por parte de los manifestantes, lo cual no se produjo, al menos hasta donde detiene su testimonio Javier.

Sobre los siguientes días de manifestación y “paro”, se recogió el testimonio de T.H., campesina de 46 años del caserío de Atunpampa y que estuvo presente en el día que llegó la policía a desalojar a los comuneros:

“Mire yo estaba en nuestra marcha pacífica éramos cientos de comuneros y comuneras, pero el gobierno ha mandado policías a reprimirnos, ellos no vienen a hacer marcha pacífica, empiezan a botar bombas, desde el comienzo dijeron que somos terroristas en Cañarís, venían como enseñados, dijeron que éramos de Sendero [Luminoso] y que mejor era que nos vayamos para no ir presos. Mire señor si fuéramos terrucos que lo vamos a aguantar a los policías [...] Nosotros sembramos nuestros productos, de donde vamos a traer el agua cuando la mina explote, ¡de dónde! Lo que sembramos es natural no hay abonos químicos, ni conocemos que es eso, todo produce así natural y bueno”.

Este testimonio tiene como eje de argumentación el trato recibido por los campesinos de parte de los efectivos policiales, que, en las crudas palabras de la entrevistada, los llamaban terroristas en todo momento, asimismo les propinaban golpes e insultaban amenazándolos de “llevarlos a la comisaría”. También resalta en el discurso de Antonia la presencia familiar en la movilización, explicando en cierto modo la asistencia multitudinaria a la marcha, demostrando, a su vez, que los pobladores sentían que estaban en juego las fuentes de recursos necesarias para sus vidas.

A modo de resumen y para aclarar algunos detalles de aquellos hechos de tensión, el ex Presidente de la comunidad, don F. B., narra lo siguiente:

“Mire, a nosotros los cañarenses nos decían terroristas, subversivos, acá la comunidad se indignaba, eso era meterse con todos, a Marayhuaca hemos ido como 500 o 600 para dar fuerza a los de allá [comuneros de Incahuasi], nos hemos unido por nuestros derechos, varones y mujeres, de un momento a otro la policía nos ha agredido, dos, tres días, hasta el último han estado atacando [...] En total resultaron 31 heridos, 5 hospitalizados de gravedad, dos de ellos fueron llevados hasta Chiclayo. Pero valió la pena a pesar de que nos retiramos después de 7 días de resistencia, la comunidad se hace respetar, su consulta se hace respetar, nosotros los pueblos originarios tenemos nuestros derechos como va a ser posible que nos disparen”.

En efecto, luego de siete días de intensas movilizaciones, de idas y venidas, finalmente las partes en cuestión se retiraron. Lo cual no significó el agotamiento del conflicto, lejos de ello, el interés nacional por la población de Cañaris aumentó sustantivamente, mientras que la preocupación de los intereses privados por la posible paralización del proyecto no se hizo esperar.

3.2 Relatos sobre la identidad y el territorio en los cañaris de Lambayeque

Identidad y etnicidad son dos tópicos inseparables y necesarios para el abordaje de las comunidades andinas como es el caso de los cañaris. García & Lucero (2008) en referencia a la etnicidad andina, sus definiciones y autodefiniciones, dicen que se trata de un “vocabulario inestable”, y así mismo afirman que a diferencia de otros países de la región, la complejidad de la identificación étnica en Perú ha sido interpretada por muchos expertos como la carencia de una identidad indígena consolidada.

Algunas pistas para la explicación de esta etnicidad andina elusiva las proporciona Pajuelo (2006), quien advierte que en nuestro país las alusiones a “indio” e “indígena” automáticamente remiten a un significado denigratorio, además de describir una situación social definida por la pobreza, la falta de educación regular, y el aislamiento geográfico voluntario e involuntario. A lo cual habría que agregar que, producto de estas narrativas racistas la polarización entre lo andino y lo criollo, si bien han perdido un poco de fuerza y vigencia, sigue reproduciéndose tanto en los espacios públicos como en lo privados.

En lo que respecta a la identidad, encontramos que el debate entre esencialistas y constructivistas, viene resultando favorable a estos segundos, pues la noción clásica de identidad étnica discreta ha sido lo suficientemente rebatida por los procesos de mestizaje, hibridaciones culturales, y modernizaciones que en muchos casos significaron la desaparición de los principales rasgos étnicos de las comunidades y en muchos otros – para nada minoritarios – su reinención bajo nuevas circunstancias, creando un amplio abanico de manifestaciones étnicas, en donde *lo indígena* puede ubicarse entre uno de los polos o en el medio indistintamente. Álzate (2008) puntualiza que “la construcción [o reconstrucción] de una identidad en el marco de la acción colectiva se basa en la creación de incentivos colectivos como la solidaridad, los valores compartidos, la definición de grupo; con estos, la mayoría de las veces se trata de definir un *nosotros* en oposición a un *ellos*, marcando las diferencias entre intereses y valores de un grupo con los de las otras personas ajenas a ese grupo o colectivo”.

Asimismo, en lo que atañe a las identidades indígenas, lo más adecuado y en este caso recomendado por la OIT vía Convenio núm. 169, es que éstas se manifiesten mediante la *autoidentificación*, lo cual viene generando muchas suspicacias entre los investigadores y las partes interesadas en reconocer o no los derechos indígenas. Por ello García & Lucero (2008) advierten que el debate entre etnicidad “real” y etnicidad “sembrada”, debido a la complejidad de nuestro país, seguirá gravitando en nuestra realidad hasta encontrar algún proceso de definición política mayor.

Complementando esta apreciación, Pajuelo (2006) también es puntual al indicar que las dramáticas transformaciones en la Amazonía y los Andes, producidas por la incursión del neoliberalismo han propiciado un proceso de recuperación y reconstrucción de la identidad indígena, que él y otros llaman *etnogénesis*.

A continuación, se presentan algunas narrativas de identidad en función al proceso de movilización que atraviesa la comunidad, que atañe tanto a su auto-identificación en función al conflicto con la empresa Candente Cooper y el Estado, como frente a sus eventuales “rivales” políticos del Centro Poblado Huacapampa.

R.C. es padre de familia de 62 años, ex secretario de la Junta Directiva de la comunidad, y ante todo comunero –según refirió él mismo–, al preguntarle cómo se consideraba respecto a su identidad, esto fue lo que dijo:

“Nosotros somos indígenas, los documentos lo dicen, y el Estado lo quiere desconocer, mantenemos costumbres y nuestro idioma, tenemos una forma de vivir de hace mucho tiempo y no queremos cambiar así nomás. Hacemos la minga, el *taqui*, el corte de pelo, la danza del cascabel [de los guerreros], trabajamos la tierra de nuestros abuelos y nos comunicamos con nuestro propio idioma, creo que las

cosas están claras. Yo si me considero indígena con orgullo, aunque nuestros enemigos nos llamen indios para insultarnos”.

Contraviniendo el orden de las preguntas, R.C. antepone a la comunidad para responder, lo cual nos deja entrever la importancia de la identidad comunera y la notoria primacía esta institución, ya que no debemos de olvidar que Cañarís fue hasta 1968 una comunidad de indígenas. Y al referir que “los documentos lo dicen” está haciendo alusión a los títulos coloniales de la comunidad y al reconocimiento oficial por parte del Estado el año 1958. En cuanto al orgullo de ser indígena y más aún serlo en oposición a los enemigos que insultan de “indio”, lo que se aprecia es una clara revalorización de la identidad, que en este caso está en función a la resistencia comunal desplegada frente a la incursión de la empresa minera y el Estado en su territorio.

Además, a través de otras entrevistas descubrimos que, como dice Roberto, los cañarís se van y vuelven con frecuencia, tejiendo importantes redes de apoyo en las ciudades de Chiclayo y Trujillo, así como relaciones de paisanaje que refuerzan su vínculo cultural, que en última instancia, se remite a la comunidad.

Sin embargo, no todos están de acuerdo con la autoidentificación indígena, al menos no formalmente. Don F.G., agricultor de 60 años y ex - delegado del caserío de Chilasque, dice al respecto:

“A mí no me gusta la palabra indígena, es como indio que es como no tener educación más o menos me parece, prefiero que nos digan comunidades originarias o andinas. Acá muchos tenemos educación, yo he trabajado muchos años en Trujillo, tengo mi primaria y mi hijo sigue su técnica [...] Pero de que somos cañarejos, todos acá somos, miren nomás nuestros apellidos, por eso acá todos se tratan de primos y tíos. Cañarejo que no habla quechua no es cañarejo, es como se hubiera olvidado quien es. Lo que necesitamos es educación técnica para el agro, para que podamos sacar buen producto y vender más allá, sino acá en Pucará nomás se queda todo y los revendedores nos ven la cara”.

Este rechazo del término “indígena”, el cual en opinión de F.G. resulta denigratorio, nos remite a ese “vocabulario inestable” del cual referían García & Lucero (2008), vocabulario que a su vez posibilita que el entrevistado se reafirme como originario y andino. Y si bien las mediaciones entre ambas identificaciones son principalmente formales, el rechazo de lo indígena expresa un afán de reivindicación étnica. Y precisamente para ello es que F.G. resalta tanto el tema de la educación y en especial la de su hijo.

Un segundo eje de esta narrativa hace alusión directa a la identidad comunera, para ello el entrevistado usa el término *cañarejo*. Según averiguaciones realizadas *in situ* este término fue inicialmente acuñado por los pobladores del caserío de Huacapampa (“los chotanos”) y usado para subestimar a los miembros de la comunidad, pero con el transcurso de los conflictos y consolidaciones territoriales, pasó a ser un símbolo de identidad y orgullo local. Es decir, ser cañarejo hoy en día tiene otro significado y fuerza, a diferencia del gentilicio más usado en la comunidad, que es *cañarense*.

Resaltan, además, como emblemas de identidad tanto los apellidos como el idioma quechua. Y en efecto, apellidos como Lucero, Rinza, Huamán, Barrios, Reyes y Tantarico, son los más recurrentes en la población; por lo que las relaciones de parentesco real y “de pila” son muy abundantes y coadyuvan a mantener en cierta medida la unidad de la comunidad. En alusión al idioma, cuando F.G. dice que “cañarejo que no habla quechua no es cañarejo” nos permite dar cuenta del valor asignado al idioma en la vida cotidiana de los comuneros; pues tanto en la esfera doméstica, en el trabajo, y en las asambleas de la comunidad el quechua es el idioma preeminente.

No obstante, la propia identidad de los comuneros, se ha visto afectada por el proceso de conflictividad y movilización que viene aconteciendo en el territorio. Y es que su revalorización, la reafirmación de las costumbres y la autoidentificación indígena responden a la necesidad de unificar lo más posible a la comunidad, pues, el proceso de resistencia frente al proyecto Cañariaco así lo ha demandado, ya que sus integrantes al consolidar un núcleo discursivo de identidad e intereses compartidos oponen su “nosotros” local, cañarense, cañarejo, comunitario y agricultor a un “ellos” foráneo, “provinciano”, minero, chotano y no - comunero.

En consonancia con esta clase de territorialidades de identidad, el testimonio de V.R., comunero de 55 años, encargado del caserío de Chiniama, expresa que:

“Los de Huacapampa está a favor de la minería por qué no se sienten cañarejos, ellos se venden por un puesto de trabajo no se sienten parte de la comunidad campesina porque son chotanos, son provincianos [...] ellos siempre han ambicionado estas tierras, desde los abuelos hasta los nietos saben que aquí hay mucha riqueza natural y por eso están interesados en ir expandiéndose hacia Cañarís. No sé si son todos pero la mayoría de los de Huacapampa no se sienten ni se sentirán nunca comuneros”.

Según el entrevistado y contrastando su testimonio con otras fuentes (Alva Mariñas 2013a, 2013b), en el vecino Centro Poblado de Huacampa –perteneciente a la comunidad– habitan una importante cantidad de po-

bladores provenientes de la provincia de Chota (Cajamarca), quienes desde finales del siglo XVIII vienen intentado colonizar el sureste de los territorios comunales. Es por ello que los cañaris, en oposición a sus pretensiones, los denominan “chotanos” o simplemente “provincianos”. Y cabe señalar que esta denominación es la contraparte al epíteto de *cañarejos*, tan usualmente esgrimido por los pobladores de Huacapampa en alusión a los cañaris.

Lo más característico de este fuego cruzado de insultos es el trasfondo étnico de los mismos, pues, los cañaris y los de Huacapampa se suelen reconocer y hasta diferenciar por sus rasgos fenotípicos. Refirió una señora entrevistada: “los de Huacapampa son gringos y colorados como todos los cajamarquinos, ya se les conoce a esos chotanos”. Y volviendo al testimonio de V.R., es de notar que estas tensiones se mantendrían debido a que “desde los abuelos hasta los nietos [de Huacapampa]” saben que hay una gran cantidad de recursos en Cañaris.

De manera que, después de casi tres siglos de resistencia y defensa de sus territorios estas rivalidades ya sean vuelto cotidianas a pesar que este centro poblado ahora pertenece a la comunidad, y con él todos sus integrantes.

3.3 El significado del territorio para los cañaris

Sobre cómo convergen y disputan el espacio las distintas territorialidades y sus subyacentes visiones del desarrollo, Svampa (2009) sostiene que “el actual proceso de construcción de territorialidades tiene lugar en un espacio complejo, en el cual se entrecruzan lógicas de acción y racionalidades portadoras de valoraciones diferentes. De modo esquemático, puede afirmarse que existen diferentes lógicas de territorialidad, según nos refiramos a los grandes actores económicos (corporaciones, élites económicas), a los Estados (en sus diversos niveles) o a los diferentes actores sociales organizados e intervinientes en el conflicto” (Svampa 2011).

En el caso presentado, tal y como señala Svampa, estamos ante el entrecruzamiento de lógicas de acción y racionalidades portadoras de valoraciones territoriales diferentes. Por lo tanto, para analizar los lenguajes de valoración de los miembros de la comunidad, a continuación, se han de analizar las principales narrativas territoriales (Damonte, 2009, 2011; Bello, 2011) que sustentan el proceso de resistencia y movilización en defensa de los territorios comunales.

J.R. es comunero del caserío de Piyona, y cuando se le preguntó qué significa el territorio para él y por qué cree que es importante defenderlo, refirió que:

“Cañaris es nuestra casa, acá sembramos nuestros productos, estamos seguros que si la mina se da ya no será como antes, ya no habrá agro ni vamos a poder usar el agua natural de nuestros ríos, ¿entonces qué? Nos vamos a tener que ir fíjese. Por qué en vez de meter la mina a la mala no apoyan el agro, no capacitan a la comunidad, no traen tecnología, no crean un instituto [...]”

Esta declaración es explícita en afirmar que, si es que “la mina se da” el territorio sufriría serias modificaciones; además opone excluyentemente la actividad minera a la agricultura. Lo cual es de entender, pues Cañaris es una comunidad eminentemente agrícola, y, por lo tanto, defender el territorio y defender la vida de la comunidad son dos nociones sobrepuestas ya que el territorio es la encarnación de la vida de la comunidad (Escobar, 2005).

En una lógica similar, pero destacando el lenguaje de valoración local (Martínez Alier, 2010) de la biodiversidad, don H.T., ex - vicepresidente de la comunidad, expresa lo siguiente:

“Defendemos nuestro territorio para que nuestros hijos tengan donde crecer y vivir dignamente, queremos tener el acceso al agua, a los pastizales, aquí hemos vivido siempre, nuestra tierra es generosa y sana. ¿Quién no quisiera tomar agua de un manantial? Por eso defenderemos nuestra comunidad y a la madre tierra [...] Acá el que menos tiene tierras en la bajera, y en la zona media por que son climas distintos y se puede hacer producir distintas cosas [...] Abajo da bastante frutal, da legumbres, aquí en el medio de papa y oca. Arriba da un poco menos pero como le digo la mayoría tiene sus tierras en varias partes por eso también nos interesa conservar el agua, si de eso vivimos. Aquí la gente no son borregos como dice el gobierno aquí nos estamos jugando la vida [...]”

Estas narrativas tienen 3 ejes, el primero relativo a vinculación comunero-tierra, un segundo que da cuenta de los recursos de la biodiversidad del territorio y el tercero que manifiesta un sentido de justicia acerca de la actuación del Estado en el conflicto. En el primero, el enunciante hace referencia al agua, a la “tierra generosa y sana” y al vínculo filial que lo une a él y a la comunidad con la tierra. A través de estas expresiones el lenguaje de valoración es explícito, se trata de una relación intrínseca entre comuneros-comunidad y tierra, en donde “el vínculo con la tierra es [...] un vínculo con la propiedad colectiva, basado en la correspondencia

entre una población determinada (los comuneros), con un territorio dado (la propiedad comunal)” (Diez, 2006).

Un segundo eje argumentativo enumera y valora los principales recursos de la biodiversidad del territorio, destacando los bosques, los pastizales, así como los sembríos, siendo ubicados estos últimos de acuerdo a los tres pisos ecológicos identificados por los propios pobladores. Es por ello que, tanto el valor asignado al agua, como el peligro percibido por la presencia del yacimiento minero en la cabecera de la cuenca del río *Cañaryacu* se hacen patentes.

El tercer eje denota claramente la indignación y sentido de justicia de los comuneros, ya que, según la declaración de este entrevistado, estarían en peligro los niños, las gestantes y todos aquellos que habitan en el territorio de la comunidad. Es comprensible, entonces, que se estén “jugando la vida” frente al proceder de las autoridades, y es que concomitante al peligro de perder su territorio, se encuentra la incertidumbre de ser desplazados.

Estas narrativas territoriales expresan claramente la valoración del territorio por parte de los comuneros, y es que el vínculo intrínseco entre la comunidad y el territorio es análogo al de campesino-tierra, pero no se agota en la funcionalidad productiva de esta última, ya que los pobladores identifican los recursos dispersos en el espacio social dotándolos de contenidos tanto instrumentales como simbólicos (Oslender, 2002; Damonte, 2009, 2011). Principalmente al agua, recurso considerado como central para la subsistencia de las familias, y por lo tanto motivo –también central– de la resistencia desplegada contra el proyecto minero, que, de acuerdo a los comuneros, es el principal peligro para el medioambiente, ya que se sitúa en la cabecera de la cuenca del río *Cañaryacu*.

En esta lógica, sumada a la ilegítima incursión en el territorio, a la erosión de la autoridad comunal y a la difamación sistemática de los dirigentes comunales; los comuneros le atribuyen a Candente Cooper y al proyecto *Cañariaco* la intencionalidad de contaminar las fuentes de agua de todo el distrito, lo cual fue –y es– interpretado como una amenaza frontal a la misma comunidad. No obstante, los comuneros no reducen el problema a un tema de “conservación del agua”, ya que los denominados “bosques de neblina”, las especies animales y las zonas de producción estarían siendo también amenazados.

En una óptica más cotidiana y no menos importante, el testimonio de N.H. de 36 años y natural del caserío de *Piyona*, añade:

“Cañarís es nuestra casa, por eso defender las tierras, los bosques, y los ríos es bueno, es nuestra vida pues, la de nuestros animalitos, ya sabemos cómo terminan los pueblos mineros [...] Aquí vivimos tranquilos, no sé porque tienen que estar viniendo a querer botarnos de acá, vienen gringos, vienen de Chiclayo de Lima, pero nunca se presentan, no tienen respeto como si estuvieran en su casa entran y se caminan [...] Nosotros sembramos maíz, trigo, papa, frejol, justo es tiempo de siembra ya van a sembrar, lo llevamos a Pucará, a vender, se gana poco pero ya es algo al menos para vivir y mandar a los cholitos al colegio [...]

Tú solo no puedes ir a *Piyona*, te pierdes si vas solito, muchos caminos se cruzan, y después no vas a saber a dónde irte, te puedes cruzar con el puma [...]

N.H. nos dice que *Cañarís* es su casa, por lo que “defender las tierras, los bosques, y los ríos es bueno”. Es como defender el propio hogar, se deduce. Asimismo, agrega que vienen “gringos” de Chiclayo y de Lima, pero llegan al territorio sin presentarse a los comuneros, sin su autorización –y completando la figura anterior– “como si estuvieran en su propia casa entran y se caminan”.

Este eje narrativo denota un sentido de pertenencia propio de las comunidades andinas de Perú, cuyos miembros no solo poseen y administran una determinada medida de tierra o tierras destinadas a la siembra y a la ganadería, sino, además, porque el *espacio* de la comunidad es el *lugar* de reproducción de la vida social del grupo, siendo también un *locus* de identidad étnica (Diez, 2006). El cual dota de sentido a las subjetividades que a su vez –en una relación dialéctica– llenan de contenidos históricos y culturales a los elementos de dicho espacio vital.

Por lo tanto, es comprensible la reluctancia de N.H. hacia el personal de las empresas mineras, pues sus incursiones intempestivas al territorio son interpretadas como transgresiones a la propiedad comunal. Y más aún si se trata de agentes de la actividad extractiva vinculados a Candente Cooper.

En este testimonio también se manifiesta parcialmente una territorialidad de la biodiversidad, que mencionando la presencia del *puma* advierte de los riesgos de caminar solitariamente por los inhóspitos parajes comunales. Pero más que una advertencia, el mensaje puede entenderse como una manera de contar la cotidianidad de la vida en los caseríos en los que se tiene que sortear estas y otras dificultades.

Vistos de esta manera, los lenguajes de valoración de los actores se explicitan en sus territorialidades o narrativas territoriales, que no son otra cosa que proyectos y pre-proyectos propios de administración y gobernanza de los territorios, siendo las disputas y desencuentros de estas territorialidades lo que finalmente ha polarizado a la agricultura y a la minería como actividades productivas para el desarrollo de la Comunidad San Juan de Cañaris.

4. CONCLUSIONES

El 28 de enero de 2014, la empresa minera desde su portal web comunicaba que se llevó a cabo con éxito el taller público informativo para la aprobación de la Modificatoria del Actual Estudio de Impacto Ambiental Semidetallado (EIA-sd) del proyecto de exploración Cañariaco (Candente Cooper, 2014). Lo cual dio pie a un prolongado proceso de negociaciones que incluyeron nueve mesas de diálogo y la instalación de una comisaría con 11 efectivos policiales permanentes en la capital del distrito. Y aunque la comunidad no retrocedió en sus posiciones y persistió en actitud de resistencia pacífica llegando incluso a celebrar los años 2014, 2015 y 2016 los respectivos aniversarios de resistencia frente al proyecto Cañariaco, tanto la empresa como el Estado han persistido abierta y subrepticamente con el propósito de materializar el proyecto extractivo.

Frente a ello es pertinente subrayar que cuando el Estado no tiene capacidad institucional de integrar territorialidades alternativas, como las aquí analizadas, estas pueden articularse en proyectos territoriales y territorios de poder alternativo (Damonte, 2009), lo cual debe ser tomado muy en cuenta; a pesar de que en Perú aún no haya movilizaciones por temas de *autonomía* sustentados en temas identitarios, como si ocurre en otras latitudes andinas en donde las luchas por autonomía de las poblaciones indígenas es materia de debates permanentes como en Bolivia y Chile.

A continuación se ensayan algunas conclusiones con el ánimo de motivar la discusión sobre la estrecha relación entre territorio, identidad y conflictividad socioambiental en Perú.

Las narrativas territoriales que sostienen la acción colectiva de los comuneros de Cañaris en los dos eventos analizados por la investigación, el proceso de consulta interna organizado por la comunidad en 2012 y el enfrentamiento en el puente de Marayhuaca, se constituyen –en primer lugar– en base a la identidad étnica de los pobladores.

Y es que mediante un conjunto de prácticas y discursos de significación y re-significación étnica los cañaris politizan tanto su historia, costumbres y prácticas cotidianas haciendo referencia tanto a un territorio ancestral como a un “nosotros” indígena y campesino, encarnado en la figura organizativa y política de la comunidad.

A su vez, el proceso de resistencia de los cañaris frente al proyecto Cañariaco tiene como segundo eje de soporte las narrativas territoriales de los pobladores respecto del territorio y de sus diferentes prácticas de apropiación y gestión. Y es que el mencionado proyecto extractivo, desde la percepción de los cañaris, no solo se reduce a una práctica productiva sino a todo un proyecto de transformación del territorio, y en consecuencia de la vida de quienes habitan en él. E igualmente, las actividades productivas de los comuneros no solo se reducen a la agricultura y a la ganadería, sino que implican todo un conjunto de prácticas histórica y culturalmente enraizadas en el territorio a través de su identidad cultural.

De manera que, entre las visiones de apropiación, gestión y uso del territorio por parte de la comunidad y la empresa extractiva existen profundos desencuentros que finalmente explicarían las causas y alcances de los episodios de conflictividad social aquí expuestos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alva, P. 2013a. Los Cañaris de Lambayeque. Sus títulos Coloniales. Avances Revista de Estudios Regionales 6: 3-64.
- Alva, P. 2013b. Comunidades campesinas y el certificado de posesión. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/item/142934/comunidades-campesinas-y-el-certificado-de-posesion>
- Alva, P. 2013c. Las tensiones mineras, Candente Cooper y Comunidad San Juan de Cañaris. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/item/172228/las-tensiones-minera-candente-copper-corp-y-comunidad-campesina-san-juan-de-cañaris>.
- Alva, P. 2008. Don Víctor Huamán Reyes: el ‘cacique moral’ de los cañaris”. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos 37: 257 - 270.
- Álzate, M. 2008. Esbozo teórico de la acción política colectiva. Experiencias colectivas alternativas frente a las relaciones hegemónicas e dominación”. Investigación y Desarrollo 16 (2): 278 - 303.
- Bello, Á. 2011. Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México. CUHSO de la Universidad Católica de Temuco 21 (1): 41 - 61.

- Candente Cooper Corp. 2013. Developing and Exploring the Cañariaco Project in northern Peru. Disponible en: <http://www.candentecopper.com/>
- CES - Solidaridad. 2014. En cuestionada asamblea, campesinos otorgan 'licencia social' a empresa minera Candente Cooper. Disponible en: http://www.cess.org.pe/portal_cess/detalle_noticias_cess.php?id=25
- Correo. 2012. Población de Cañarís desaprueba Proyecto Cañariaco en consulta popular. Disponible en: diariocorreo.pe/ultimas/noticias/1631442/poblacion-de-canaris-desaprueba-proyecto-cana
- Damonte, G. 2011. Construyendo Territorios: Narrativas territoriales Aymaras Contemporáneas. Clacso, Lima. 183 pp.
- Damonte, G. 2009. Territorialidades y territorios en comunidades Aymaras de Perú y Bolivia. Argumentos 3(3). Disponible en: www.argumentos.org.pe.
- Danigno, E. 2001. Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana. En Política Cultural, Cultura Política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Taurus, Bogotá. 273 pp.
- Diez, A. 2006. Interculturalidad y Comunidades: Propiedad Colectiva y Propiedad Individual. Debate Agrario 36: 71 - 87.
- Escobar, A. 2005. El 'posdesarrollo' como concepto y práctica social. En: Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. UCV, Caracas. 270 pp.
- Escobar, A; Danigno, E. 2001. Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos. En: Política Cultural, Cultura Política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Taurus, Bogotá. 273 pp.
- Fernández, J. 2010. Cañarís del Norte, Cañarís del Sur: Una visión desde el Norte del Perú. Ponencia presentada en el Primer Encuentro de Arqueólogos del Norte del Perú y Sur del Ecuador: Relaciones Interregionales y Perspectivas de Futuro. Cuenca.
- Fernández, J. 2009. La etnia de los Cañarís en la región Lambayeque en el norte del Perú. En: Antiguas Civilizaciones en la frontera de Ecuador y Perú. Una propuesta binacional de integración andina AAMS, Lambayeque. 165 pp.
- García, M.; Lucero, J. 2008. Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo". En: Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Enviñón, Bogotá. 432 pp.
- GRUFIDES. 2014. Enfrentamiento por proyecto Cañariaco dejó heridos graves. Disponible en: <https://grufides.org/blog/lambayeque-enfrentamiento-por-proyecto-ca-ariaco-dej-dos-heridos-graves>
- Idrovo, J. 1998. Tomebamba: Primera fase de conquista Incásica en los Andes Septentrionales. Los Cañarís y la Conquista Incásica del Austro Ecuatoriano. En: Las Fronteras del Estado Inca. Abya Yala, Quito. 213 pp.
- Montalvo, R. 2013. Los Cañarís, esa gente...del agua". Noticias SER. Disponible en: www.noticiasser.org.pe
- Oslender, U. 2002. Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una Espacialidad de Resistencia. Scripta Nova 12 (2): 135-156.
- Pajuelo, R. 2006. Participación política indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales. IEP, Lima. 165 pp.
- Rivera, J. (editor). 2018. Cañarís, etnografías y documentos de la sierra norte del Perú. CISEPA, Lima. 345 pp.
- Rivera, J. 2013. Aerófonos y Membranófonos de Cañarís (Ferrenñafe). Flumen 6: 21 - 37.
- Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA). 2013. Cañarís: el primer conflicto del 2013. Disponible en: www.actualidadambiental.pe
- Small, M. 2009. 'How many cases do I need?' On science and the logic of case selection in field-based research. Ethnography 10(1): 5 - 38.
- Svampa, M. 2009. La disputa por el desarrollo: conflictos socioambientales, territorios y lenguajes de valoración. En: Minería y Territorio en el Perú. UNMSM, Lima. 372 pp.
- Svampa, M. 2011. Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. En: La Naturaleza Colonizada: Ecología política y minería en América Latina. CLACSO, Bs. Aires. 315 pp.