



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESPECIALIDAD DE ANTROPOLOGÍA

---

**Políticas de lugar en Morococha: el contexto del reasentamiento por el  
proyecto minero Toromocho**

---

Tesis para optar el título de Licenciado en Antropología que presenta

Fabio Donayre Miranda

Asesor: Gerardo Damonte Valencia

Octubre, 2016

## Tabla de contenido

Capítulo I: Introducción .....	2
1. Problema de investigación.....	2
2. Estado de la cuestión .....	9
2.1. Reasentamiento y desplazamiento forzado .....	9
2.2. Espacio, lugar, paisaje, territorio.....	19
3. Marco teórico.....	46
3.1. Espacio social.....	47
3.2. Lugar .....	48
3.3. Prácticas y narrativas .....	53
4. Diseño metodológico .....	54
Capítulo II: Morococho.....	58
1. Minería industrial y migración .....	67
2. El surgimiento de las ciudades-empresa .....	72
3. La ciudad-empresa y la lógica campamental .....	80
Capítulo III: El reasentamiento.....	90
1. El proyecto Toromocho.....	90
2. Justificaciones .....	93
2.1. Pobreza .....	94
2.2. Riesgo geológico .....	99
3. El proceso de negociación.....	103
4. Los ejes de derecho .....	108
Capítulo IV: Carhuacoto.....	122
1. Memoria campesina: La ex hacienda Pucará .....	122
2. Ideología, diseño y material .....	128
3. La construcción del lugar: el proceso de 'acostumbramiento' .....	137
3.1. La dinámica económica .....	138
3.2. Los barrios y la organización del espacio .....	147
3.3. Vida cotidiana .....	151
3.4. Festividades religiosas .....	164
Capítulo V: A modo de conclusión ¿Por qué “políticas de lugar”?.....	176
Bibliografía.....	193

## Capítulo I: Introducción

### 1. Problema de investigación

Además de ser un problema económico y de derechos humanos, el reasentamiento de poblaciones como consecuencia de la puesta en marcha de proyectos de extracción genera grandes cambios en la vida de las comunidades involucradas en procesos de este tipo. De manera clara, el hecho de trasladar una población entera o parte de ella puede comportar dificultades de distinto tipo, pues se trata de una intervención externa y forzada sobre cuyos resultados los afectados no suelen tener demasiadas posibilidades de influir. Conflictos de poder, abuso de autoridad, violencia y desigualdad pueden ser algunos de los muchos ejes de estudio en casos de reasentamiento. En este estudio; sin embargo, el foco de atención será la irrupción generada por el desplazamiento forzado en la relación de las personas afectadas con los lugares que le dan sentido a su adscripción espacial e identidad grupal. En tal contexto, las preguntas que guían la presente investigación giran en torno al proceso de construcción de una relación con el lugar, proceso cultural y políticamente mediado que se ve profundamente alterado tras una intervención de gran magnitud como una reubicación total.

En la presente investigación analizaré las prácticas y narrativas que de manera compleja interactúan para contribuir a la formación de un sentido de lugar y una identidad local que súbitamente se ve seccionada por una intervención de reasentamiento. En ese contexto, estoy interesado en cómo la población asume el nuevo emplazamiento designado como espacio a habitar, cómo lo significa y domestica a partir de procedimientos simbólicos que pueblan de significados un entorno nuevo, pero que no se limita al espacio sancionado por el proceso de reasentamiento, sino que puede tomar referentes fuera de este, volviendo al lugar 'antiguo'. Concretamente nos centraremos en la producción de discursos que

narran el espacio, incorporándolo a una memoria o historia local, así como prácticas diarias de uso del espacio como celebraciones y conmemoraciones.

La superposición del proyecto minero en el cerro Toromocho y el distrito de Morococha en la región Junín fue durante varios años un escollo difícil de sortear por parte de las empresas interesadas en la explotación de los metales que se ubican por debajo de la “Laguna de colores”, nombre quechua del distrito. Para hacer de Toromocho una mina rentable, se ha elegido la técnica de la extracción a tajo abierto, método característico de la llamada minería moderna<sup>1</sup>.

Luego de un largo proceso en el que el proyecto cambió de adjudicatarios mediante concesiones y contratos de compra-venta, alrededor del año 2008 la empresa Chinalco se hizo de los derechos de explotación del cerro Toromocho. Desde entonces la empresa ha requerido el despliegue de mecanismos de mitigación, control y regulación de la población del distrito con el fin de ganar la “licencia social” que permita el correcto funcionamiento de las operaciones mineras, evitando la oposición que en otras regiones con presencia de empresas extractivas se ha generado ante este tipo de intereses. Dada la magnitud del proyecto Toromocho, con inversiones del orden de casi cinco mil millones de dólares americanos, Chinalco no permitiría que este se convierta en otro Conga, cuyo futuro se debate aún en la esfera pública a pesar del interés del Estado en promover el ingreso de capitales extranjeros en forma de inversiones extractivas como base del modelo económico.

Como parte de las estrategias de la empresa para posicionarse como un actor legítimo a los ojos de opinión pública, Chinalco ha desplegado una fuerte campaña de “responsabilidad social” y “ambiental” con el fin de conseguir la licencia social

---

<sup>1</sup> Para una discusión sobre las implicancias ideológicas del uso del adjetivo “moderno” y su oposición a lo “tradicional” en relación a la minería ver Salas (2008), capítulo V.

“mejorando la calidad de vida” de la población del distrito, entre la que se incluye no solamente la ciudad de Morococha sino también la comunidad campesina de San Francisco de Asís de Pucará, así como una serie de centros poblados menores a lo largo de la Carretera Central, además de un puñado de campamentos en los que se instalan los trabajadores de las otras empresas que operan en el área. La principal forma mediante la cual la empresa ha intentado demostrar y poner en práctica su responsabilidad social ha sido mediante el proyecto de reasentamiento y planificación urbana que dio como resultado la Nueva Ciudad de Morococha, nombre aún incierto del sitio hacia donde ha sido desplazado el grueso de la población de la antigua Morococha. Como paso previo al inicio de la explotación de las vetas de plata y molibdeno que yacen por debajo del pueblo, Chinalco ha invertido aproximadamente 40 millones de dólares (Terminski 2012) en la construcción del nuevo asentamiento que cuenta con 1050 unidades de vivienda con posibilidad de extenderse en el futuro según la demanda.

Históricamente, Morococha aparece como un asentamiento minero que va creciendo hasta convertirse en un importante nodo urbano, siempre sujeto a las particulares dinámicas económicas de la industria minera, con ciclos de expansión-contracción estrechamente relacionados a los vaivenes de la demanda internacional de minerales. Las familias llegan a instalarse en la ciudad para conseguir alguna plaza de trabajo no calificado en las minas y refinerías esparcidas por la región (Dewind 1973), sometiéndose a las racionalidades de gobierno propias del arreglo entre el Estado y las corporaciones mineras. Más adelante, tras el proceso de nacionalización y posterior reprivatización a inicios del siglo XXI, la vida social pareciera haberse independizado en parte del control social de la empresa; sin embargo, como podemos ver en el caso de Morococha, las personas siguen siendo sujeto de administración de aquella. En la actualidad, esto sucede bajo la forma del traslado masivo de la población a un nuevo espacio

totalmente diseñado, construido y supervisado por iniciativa privada. Si bien hasta el momento casi toda la población ha aceptado mudarse a la nueva ciudad, un grupo cada vez más pequeño se resiste a abandonar sus hogares.

Actualmente la población se encuentra en un estado de transición, pues aunque la mayor parte de ella se ubica físicamente en el nuevo asentamiento, Morococha se encuentra, dependiendo de quién lo diga, “en la memoria” o “en el olvido”. Esta situación permite dar una aproximación etnográfica a la construcción del lugar, entendido como una categoría que emerge no solamente mediante la asignación de significados cultural e históricamente situados, sino también inscritos a partir de prácticas mediadas por relaciones políticas internas y otras que exceden los límites de la localidad. A través de este trabajo se intentará hacer un relato etnográfico del proceso dual producción del espacio y construcción de lugar. En este proceso se desenvuelve uno o múltiples sentidos de pertenencia e identificación en espacios que son políticamente pugnados y apropiados en distintos niveles por entidades con distintas capacidades y modalidades de ejercicio del poder. Por un lado, la empresa y el Estado, con una visión particular, definen el espacio como un área fundamentalmente destinada a la extracción y evacuada de componentes sociales. Por otro lado los pobladores delimitan un espacio habitable que es definido como su lugar o su pueblo, aun cuando se esgrimen argumentos contrarios basados en la historia minera o un supuesto desorden urbano que lo deslegitima como espacio social (no apto para la ocupación humana). Este tipo de contradicciones constituyen la política del lugar que se intentará explorar a partir de la investigación etnográfica con pobladores de Morococha.

Uno de los temas a tratar, como se ha adelantado, será la producción del espacio, dentro del cual será necesario introducir a su vez la memoria e historia como procesos identitarios y las prácticas espaciales como tácticas de resistencia ante

estrategias de control social. El trabajo requerirá, asimismo, de una parte dedicada a la reconstrucción histórica del pasado de Morococha, a partir de la bibliografía disponible así como de los propios testimonios de los informantes. Por otra parte, con respecto a la situación actual y de coyuntura, se desarrollará una metodología etnográfica que dé cuenta de las prácticas y de la vida cotidiana de las familias de Morococha, incluyendo a las que se han trasladado, como a las que se resisten a aceptar el reasentamiento.

La práctica antropológica se define tradicionalmente por el trabajo de campo, atado a “un” lugar específico, un lugar de campo donde se desarrolla el presente de la narración etnográfica. En este caso, el trabajo de campo requerirá cuestionar este paradigma dada la propia naturaleza del tema a abordar, la producción social del espacio basada en prácticas y narrativas ancladas en la memoria y en la historia que fijan una continuidad al tiempo que discurre y eslabonan biografías en un espacio. En ese sentido, la pregunta que se ha formulado para emprender este estudio es: ¿Cómo se da el proceso de construcción de lugar en Morococha en el contexto del reasentamiento? Para ello, como ya se ha dicho, requeriremos de echar mano sobre producciones culturales como la historia, las prácticas cotidianas y las narrativas y discursos asociados a relaciones de poder proyectadas en el espacio. Si bien el trabajo está enfocado en el presente y en el quiebre generado por el proceso de reasentamiento es necesario remitirse al pasado para entender los modos locales de habitar y atribuir significado al lugar. Particularmente, las primeras décadas del siglo XX resultan de gran importancia debido al establecimiento en de un régimen corporativo de control del espacio y de la sociedad, con la llegada de la Cerro de Pasco Copper Corporation.

Han aparecido, por supuesto, otras preguntas durante el proceso de plantear la investigación. ¿Qué sentido le dan los pobladores al nuevo entorno en el que se encuentran ahora, empujados por fuerzas más allá de su control directo? Para

responder estas preguntas necesitamos entender, por su parte, el valor de constructos ideológicos como la modernidad, argumento clave para sustentar el proyecto minero en la zona andina central y en general en el país, así como del proceso de planificación y edificación del nuevo centro poblado al que se conmina a todos a adoptar debido a sus modernas calles pavimentadas y viviendas construidas con tecnología de punta, en contraste a una supuesta tradicionalidad y atraso de la antigua Morococha.

El núcleo del trabajo es, entonces, analizar el proceso mediante el cual la población se hace afín a un espacio impuesto de manera externa. Así, podemos hablar de un acostumbramiento del espacio, de una apropiación que, dentro de un contexto de imposiciones y resistencias, aparece como un hecho histórico y que presenta retos que los pobladores deben resolver, ya sea incorporando el reasentamiento dentro de un relato identitario relacionado a su propia historia minera o rechazándola y generando narrativas alternativas, cuestionando el rol de la empresa en particular o de la minería en su conjunto como marco regulador de la vida social en la zona, posición que por el momento, aparece como minoritaria.

Las relaciones entre industria extractiva y sociedad han sido objeto de análisis de la antropología por lo menos desde fines de la década los 70 del siglo pasado, por lo que la elección del tema responde a la creciente preocupación desde la disciplina hacia los problemas surgidos de la expansión de proyectos mineros a nivel nacional e internacional. Godoy (1985) ha identificado una serie de tópicos tratados en los estudios antropológicos sobre la minería. Con respecto al tema que nos interesa, un buen conjunto ha estado dedicado a las comunidades mineras y su organización política. Como consecuencia de su frecuentemente remota ubicación, las empresas encargadas de la explotación mineral han engendrado comunidades relativamente auto-suficientes y paternalistas en términos de organización. Así, el modelo de ciudad-empresa o *company-town* se popularizó

durante las primeras décadas del siglo XX como modo efectivo de regular la vida cotidiana de los trabajadores, particularmente en aquellos espacios de expansión del capital norteamericano (Aranda 2009, Davis 1986). Bajo este modelo, el espacio social estaba estructurado de acuerdo a una serie de determinaciones a partir de la división social del trabajo (Aranda 2009: 52). Más allá de la imagen de “oasis” en medio del agreste terreno, lo cierto es que los *company-towns* estaban interconectadas con sus entornos para sustentar sus niveles de consumo, impactando a las comunidades aledañas tanto en términos económicos como ecológicos. El estudio de Dewind (1973), por lo demás, interrelaciones ambas variables para dar cuenta del proceso de proletarización del campesinado andino en torno a la Cerro de Pasco Copper Corporation.

Casi veinte años después de la publicación del texto de Godoy, Ballard y Banks (2003) publican una actualización de la literatura relacionada al tema. Nuevamente, para no extendernos más de lo necesario, me centraré en aquellos puntos relativos al problema de investigación. Uno de los tópicos que ellos señalan es el de la constitución de comunidades locales en relación al control de elementos clave en lo que llaman la “guerra por los recursos”. Así, afirman que la identidad de las comunidades locales se construye, en la mayoría de las veces, a través de discursos de derechos reclamados (a la tierra, membresía, compensación, etc.) o derechos abusados (derechos humanos, derechos de tierra, exclusión de membresía, etc.) (Ballard & Banks 2003: 298). Más allá de cuestiones legales, las dinámicas de membresía a una comunidad local tienen que ver con tensiones de inclusión y exclusión basadas en discursos y retóricas de tierra, parentesco, mito y cosmología (Ballard & Banks 2003: 298). Esta anotación es hecha en referencia a grupos indígenas de Papúa Nueva Guinea, aunque la dinámica puede ser transportada a distintos contextos en situación similar. Para nuestro estudio, me interesa agregar una categoría más para la construcción de

esas identidades locales, y esta es, como se ha hecho referencia antes, el lugar y los procesos culturales que asocian comunidades a espacios.

Dentro de la amplia literatura antropológica, el foco de atención han sido por lo general comunidades campesinas cuyos territorios comunales resultan afectados por concesiones mineras. Se han explorado, de este modo, situaciones de conflicto, conocidos desde hace unos años como “socioambientales”, intentado llegar a una comprensión de los mecanismos políticos, económicos y sociales a través de los cuales el campesinado andino responde a este tipo de situación. En este caso; no obstante, el énfasis no será puesto sobre una comunidad campesina sino sobre una ciudad minera con una larga historia relacionada a la industria. Esto no quiere decir —debe hacerse la aclaración— que entre los pobladores de Morococha no existan campesinos ni operen lógicas económicas distintas al trabajo asalariado.

## 2. Estado de la cuestión

### 2.1. Reasentamiento y desplazamiento forzado

El reasentamiento de poblaciones ha sido abordado en la literatura académica principalmente como un problema a entender y resolver como producto del desplazamiento forzado a comunidades como consecuencia por un lado, de la construcción de proyectos de infraestructura (represas, carreteras, etc.), de extracción de recursos minerales o de hidrocarburos, y por el otro, por la demarcación de zonas reservadas para la conservación ecológica. Los primeros son conocidos en conjunto como “desplazamiento inducido por desarrollo”; es decir, por la necesidad de fomentar la construcción de infraestructura que alimente el desarrollo económico que, se espera, alivie la pobreza a nivel nacional. Estos proyectos pueden tener; sin embargo, efectos perversos (Cernea 2004) como el

empobrecimiento de las poblaciones locales que son sujetas a reubicación por la superposición de sus hogares a los mandatos de la planificación estatal. El principal problema que generan los proyectos de reasentamiento inducido por desarrollo es el desmantelamiento de la base económica de las poblaciones a las que afecta. Aunque se puede señalar que en algunos de los casos en que esto sucede el empobrecimiento se explica debido a una mala planificación o a errores en su ejecución, es necesario apelar asimismo a las bases teóricas y metodológicas que están detrás de los proyectos de reasentamiento, pues en muchos casos no se toma en cuenta diversos aspectos de la vida social de las comunidades, lo que conduce a la puesta en marcha de proyectos viciados desde su concepción.

El principal peligro de un proyecto mal concebido, y por tanto planificado de manera incompleta, consiste en que sin entender las dinámicas sociales de la comunidad, el proyecto puede exacerbar inequidades entre ganadores y perdedores, amplificando y perpetuando la situación desventajosa de algunos sectores de la población y dando mayores beneficios a otros (Cernea 2004: 37). Lo que algunos observadores y estudiosos del tema proponen como solución o remedio a estos problemas es el llamado principio de compensación, que consiste en resarcir a los afectados por desposesión y pérdida de ingresos con incentivos económicos traducidos en transferencias directas de capital o la compra compensatoria de sus activos. Este principio; sin embargo, no resulta completo ni invulnerable a críticas: Cernea argumenta que la compensación es estructuralmente incapaz de restaurar las formas de vida de los afectados por desplazamiento forzado, por lo que resulta necesario repensar completamente los aspectos económicos del reasentamiento, pasando de una perspectiva centrada en la compensación a una centrada en la mejora del ingreso de los individuos afectados para lograr su desarrollo (2004: 38-39).

Cernea parte de que es necesario considerar el desplazamiento forzado como un acontecimiento externo que irrumpe en la vida de los afectados, destruyendo sistemas de producción y, recalca, redes sociales, con una consecuente pérdida de identidad y modos de vida. El desplazamiento, así concebido, anula el capital humano y social de las comunidades afectadas, en lo que ha venido a llamarse el “efecto reasentamiento”, es decir, la pérdida de activos físicos o no-físicos incluyendo hogares, comunidad, tierras, fuentes de ingreso o subsistencia, recursos naturales, sitios culturales, estructuras y redes sociales, identidad cultural y mecanismos de ayuda mutua (Downing 2002: 3). Esto incide en la creación de “nueva pobreza”, es decir, una situación peor a la que se podía apreciar pre-reasentamiento. Durante mucho tiempo, los efectos del reasentamiento no eran tomados en cuenta en su totalidad, pues se prestaba atención solamente a pérdidas de las que se podía dar cuenta económicamente a través de documentos legales como títulos u otras formas de reconocimiento. Esto dejaba de lado muchas formas de pérdida que no podían ser monetizadas, como los sistemas de producción, redes sociales e instituciones culturales que no pasaban a formar parte de los procesos de negociación que bajo el principio de compensación era obligatorio resarcir.

Tomando en cuenta estos factores, el desplazamiento con desarrollo, según sus propios postulados, debe regirse por un principio de restauración, lo que implica no solamente una restitución del estado de cosas anterior al reasentamiento, sino en lo posible mejorar la situación de la población a reubicar, lo que involucra una inversión mayor que sustente la mejora en los niveles de ingreso de la población.

Con esta perspectiva en mente, el Banco Mundial adoptó en 1980 una política que fijó algunos parámetros operacionales a los Estados y empresas interesadas en llevar a cabo este tipo de proyectos de reasentamiento. De este modo, la política del BM estableció que los proyecto de reubicación deben ser al mismo tiempo

tratados como programas de desarrollo local (Cernea 1988: 45), que reviertan la situación de dislocación generada y eviten el empobrecimiento más allá de la compensación limitada de las pérdidas cuantificables. Asimismo, a partir de estos cambios, el cálculo de los costos del proyecto de infraestructura a construirse debían incluir las pérdidas ocasionadas a la comunidad, internalizando costos que de otro modo no serían tomados en cuenta o abiertamente ignorados. Entre estos costos se incluye la desarticulación perpetrada por el desplazamiento, que implica la dislocación de lazos de comunidad y de parentesco que suelen sustentar los modos de vida en comunidades rurales frecuentemente afectadas. Estos lazos de comunidad deben ser tomados en cuenta además como formas de diferencia interna que involucran asimetrías en el acceso a tierras, tomando en cuenta que existen terratenientes, poseedores precarios, campesinos sin tierra, habitantes urbanos y peri-urbanos, etc.

Muchas de las deficiencias en la planificación de proyectos de reasentamiento se basan en el sesgo técnico de las instituciones e individuos que los elaboran y ponen en marcha, comúnmente liderados por ingenieros. Cernea señala que en no pocos casos, el reasentamiento podía ser delegado a terceros —consultoras a las que se deja trabajar por su cuenta con poca vinculación a los ejecutores principales del proyecto—, a quienes no se toma en cuenta como parte fundamental de la puesta en marcha del proyecto de infraestructura como unidad, sino como “componente social” secundario (Cernea 1988: 46). A finales de la década de 1980, luego de la institución de la normativa internacional del Banco Mundial, indica Cernea, muchos de estos proyectos han empezado a involucrar en sus planteamientos el conocimiento de especialistas como sociólogos y antropólogos, quienes son puestos a cargo de la supervisión del proceso de reasentamiento en su conjunto, manteniendo estrechos lazos con la entidad ejecutora.

Otro tipo de reasentamiento, señalado al principio y que tiene consecuencias similares en las poblaciones afectadas es el llamado “reasentamiento ambiental”. Consiste principalmente en la demarcación de áreas de conservación donde se ha limitado o incluso prohibido el asentamiento de grupos humanos. Rogers y Wang (2006) han analizado los efectos locales de este tipo de reasentamiento en China, donde se han llevado a cabo masivamente iniciativas de este tipo. Parten del modelo de Cernea sobre la desarticulación social generada por el desplazamiento, cuyos efectos se traducen en el resquebrajamiento del “tejido social existente” y que “[...] dispersa y fragmenta comunidades, desmantela patrones de organización social y lazos interpersonales”, diseminando grupos de parentesco que “sustentan redes informales de ayuda recíproca, asociaciones voluntarias locales y servicios mutuales auto-organizados son interrumpidos” (Cernea 2000: 30, en Rogers & Wang 2006: 47).

El caso tomado por Rogers y Wang es el de una serie de aldeas de montaña ubicadas en la región de Mongolia Interior, al norte de China. Como parte de la creciente amenaza ecológica que representaba la pérdida de ecosistemas en el país, el gobierno central decidió establecer áreas de conservación en la zona donde se ubicaban las aldeas de Wanjiagou y Zhangfangta. El proyecto de reasentamiento involucró la construcción de un nuevo centro poblado, no muy lejos de la ubicación original de las aldeas, aunque con una considerable diferencia de altitud, que en la práctica significa un distanciamiento debido a la difícil accesibilidad por el terreno complicado y el mal estado de los caminos de altura. La aldea, llamada Wan Sheng, dispone de 135 unidades de vivienda de ladrillo con dos habitaciones y un cuarto de almacenaje cada una. La aldea fue construida con bajo un evidente imperativo de funcionalidad (Rogers & Wang: 50), lo que se revela por su estoica disposición en cuadrícula simétrica y la similitud arquitectónica de cada una de las unidades de vivienda. En el nuevo pueblo se

mantuvo, por su parte, la organización espacial de los habitantes de las aldeas pre-reubicación: cada aldea ocupaba un espacio diferente en Wan Sheng.

Luego de que las familias se instalaron en sus nuevas viviendas, se identificó en Wan Sheng tanto cambios como continuidades en las formas de socialidad presentes en las aldeas pre-reubicación. Como señalan Rogers y Wang, existe una fuerte continuidad en las redes sociales de los pobladores, pues involucran relaciones de largo plazo y nexos basados en la familia y la vecindad. El patrón de asentamiento adoptado en el nuevo emplazamiento facilitó el restablecimiento de relaciones preexistentes que sostenían la actividad económica de las familias. En este caso particular, la construcción compacta de las viviendas permitió que la vida cotidiana de las aldeas pre-reubicación se reprodujera, regenerando vínculos e incluso expandiéndolos gracias a la proximidad a nuevas familias de aldeas antes demasiado lejanas.

Los autores de este estudio exploran igualmente el contexto espacial del reasentamiento, prestando atención a la dimensión ritual y de lugar en la experiencia de los reasentados. Retomando la idea de “orden espacio-temporal” de Downing (1996: 42, en Rogers & Wang 2006: 57), quien argumenta que este orden otorga a la sociedad un marco de predictibilidad, marca prioridades y significado, lo que permite poner un límite a la anomia. El espacio y el tiempo son, pues, aspectos de la organización comunal que no pueden ser desestimados. Es por ello que discuten la experiencia de desarticulación/rearticulación social a partir de dos conceptos relacionados: ritual y *place attachment* o apego al lugar. Este último es entendido como los anclajes de significado en las vidas de los residentes a partir de símbolos que sustentan al yo, la familia o el hogar en lugares determinados. Estos apegos al lugar anterior persisten en los reasentados, más allá del hecho de que ya no habiten las aldeas de las que fueron sacados. El lugar

antiguo es recreado simbólicamente por los habitantes de Wan Sheng mediante recordatorios visuales como *posters* o cuadros alusivos a la vida en las montañas.

Finalmente, el uso del simbolismo revela asimismo el hecho de que el reasentamiento de poblaciones involucra un doble proceso de desterritorialización y reterritorialización (Evrard & Goudineau 2004: 938, en Rogers & Wang 2004: 61). Esto implica que los reasentados son extraídos de un entorno para luego ser enfrentados a uno nuevo que debe ser domesticado, integrándolo a partir de referencias culturales que acostumbren el espacio a sus vidas. En ello, la práctica ritual es fundamental, pues esta “confirma y fortalece la identidad social y el sentido de localización social de la gente” (Cohen 1985: 50). En el caso de Wan Sheng, los autores analizan la realización del Festival de la Primavera que, por lo menos en tiempos pre-reubicación, servían como cohesionadores de la comunidad y como forma de relacionarse socialmente con miembros de otras comunidades. Anteriormente, por la dificultad de la comunicación, algunos de los miembros de la aldea más lejana no participaban de las celebraciones. En contraste, con la actual disposición del pueblo, la festividad se realiza con todos los miembros de ambas aldeas por igual, fortaleciendo el sentido de comunidad.

Por otra parte, si bien los efectos del reasentamiento deben ser vistos de manera global, entendidos como un impacto no solo a un grupo de individuos, sino a una comunidad en su conjunto, es también cierto que hay efectos que recaen de manera más marcada y perniciosa sobre cierto tipo de personas que sobre otras. De este modo, perspectivas feministas han resaltado el hecho de que son generalmente las mujeres las que se llevan la peor parte en los proyectos de reasentamiento. En esta línea, Ahmad y Lahiri-Dutt (2006) intentan dar un punto de vista de género que dé cuenta de las formas específicas en que las mujeres indígenas del este de India son afectadas. Partiendo de que ahí donde una comunidad sufre las consecuencias económicas de un proyecto de

reasentamiento, son las mujeres las que los sufren más, analizan cómo es que su rol subalterno en los sistemas productivos en comunidades pobres lleva a su dependencia directa de factores ambientales para su supervivencia y la de sus familias (2006: 315). Esto sucede así debido a que, si bien las mujeres tienen roles de género que las alejan de actividades económicas pagadas en dinero, de ellas depende la recolección de recursos para la subsistencia como el alimento, agua, leña, etc. Durante los procesos de reasentamiento, el principio de compensación, antes criticado, suele asumir al hombre como jefe del hogar, desestimando las necesidades específicas de la mujer y sus labores en relación al entorno del que son desplazados.

De este modo, analizan cómo, en el caso de una aldea india, las familias fueron pauperizadas luego de la reubicación debido a su separación al ambiente local al que estaban acostumbrados y del cual extraían los recursos necesarios para su reproducción. En la antigua aldea las mujeres se dedicaban a la recolección de flores de los árboles *mahua*, a partir de las cuales elaboraban bebidas alcohólicas, así como semillas *dori* de las cuales se extraía el aceite para preparar alimentos y ungüentos de uso medicinal. Estos árboles se encontraban en tierras comunes que bajo el sistema de compensación no eran susceptibles de ser contabilizados para el pago correspondiente (Ahmad & Lahiri-Dutt 2006: 323-324). De este modo, la seguridad alimentaria de la comunidad se vio deteriorada por ignorar las necesidades de las mujeres, quienes eran las que accedían a estos recursos.

Por su parte, bajo el principio de restauración que defiende Cernea, según el cual es necesario establecer mejoras de ingreso para las familias a partir de inversiones que apuntalen el desarrollo comunal, el flujo de dinero resultante de la aparición de empleos remunerados suele recaer bajo el control directo de los hombres, quienes ahora proveen de alimentos a las familias en relaciones mercantiles a las cuales las mujeres no tienen acceso. En este caso, las mujeres han perdido no solo la capacidad de proveer a sus familias de alimentos sino que

además tienen menos poder que antes por su pérdida de control sobre los recursos mismos. Este contexto incide en su posicionamiento en roles de género desventajosos que las reducen a una situación improductiva y con cierta desigualdad con respecto a sus parejas: luego del reasentamiento, muchas de estas mujeres debían permanecer en el hogar sin poder participar de la vida pública a la que antes tenían acceso (Ahmad & Lahiri-Dutt 2006: 325, 333).

Un enfoque también trabajado en los estudios sobre desplazamiento inducido por minería es el de derechos humanos. Terminski (2012) afirma que este tipo de desplazamiento y reasentamiento no se reduce a una cuestión de cambio físico de residencia. En muchos casos, estos desplazamientos inducidos llevan a una violación de derechos humanos cuya causa es la diferencia de capacidades de las comunidades locales con respecto a las corporaciones mineras que tienen el capital a su disposición, así como contactos en círculos de poder y un gran apoyo legal con los que los sujetos desplazados, por el contrario, no suelen contar.

En el Perú, por su parte, los estudios sobre reasentamiento se pueden clasificar en dos tipos: en primer lugar, aquellos trabajos que analizan los casos de desplazamiento interno como consecuencia de la violencia política de la década de 1980 en adelante, además de sus implicancias en la política estatal de reparaciones a las víctimas y en segundo lugar, los estudios de situaciones de reasentamiento forzado por proyectos mineros en contextos rurales.

Para el primer conjunto, que no será desarrollado, podemos hacer referencia a la obra de algunas autoras que han tratado el tema directamente como Coral (1994) y Franger-Huhl (2005); a las que es necesario agregar la extensa investigación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) que dedica un capítulo entero al fenómeno y en el que define a los desplazados como:

[...] las personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a emigrar o abandonar sus hogares o lugares de residencia habitual, en particular como resultado de, o para evitar los efectos de, conflictos armados, situaciones de violencia generalizada, violaciones a los derechos humanos sin llegar a cruzar una frontera estatal internacionalmente reconocida

(CVR 2003: 629)

El segundo grupo, más directamente relacionado al presente trabajo, atañe a la cuestión del desarraigo producido sobre comunidades como requisito para la puesta en marcha de proyectos mineros, en su mayoría ubicados en zonas andinas a gran altura. Szablowski (2002) presenta un análisis de caso de las operaciones de la Compañía Minera Antamina en el reasentamiento del distrito de San Marcos, Áncash. Su análisis, principalmente legal, intenta observar el desempeño concreto de las directivas globales sobre empresas mineras y reasentamiento que desde el Banco Mundial fueron dictadas como forma de paliar la situación de comunidades locales en todo el mundo, las que se veían seriamente afectadas por la insuficiente regulación que los marcos normativos estatales proveían.

Salas (2008) escribe también sobre el mismo caso, aunque su entrada etnográfica lo lleva a analizar la situación desde el punto de vista de los actores afectados. Su trabajo centrado en pastores de puna y su relación con la tierra, que en muchos casos implica distintas formas de tenencia que no se adecúan a las normas de la propiedad legalizada, lo lleva a reparar sobre un hecho fundamental en los procesos de reasentamiento luego de las directivas del Banco Mundial: que la ausencia de títulos de propiedad sobre tierras no resulta relevante para ser considerado en los programas de reubicación (2008: 252). El autor fue miembro del equipo de Relaciones Comunitarias de la empresa durante el tiempo en que se llevó a cabo el programa, por lo que su testimonio y análisis resultan particularmente interesantes, pues introduce una mirada antropológica muchas veces ausente en la literatura sobre reasentamiento.

## 2.2. Espacio, lugar, paisaje, territorio

Los conceptos señalados en este subtítulo suelen ser utilizados de manera libre tanto en el habla cotidiana como en textos académicos. “Espacio” y “lugar” son, no pocas veces, tratados como palabras con significados muy similares, cuando no sinónimo absolutos. El término “paisaje”, por su parte, es por lo general usado de manera vaga como una vista o evocación imaginativa de un espacio abierto o de un “territorio”, concepto que a su vez se ha multiplicado por su propia cuenta en el vocabulario académico de las ciencias sociales. En las siguientes páginas se intentará proporcionar al lector de un panorama conceptual que muestre las diferencias de origen y de uso que cada una de estas palabras conlleva. Se hará referencia principalmente a dos disciplinas: la antropología y la geografía, ambas de las cuales han tratado el tema de la relación entre el hombre y su medio.

A principios de la década de 1990 surgió dentro la antropología una preocupación explícita acerca de la problemática del espacio. A pesar de que el espacio ya había sido incorporado de manera tácita en gran parte de etnografías, tanto clásicas como contemporáneas, durante esta década se empezó a abordar el tema como foco central de atención por parte de los investigadores. Así se puede afirmar que se llevó a cabo un *giro espacial* en la teoría social que; sin embargo, no se produjo inicialmente en la antropología ni se circunscribe a los límites disciplinarios de esta. Thrift (2006) identifica las fuentes de este renovado interés en el redescubrimiento de autores como Alfred Whitehead<sup>2</sup> o Torsten Hägerstrand<sup>3</sup>, entre otros, además del desarrollo de nuevas perspectivas teóricas

---

<sup>2</sup> Ver: Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality*. New York: Free Press

<sup>3</sup> Ver: Hägerstrand, T. (1985). Time geography: focus on the corporeality of man, society and environment. En *The science and praxis of complexity: contributions to the symposium held at Montpellier, France, 9–11 May, 1984*. Tokio: United Nations University Press. pp. 193–216.

como la ANT<sup>4</sup> (*actor-network theory*, traducido como TAR: teoría del actor-red) en los años '80 y la obra de filósofos como Deleuze & Guattari, en la que elaboran sobre la idea de des/re-territorialización<sup>5</sup>. El giro espacial, según Thrift tiene consecuencias interesantes principalmente porque “cuestiona categorías como ‘material’, ‘vida’, e ‘inteligencia’ a través de un énfasis en la incesante materialidad de un mundo donde no hay objetos pre-existentes” (2006: 139). El énfasis en la espacialidad es asimismo un énfasis en el aspecto procesual y material de la realidad, donde “todo y absolutamente todo está espacialmente distribuido” y donde además no existen fronteras absolutas entre demarcaciones espaciales sino que estas son fundamentalmente porosas, a pesar de intentos por delimitar lo que está en constante movimiento, intentos por hacer del espacio algo “estático y estable” (2006: 140-141).

No obstante este auspicioso uso del espacio en la teoría social contemporánea, debemos remitirnos hacia varias décadas atrás para entender la forma en que las ciencias sociales y humanidades han afrontado este tema. El interés por las cuestiones relativas al espacio se puede trazar en un primer momento en la geografía moderna, disciplina que desde sus inicios como ciencia a finales del siglo XVIII tuvo como objeto de estudio el espacio. Por un lado, el espacio fue estudiado por la geografía física, de corte naturalista y preocupado por fenómenos geológicos como la degradación del suelo a partir de la erosión y el transporte de materiales a través de las superficies, la sedimentación de estos materiales en la composición de la corteza terrestre o, yendo más profundamente, el vulcanismo y movimientos tectónicos y sus efectos en la generación de estructuras rocosas. Se trata, desde esta perspectiva, de la identificación de procesos geológicos, patrones en la geomorfología, etc. La geografía física, dada su inclinación

---

<sup>4</sup> Ver: Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

<sup>5</sup> Ver: Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

naturalista, mantiene un enfoque metodológico primordialmente positivista, haciendo uso de técnicas cuantitativas y más cercanas a un paradigma científicista.

Por otro lado, la geografía humana, más emparentada a las ciencias sociales, toma como punto de referencia la acción humana y su relación con elementos físicos del medio ambiente. Su metodología, por lo general de cariz cualitativo, incluye entre sus áreas de estudio la geografía política, cultural, económica y otras formas sociales con manifestaciones espaciales. Como parte de esta tradición, se propuso alternativas a algunos presupuestos de la geografía decimonónica, entre ellos el llamado determinismo ambiental, estrechamente vinculado a perspectivas evolucionistas dominantes en la biología y antropología victoriana y que planteaba una vinculación causal entre medio geográfico y la actividad humana. El medio físico, en esta visión, podía tanto establecer límites al desarrollo de la cultura, como podía posibilitar y promover su avance. La geografía cultural, poco satisfecha con estas explicaciones deterministas, invirtió la relación y así, el geógrafo Carl Sauer, uno de sus primeros impulsores, desarrolló una obra cuya principal premisa refería a la influencia del hombre sobre la Tierra:

En el estudio de las relaciones recíprocas del hombre y la tierra el énfasis se coloca adecuadamente en el medio físico que afecta las actividades del hombre. Los efectos del hombre sobre la tierra, aun cuando universalmente reconocidos, no han recibido sino atención sistemática ocasional.

(Sauer 1916, en Denevan & Matthewson 2009: 89)

Sauer desarrolló a lo largo de su obra la idea de una humanidad activa frente a los retos del medio geográfico, lo que ya se manifestaba en sus primeros escritos, como señala la cita anterior. En obras posteriores, como *The Morphology of Landscape*, publicado originalmente en 1925, y acaso su texto más citado, Sauer da un mayor énfasis a la agencia humana a través del concepto de paisaje

(*landscape*). Según su argumentación, durante la interacción entre el hombre y la tierra ocurre un proceso de transformación del entorno natural en paisaje cultural, concepto que según su planteamiento teórico debía estar al centro de la investigación geográfica. Sauer afirma que “la cultura es el agente, el área natural es el medio, el paisaje cultural el resultado” (Sauer 1925: 46, en Denevan & Matthewson 2009: 15), de modo que la geografía debe estudiar las distintas formas en que el hombre interviene en el entorno, como viven *en y desde* la tierra, además de los procesos históricos de cambio. Sauer no desestimaba, a pesar de lo que algunos críticos coetáneos le atribuían, la geografía física y sus métodos cuantitativos; sin embargo, consideraba necesaria una perspectiva humanista que pudiera sostener diálogos fructíferos tanto con los avances de las ciencias naturales como aquellos de la antropología moderna.

El concepto de paisaje, además de ser trabajado por geógrafos culturales desde Sauer hasta la actualidad (Cosgrove & Daniels 1988, Cosgrove 1997, 1998), fue apropiado por la misma antropología, que en ese *giro espacial* comenzó a utilizar distintos conceptos relacionados a la experiencia espacial de las sociedades, en estrecha relación con los avances de la geografía. Con la publicación del volumen *The Anthropology of Landscape* (Hirsch & O’Hanlon 1995) se sintetiza una serie de exploraciones de la perspectiva antropológica sobre el concepto de paisaje. La primera crítica que se hace desde la antropología a este concepto es el uso que se le ha dado en la narración etnográfica. El “paisaje” habría sido utilizado como una mera construcción visual externa, usada como marco referencial en donde los hechos descritos ocurren. El paisaje sería así una representación “objetiva” desde donde se sitúa el observador externo, cuya perspectiva es privilegiada por sobre la de los sujetos de la etnografía. Hirsch (1995) identifica dos usos del paisaje en la escritura antropológica: por un lado, el que se ha hecho referencia líneas arriba, como marco de narración de los hechos observados y; en segundo lugar, como significado adscrito por los sujetos locales a su entorno físico y cultural.

Entendido de esta manera, habría cierta continuidad narrativa entre los dos usos en la etnografía clásica. Desde Malinowski y sus estudiantes, en los relatos se empieza utilizando el paisaje en el primer sentido, como marco objetivo de observación natural para pasar luego al punto de vista nativo sobre el entorno, cabe decir, los significados producidos por la práctica local. En este sentido, el uso del paisaje sería una técnica de autorización etnográfica, señalando el punto de observación del antropólogo, cuya intención es afirmar su presencia y derivar la veracidad de su relato a partir de ella, por lo que se puede establecer un paralelo con el uso de la fotografía de portada en *Los Argonautas del Pacífico Occidental* en donde, como analiza Clifford (1983), el tema de análisis del libro —el circuito de intercambio kula— se hace visible a partir de la composición de los sujetos y su entorno en un marco perceptual que dirige la atención del lector no solo a la acción representada (la entrega de un collar precioso a un jefe trobriandés) sino también a la perspectiva misma del etnógrafo y su cámara que captura la escena.

El paisaje, en ambas formas de uso, consiste en una “manera de ver el mundo” (Cosgrove 1998) basada en experiencias históricas particulares y que se han extendido en el mundo a partir de la expansión imperial y el conocimiento científico de esos espacios conquistados. Efectivamente, la idea de paisaje nace en los inicios de la modernidad europea con la pintura renacentista que reproducía sobre el lienzo determinadas formas campestres. Así, el “paisaje” que uno observa en la realidad aparece como tal debido a que recuerda al observador a un paisaje pintado. La forma de percibir el entorno paisajístico no estaba exento de ideales surgidos de la técnica de los artistas. De este modo se fue construyendo una pretendida correspondencia ideal entre lo artístico y las escenas campestres que solían ser representadas en las obras (Hirsch 1995: 2). De esta manera se buscó armonizar el ideal pictórico con la realidad, dando lugar a proyectos que iban abarcando cada vez más dominios sociales y culturales. El ideal de paisaje,

entonces, supone una relación entre lo ordinario y concreto y una existencia imaginada (representada) que, aunque separada de la primera, tiene efectos, podríamos decir, ideológicos sobre la práctica.

Hirsch sintetiza esta relación en una oposición entre *foreground* (primer plano) y *background* (trasfondo) que representan respectivamente la vida social concreta y el ideal imaginado. El argumento general del texto editado por Hirsch y O'Hanlon propone que “la convención occidental de representación del paisaje es una expresión particular de una manera general de relación entre *foreground/background* que se puede encontrar a través de las culturas.” (1995: 3). En ese sentido, la historia del mundo, dominada por narrativas imperiales tiende a presentar paisajes estáticos y reducidos a meros escenarios donde se desenvuelve la acción del colonizador como, por ejemplo, el descubrimiento de nuevos territorios sin representación previa. Así, el colonizador despliega sobre este territorio imaginarios y formas espaciales a través de las cuales representa su presencia. Se desarrolla entonces una tensión entre el ideal imaginado del descubrimiento y lo ordinario de la vida cotidiana en el territorio inexplorado.

Esta concepción del paisaje, anclada en experiencias históricas particulares, específicamente europea, es susceptible de ser criticada. Ocurre así con la definición de Daniels y Cosgrove, quienes proponen entender el paisaje como una “imagen cultural, una manera pictórica de representar o simbolizar el entorno” (1988: 1: en Hirsch 1995: 5). Esta definición puede ser vista como esencialmente estática y en oposición directa con una concepción del paisaje como proceso que se desenvuelve a través de tensiones<sup>6</sup>. El origen europeo de la noción de paisaje

---

<sup>6</sup> Tensiones expresadas en dos polos (Hirsch 1995: 4) que se glosan de la siguiente manera:

<b>Foreground (actualidad)</b>	<b>&lt;-&gt;</b>	<b>Background (potencialidad)</b>
Lugar	<->	Espacio
Adentro	<->	Afuera
Imagen	<->	Representación

puede, hasta cierto punto, explicar la función que este ha tenido en la representación de nociones de Naturaleza en Occidente. La idea de separación entre naturaleza/cultura, particularmente potente en la sociedad occidental fijó el campo en medio del cual emergió la idea de paisaje, cuya propagación a su vez significó una forma nueva de representar esa separación. La pintura paisajística, en ese sentido, sirvió como medio para establecer la radical división sujeto-objeto del moderno mundo europeo. La naturaleza (lo campestre) era cada vez más experimentado y consumido en las ciudades occidentales a través de cuadros, publicidad, guías turísticas, etc. que hacían uso del ideal pictórico rural que espectacularizaba el campo, cada vez más alejado de la vida concreta de la burguesía y cuya potencialidad (ideas sobre la buena vida, la tranquilidad, etc.) contrastaban con la falta de higiene y salud en las urbes del siglo XIX.

Esta relación entre el espacio observado (“realidad”) y el ideal pictórico (“representación”) pueden asimismo referir a dos formas de entender el paisaje, noción que ha sido reclamada por también por otras disciplinas. Así, los “paisajes son formas particulares de expresar concepciones del mundo y son también formas de referirse a entidades físicas” (Layton & Ucko 1999: 1), por lo que el término “paisaje” es al mismo tiempo un entorno físico concreto y una representación de significados.

El desarrollo artístico del paisaje estuvo intrínsecamente relacionado al descubrimiento de técnicas de representación realistas como la perspectiva, que permitían al pintor establecer un punto de fuga desde el cual se anclaba el sujeto observador que despliega en frente suyo el espacio observado y que es asido en un marco limitado como lo es el lienzo. El paisaje, así concebido, permitió propagar la concepción cartesiana del espacio, es decir, una forma “no-subjetiva” y geométrica (Hirsch 1995: 8, Cosgrove 1998) y que a su vez daba lugar a una forma de emplazarse a uno mismo en el mundo. Esta pretensión de objetivación

de la mirada tiene; sin embargo, serios cuestionamientos, pues, a partir de pensadores posestructuralistas como Foucault, es posible identificar al 'yo' cartesiano de la representación paisajística como un sujeto, no desinteresado como supone el posicionamiento externo del sujeto, sino como un "agente político que mira sobre aquello bajo su vigilancia" (Layton & Ucko 1999: 4). El enmarcamiento de la realidad en superficies bidimensionales puede ser entendido como una tecnología de vigilancia que permite la inspección del paisaje, entendido como realidad física representada. En este sentido, el paisaje adopta cierta similitud con las técnicas de mapeo y cartografías modernas.

El llamado giro espacial, tal como ha sido descrito anteriormente tiende; sin embargo, a alejarse de perspectivas "representacionales" del paisaje o del espacio, tomando más bien este como elemento constituyente de la misma vida social y cultural de los grupos humanos. Más allá de identificar una construcción cultural del paisaje como simbolización del entorno, se intenta analizar las formas en que la misma cultura se constituye a partir de espacio. De este modo, la antropología estudia el espacio presuponiendo la noción de que todo comportamiento está localizado *en* y construido *de* espacio. El espacio no es ya tratado únicamente a modo de trasfondo de la cultura sino como un elemento activo de ella, por lo que se analiza la cultura de manera espacializada (Low & Lawrence-Zúñiga 2003).

Esto significa, por ejemplo, entender como los grupos humanos se entienden a sí mismos y se diferencian de otros a partir de construcciones sociales del espacio. Como advierte Kuper (2003 [1972]), no debemos confundir el espacio geométrico del cartesianismo, propio de la filosofía y la ciencia, con aquello que ha venido a llamarse el "espacio social", que emerge a partir de la experiencia del espacio. Distintas culturas viven el espacio de modos distintos, de manera que la necesidad de enfrentarse al espacio es un universal, del mismo modo que el tiempo es un

condicionante inexorable en toda sociedad; sin embargo, lo que cambia es la forma en que estas culturas estructuran los fenómenos físicos, estructuraciones que difieren en las clasificaciones lingüísticas, la tecnología e ideología, cuyo efecto sumatorio genera concepciones diferentes entre grupos humanos. La perspectiva y la técnica aparecen entonces como canales a través de los cuales el espacio es tomado por las culturas y modelan la realidad vivida.

Por su parte, ya no desde la antropología, sino desde una formulación marxiana, Henri Lefebvre desarrolla en una de sus obras más conocidas, *The Production of Space* (1991), una perspectiva heterodoxa sobre lo que llamó el *espacio social*. Para Lefebvre, toda sociedad produce su propio espacio a través de *prácticas espaciales* a través de las cuales «contiene y asigna lugares apropiados a (1) las *relaciones sociales de reproducción* [...] y (2) las relaciones de producción, es decir la división del trabajo y su organización en la forma de funciones sociales jerárquicas» (Lefebvre 1991: 32). Además de estos factores de la reproducción social, el espacio social también contiene representaciones de este: *representaciones del espacio*, relacionadas al conocimiento sobre el espacio y *espacios representacionales*; es decir, sistemas simbólicos, como el arte o la religión y que están asociados a la vida social.

El espacio social, siguiendo la elaboración de Lefebvre (1991), está compuesto por tres factores interrelacionados y que contribuyen de manera diferenciada en un contexto mayor de conflicto de clases. Se trata de la famosa tríada conceptual que se resume del siguiente modo:

1. **Representaciones del espacio**, relacionados al conocimiento y diseminados por la ideología, reflejan las relaciones sociales de producción y dibujan el paisaje de acuerdo a sus categorizaciones
2. **Espacios de representación**, tal como son experimentados y vividos a través de los sistemas simbólicos y culturales dominantes. Los sujetos

inmersos en estos espacios pueden hacer un uso de acuerdo a las normas de la representación o subvertirlas, dándoles otros significados.

3. **Prácticas espaciales**, que suponen el uso del cuerpo y los órganos en el espacio, convirtiéndolos en significativos al involucrar la historia con el espacio físico

Esta división tripartita se puede entender como distintas dimensiones sobrepuestas, cuya simultaneidad supone la existencia de distintos agentes productores del espacio. Así, siguiendo a Lefebvre, entiendo las representaciones del espacio como aquellas formas de proyectar visiones, ideas y concreciones de un espacio concebido y diseñado por agentes de poder cuyos diseños se materializan por efecto de su capacidad de propagación y legitimación técnica y discursiva. En la teorización de Lefebvre, las representaciones del espacio son discursos sobre el espacio, en los que domina la razón del Estado capitalista y sus propios códigos de legitimación a través de saberes profesionales como el planeamiento, la arquitectura, cartografía, etc. En estas representaciones del espacio se ven proyectadas a su vez las relaciones de producción, constituyendo a este espacio representado como el locus de la reproducción de la formación social en ciernes. Si bien estas representaciones son abstractas, no por ello dejan de tener efectos sobre la vida social y en la práctica política (Lefebvre 1991: 41), pues ellas establecen e intentan prescribir la relación entre las personas y los objetos presentes.

Por su parte, los espacios de representación, cuya manifestación se da a través de obras simbólicas y que expresan analogías o interpretaciones ideológicas y cosmológicas del espacio. Son una forma intersticial entre las representaciones y las prácticas y suponen además el tiempo y la experiencia: es la forma vivida del espacio que resulta de la memoria y de los sentimientos, además de los sistemas simbólicos que sustentan estas experiencias. El espacio de representación “está

vivo” y es fundamentalmente cualitativo y cualificado por los individuos, cuyos imaginarios y universos simbólicos tienen origen en la historia de los grupos a los que pertenecen. Algunos ejemplos que da Lefebvre de estos espacios representacionales son los “recuerdos de infancia, sueños, imágenes uterinas y símbolos (huecos, pasajes, laberintos)” (1991: 42-43). En contraste a las representaciones del espacio, los espacios representacionales proporcionan alternativas revolucionarias a las representaciones institucionalizadas del espacio, dando lugar, asimismo, a nuevas formas de práctica espacial (Shields 1988).

Finalmente, el tercero de los momentos del espacio, como los denomina Lefebvre, consiste en las prácticas espaciales y que pertenecen al ámbito de lo percibido/sensible/físico e implican la producción y reproducción de “lugares” específicos, tipos y jerarquías de “lugar” (Shields 1988). Las prácticas espaciales definen simultáneamente lugares, que para Lefebvre refieren a la relación entre lo local y lo global, así como las representaciones de esa relación. Asimismo, la praxis espacial, como también la denomina, define acciones y signos del espacio, señalando lo trivial de la vida cotidiana en oposición a aquellos lugares “hechos especiales por medios simbólicos como deseables o no deseables, benevolentes o malevolentes, sancionados o prohibidos para grupos particulares” (Lefebvre 1991: 288).

Para entender el proceso de producción del espacio no podemos, siguiendo a Lefebvre, ceñirnos a una periodización estricta, y es más bien mejor hablar de una contraposición alternante entre procesos de disolución de espacios pasados (e históricos) por otros que lo reemplazan: es, en cierto modo, la visión de la historia como desarrollo dialéctico de los modos de producción. Según su propuesta, en este cambio emerge una nueva relación del cuerpo (y la sociedad) con el espacio, generándose un conflicto con formas antiguas, que; sin embargo, se resisten a desaparecer y pueden ser defendidas a través del uso instrumental del espacio y

de la violencia coercitiva del Estado.

El espacio, tal como fue producido por las sociedades anteriores al capitalismo, consistió en un espacio «absoluto» (1991: 48), en el que el espacio físico era elegido por sus cualidades naturales y modificado de tal manera que era transferido del ámbito natural al ámbito político mediante el uso simbólico de estos a través de la arquitectura monumental. El espacio absoluto mantiene su carácter político y religioso, relativo al parentesco, la consanguineidad, la vecindad territorial y el lenguaje. El espacio absoluto se vuelve histórico, en tanto está apuntalado por fuerzas políticas que marcan la marcha hacia adelante en el tiempo (*ídem*). Se sedimenta y se convierte en el espacio representacional y simbolizado. El espacio histórico es, en el análisis de Lefebvre, uno fácilmente identificable: se trata del proceso en el cual emergió la villa occidental, acumuladora de capital con un *hinterland* rural bajo su control. Sin embargo, durante este periodo, se hizo patente una disociación entre el trabajo y la reproducción social: se independizó y se volvió un proceso ajeno con respecto a la vida cotidiana, dando lugar al *espacio abstracto*.

El espacio abstracto se relaciona negativamente con los espacios representacionales de antaño; se aleja en cierto modo de las esferas político-religiosas antes sedimentadas y da lugar a la ciencia y el conocimiento ligado al poder, de la técnica positiva del cientificismo. Para Lefebvre, el espacio abstracto es «inseparablemente, el locus, medio y herramienta de la positividad» (1991: 50). Es instrumental, en tanto es manipulado y usado por quienes tienen el poder de hacerlo, de 'autoridades' que al mismo tiempo existen gracias a ese espacio abstracto. El mundo del espacio abstracto es aquel producido por el capitalismo, y este incluye el mundo de la mercancía, con una lógica propia y estrategias que abarcan el mundo entero como parte de su espacio representacional: se funda en una «vasta red de bancos, centros de negocios y entidades productivas mayores

[...]» (1991: 53).

Las tecnologías y ciencias tratan al espacio como grandes extensiones métricas, se trata de un espacio a gran escala que; sin embargo, tiende a su atomización, a una cada vez mayor fragmentación que se expresa en la propiedad privada: está “pulverizado para ser comprado y vendido” (Lefebvre 1974: 223). La potente capacidad de conocer, tratar y transformar el espacio a cada vez mayor escala, a partir de las ciencias y la técnica entra en conflicto con la lógica del capital que lo convierte en parcelas cada vez más particulares. A pesar del uso intensivo de los recursos de la racionalidad al servicio de la acción política en las sociedades altamente industrializadas, existe un caos espacial expresado en la superposición de estrategias sobre el: la estrategia de las empresas transnacionales, de los Estados, de las comunidades locales, etc.

En las ciencias sociales, y más aún en la antropología, la idea de un “espacio social” no es necesariamente nuevo, pues clásicos como Durkheim y Mauss ya lo utilizaban en sus teorizaciones sociológicas fundacionales. El interés de Durkheim por construir una teoría general del conocimiento universal a las sociedades lo hizo revisar los sistemas de representación y clasificación que él consideraba comunes al espíritu humano. De ese modo, las categorías del entendimiento, tal como las concibió Aristóteles (tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc.) son producto del pensamiento religioso y por tanto se puede encontrar en lo más primitivo del género humano, incluyendo a las sociedades aborígenes de Australia, en las cuales se basó para escribir *Las formas elementales de la vida religiosa* (1968 [1912]). En esta obra, Durkheim considera que la clasificación inherente a estas categorías básicas deriva de las representaciones colectivas y por tanto tienen un correlato en la organización local de la sociedad. Esto sucede, pues, tanto en los sistemas clasificatorios totémicos, como en la disposición física del espacio.

Esta idea fue retomada más adelante por los antropólogos británicos Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard. Según Kuper (2003 [1972]: 248), estos académicos representaron dos niveles distintos del análisis durkheimiano del espacio social: el primero enfocado en patrones de territorialidad que son universales al hombre, pero que se manifiestan en la organización social de manera diferenciada. Dado el enfoque africanista de sus estudios, detectó una estructura territorial que proveía a la sociedad de un marco para la organización política segmentada que además tenía correlatos en el resto de sistemas sociales. En este sentido, Radcliffe-Brown observó lo que se entendía como el “aspecto espacial de la estructura social” (Radcliffe-Brown 1952: 193 en Kuper 2003 [1972]: 248). Evans-Pritchard, por su parte, habría rescatado el nivel cognitivo, interesándose por el análisis estructural formal de interacción entre unidades territoriales. En su estudio de los Nuer, Evans-Pritchard intentaría analizar la formación del espacio social no como un simple reflejo espacial de la organización social, sino como un conjunto de elementos “ideacionales” que se manifiestan en 3 tipos de espacio: físico, ecológico y estructural.

De modo similar, derivado del funcionalismo durkheimiano, Lévi-Strauss haría hincapié posteriormente en el estudio de fenómenos espaciales como la distribución de los asentamientos indígenas, el plano de centros poblados y redes de caminos como medio de entender las concepciones nativas de la estructura social. En resumen, como indica Kuper, el análisis inspirado en Durkheim y que tiene como base una estrecha correlación entre la configuración espacial y la estructura social (Kuper 2003 [1972]: 249), analiza el espacio social como parte de un sistema general de la sociedad, de este modo así como se postula la existencia de un sistema político, un sistema económico, religioso y otro de parentesco, se podría agregar un sistema espacial.

Por otro lado, Malinowski aborda el tema desde una perspectiva distinta. Su propuesta funcionalista estaba más enfocada en la manera en que las sociedades lograban satisfacer necesidades de manera culturalmente mediada. Malinowski observó de esta manera como la sociedad se organizaba para cubrir desde necesidades fisiológicas básicas hasta requerimientos culturales y sociales surgidos del comportamiento gregario del hombre. Así, a partir de principios como la territorialidad, localidad y contigüidad (Kuper 2003 [1972]: 249) analizó las interpretaciones y usos del espacio por parte de los nativos. Desde esta perspectiva, en su obra *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas de Trobriand* (1977 [1935]) (titulado originalmente *Coral Gardens and their magic*), Malinowski explora el significado de los jardines de cultivo de los nativos trobriandeses, para quienes no se trata únicamente de un espacio de trabajo ni mucho menos como una mera área de extracción de productos. Estos jardines son cuidados y arreglados con atención especial a la estética y el simbolismo, donde intervienen rituales, procedimientos mágicos y obligaciones sociales de intercambio que imprimen sobre ellos significados y valores mucho más complejos que la estricta utilidad práctica.

Mircea Eliade, por su parte, a pesar de ser historiador de la religión y no antropólogo, se informa de numerosa literatura etnográfica para elaborar sus reflexiones. En *Lo sagrado y lo profano* (1967 [1957]) establece dos tipos de espacio fundamentalmente distintos, incluso opuestos entre sí pero que guardan; no obstante, relación mutua. Eliade identifica dos “modos de ser en el mundo”, por un lado el modo profano u ordinario y por el otro, el modo sagrado, que a pesar de estar separado, se manifiesta en el mundo de los hombres a través de hierofanías que materializan la existencia divina en la experiencia concreta. En su análisis del espacio, Eliade parte del principio de que para el *homo religiosus* el espacio no es homogéneo, a diferencia de la concepción moderna que se puede equiparar al espacio geométrico antes mencionado. En la experiencia arcaica del hombre religioso, el espacio está fragmentado desde el momento de la revelación sacra de

la presencia de lo real. El mundo se funda en torno a esta heterogeneidad espacial, que irrumpe en la extensión homogénea original y que es, en cierto sentido, inexistente. El *axis mundi*, o pilar del mundo, emana desde su centro la vida y representa la fuente ontológica que sustenta la existencia de todo lo que lo circunda. En la homogeneidad profundacional no hay orientación, por lo tanto no hay mundo. Es recién a partir de la hierofanía, o manifestación del centro sagrado, que aparecen elementos centrales que ordenan el caos de lo informe e indiferenciado.

En la experiencia profana, por otro lado, el espacio es siempre homogéneo y neutro (Eliade 1967 [1957]: 27) y, aunque puede ser delimitado indefinidamente y en cualquier dirección, no existe diferencia cualitativa alguna que haya sido determinada por su propia estructura. Sin *axis mundi*, la experiencia profana del espacio no es sino cuantitativa y externa. Cabe recalcar; sin embargo, que para Eliade estos dos polos de la experiencia del espacio no son más que abstracciones conceptuales, pues no existe ninguno de los dos en estado puro. Son por así decirlo, tipos ideales que demarcan formas diferenciadas teóricamente pero combinadas en distinto grado en la experiencia real del hombre.

En la segunda mitad del siglo XX aparecen en ciencias sociales y humanas nuevas formas de abordar el tema del espacio. A partir de la teoría lingüística, que empezaba, por un lado, en las décadas del 1940 y 1950 a introducirse en la teoría social a través del estructuralismo francés y que Lévi-Strauss, adoptó y adaptó para la antropología, así como los avances de la antropología cultural norteamericana que, de mano de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, se iba transformando en una antropología lingüística de amplios alcances, se desarrollan perspectivas que buscan entender el espacio como creación de *lugares* a través de la orientación espacial, el movimiento y el lenguaje. Así, en algunos desarrollos teóricos como el de Edward T. Hall y lo que llamó el estudio de la “proxémica”, la principal preocupación giraba en torno a los condicionantes culturales de la

percepción del espacio y el comportamiento en el. Se puede entender la proxémica como el estudio de la *gramática de la proximidad*, o los modos en que las personas pertenecientes a distintas culturas estructuran el espacio de manera diferenciada a partir de la experiencia que, para Hall no era fenomenológicamente universal, sino que estaba fundamentalmente condicionada por factores culturales. Hall defendía su aproximación afirmando que “los principios propuestos por Whorf y sus seguidores en relación al lenguaje se aplican a todo comportamiento culturalmente modelado” (Hall 2003 [1968]: 84).

Este tipo de estudios, decididamente enfocados en condicionantes culturales y sociales de la percepción espacial del individuo, derivaron posteriormente en acercamientos teóricos que relacionaban íntimamente el espacio con el cuerpo. De este modo, aparecen conceptos como el de “espacio encarnado” (*embodied space*) que privilegian el cuerpo como vehículo de la existencia física y social. La experiencia del cuerpo en el espacio es rápidamente adoptada por perspectivas feministas que empiezan a interpretar la estructuración del espacio social a partir de diferencias de género y los roles que se les asignan de acuerdo a la organización de la sociedad. Así, la casa aparece como foco de atención en los estudios feministas, quienes la conciben como la más clara expresión de las normas sociales relativas al género. Las diferencias en cuanto a espacialización del género se manifiestan, por ejemplo, en la siguiente cita:

[La] preocupación sobre la casa ha implicado generalmente un gran interés en la articulación espacial de los roles de las mujeres porque son representadas como ocupantes más frecuentes, o confinadas a sus límites, mientras que los hombres son “libres” de moverse más allá (Low & Lawrence-Zúñiga 2003: 8)

Desde una perspectiva afín Pierre Bourdieu, en un conocido ensayo sobre la vivienda entre los Berber de Argelia, considera que la arquitectura de la casa y los principios cosmológicos que la sustentan relacionan simbólicamente a la mujer

con los sectores más oscuros, bajos y escondidos de la casa, donde se desempeñan, a su vez, los roles adjudicados a la mujer: es en esas zonas donde ellas deben parir, así como el lugar donde ocurre la muerte de los habitantes de la casa. En contraposición, los espacios más luminosos de la casa están reservados a aquellos aspectos masculinos de la vida social, donde el tejido y la cocina ocurren y donde además se desenvuelve la vida familiar de manera cotidiana (Bourdieu 2003 [1971]).

Otro punto de vista sobre el espacio tiene que ver con la forma en que este es inscrito, es decir, con las formas en que se relacionan los humanos y los entornos donde habitan. Que un espacio este “inscrito” implica que los humanos no solamente habitan un espacio de manera mecánica. Las sociedades, en cierto modo, marcan su presencia de manera persistente en los alrededores donde se encuentran. La inscripción de lo social en el espacio se da a partir de narrativas que describen las formas en que los humanos dan significado al “espacio”, transformándolo en “lugar” (Low & Lawrence-Zúñiga 2003: 13). Una forma cardinal mediante la cual el hombre inscribe su presencia es a través de la arquitectura. Así, en el estudio de la forma construida, esta se relaciona en un primer momento con lo sagrado, dando lugar a los estudios sobre la sacralidad del espacio y su especial cualidad, la cual los convierte en ejemplos máximos de “lugar”. Tal como lo analizó Fernández (2003 [1984]), la calidad del espacio se construye a partir de una arquitectónica particular cuyas características emergen durante momentos clave como los eventos rituales. De este modo, en los espacios rituales crean espacios cualitativamente distintos que crean una sensación de lugar particularmente poderosa por su capacidad metafórica, sintetizando en un espacio arquitectónicamente delimitado no solo configuraciones físicas y materiales, sino también nociones sociales, cosmológicas y míticas que son producidas en la experiencia social del grupo.

El concepto de “lugar” (*place*) ha cobrado particular importancia en el abordaje del espacio. Como reconocen Feld y Basso (1996), editores de un tomo sobre esta idea, el lugar ha sido abordado a partir de marcos conceptuales relativamente similares y compartidos entre antropólogos y geógrafos culturales. Algunas diferencias; no obstante, emergen en las perspectivas de estas dos disciplinas. Por un lado, los geógrafos han incorporado de manera más íntima desarrollos conceptuales provenientes de la filosofía, sobretodo doctrinas continentales como la fenomenología. De este modo, mucha de la teorización geográfica sobre el lugar se construye, por ejemplo, a partir de nociones heideggerianas como *wohnen*, que en castellano se suele traducir como “habitar”. Asimismo, se incorporan teorías marxistas y posestructuralistas como espacios de lucha y resistencia, preocupaciones sobre el género y lo político. Por su parte, Foucault ha proporcionado múltiples conceptos para pensar la cuestión espacial, por ejemplo, a partir de sus conceptos de panopticismo y heterotopía (Elden & Crampton 2007). Algunas de las preocupaciones espaciales de Foucault y que son rescatadas por el pensamiento geográfico crítico podemos hallar una serie de interrogantes acerca del papel que juega, por ejemplo, la arquitectura del hospital en el medio urbano en relación con las políticas de salud como aspecto espacial del bio-poder, desarrollado más o menos por la misma época en que escribió *El nacimiento de la clínica*, a principios de los años 60. En esa dirección, el concepto de “gubernamentalidad” que desarrolla a lo largo de su obra, consiste no en el gobierno de un territorio, sino del gobierno de las cosas; más exactamente de la relación entre cosas y personas, lo que requiere del despliegue de dispositivos de saber-poder y el desarrollo de técnicas de vigilancia sobre los espacios y las personas y objetos que en ellos se ubican. Así, la relación entre espacio, saber y poder resultar ser intrínseca.

En la definición más generalizada de “lugar”, manejada tanto en geografía como en antropología, así como en el sentido común, este se caracteriza por ser una

apropiación personal o grupal de un espacio mediante la disposición de objetos y significados en él. En ese sentido, el lugar es siempre un espacio hecho significativo para alguien, por ejemplo al nombrarlo y hacerlo parte de su propio universo mental. En palabras de Cresswell (2004), “el espacio es un concepto más abstracto que el lugar” (2004: 8): el primero tiene áreas y volúmenes mensurables, mientras que el segundo tiene historia, memoria, identidad, etc.

En el volumen editado por los antropólogos Feld y Basso, dedicado al “sentido de lugar” (*sense of place*) y mencionado líneas arriba, el filósofo Edward Casey (1996) elabora una crítica a la perspectiva anterior y desarrolla una teorización fenomenológica sustentada al mismo tiempo por algunas etnografías que examinan el tema. La idea central sostenida en este texto es que, a diferencia de abordajes naturalistas del espacio, que consideran a este como poseedor de valor absoluto e infinito, vacío y a priori (a partir de Newton y Kant), podríamos pensar en una inversión de la relación entre espacio y lugar. Según la perspectiva naturalista y –deriva Casey— moderna, el lugar no puede ser sino concebido como una compartimentalización local del espacio universal. La experiencia humana, para los modernos, empieza con el espacio vacío, a lo que se iría agregando posteriormente especificaciones y divisiones a partir de procesos psicológicos y culturales sedimentados a partir de particularidades históricas.

La principal premisa de la perspectiva naturalista es que el lugar está *hecho de* espacio. Tomando como punto de partida el trabajo de Myers (1986), Casey abre una discusión interesante que consiste en el intento de establecer la prioridad lógica del espacio o del lugar. Para el antropólogo, el espacio sería la materia prima a partir de la cual procesos culturales determinados elaboran un particular sentido de lugar entre los Pintupi de Australia central. Según su análisis, los pintupi realizan un proceso de transformación a partir de la reproducción de estructuras y acciones sociales mediante un sistema denominado la Ensoñación

(*the Dreaming*) en el que se produce el país (*country*) pintupi, desplegado sobre el espacio. En la Ensoñación se lleva a cabo una proyección simbólica de lo social en el espacio, convirtiéndolo en un sistema de lugares significativos: de una geografía impersonal a algo que se puede llamar hogar gracias al trabajo cultural de asociación de mitos y experiencias pasadas a sitios delimitados.

En contraste, para los pintupi no existiría un espacio anterior al significado al cual se puede uno remitir para identificar un principio abstracto. La experiencia, en la que está inscrito el lugar, es el medio en el que se desenvuelve el hombre y, en directa oposición a la perspectiva kantiana de derivar el conocimiento de la Razón pura o de la noción general de espacio, los pintupi privilegian el conocimiento del lugar como principio general. Así, Casey sostiene que el lugar puede ser general y más bien el espacio como noción abstracta se convierte en una derivación del primero. Para ello, pone en primer plano la percepción en la generación del conocimiento. La experiencia se traduce en sensaciones o sentidos localmente situados, es decir que siempre se suscitan en lugares determinados, nunca en un supuesto espacio vacío. “No hay saber o sentir un lugar excepto estando en ese lugar, y estar en ese lugar es estar en posición para percibirlo” (1996: 18), afirma Casey, de lo que se deriva que el conocimiento local no es subsecuente a la percepción sino que esta es constitutiva, y al mismo tiempo constituida por ella, por la presencia en el lugar que permite la percepción y viceversa.

En consecuencia, Casey recupera la importancia del cuerpo vivido en la percepción del lugar. En tanto cuerpo vivo, que se mueve y percibe, no se trata de un monolito que yace en la pura extensión homogénea, isotrópica, isométrica e infinita, tal como lo entendieron Descartes y Galileo, y posteriormente Newton con su teoría del cuerpo puntiforme. El cuerpo está formado por extremidades móviles que lo unen e introducen al lugar a través del contacto y la percepción. Así, el cuerpo articulado y multidireccional se convierte en vehículo de la construcción de lugar (1996: 21). En resumen, la propuesta fenomenológica que presenta Casey

afirma que la idea de lugar es metafísicamente neutral en tanto no la consideremos como algún tipo de sustancia o substrato, un “nivel cero” del mismo modo en que se ha hecho con el espacio. El lugar constituye, por así decirlo, un *habitus* que está en la base de la experiencia corpórea, es de por sí una presencia plena de prácticas, símbolos e instituciones (1996: 46). Si se empieza a escarbar en los distintos estratos de significado (cultura, lenguaje, etc.) no encontraremos más que cambiantes cualificaciones de lugares particulares por grupos o individuos distintos (1996: 27-28).

Esta última constatación nos lleva a un siguiente tema de investigación alrededor del tópico espacial. Esas cambiantes cualificaciones o significados variables adscritos al lugar y que en no pocos casos se encuentran sobrepuestas, son simultáneas y pueden estar incluso en franca oposición. Esto nos invita a pensar ya no solamente en la manera en que el lugar es perceptual o culturalmente constituido, sino que nos remiten al campo de la política y de los conflictos por el poder de definir un lugar. Surge, entonces, la noción de espacios en disputa, definidos como “locaciones geográficas donde los conflictos en forma de oposición, confrontación, subversión, y/o resistencia involucran actores cuyas posiciones sociales están definidas por el control diferencial de recursos y acceso al poder” (Low & Lawrence-Zúñiga 2003: 18). De este modo, las disputas por el espacio se vuelven una manifestación concreta de marcos ideológicos y sociales que estructuran la práctica.

En esa línea, Kuper (2003 [1972]) analiza la expresión espacial de los cambios en la política de Suazilandia en los últimos años del dominio colonial británico, en la segunda mitad de la década de 1960. Su estudio ilustra la manera en que sitios específicos fueron interpretados y manipulados por grupos diferenciados. La pregunta principal de su artículo gira en torno a la importancia del “¿dónde?” en relación al lugar en que se realizan los actos políticos: dónde deben reunirse los

interesados, dónde construir edificios oficiales, etc. en un contexto de control colonial del espacio. Como relata Kuper, en 1966 se realizó una asamblea de representantes Suazi sobre el contenido de la nueva constitución, en la que se reconocería al monarca *Ngwenyama* como oficial y Jefe de Estado de la próximamente independiente Suazilandia. Ante el anuncio de la llegada del principal funcionario colonial, el Comisionado de la Reina, se eligió la Oficina del Concejo Nacional Suazi, construcción de estilo occidental de material noble, como lugar de reunión. Originalmente la asamblea se llevaría a cabo en el *sibaya*, una especie de arena donde se realizan los rituales de la nobleza suazi, dentro de los límites de aldea de Lobamba, capital tradicional (*umphakatsi*) del reino. Apenas el alto comisionado se retiró del evento programado, la asamblea fue nuevamente trasladada hacia el *sibaya* inicialmente designado.

Kuper examina el cambio de lugar a partir de oposiciones simbólicas de matices culturales e ideológico-políticos que se expresan en características arquitectónicas diferenciadas. El uso del *umphakatsi* resulta de una intención de afirmar la identidad suazi por lo que, en contraste, el espacio de la Oficina era interpretado como *emandzawe* o lugar de los espíritus foráneos. Esta idea hacía referencia a guerras históricas con el pueblo Sotho, cuando los espíritus de los enemigos caídos tomaban posesión de los guerreros Suazi y los aniquilaban o llevaban hacia la demencia. Así, la Oficina colonial simbolizaba un espacio de peligro y de posicionamiento subordinado a los extranjeros, por lo que los asuntos de la nación Suazi no podían ser tratados ahí, sino en el *sibaya* ubicado en el *umphakatsi*, o aldea real de turno. En la tradición suazi, con la llegada de cada nuevo monarca se establece una nueva aldea mientras que las anteriores permanecen en funcionamiento gracias a la residencia de la primera de las esposas del rey entrante. Kuper interpreta este uso del espacio como un mapa mental del esquema jerárquico relativo a la monarquía dual Suazi, pues cada uno de los *umphakatsi* es interpretado como continuación y extensión del pasado de la

nación, asociando cada aldea con el nombre de hitos históricos relacionados a su fundador (2003 [1972]: 253-254).

Como corolario del proceso de globalización surgen también críticas a las nociones de lugar y espacio que aspiran a romper con la visión tradicional de la antropología que asocia lugares específicos con culturas delimitadas de manera clara y distinta. Ferguson y Gupta (1992) afirman que esta idea espacializada de la cultura, que nos presenta a sociedades distintivamente separadas se basa en una división acrítica del espacio que asigna a grupos particulares una ocupación “natural” del espacio discontinuo (1992: 6). La pretendida desconexión de estos espacios provee una visión simplificada de la constitución de grupos sociales, como si una cultura fuera superpuesta a una grilla neutral de espacio sobre la que se extiende una cultura unitaria y diferente. Esta relación sencilla se puede hacer, por ejemplo, acerca de un país y “su” cultura, como frecuentemente se hace en textos escolares o en el discurso nacionalista, según el cual, por ejemplo, al territorio reclamado por el Perú correspondería una “cultura peruana”, frecuentemente imaginada como fruto de una herencia histórica prehispánica o como síntesis poscolonial y diseminada de manera homogénea en el *territorio nacional*.

El problema con esta división espacial de la cultura, según Ferguson y Gupta, radica en los obstáculos que impone al momento de pensar la diferencia cultural. En un mundo imaginado a través de un modelo de culturas unitarias y separadas espacialmente se torna una tarea difícil dar cuenta de diferencias en el seno de una misma localidad. La ruta para solucionar este problema empieza por repensar la diferencia a partir de la conexión (1992: 8): así, en lugar de asumir una comunidad cultural autónoma debemos buscar entender el proceso de formación de esa comunidad a partir de la interconexión de espacios continuos. En ese sentido, análisis sobre fuerzas transnacionales como el colonialismo o el

capitalismo permiten “ver que la identidad de un lugar emerge en la intersección de su involucramiento específico en un sistema de espacios jerárquicamente organizados con su construcción cultural como comunidad o localidad” (*ídem*).

Retomando la idea de “comunidades imaginadas” (Anderson 2006 [1981]), Ferguson y Gupta encuentran como es que grupos desplazados se asocian en torno a lugares imaginados, recuperando lugares específicos en la reconstrucción de su identidad. De esta manera, la memoria de un lugar funciona como anclaje comunitario de un grupo disperso incluso de manera global en un mundo en que la migración masiva se hace más común. La tarea, más allá de la observación de que los espacios son transformados en lugares significativos, consiste en politizar estos procesos, es decir, preguntarnos por cómo es que estos significados se establecen en el espacio, quién tiene el poder de hacer un lugar, quién disputa este poder, etc. (Ferguson & Gupta 1992: 11).

En consecuencia, se debe combatir dos “naturalismos”: 1) la asociación de unidades culturales unitarias a un territorio específico y 2) la asociación nacionalista de ciudadanos de estados específicos con los territorios que estos reclaman como propios. Estas asociaciones, entendidas como procesos de *territorialización cultural* deben ser en sí mismas tomadas como objeto de estudio para la antropología, pues se tratan de procesos en marcha que no pueden ser dejados sin explicación. Los procesos a través de los cuáles los lugares son producidos involucran un juego de diferencias (Ferguson & Gupta 1997: 17) en el que los actores sociales se introducen de manera diferenciada en estructuras de significado que adscriben su experiencia en el lugar de acuerdo a su posibilidad de presentarse como sujetos de poder. Así, oposiciones básicas como la del establecimiento de un “nosotros” versus un “otro” se relaciona con discursos acerca del lugar y la comunidad.

Ferguson, en un texto incluido en el volumen editado junto a Gupta, examina la construcción de la identidad en Zambia en relación a nociones espaciales opuestas discursivamente: “campo” y “ciudad”. El primero de estos términos era usado por los nacionalistas zambios como lugar imaginado de pureza y cooperación solidaria entre individuos para movilizar a los trabajadores en torno al “interés nacional”. A pesar de las diferencias entre los obreros, quienes mantenían ideas diversas sobre sus propias vidas y el campo, este fue presentado idílicamente, sosteniendo de este modo la promesa de independencia nacional. Aun cuando muchos de los obreros se habían instalado en la ciudad y distanciado de sus parientes rurales, ya sea por dificultad de comunicación, desinterés o deseo de cortar cualquier relación con ellos, muchos debieron regresar a sus aldeas durante la década de 1980, momento en que Zambia se encontraba en una profunda crisis económica que fue atribuida a defectos en el carácter de los campesinos. En ese contexto, el campo había dejado de ser imaginado como utopía de solidaridad rural, pasando a ser el escenario de una corrupción moral a la que; sin embargo, un considerable porcentaje de la población urbana debía trasladarse. Este cambio supuso choques entre los obreros y sus parientes rurales, quienes los recibieron de manera hostil. De este modo, Ferguson encuentra cómo es que procesos globales y cambios en la economía política inciden en la producción de ideas sobre la localidad, convirtiendo “el campo” primero en un espacio romántico de solidaridad y pureza para luego ser concebido como un lugar problemático, de antagonismo social y dificultad económica.

Finalmente, el concepto de territorio, ampliamente abordado por la geografía, hace referencia a una dimensión política de control espacial. Sack (1983) desarrolla una teoría sobre la territorialidad humana, que referencia a la circunscripción y demarcación del espacio con la intención explícita de controlarlo y ganar un acceso diferencial a él, limitando las posibilidades de acción de actores externos mientras se afirma la dominación del individuo o grupo sobre el área,

independientemente de la escala. Sack define la territorialidad como aquel intento por un agente (individual o colectivo) de influenciar, afectar o controlar objetos, gente y relaciones por medio de la delimitación y reivindicación del control sobre un área geográfica. (1983: 56). El control de objetos, gente relaciones puede darse de manera tanto territorial como no-territorial. La diferencia radica en que un modo de acción no-territorial requiere de una acción directa sobre el otro agente al que se busca controlar. En cambio, la acción territorial contribuye al control de manera indirecta estableciendo normas sobre el uso de una delimitación (prohibición, regulación, confinamiento, etc.). En ese sentido, la territorialidad es una relación más que un objeto en sí, y se define siempre en un contexto social de acceso diferenciado a recursos.

En una línea más o menos similar, Elden (2013) ha desarrollado una genealogía del concepto de territorio, a la manera en que ha sido desarrollado y usado en el pensamiento occidental desde los griegos hasta el Renacimiento. Así, para Elden, el territorio ha emergido como una tecnología política en el mundo occidental. La idea de que un territorio es un espacio con límites demarcados bajo el control de un grupo humano es una idea política históricamente producida (Elden 2013: 322) desde los tiempos del imperio romano. El territorio, en esta perspectiva, puede ser entendido como una extensión del poder del Estado que a través de técnicas de mensura y control del terreno, así como aparatos legales de propiedad y posesión, se toma como dado, dando pie a lo que Agnew (1994) ha llamado la “trampa territorial”, o la fusión conceptual del Estado con ‘su’ territorio claramente definido y naturalizado, casi como una esencia geográfica que permea el pensamiento moderno.

Otros autores rescatan la dimensión política del territorio pero no la restringen al ámbito de acción del Estado como Elden. Así, en antropología, recientes trabajos han retomado la cuestión territorial aplicada a contextos no-occidentales, como

reivindicaciones étnicas y proyectos plurinacionales como el caso aymara investigado por Damonte (2011). El territorio es entendido aquí como “construcciones sociales que fijan los límites y definen un determinado espacio físico-social” y que “son reflejo de proyectos territoriales de dominio hegemónico” (2011: 20). Así, los territorios no se reducen a una descripción de espacios sociales sino que, como indica Sack, son fundamentalmente intentos de conseguir un control, de modo que pueden reflejar proyectos de construcción nacional o proyectos territoriales alternos como el espacio aymara compartido entre comunidades ubicadas tanto en Bolivia como Perú.

### 3. Marco teórico

Luego de la revisión bibliográfica presentada en la sección anterior, en la que se mostraron los matices conceptuales que existen entre las nociones de espacio, paisaje, lugar y territorio, podemos llegar a hacer una selección teórica que nos lleva a dar con las dos nociones fundamentales de espacio y lugar. Como muestra Casey (1996), la relación entre estos dos conceptos es de profunda imbricación lo que no significa; sin embargo, que sea simple y directa. Más allá de las críticas que desarrolla, considero que es necesario establecer una distinción, de corte metodológico, si se quiere, para analizar los procesos sociales de producción del espacio y construcción de lugar. Esta necesidad nos lleva, pues, a dar con un concepto clave que es el de espacio social y que servirá de marco general de la investigación.

Por otra parte, debo aclarar el uso la idea de “proceso dual” de producción del espacio y construcción de lugar con el que di inicio a este trabajo. Sigo a Low (2011) cuando propone un modelo de coproducción en el que dialogan los procesos de producción social del espacio y construcción del lugar. El primero de estos hace referencia a la interacción de factores sociales, económicos, ideológicos y tecnológicos que dan como resultado un entorno material concreto.

Por su parte, construcción de lugar hace referencia a la experiencia simbólica y fenomenológica del espacio a través de procesos sociales como la memoria, imágenes, emociones y uso cotidiano del entorno (2011: 392).

### 3.1. Espacio social

El concepto general que se utilizará para el presente estudio es el de “espacio social” como fue desarrollado por Henri Lefebvre y que ha sido presentado en la sección anterior. Lefebvre (1991), como hemos visto, define al espacio (social) como producto (social) (1991: 26), expresión que resalta las complejas interacciones entre grupos en la sociedad, de las cuales es resultado el espacio: este no tiene una existencia externa y autónoma al conjunto social. Desde una perspectiva marxista identifica al espacio no solamente como la extensión sobre la cual se desarrollan los conflictos (i.e.: la lucha de clases) sino que este se vuelve el objeto mismo del conflicto, ya que este es socialmente producido y usado. El espacio, entonces, no puede ser nunca tratado como una condición anterior a las instituciones y el estado. Se trata de primordialmente de una relación social inherente a las relaciones de propiedad y las fuerzas de producción (1991: 85).

Debemos hacer; sin embargo, una salvedad en nuestro uso de la perspectiva lefebvrina. Como se ha señalado en la sección correspondiente, la producción del espacio consiste en 3 “momentos” simultáneos, de cuya interacción emerge un espacio cuya diferencia específica es resultado de la preponderancia de alguno de ellos sobre el resto. En ese sentido las representaciones del espacio en el esquema tripartito corresponden a productos oficializados en instituciones como el Estado y sus aparatos de conocimiento. Para el caso que nos atañe, podemos operacionalizarlas como aquellos discursos sobre la delimitación disputada de Morococha y las distintas formas en que los agentes conciben el terreno como un espacio de extracción, espacio de vida, u otro y que se materializan a través de

documentos de planificación, mapas oficiales, además de planos de propiedad que delimitan y seccionan el espacio de acuerdo a usos asignados por las instituciones competentes. Asimismo, debemos señalar las prácticas concretas que la empresa realiza para materializar estas representaciones. Las representaciones del espacio, tal como las hemos descrito, han sido revisadas en tanto ha sido posible. Debido a limitaciones de acceso —en su mayoría se trata de documentos de circulación restringida de la empresa—nos hemos debido contentar con referencias orales y testimonios de funcionarios.

Así pues restan los otros dos momentos, que resultan centrales para nuestros fines: las prácticas espaciales, idea que se conecta con la noción de lugar, más elaborada por la tradición antropológica. La praxis espacial, entonces, será entendida como la acción socialmente mediada que construye lugares de acuerdo a su significación para el colectivo socialmente situado. En segundo lugar, los espacios representacionales serán tomados como aquellas narrativas que inscriben en el espacio un universo simbólico que es vivido por los actores sociales, por ejemplo lugares históricos que han quedado sedimentados en la memoria colectiva.

### 3.2. Lugar

Como ya hemos visto a lo largo del estado de la cuestión, el concepto de lugar ha sido utilizado de distintos modos, por lo que no resulta un concepto unívoco. Para fines de este trabajo, me limitaré a definirlo como aquel espacio apropiado por una o más colectividades que pueden o no estar de acuerdo en su definición y que a través de procesos culturales y políticos logran inscribirlo simbólicamente a través de prácticas cotidianas y narrativas que proporcionan un carácter significativo al espacio físico.

En ese sentido, en el presente trabajo me enfocaré en dos procesos ligados de manera intrínseca: la *construcción* y la *producción* del lugar. El primero de ellos, informado desde una perspectiva fenomenológica, se centra en el “sentido de lugar” que Feld y Basso (1996) describen como aquellos “procesos culturales a través de los cuales los lugares son hechos significativos” (Escobar 2001: 151) y que deben ser explorados mediante una mirada etnográfica a través del conocimiento y expresiones locales como el lenguaje, poética, práctica y ritual. Así, intentaremos dar cuenta del sentido de lugar de los pobladores de Morococha, formada a partir de historias particulares de la vida cotidiana vinculada a la historia minera del distrito. Para esta labor es necesario, entonces, prestar atención de manera especial a las narrativas locales sobre la ciudad, su entorno, los lugares significativos por su densidad simbólica e histórica. Defino, de este modo el sentido de lugar como aquel modo de percepción y experiencia significativa que construye un sentido particular de habitar el espacio.

Luego de la crítica de la economía política a la imagen cerrada y autocontenida de la cultura localizada que Wolf (2005 [1982]) realizara y que daría lugar a un descentramiento del lugar como sitio de la cultura (Escobar 2001: 146), autores como Ferguson y Gupta (1997) señalan con especial insistencia la naturaleza desterritorializada de las nociones de comunidad y localidad, así como de cultura, cuya ligazón deja de ser obvia —como lo fue para los teóricos del concepto de área cultural— visibilizando complejas interacciones con el poder extra-local. De este modo, surge una preocupación por la movilidad, migración y desplazamiento que operan en un mundo globalizado y con fronteras aparentemente más permeables. A pesar de esto, advierte Escobar (2001: 147) la gente continúa construyendo fronteras alrededor de los lugares, de *sus* lugares. Así, siguiendo a Appadurai, uso la noción de “producción de la localidad”, que subsumiré bajo la categoría de construcción, siguiendo la distinción del proceso dual señalado más arriba. Este autor se pregunta qué podría significar la localidad —es decir, la calidad de lugar—

en un mundo en que la distribución espacial, la interacción cotidiana y la escala social no son siempre parejas (Appadurai 1996: 179).

La localidad es entendida por Appadurai principalmente de modo relacional y contextual, más que como espacial o determinado por la contigüidad. Este concepto fue desarrollado para el análisis de estados-nación y el efecto que sobre ellos generan los flujos migratorios a nivel global, lo que incide en la formación de identidades culturales. No obstante, considero que es relevante para la situación en Morococha, en donde la espacialidad local ha sido alterada por el proceso de reasentamiento donde; sin embargo, continúan los vínculos sociales entre pobladores ubicados en ambos sitios, tanto en la Morococha histórica como en la nueva ciudad construida. Para Appadurai, siguiendo a E.P. Thompson y Raymond Williams, la localidad es una “estructura de sentimiento” (1996: 181) mantenida por tecnologías de localización, que implican una *colonización* del espacio, afirmando el control socialmente organizado sobre este y generando una red de lugares de significado. La construcción del lugar, en ese sentido, requiere de una reactualización periódica; es decir, una reproducción simbólica ritualizada apoyada en un medio social, material y ambiental (i.e. el espacio) y que Appadurai llama vecindario (*neighborhood*).

Un punto clave del concepto de construcción de la localidad es esta distinción entre localidad y vecindario: mientras que el último está físicamente limitado, la noción de localidad puede excederlo en tanto los sujetos construyen referentes y contextos en constante expansión o contracción. Esta afirmación resuena particularmente en los casos de reasentamiento, pues en muchos casos las políticas desarrolladas sobre el tema suponen la posibilidad de un traspaso absoluto de la calidad del lugar de un espacio a otro; es decir, una reconstrucción que funciona (Lugar A > Lugar B) o no (Lugar A > Lugar B), sin considerar la

capacidad de volver al lugar original, hacer referencia a este o mantener una ligazón constante.

Retomando la revisión de Escobar (2001), quien identifica una aproximación al análisis de la cuestión del espacio basada en la economía política y de la producción de la diferencia cultural, cuyos ejes son la identidad, el lugar y el poder, haré uso de un segundo concepto vinculado a la producción social del espacio, informado a partir de nociones provenientes de raigambre marxista. Incluyo aquí la noción lefebvriana de espacialización de las relaciones sociales y de clase. Dada su particular historia y estrechos vínculos con la industria extractiva y la formación social que de ella deriva, es posible identificar claramente aspectos de clase que son expresados en la distribución y uso politizado del espacio: este debe ser entendido dentro de un contexto histórico determinado como el *locus* de la reproducción de las *relaciones sociales de producción* específicas a una sociedad. De este modo se entiende que el espacio social contenga y asigne (Lefebvre 1991: 32) lugares apropiados a las relaciones que surgen de la división social del trabajo, organizándola y dándole forma en el espacio físico. Sin embargo, más allá de ser simplemente un reflejo material de la superestructura correspondiente a un modo de producción, el espacio aparece como un factor mismo de ella. Debemos, por otra parte, entender el término *producción* de manera amplia, no solamente como un proceso económico y material de elaboración de mercancías, sino como una forma mediante la cual es la misma sociedad la que produce el conocimiento y las instituciones que la sustentan. Así entendida, la producción del espacio es la forma en que la sociedad se traduce y expresa espacialmente, *dando lugar* de manera diferenciada y politizada a los grupos de un conjunto social.

### **Lugares de conmemoración**

En el contexto de un reasentamiento, en el que se fuerza a un colectivo a abandonar un medio en el que ha habitado durante generaciones para adoptar un nuevo hogar es posible que surjan problemas como el mantenimiento de vínculos con el pasado, con una cierta identidad y memoria del grupo. En tal situación, la conmemoración aparece como una preocupación latente. Al hablar de conmemoración se hace realmente difícil no discutir o por lo menos introducir el concepto de *lieux de mémoire*, desarrollado por Nora (1989). Para él, en estos lugares la memoria se cristaliza y produce explícitamente una memoria ahí donde se percibe un quiebre con el pasado. Los lugares (*lieux*) se erigen en contextos en los que aparece el problema de la encarnación de una memoria colectiva (Nora 1989: 7). Esto sucede cuando ya no existen los medios (*milieux*) de memoria; es decir, los espacios cotidianos en donde esta memoria se renueva de manera diaria e informal. La literatura sobre conmemoración se ha concentrado generalmente en espacios formales de memoria; nominalmente, los lugares de memoria tal como los formuló Nora, en especial en contextos de conflicto armado, genocidio, o enfrentamientos políticos traumáticos<sup>7</sup>. Los lugares de memoria formales aparecen, señala Nora, a partir de la toma de conciencia de la inexistencia de una memoria espontánea, de que es necesario crearla y materializarla e la forma de memoriales, archivos, celebraciones periódicas, etc. Además, esta debe ser mantenida activamente, pues de no hacerlo, esta podría quedar sepultada bajo la sábana de la historia oficial. En aquellos momentos en que la memoria debe ser defendida por minorías, los lugares de conmemoración surgen como una necesidad que mantiene viva la memoria, resistiendo los embates de la historia que la intenta deformar, transformar y petrificar (Nora 1989: 12), y es justamente en esa dialéctica historia—memoria en que los *lieux de mémoire* son producidos, definidos y negociados.

---

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, los textos incluidos en Jelin, E. & Langland, V. (comp.) (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

En este sentido, el concepto de lugar de conmemoración nos resulta provechoso para comprender la cuestión de la formación de un sentido de lugar, de un “traspaso” del espacio antiguo al nuevo que si bien no unánime, aparece como un horizonte al que todos los miembros de la comunidad miran. Es por ello que propongo analizar ciertas prácticas cotidianas o no (por ej. conmemoraciones, fiestas, rituales, etc.), así como la explícita construcción de Museos como tecnologías de construcción de localidad.

### 3.3. Prácticas y narrativas

Para construir el sentido de lugar al que he hecho referencia en el punto anterior es necesario utilizar dos aproximaciones: una a partir de la práctica cotidiana (y ritual), y otra prestando atención a las producciones discursivas de los pobladores. Para la primera de estas usaré, siguiendo a Michel de Certeau (1996) las nociones de táctica y estrategia, ambas como modalidades de acción diferenciadas por la posición del actor en una cierta estructura de poder. Las estrategias desplegadas por sujetos en posición de poder dominante, son siempre tecnocráticas y escriturarias (y en ese sentido públicas) que generan lugares<sup>8</sup>. Son, de este modo, medios que autorizan la creación de lugares sobre los que imprimen su sello y simbolizan con ellos todo su poder.

Las tácticas, por su parte, se distinguen por no obedecer a la norma, de escapar y escurrirse por los espacios que no han sido engullidos por la administración tecnocrática. No se definen por ella, pero de hecho la utilizan continuamente, y es así que prácticamente persisten gracias a ella, manipulándola y desviándola para conseguir ciertas metas, aprovechando el espacio para caminar por donde quiera,

---

<sup>8</sup> En el lenguaje teórico de Michel de Certeau, las nociones de espacio y lugar aparecen de manera algo distinta a como lo proponemos aquí. “Espacio” es para él una delimitación apropiada casi clandestinamente por un agente de poder limitado y subalterno, mientras que “lugar” hace referencia a un área establecida y vigilada por aparatos de poder disciplinario.

siempre alerta de los controles del análisis que lo escudriña, de la síntesis que busca definirlo y de la generalización de su comportamiento a otros desviados –si se quiere, de una estandarización del anormal en categorías cuantificables y manejables—. El usuario de las tácticas tiene a disposición un repertorio de espacios, símbolos, producciones que le son ajenas en principio, pues no es el quien las ha producido: no son de su propiedad y en las que más bien se presente al autor. Si bien no puede denominar a estos espacios como suyos, estos son apropiables desde el momento en que se le ofrecen como los únicos legítimos.

Sobre las narrativas locales, usaré una adaptación del concepto de narrativas territoriales utilizado por Damonte (2011), quien las define como “narrativas donde se integran discursos y práctica sociales que tienen una dimensión territorial explícita y evidente, produciendo espacios sociales no delimitados” (2011: 19). He considerado importante rescatar esta idea, aplicada a espacios físicos apropiados por grupos étnicos en el altiplano de Perú y Bolivia, prestando atención a la diferencia de dimensiones entre “territorio” y “lugar”. Así pues, es necesario acotar que el “lugar” de esta investigación está siendo entendido como un sitio delimitado, en este caso un centro poblado y sus alrededores y no a extensiones más o menos definidas que pueden abarcar regiones enteras o incluso traspasar límites internacionales, como es el caso del territorio aymara explorado por Damonte.

#### 4. Diseño metodológico

Los temas sobre los que se buscó indagar en este trabajo tratan acerca de las formas en que la población de Morococha usa, narra y habita el espacio. Los tres verbos usados designan distintos ejes alrededor de los cuales hemos procurado preguntar a los informantes. Con respecto a la metodología que se ha utilizado, esta fue predominantemente de carácter cualitativo y de corte etnográfico. Esto

debido al especial énfasis que se ha dado los discursos, nociones y prácticas localizadas. La observación y la entrevista son las dos técnicas principales utilizadas con el fin de generar la información relevante y necesaria para responder a las preguntas de investigación. Adicionalmente se hizo del análisis de discurso en textos oficiales como documentos de planificación, negociación, divulgación o denuncia.

Con el objetivo de llevar a cabo esta investigación consideré conveniente proponer tres ejes temáticos que permitan un manejo más ordenado de la información. De este modo me propuse como primer paso hacer una descripción detallada de la vida cotidiana en Morococha 'nueva' y 'antigua' para dar cuenta de las prácticas cotidianas (como el trabajo y el esparcimiento) así como no tan cotidianas (fiestas, ceremonias) con el fin de conocer la relación que los pobladores establecen con los espacios dejados y obtenidos posteriormente. Para ello necesitamos conocer las historias locales y formas de uso del espacio en 'las dos Morocochas', es decir, partir de un análisis de la situación pre y post reasentamiento al que se accederán mediante técnicas distintas. Los ejes propuestos fueron:

a. Negociaciones para el reasentamiento: El efecto que el proceso de reasentamiento puede haber generado en la relación que los pobladores de Morococha mantienen con la ciudad 'antigua'. El supuesto es que los acuerdos tomados; responsabilidades y compromisos asumidos por la empresa y demandas de la población han tenido consecuencias diferenciadas en distintos sectores de la población, resultando en una situación en la que algunos han sido más beneficiados que otros en términos de las demandas hechas.

Concretamente, a través de este eje temático intentaremos identificar los puntos básicos a través de los cuáles se desarrollaron las negociaciones del reasentamiento: qué reclamos tenían (o siguen teniendo) algunos, qué puntos se dejaron de lado, qué se ofreció inicialmente y cómo fue cambiando la oferta

de reasentamiento por parte de la empresa con referencia a las demandas de la población.

b. Narrativas sobre la ‘antigua’ y la ‘nueva’ Morococha: este eje temático se centra en el ámbito de las narrativas que actualmente existen sobre el espacio señalado como Morococha. Se hace una diferenciación temporal debido a que la definición de cualquiera de los dos asentamientos como la ‘legítima’ Morococha se encuentra en disputa entre distintos sectores alineados según su posición frente al reasentamiento: mientras que algunos aceptan el nuevo emplazamiento como una genuina ‘sucesora’ del distrito otros objetan tal afirmación. El acceso a estas narrativas estará asimismo diferenciado en parte por su origen: mientras que en un caso se extienden hacia el pasado histórico a través de monografías regionales y textos de académicos locales, otras se relacionan con la memoria reciente sobre la destrucción del pueblo y el conflicto patente por el desplazamiento, en no pocos casos, forzado. Asimismo, proponemos recabar historias de distintos actores especificados de la siguiente manera: Trabajadores mineros, familiares, y autoridades locales (municipales, policiales, civiles, etc.) presuponiendo que la forma en que cada uno de estos tipos ideales (finalmente no existe una separación estricta entre “familiar” y “trabajador”, por ejemplo) conlleva una manera distinta de narrar el lugar, así como un recuerdo distinto de las vivencias en el centro poblado pre-reubicación.

c. Vida cotidiana y festividad: En este eje nos concentraremos en el uso cotidiano del espacio por parte de los pobladores; es decir, usos frecuentes y habituales a partir del trabajo y el ocio, así como como festividades periódicas que si bien no cotidianas, se esperan con cierta periodicidad. En ambos casos se trata de prácticas que se relacionan con formas de construir el espacio mediante el uso asignado; tanto los espacios de trabajo como los espacios de fiesta y conmemoración tienen normas de uso asociadas que son susceptibles de

sistematizarse mediante la observación y análisis discursivo. En particular, las festividades y ceremonias resultan de interés crítico para el presente trabajo pues a nuestro entender, son prácticas que generan lugar; es decir, que marcan y significan el espacio de manera especialmente densa, sedimentando en las trayectorias recorridas (por ejemplo, en una procesión) rastros de historias pasadas. Al mismo tiempo, la decisión de dónde llevar a cabo la festividad se constituye como una de carácter político; especialmente en el caso a estudiar, en la que algunos sectores de la población se niegan a ser reubicados y trasladar las costumbres locales a otros espacios designados.

Las técnicas de recojo de información fueron básicamente de tres tipos: observación participante, entrevista y conversación informal y revisión de documentación. Las observaciones se llevaron a cabo en la nueva ciudad de Morococha, donde se ubican las instituciones públicas y la mayor parte de la población y donde pasé la mayor parte de mi estadía. También pude ir en varias ocasiones a la antigua ciudad donde aún vive un grupo de familias que se rehúsan a reasentarse bajo los términos actuales. Participé en varias asambleas de la municipalidad y pude asistir a una reunión de la Mesa de Diálogo en la ciudad de Huancayo el día 24 de setiembre del 2015. Las entrevistas fueron realizadas con autoridades del ámbito estatal y de la sociedad civil, principalmente dirigentes de organizaciones sociales. La mayor parte de información obtenida a partir de residentes fue a partir de conversaciones informales que en ocasiones fueron grabadas con el permiso correspondiente. Finalmente, la documentación revisada fue el Estudio de Impacto Ambiental elaborado a pedido de la empresa Chinalco y otros documentos internos de las organizaciones, como la Asociación de Vivienda Morococha (AVM).

## Capítulo II: Morococha

En este capítulo desarrollaré una breve revisión de la historia del distrito de Morococha a partir de fuentes escritas así como de los testimonios de algunas de las personas con las que conversé durante mi estadía. Pasaremos de los tiempos coloniales hasta los inicios de este siglo para describir la trayectoria de un pueblo que habiendo nacido como un pequeño asiento dedicado a la explotación de cobre en un paraje remoto llegó a albergar a decenas de miles de habitantes en su “época de oro” —como se refirieron algunos a la década de 1970— con la gran minería del imperio industrial establecido por la Cerro de Pasco Corporation a inicios del siglo veinte. Los cambios vividos en Morococha son el correlato local de los “más importantes cambios acontecidos en la minería peruana y de las tendencias imperantes en esta actividad” (Aste, Echave & Glave 2003: 2) que ocurrieron principalmente en la sierra central.

Desde inicios del siglo pasado, la actividad minera en la Sierra Central se desarrolló bajo el control principal de una empresa privada transnacional, como fue el caso de la Cerro de Pasco Corporation, que logró agrupar e integrar a un conjunto de minas, concentradoras, fundiciones y refinerías en la región. Posteriormente, esta empresa fue nacionalizada, convirtiéndose en la empresa pública minera más importante del país entre 1973 y mitad de la década de los noventa. Hoy en día, producido el proceso de privatización, las principales minas y operaciones metalúrgicas de la región se encuentran nuevamente bajo el control de empresas privadas

(Aste, de Echave & Glave 2003: 2)

Si bien los registros históricos mencionan a Morococha por primera vez a mediados del siglo XVIII, se tiene conocimiento, no muy detallado, de presencia humana en la región desde tiempos prehispánicos. Oficialmente se han encontrado evidencias de presencia incaica relacionada a la actividad minera. Probablemente se hayan ubicado en los parajes del distrito algunos asentamientos

que albergaron a poblaciones dedicadas a extraer minerales como cobre y plata de alta ley que se podían ubicar con relativa facilidad en la superficie o poca profundidad de los cerros. Asimismo, se han hallado restos arqueológicos como instrumentos, viviendas y construcciones de tipo religioso denominados en los estudios técnicos como *Apacheta* (Knight Piésold: 3-346). No se ha podido determinar; sin embargo, la filiación cultural de estos vestigios.

Una leyenda indica que fue el mestizo Juan Fernández de Hinostroza quien, huyendo de la justicia virreinal, encontró refugio en una cueva de la zona. Luego de que los víveres que llevaba consigo se acabaran, decidió usar su daga para excavar el interior de la cueva, encontrando una rica veta en el mes de agosto de 1593 (Municipalidad Distrital de Morococha 1995: 4). Se dice que tras reconocer el mineral dio la voz a un hacendado de nombre Francisco Gómez, con quien se asoció para dar inicio a los trabajos de explotación. Sería Gómez quien le diera el nombre de ‘Nuevo Potosí’ al asiento, en evidente homenaje a las minas del Alto Perú, así como el que lo inscribiera en los registros de Lima al año siguiente. No existen; sin embargo, menciones de Morococha en esta época. No es sino hasta 1751 en que se encuentra en la sección de “Derechos Indígenas y Encomiendas” de los Archivos de la Nación un documento que señala a Domingo de Unamuzanga como Teniente General Corregidor de la Provincia de Huarochirí, lo que le da el poder de censar y mensurar las tierras de los indígenas de San Francisco de Asís de Pucará con objeto de recabar tributos. San Francisco de Asís de Pucará es el nombre de la única comunidad campesina actualmente existente en el distrito de Morococha, reconocida como tal durante la reforma agraria del gobierno militar de Velasco.

Cinco años después, el 22 de noviembre de 1756, encontramos una segunda pista, un documento en el que se concede al terrateniente Martín de Bidegaray un área denominada como la Rinconada de Huacracocha, ubicada en las tierras de

San Francisco de Asís de Pucará y Pachachaca. En ella, Bidegaray construye un molino de metales en la hacienda de San Martín de Tucto hacia donde canaliza las aguas de la cercana laguna de Huacracocho (Blanco 1930: 2). Desde entonces, el asiento fue explotado con fruición, aunque la gesta independentista puso un alto a la producción en la hacienda mineral de Tucto. Recién en 1840 se reinician los trabajos bajo la tutela de Juan Francisco Izcue. Izcue invirtió una fuerte suma de dinero con el fin de reponer la infraestructura y volverla operativa nuevamente. Esta inversión lo llevó prácticamente a la quiebra, por lo que buscó asociarse con un alemán llamado Carlos Pflücker para poder llevar a cabo las labores de explotación. Juntos formaron la Compañía Peruana de Minas de Cobre, inaugurando una nueva etapa en la explotación minera en la sierra central.

Tras la muerte de Izcue, Pflücker se hace responsable de las minas de Morococha, para lo cual suma a dos compatriotas, Erdmann y Honigman — encargados de la fundición y beneficio; por un lado, y la dirección de los trabajos en socavón, por el otro (Chuquimantari 1992: 24) — a su equipo. Junto a ellos imprimen un estilo más europeo al manejo de la empresa. A Pflücker se le atribuye haber modernizado la práctica minera a mediados del siglo XIX, introduciendo nuevas técnicas metalúrgicas como la amalgamación y la cloruración, así como la construcción de nuevos hornos de reverberación para la fundición del cobre.

Pflücker había convertido el rico asiento minero de Morococha en un importante centro de producción, empleando a una elevada población indígena que se asentaba de manera temporal en los alrededores de la hacienda, como es posible observar en las acuarelas de Antonio Raimondi pintadas a pedido del propietario como parte de un estudio geológico para descubrir el aun restante potencial minero de los cerros. En el año 1885, a la muerte de don Carlos Pflücker, sus hijos Carlos María, Julio y Leonardo reciben como herencia las minas de Morococha y

forman la Sociedad Carlos M. Pflücker y Hermanos para continuar con su explotación.



En esta misma época estalla la Guerra del Pacífico y durante la invasión chilena la empresa es objeto de exacciones por parte del ejército de ocupación. Esto significó una debacle en el desarrollo minero de Morococha, aunque una vez finalizado el conflicto bélico la construcción del Ferrocarril Central propició su



renacimiento. Dadas las facilidades que proporcionaban la rapidez y potencia del vapor, la carga pesada de las minas se hizo más barata de transportar. La disminución de los costos fomentó la llegada de numerosos empresarios mineros interesados en iniciar exploraciones en los parajes de la sierra central, entre los



que podemos encontrar nombres como Octavio Valentine, Nicolás Azalía, David Stuart y L. A. Proaño, entre otros (Chuquimantari 1992: 25). Es, pues, en este periodo en que las empresas empiezan a proliferar en Morococha y en que muchos de los nombres de sus fundadores se vuelven parte de la historia del



distrito. Valentine y Azalía fundan la minera Natividad, nombre con el que se conoce a un sector de la ciudad de Morococha hasta estos días. En 1885, Ricardo Mahr, empieza a trabajar las minas del cerro Cancuapata y crece poco a poco. Actualmente, una zona del distrito lleva el nombre de Mahr Túnel en honor a este



empresario. Asimismo, la Sociedad Minera Alpamina se fundó en 1889 y una



década después, en 1902 se forma la Sociedad Minera Puquiococha bajo el mando del suizo Severino Marcionelli, quien fuera también el segundo alcalde del distrito.

Mapa 1. Se muestran las empresas mineras que operaban en el distrito en la década de 1980.<sup>9</sup>

## 1. Minería industrial y migración

Este periodo, relativamente corto, de bonanza de pequeños empresarios europeos y criollos dio paso a la minería industrial a inicios del siglo XX. Hacia fines de la década de 1890 las minas de Morococha empezaban a presentar serias dificultades: “las ricas capas superiores se agotaban rápidamente, en tanto que la construcción de túneles más profundos encontraba severos problemas de agua” (Kruijt & Vellinga 1988: 18). En 1905, los hermanos Pflücker vendieron sus minas —Santa Inés y Morococha— a los empresarios norteamericanos James B. Haggin y A. W. MacCune quienes fundaron, a los pocos años, la Morococha Mining Company. Paralelamente, Jacob Backus y Howard Johnston habían estado adquiriendo varias minas de la zona conformando la Backus & Johnston Company. Estas dos empresas dominarían el panorama productivo por algunos años hasta que en 1913 inicia sus operaciones la Cerro de Pasco Copper Corporation. Ella sería responsable de llevar a sus últimas consecuencias la tecnificación de la explotación minera, llevando a cabo una serie de inversiones en infraestructura como la wincha Natividad en 1915, la planta de concentración de minerales en 1920, y el Túnel Kingsmill en 1933 (Chuquimantari 1992: 26).

Unos años antes, en 1907, durante la presidencia de José Pardo, se decreta la creación del distrito de Morococha en la provincia de Yauli, formada a su vez a partir de la división de Tarma. La creación política del distrito solamente reconoció un fenómeno demográfico que se venía desarrollando hacía años y que tenía que ver con los procesos de estabilización de la fuerza laboral del sector minero. Durante el tiempo de los pequeños mineros hacendados del siglo anterior la mano de obra fue casi exclusivamente campesina, ocupándose en las minas solamente de manera estacional (Dewind 1973: 10) y esporádica: los trabajadores iban y

<sup>9</sup> Elaboración propia en base a Quintanilla & Sulmont 1983: 3.

venían, pero no de manera recurrente. Dadas las responsabilidades del ciclo agrario, los campesinos solo podían ausentarse de sus tierras por cortos periodos; asimismo, un alejamiento muy prolongado podía significar cortar lazos sociales con sus pares, echando a perder compromisos de trabajo recíproco.

Para ilustrar el problema de la falta de mano de obra podemos señalar el caso del asiento de Tucto, en Morococha. El dueño, el Sr. Pflücker “decide encargar a su hermano D. Leonardo que estaba estudiando mineralogía en Alemania le contratara unos veinte barreteros” (Flores 1983: 21). Frente a esta situación, la efectiva proletarización de la mano de obra requirió entonces de un sistema ya conocido desde épocas coloniales—el llamado ‘enganche’— que permitió a los empresarios mantener un número más estable de trabajadores. El sistema de enganche, rápidamente, consistía en la captación de trabajadores mediante contratos forzosos a través de un intermediario que, tras tranzar con la empresa la cantidad requerida, salía hacia las comunidades y haciendas en busca de indígenas dispuestos a ir a las minas (plantaciones algodoneras, islas guaneras o campos de extracción de caucho, dependiendo de la zona). Como aliciente se otorgaba al indígena un adelanto conformado por dinero, oro o crédito que lo llevaba a firmar un contrato cuyas condiciones, en muchos casos, no podían leer.

Si bien el enganche fue una realidad, Flores Galindo ha criticado aquella perspectiva que la ubica como única explicación del proceso de proletarización y de migración del campo a la ciudad. Sus objeciones tienen que ver, primero, con el hecho de que asume a un ‘hombre indígena’ o campesino esencial y permanentemente ignorante, que resulta engañado todo el tiempo. En segundo lugar, toma como centro del asunto la atracción ejercida por el salario o la vida urbana, ignorando los procesos de expulsión del campo como la expansión del latifundio u otros procesos internos del campo (Flores 1983: 23-24). Las explicaciones que privilegian factores externos, asimismo, fueron dadas por

autores involucrados en movimientos indigenistas que dieron un peso excesivo a la ‘maldad’ de los enganchadores, adoptando una visión paternalista del ‘indio’. Los factores externos ayudan a comprender el fenómeno, aunque no resultan suficientes por sí solos, por lo que es necesario prestar atención a los procesos de diferenciación interna en el ámbito rural peruano de inicios del siglo anterior. Flores Galindo observa, a partir de un informe del Cuerpo de Ingenieros de Minas de 1905 que—por lo menos en Morococha—“la mayor parte de los que se enganchan son los que tienen alguna propiedad que cultivar parte del año y de cuyas cosechas viven, de modo que el jornal que ganan en las minas les sirve para los extraordinarios, las fiestas del pueblo (...) y algunas veces también para ayudarse al pagar el importe de algún pedacito de tierra con el que ensanchaban su propiedad” (Flores 1983: 27). Todo indica que inicialmente, los campesinos reclutados para el trabajo en las minas provenían efectivamente de las capas más pobres; sin embargo, con el tiempo, y en la década de 1920 ya más claramente, se trata más bien de sectores relativamente acomodados que llegaban con la intención de amasar capital.

Asimismo, presiones sobre la tierra incidieron en la expulsión de los campesinos hacia los nacientes campamentos de las empresas mineras. En el caso específico de la región central, la División Ganadera de la Cerro de Pasco Copper Corporation (CPCC) jugó un papel central. Al iniciarse las operaciones de la fundición Smelter, y luego con la construcción de la planta en La Oroya, la llamada “cuestión de los humos” fue un tema de conflicto entre las comunidades y la empresa. La contaminación generada por estas fundiciones afectó los pastos y animales de los terratenientes, campesinos, e incluso a estos mismos. Como reparación por perjuicios, la empresa tuvo que pagar durante años compensaciones y sus operaciones tuvieron que ser reducidas debido a una orden del Estado. Tras numerosos reclamos y denuncias finalmente se llegó a una serie de acuerdos de compra-venta con la empresa. Las emisiones del proceso

metalúrgico tuvieron como efecto la devaluación de las tierras, por lo que el asunto resultó beneficioso para la empresa: no solamente se deshizo de los querellantes, sino que además obtuvo grandes extensiones de tierra a precios muy por debajo del mercado (Flores 1983: 32, Helfgott 2013: 451).

Sumado a la reducción de la calidad de las tierras, la compra de estas por la empresa, se debe sumar un proceso de crecimiento demográfico que desbordó la capacidad de carga de los exiguos terrenos que quedaban a los campesinos. El proceso de proletarización; sin embargo, no terminó por cuajar una clase obrera urbana y permanente. En los estudios de la década de los 70 sobre los orígenes del movimiento obrero se habla de dos tipos de proletarios en las minas de la sierra central: por un lado de un proletariado mixto, arreglo mediante el cual el campesino acudía al trabajo asalariado en la hacienda durante una parte del año mientras mantenía sus actividades agrícolas tradicionales; y del otro, de un proletariado transitorio, en el que la diferencia de tiempo asignado a las labores en la mina y en la chacra familiar se extendía en un periodo más amplio: el campesino iba a las minas por unos años y luego regresaba a su lugar de origen. Tanto Sulmont (1975: 46) como Flores Galindo (1983: 42-44) interpretan estas modalidades como formas de 'resistencia a la proletarización' y Bonilla (1974: 32-34, 49) ve la permanente transicionalidad de los mineros como evidencia de que el capitalismo de enclave no llegó a disolver de manera importante la estructura de relaciones precapitalistas del ámbito rural y que más bien llegó a reforzarlas. Si bien Flores Galindo veía al proletariado mixto como menos favorable para los intereses de las empresas, debido a la necesidad de especialización en la producción, Bonilla veía ambas modalidades como ventajosas, pues permitían diferir los costos de reproducción social hacia las comunidades y familias campesinas.

En un informe de 1906 recogido por Heraclio Bonilla se muestra la preocupación de los empresarios e ingenieros por la movilidad de los campesinos que se iban a emplear en las minas:

La población obrera ocupada en las minas, no es en el Perú estable, porque el indio sólo ocurre a los centros mineros en busca de trabajo para complementar sus entradas en períodos de tiempo determinados, pero no para dedicarse exclusivamente a la minería pues su natural indolencia, sus chacaritas y sus pequeños [re]baños le permiten vivir más o menos miserablemente, sin sujetarse a la dura necesidad de trabajar diariamente para otros por horas fijas, por salarios generalmente mezquinos.

(Bonilla 1974: 36)

Si seguimos a Flores Galindo, la necesidad de especialización llevó a que la CPCC estableciera algunas mejoras en sus campamentos así como agudizar sus acciones de despojo en tierras circundantes a sus propiedades con el fin de estimular la relativa 'sedentarización' de los trabajadores. Esta progresiva conversión hacia el proletariado transitorio puede ser vista como el origen de las más antiguas ciudades-campamento de la sierra central. Ciudades como Cerro de Pasco, La Oroya y Morococha son los principales ejemplos de este tipo de desarrollo urbano, surgido alrededor de centros mineros o metalúrgicos. En el caso de las dos primeras, existían ya poblaciones establecidas a las que luego se sumó la construcción de plantas concentradoras, fundiciones y socavones que fueron atrayendo a un número de gente variable de acuerdo al ciclo económico de los minerales. En Morococha, si bien hemos visto que existían asentamientos, estos eran relativamente pequeños y de poca importancia por la enorme fluctuación demográfica que vio durante la mayor parte del siglo diecinueve. No he encontrado relatos acerca de las condiciones de vida a fines de ese siglo en Morococha, pero al parecer fue muy tempranamente que los campamentos mineros empezaron a poblar el distrito en los alrededores de la hacienda Pflücker. En Morococha, en particular, la procedencia de los trabajadores solía ser en su

mayoría de la zona del valle del Mantaro (Kruijt & Vellinga 1988: 45, Bonilla 1974), donde la CPCC no tenía tierras, la compañía se encargó de persuadir a los potenciales obreros a través de contratos que incluían la posibilidad de establecerse permanentemente en los campamentos, para lo cual se construyeron escuelas, hospitales, tiendas así como la institución de un sistema de premios y oportunidades de capacitación.

El Perú a inicios del siglo veinte se insertó en el sistema capitalista a partir de una economía exportadora que basaba su producción en la organización de enclaves industriales y extractivos. Denis Sulmont identifica cuatro grandes complejos industriales en esta época: en la costa norte, la agroindustria creció con las haciendas azucareras como Casa Grande de la empresa Gildemeister dominaron el espacio económico de la región, controlando los flujos de comercio a través de los puertos como Chicama. En Piura, Huaura, Chancay, Ica y la sierra sur en especial (Sulmont 1974: 39, Burga & Flores 1991 [1980]): 33-46) fueron los complejos algodoneiros los que cumplieron una función similar. La casa Grace y otras empresas del rubro ejercían un control sobre el comercio y el trabajo de los yanaconas a través de las haciendas con las que tenían contratos. Asimismo, el complejo petrolero del norte, con la International Petroleum Company tuvo un rol similar con su centro en Talara. En el caso del complejo minero, fue la CPCC la que organizó el espacio de la sierra central en torno a sus necesidades productivas.

## 2. El surgimiento de las ciudades-empresa

La economía exportadora, como dijimos, se implantó a través de enclaves. El término se entiende como una serie de centros “de explotación capitalista cuya acumulación se dirige principalmente hacia el exterior” vinculado con su entorno mediante relaciones de tipo precapitalista (Sulmont 1975: 35). Este tipo de

enclaves solían disponer de cierto grado de autosuficiencia, especialmente aquellos que se encontraban en lugares alejados de otras comunidades. En el caso de la sierra central, Morococha es un caso arquetípico pero al mismo tiempo especial, pues fue uno de los asentamientos mineros más apartados por su altura. La particular situación de los enclaves llevó a que la vida social se organizara de manera algo distinta a otros centros poblados en espacios similares.

El fenómeno de los enclaves, en el sentido que se le da en la literatura histórica influenciada por enfoques dependientistas, guardan varias semejanzas con los llamados *company-towns* o ciudades-empresa surgidos durante la primera industrialización en los países del norte global. Morococha, tras haber aparecido como una hacienda mineral escasamente poblada, empieza a crecer vertiginosamente a partir de la década de 1920 aproximadamente con la introducción de la minería industrial por Backus & Johnston, inicialmente, y luego la CPCC. Para 1930 ya era una ciudad con miles de habitantes. Las ciudades-empresa son, según Garner (1992: 3), aquellos asentamientos construidos y operados por una única empresa entre 1830 y 1930 con el propósito de albergar a sus trabajadores (y familiares). Se caracterizan por tener una población limitada por la necesidad de mano de obra y por el dominio casi absoluto que ejercía la compañía sobre la vida social en su jurisdicción y *hinterland*. La vida social se encontraba usualmente subordinada a la producción y la infraestructura—viviendas, tiendas o ‘mercantiles’, escuelas, etc.— solía ser proporcionada y regentada por las compañías.

Garner diferencia la ciudad-empresa de la ciudad industrial o la ciudad corporativa a partir del número de empresas que operan en ella. Las dos últimas categorías indican un tipo de ciudad en la que opera más de una empresa, mientras que en la primera prácticamente el total de las propiedades son de una sola compañía. El caso de Morococha podría ser visto como representativa de ambas categorías,

pues si bien la Cerro de Pasco ejerció un control más amplio sobre un mayor número de gente y tierras, desde inicios del siglo veinte esta convivió con otras mineras de menor tamaño, como Duvaz o Santa Rita<sup>10</sup>. Muchas veces los *company-towns* se caracterizaban por el paternalismo con el que los empleadores trataban a sus habitantes-trabajadores. En algunos casos, incluso, llegaban a conformar verdaderos centros de experimentación con incipientes sistemas de bienestar, como en Escandinavia o Estados Unidos. Toda una genealogía se puede trazar desde las ciudades-empresa, pasando por los proyectos utópicos del socialismo francés como los falansterios de Charles Fourier hasta los Estados de bienestar de la posguerra. Esto no debe; sin embargo, ocultar el hecho de que el orden social en estas ciudades derivaba de la extenuante “rutina de trabajo, aislamiento y reglas o políticas impuestas por las empresas” (Garner 1992: 4) con el fin de asegurar la maximización de la eficiencia y productividad; fomentando la explotación de los trabajadores, por ejemplo, con la represión de las organizaciones sindicales y los métodos de protesta. La situación de dependencia identifica claramente a este tipo de ciudades. Como afirma White: se observa dependencia en la compañía para la creación de la ciudad, para conseguir los medios de vida y para la supervivencia de la comunidad en su conjunto (2012: 3). Esta dependencia, así como el interés económico llevó a los funcionarios de las empresas a fomentar un control directo de la vida social de sus habitantes. Este control varía; sin embargo, de acuerdo a factores como el grado en que se da la dependencia o el tipo de actividad económica al que se dedica la empresa o a la

---

<sup>10</sup> Las empresas que históricamente han operado en Morococha son las ya mencionadas Sociedad Minera Austria Duvaz fundada en 1906 por L. Proaño. Explotaba las minas Victoria, Valentina, Duvaz y San Paulo, además de mantener una planta concentradora “Puquiococha” en plena ciudad; la Compañía Minera Santa Rita S.A. formada en 1946 por R. Gubbins, operaba las minas de San Florencio, Yacumina, Condenado, Churruca y Anticonca, así como la concentradora Sacracancha. Otras empresas son Centraminas, que operó inicialmente con el nombre de San Ignacio de Morococha. Operaba las minas Centraminas y Huacracocha, así como la concentradora Susana. Actualmente opera bajo su antiguo nombre en la provincia de Chanchamayo. Asimismo, la Sociedad Minera Yauli aparece en 1926 a partir de la compra de Minera Alpamina y Silver Lead Co. por Pedro de Osma. Operaba en las minas Manuelita y Codiciada, así como una concentradora. Su campamento “Manuelita” se ubicaba a poca distancia de la ciudad de Morococha. (Chuquimantari 1992: 66-68)

época y lugar en que se desarrollaron estos asentamientos. En el ‘territorio’ de la Cerro de Pasco se observa que el empleo regular en la empresa implica una incorporación total del “trabajador y su familia al mundo de la CPC, en el cual todo se está regimentado: el ingreso, la recreación, la educación, la vivienda, el transporte, la alimentación, la comunicación y el contacto con el mundo exterior, radio, televisión, etcétera” (Kruijt & Vellinga 1988: 52).



Foto 1. Morococha. Se muestra el sector de Morococha vieja con algunos campamentos al centro y relaves en el lado izquierdo. Archivo Jesús Hurtado.

Al igual que en Morococha, los *company-towns* en Europa y Norteamérica se desarrollaron como una forma de mantener una fuerza de trabajo estable. La mano de obra calificada era escasa y, en una situación desfavorable para el obrero, este podía elegir marcharse del lugar a buscar trabajo en otro sitio. Los empleadores usaron estrategias paternalistas para fomentar un entorno más

deseable para los trabajadores. Así, se tomaron diversas iniciativas como la reforma de las políticas de vivienda para otorgar mejor albergue a las familias de los trabajadores o subsidios comerciales a través de las mercantiles de las empresas. El planeamiento urbano fue combinado con la arquitectura paisajista como otra de las estrategias emprendidas para construir ‘comunidades modelo’ de armonía social. Por supuesto que estas eran concebidas a partir del imaginario de las élites sobre lo que podía significar esto. Mejoramiento de la clase obrera mediante la reforma de sus formas de vida, disciplinamiento de los cuerpos y la prescripción de comportamientos entendidos como ‘decentes’ fueron centrales en la construcción de estas ciudades. El objetivo era pues, hacer atractiva la vida en estos lugares con la idea de atraer a los trabajadores y que se establezcan de manera ‘civilizada’. Debemos recordar que los *company-towns* aparecen paralelamente a los desarrollos industriales en las grandes urbes del norte atlántico. Imágenes de suciedad y decadencia rondaban en el imaginario sobre los obreros de, por ejemplo, Manchester y las zonas manufactureras de Londres. El *tenement* y el hacinamiento con el que se asocia se pueden oponer al nuevo concepto de las ciudades-empresa.

En el Perú este tipo de iniciativas reformistas también tuvieron cierto alcance, por ejemplo a través de lo que Paulo Drinot (2011) llamó el “Estado obrero” o el conjunto de políticas públicas diseñadas para modernizar al indígena peruano y hacerlo compatible con el modo de vida moderno de las fábricas. El propósito de la nueva “racionalidad de gobierno” del Estado obrero era superar la división del “Perú moderno” de la costa y el “Perú tradicional” de los Andes mediante la industrialización y así como la eliminación del indígena transformándolo en blanco/mestizo a partir de la producción de obreros modernos (Drinot 2011: 5). En las primeras décadas del siglo veinte la política de vivienda fue un componente central del proyecto del Estado obrero. La problemática de vivienda para trabajadores en Lima fue enfrentada como un “escape” de las condiciones de vida

en los callejones o casas de vecindad (Drinot 2011: 132), percibidos como lugares excesivamente caros por el abuso de los propietarios a cambio de un pequeño cuarto en una casa tugurizada. Por ello, se veían como poco higiénicos y propicios para la degeneración de sus habitantes. En 1921, una de las propuestas de solución fue otorgar casas prefabricadas que habían sido importadas por una compañía norteamericana, lo que permitiría que, sin importar el salario del trabajador, pudiera convertirse finalmente en un propietario.

La provisión de viviendas para los trabajadores se empezaba a ver como una responsabilidad del Estado moderno y como un deber moral con miras a la construcción de la nación. Esto implicaba, en términos de la época, encontrar la solución al problema de la raza o al ‘problema del indio’, que para muchos—a pesar de los escritos de José Carlos Mariátegui—radicaba en una mejora de la educación o de superación racial mediante la desindigenización. A fines de la década del 20, un escritor de la revista Mundial comentaba que “la mejor escuela para la humanidad, para el patriotismo, para la higiene, el ahorro, el amor y la solidaridad es un hogar donde el hombre puede evolucionar, debido a que mientras nuestros trabajadores tengan por casas desagradables covachas donde el aire fresco, ventilación y costos de agua cuesten un brazo y una pierna, nunca obtendremos los ciudadanos con fortaleza de cuerpo y espíritu que nuestra patria necesita para lograr sus aspiraciones” (Drinot 2011: 136). Si bien esto se puede entender como una cuestión netamente humanitaria o relativa a la política clasista, en el Perú la cuestión obrera fue entendida de manera racializada: la indigenidad eran inconmensurable con el mundo del trabajo y el progreso debido a su inherente tradicionalidad y atraso (Drinot 2011: 13).

Como indica Helfgott, las empresas estaban obligadas por Ley 3019 del año 1918, la misma que señalaba que cualquier establecimiento industrial con más de cincuenta obreros y cuyas instalaciones se encontraran ubicadas a más de un

kilómetro de la población más cercana debía proveer de vivienda gratuita a sus trabajadores (Poblete 1938: 115). Esta regulación tiene que ver con las ideas de la época sobre el rol civilizador de la industria y el trabajo de las que Drinot habla. De vivir en chozas de piedra y paja con pisos de tierra, el indio—ahora obrero estable de las minas— pasaría a vivir en modernas viviendas de material industrial. Asimismo, de compartir un solo ambiente con todos los miembros de la familia, e incluso con animales, el obrero minero debía habitar en casas con divisiones internas que mantengan la higiene y la privacidad esperables en una familia civilizada. Fue este un ideal que con el tiempo se vio negado por el paulatino hacinamiento de las viviendas obreras.

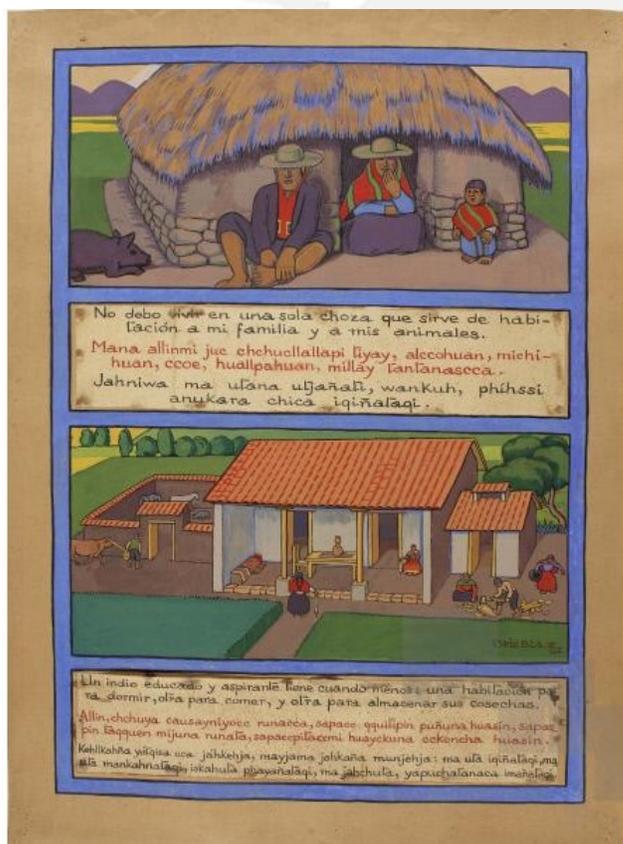


Ilustración 1. Diseño de afiche por Camilo Blas para la Dirección de Enseñanza Indígena del Ministerio de Instrucción, 1930. Colección digital del Museo de Arte de Lima.

El texto (en español, quechua y aymara) dice:

“No debo vivir en una sola choza que sirve de habitación a mi familia y a mis animales.

Un indio educado y aspirante tiene cuando menos una habitación para dormir, otra para comer y otra para almacenar sus cosechas”

A pesar de esta responsabilidad era atribuida al Estado, en la práctica, buena parte de la dotación de viviendas para trabajadores fue hecha por empresas privadas en enclaves industriales y extractivos. Aranda indica que, en la

experiencia latinoamericana en general, el establecimiento de ciudades-empresa llevó a los gobiernos nacionales a “reconocer un régimen especial que consideraba a los territorios donde se ubicaban como ‘lugares de excepción’”, donde era las empresas las que se encargaban de la construcción, equipamiento y mantenimiento del espacio urbano (Aranda 2009: 57). Este carácter de excepcionalidad se traducía, además, en la posibilidad de regular las vidas de sus habitantes de acuerdo a criterios relativos a los intereses productivos de la empresa. En el caso más extremo, esto implicaba cercar los límites de las ciudades para evitar la penetración de las poblaciones de extramuros, aunque esto signifique cortar ciertos vínculos entre los de adentro y los de afuera. En la mayoría de casos; sin embargo, esto no fue posible por la transicionalidad de la mano de obra.

No existe, hasta donde conozco, una historia del desarrollo de la ciudad de Morococha más allá de los apuntes que he usado para este capítulo. De las menciones coloniales pasamos a la relación de propietarios que se establecieron en el distrito para explotar las minas, pero es poco lo que se dice sobre la gente que ahí vivió, ya sea como empleados u obreros. Algunos artículos del Boletín del Cuerpo de Ingenieros, a los que ya hemos he referido antes, tratan sobre la situación en la que vivían los trabajadores. En este, de 1908, se hace referencia a la higiene en las habitaciones de los trabajadores:

El desaseo reina en todas ellas, como también lo hace la promiscuidad de sus ocupantes. Las habitaciones sirven simultáneamente para albergar una familia entera, con varias clases de animales, e incluso para satisfacer necesidades urgentes. Esta absoluta falta de higiene es sin duda un factor poderoso en la transmisión de enfermedades.

(Citado en Helfgott 2013: 217)

No queda claro si se trata de habitaciones improvisadas de algún modo, o de viviendas proporcionadas por las compañías mineras de la época; sin embargo, la

situación de hacinamiento, falta de higiene, etc. ha sido usada como argumento para hacer y deshacer los campamentos y construcciones de Morococha en distintos momentos, y más recientemente durante el proceso de elaboración del estudio de Línea de Base para el reasentamiento de la ciudad. Exploraremos estos argumentos en los capítulos siguientes, pero por ahora me interesa señalar la imbricación que existe entre la regimentación de las relaciones sociales en las ciudades-empresa y el ordenamiento y planificación del ambiente construido que, como indica White, funciona como el marco de la vida cotidiana. Las relaciones sociales, entre los obreros y la administración, entre los vecinos del pueblo y los campamentos, o entre estos y los visitantes externos se expresan en los materiales que dibujan el ambiente de la ciudad. La planificación y construcción de la infraestructura productiva, los espacios de habitación, así como el equipamiento urbano municipal está atravesada por relaciones de poder y procesos sociales que no son más evidentes en ningún otro sitio que en las ciudades de este tipo (White 2012: 52).

### 3. La ciudad-empresa y la lógica campamental

En Morococha, como en otras ciudades mineras del centro del Perú, el desarrollo urbano es la “expresión de las relaciones en torno a las necesidades de producción” (Chuquimantari 1992: 77). El espacio está organizado alrededor de estas necesidades, haciéndose muy difícil llegar a delimitar de manera absoluta dónde acaban las minas, plantas de procesamiento, oficinas administrativas, y dónde empiezan las casas de sus habitantes: los límites entre las zonas de trabajo y las de vida hogareña no son para nada claros (*ídem*). Chuquimantari (1992), en un pequeño libro sobre las ciudades-empresa del distrito de Yauli-La Oroya describe una serie de características que las diferencian de otros asentamientos en el país. Uno de los grandes ausentes en estas ciudades es el de la plaza de armas, elemento ubicuo en prácticamente todo centro poblado. Si bien se pueden

hallar pequeñas plazuelas en las que se congregan los vecinos, la idea de plaza como centro donde se congregan las instituciones de poder—la Catedral, el municipio o palacio gubernamental— no es prevalente. Además, si bien las plazuelas pueden existir, no configuran necesariamente el principal lugar de reunión: muchas veces estos son reemplazados por las oficinas de las empresas, las mercantiles, locales sindicales o los establecimientos de servicios públicos. Asimismo, los locales nocturnos han sido desde sus inicios un lugar de socialización y de denuncia de la “perdición” de los trabajadores.<sup>11</sup>



Foto 2. Filas de vivienda en Morococha.  
Teodosio Barreto 1989. Archivo TAFOS-PUCP

El rasgo más distintivo de las ciudades-empresa es la claridad con que se muestra la diferenciación social y la división del trabajo. Los campamentos, cercanos a las concentradoras y bocaminas, estaban reservados para los trabajadores dedicados al ámbito productivo, mientras que los empleados administrativos y los ingenieros de alto rango solían tener viviendas en la zona de Tucto, a unos minutos del pueblo. De más está decir que la calidad del diseño, materiales y los servicios varían conforme a la posición en la jerarquía institucional. Debido, además, a la

---

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, la colección de cuentos de Mateu Cueva, titulada “Lampadas de minero” (1941) en la que señala las cantinas de Morococha como lugares decadentes donde los mineros desperdician gran parte de sus ganancias.

cercanía de las viviendas de los trabajadores a la infraestructura de las empresas, no es raro que en las ciudades mineras la vida diaria se encuentre regida alrededor de los ciclos productivos. Así, las sirenas que indican la hora de inicio de los trabajos solían despertar a los habitantes. Estas desempeñaban un rol central en la organización del tiempo (Chuquimantari 1992: 79) al indicar el inicio y final de la jornada de trabajo, así como las pausas para comer. Además de indicar los horarios para los obreros, las sirenas servían como indicadores a los familiares. Gracias a ellas las esposas podían saber en qué momento acercarse con las viandas o los niños a qué hora salir para encontrarse con sus padres. En Morococha, la sirena del llamado “Pique Central” —una gran estructura metálica que se usaba como transporte hacia las profundidades de los socavones—solían sonar desde temprano para indicar la hora de levantarse, tomar desayuno, salir de la casa y llegar al centro de trabajo. Actualmente, en la nueva ciudad, ya no se usa este sistema, aunque podría decirse que son las bocinas de las combis y buses dispuestos para el transporte de personal las que han reemplazado a las sirenas.



Foto 3. Pique Central y Cerro Toromocho al fondo. Archivo Jesús Hurtado

Foto 4. Trabajadores descendiendo a las minas. Juan López s/f. Archivo TAFOS-PUCP

La división social del espacio es una expresión de la creciente racionalización del diseño urbano bajo una concepción moderna (Aranda 2009: 57) que intenta asignar categorías sociales y actividades distintas a espacios determinados: la segregación de usos, la distribución funcionalista y distinción social manifiesta en los materiales son las características centrales del espacio urbano en este tipo de ciudades. La rígida separación de usos; sin embargo, no siempre es mantenida, pues aun cuando se construyen muros divisores, la llegada de nuevos trabajadores en tiempos de alta producción requiere quebrar estas separaciones para albergarlos. Asimismo, el bajo salario en algunos casos requiere su compensación a través de la incorporación de nuevas fuentes de ingreso a la familia: crianza de animales, producción artesanal o implementación de talleres de reparación de distintos tipos, etc. Estos cruces entre espacios de vida y espacios de trabajo fueron una preocupación recurrente de los oficiales de las empresas: “además de las restricciones sobre la presencia de animales en el campamento, está la siempre presente preocupación de la organización del espacio y de tener a las personas y los objetos en sus lugares apropiados” (Helfgott 2013: 225). La razón de la inquietud por este ordenamiento tenía que ver con cuestiones de salud e higiene, así como la inapropiada mezcla de adultos y niños en las habitaciones.

Helfgott, en su estudio sobre los mineros de Huarón, en Cerro de Pasco, identifica otro rasgo del modelo de campamento y lo que aquí entendemos como *company-town*. En estos asentamientos, además de vivienda, la empresa solía proveer a sus residentes, con distintos servicios que eran negociados con los sindicatos (Helfgott 2013: 255) como electricidad, agua y combustible que podían ser adquiridos en las tiendas de la empresa a precios reducidos.

Aranda, analizando el desarrollo de las ciudades-empresa de La Oroya y Talara identifica una “lógica campamental” en la producción del espacio. Esta se descompone en tres elementos: la ordenación y normalización de un territorio nuevo, la educación de la población residente (‘civilización’ y disciplina laboral), formación de trabajadores ‘sobre la marcha’ en base a criterios de eficiencia (Aranda 2009: 57-58). En estas ciudades, los ‘valores predominantes’ son el orden, disciplina, eficacia y productividad (*ídem*), que son difundidos por los aparatos de la empresa no solo a los trabajadores sino a sus familiares y el resto de residentes. Estos valores son tomados, en mucha de la literatura como netamente modernos en oposición a una cultura propia del trabajador migrante y que es desplegada como arma de resistencia ante la modernización capitalista: “no hay que perder de vista que existían en la cultura local costumbres, hábitos, creencias que son parte de un bagaje cultural muy arraigado y que actúan como factores de resistencia, expresando ciertas identidades, frente a la difusión de otras formas culturales” (Aranda 2009: 59). No hay que pensar; sin embargo, en estas como dos esferas culturales separadas y en oposición. La adopción de patrones culturales por parte de los obreros-campesinos, como el uso del mameluco (overoles de jean o drill) y casco minero a modo de signo de estatus y el uso del dinero de los salarios para financiar las fiestas de los pueblos de origen muestran más bien una relación más compleja. Habría que pensar más bien en el efecto de los patrones propuestos e impuestos por las empresas sobre el emergente proletariado y viceversa.

Regresando al tema de la vivienda de los trabajadores, la forma en que esta se ha desarrollado a lo largo de los años ha sido el modelo basado en los campamentos. Este término puede significar tanto al emplazamiento total donde se encuentran los edificios de vivienda como a cada uno de estos edificios en específico. Como indica Helfgott (2013: 206), la palabra *campamento* refiere a las construcciones de adobe, ladrillo o concreto que son ocupados por personas sujetas a las empresas

durante un determinado periodo de tiempo. Estas personas pueden ser trabajadores solos o acompañados por sus familias. Durante los últimos 20 años se ha presenciado un proceso de cambio en cuanto al tipo de personas que viven en estos campamentos: si bien durante buena parte del desarrollo de la minería industrial del siglo pasado llegaban los mineros con sus esposas e hijos a instalarse durante temporadas más o menos extensas, ahora se busca que sean trabajadores individuales, de preferencia solteros. Esto tiene que ver con diversos cambios en la organización del trabajo en las empresas actuales, la legislación relativa a la seguridad y salud ocupacional, así como aquella relacionada a la duración de la jornada de trabajo. Estos cambios se traducen en la tendencia en las minas de la región a exigir a sus trabajadores a instalarse, de ser posible, en poblaciones cercanas preexistentes y desde ellas viajar diariamente a su lugar de trabajo. Los campamentos siguen existiendo, aunque ahora aparecen como comunidades cerradas de propiedad de la empresa a las que el ingreso está estrictamente restringido. Este cambio es evidente en Morococha donde, los campamentos solían estar en plena ciudad o muy cerca de ella. Si bien no siempre era posible acceder sin estar relacionado a la empresa que los administraba, la restricción se limitaba al uso de las instalaciones en específico y no al acceso al entorno mismo. Actualmente, tras la demolición de los antiguos campamentos, los trabajadores han sido trasladados a los nuevos asentamientos de Tucto, Tunshuruco y en menor medida a la nueva ciudad de Morococha.

Estos cambios tienen que ver, asimismo, con la generalización de la tercerización o el modelo de 'contratas'. Si bien su diseminación en toda la industria es relativamente reciente, las contratas existen por lo menos desde la década de los ochenta (Helfgott 2013: 312, Quintanilla & Sulmont 1983). Este sistema tiene como premisa la separación del trabajador de la empresa principal, operando para ella a través de un tercero que media su relación. Como indican Quintanilla y Sulmont, la principal característica de este sistema es la inestabilidad de la relación

contractual (1983: 6) entre la empresa contratista y la principal: en 1983 estos no llegaban a superar periodos de tres años. En Morococha, en ese mismo año, se identificó la presencia de nueve compañías mineras de distintos tamaños, así como cuarenta empresas contratistas que operaban en torno a las primeras. Del total de trabajadores, un 24% estaban bajo este sistema (1983: 5), número relativamente bajo, pero que ahora se ha extendido hasta cubrir la mayor parte de los contratos en las empresas mineras del distrito. Inicialmente el uso de personal a través de empresas de contrata se limitaba a algunas tareas 'no permanentes' como la reparación de cierta maquinaria, construcción de infraestructura, o la provisión de servicios para los que la minera no está capacitada. El personal de planilla estaba reservado para tareas permanentes como la producción, entre los que se cuentan ingenieros, operarios especializados, técnicos varios, etc. Con el tiempo, se generalizó la práctica de tercerizar a los trabajadores de sub-suelo; es decir, personal de actividades permanentes, pero cuya contratación se solía 'disfrazar' bajo otras tareas. Los motivos de las empresas para recurrir a este tipo de prácticas de contratación son bastante claras: ahorran costos de mano de obra, simplifican la administración de la empresa, debilitan la organización sindical y como consecuencia de esto, extraen de los obreros más trabajo (jornadas más largas, menor capacidad de negociación) y un rendimiento inmediato mayor (Quintanilla y Sulmont 1983: 7).

Ya en aquellos años se podía observar la tendencia a incorporar trabajadores solteros, o por lo menos en ausencia de sus familias. Si bien estos podían estar casados, se esperaba que las esposas e hijos permanezcan en sus pueblos (Quintanilla y Sulmont 1983: 18), mientras que el marido acudía a trabajar por periodos de tiempo algo inciertos. De la necesidad de estabilidad que propició la formación de las ciudades mineras en la sierra central en la primera mitad del siglo veinte, pasamos a una situación inversa: la tendencia de las compañías a la flexibilización y precarización del empleo en torno a los ciclos económicos de

mineral influyó en el progresivo despoblamiento de estos asentamientos. En 1988, por ejemplo, la población total de Morococha era de 18409 habitantes, de los cuales 8937 constituían la población económicamente activa (PEA). De este grupo, el 49% se registra como ‘ocupado’ en alguna actividad económica (Chuquimantari 1992: 37), es decir, 4379. Tres años luego, en 1991, contando solo a los empleados de las principales empresas del distrito, el número se reduce a 2512, incluso contando a los de Austria Duvaz, cuyas cifras incluyen al personal administrativo en Lima.

<b>Empresas</b>	<b>Número de trabajadores (planilla)</b>
<b>Centromín Perú</b>	753
<b>Centraminas</b>	197
<b>Santa Rita</b>	685
<b>Austria Duvaz</b>	456 (incluye personal en Lima)
<b>Minera Yauli</b>	421
<b>Total</b>	<b>2512</b>

Tabla 1. Trabajadores mineros en Morococha. Diciembre 1991.<sup>12</sup>

Según la memoria institucional de la Municipalidad de Morococha, en 1990 se encontraban tan solo 1177 trabajadores estables, mientras que en 1995, estos se redujeron a 365. Esta reducción tiene un correlato con la población general que de 13029 en 1980, pasó a ser de 7228 en 1993 (Municipalidad Distrital de Morococha 1995: 7). Las cifras no siempre parecen coincidir, quizá debido a una mala contabilización por parte de las autoridades o dificultad de acceso a la información de las empresas. En cualquier caso, la tendencia siempre es visible, por ejemplo, en esta tabla demográfica del periodo 2005-2015:

<b>Año</b>	<b>Población</b>
<b>2005</b>	6017
<b>2006</b>	5852
<b>2007</b>	5686
<b>2008</b>	5521
<b>2009</b>	5358
<b>2010</b>	5198

<sup>12</sup> Elaboración propia a partir de Chuquimantari 1992: 54

<b>2011</b>	5040
<b>2012</b>	4884
<b>2013</b>	4731
<b>2014</b>	4580
<b>2015</b>	4432

Tabla 2. Población total del distrito de Morococha, 2005-2015.<sup>13</sup>

Esta misma tendencia se observa en el resto de distritos de la provincia de Yauli, en la que operan otras empresas mineras, por lo que podemos pensar en una íntima relación entre este fenómeno y los cambios en la industria minera, centrales en el desarrollo de la provincia. Al recordar “los buenos tiempos” en Morococha, la mayoría de mis informantes se referían a los años entre 1970 y los últimos de la década de 1980, cuando aún el sistema de contratas no era la norma, sino una tendencia minoritaria en alza y en la que la población del distrito era aun relativamente elevada. Esto tiene que ver, por supuesto, con su edad, que rondaban los 40 y 50 años. Es importante tener este recuerdo en mente al analizar las percepciones y expectativas de los reasentados con respecto a la nueva ciudad.

Al ser un asentamiento dependiente de la minería, se puede afirmar que su devenir ha estado determinado por las necesidades de producción, cosa que la mayoría de personas con las que pude conversar me afirmaron tajantemente, tanto opositores al proyecto de reasentamiento tal como ha sido planteado y ejecutado hasta el momento como sus más acérrimos defensores. La idea de que Morococha tendría que ser modificada de algún modo en torno al desarrollo de los proyectos de extracción ha estado presente por lo menos desde los años 80, como me contaron algunos de los vecinos implicados en la negociación con Chinalco. A mediados de los ochenta, Centromin Perú mandó a elaborar un plan integral de vivienda para sus trabajadores en el distrito con un ‘horizonte de planeamiento’ hasta el año 2000 con dos hipótesis de trabajo sobre la evolución

<sup>13</sup> Elaboración propia a partir del cuadro “Población total al 30 de junio, por grupos quinquenales de edad, según departamento, provincia y distrito”, INEI.

Ver: [http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/indices\\_tematicos/cuadro001\\_1.xls](http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/indices_tematicos/cuadro001_1.xls)

de la población. A partir de las tendencias demográficas entre 1961 y 1981, los ingenieros de Centromin proyectaron una población de 16300 solo en el centro urbano de Morococha, y 20200 para todo el distrito. Por un lado, si los trabajadores permanecían en Morococha, Centromin debía implementar la construcción de nuevos campamentos así como un profundo y progresivo ordenamiento espacial “en base a una racionalización de las inversiones necesarias para el acondicionamiento de los asentamientos humanos y la cobertura de los déficits de vivienda” a través de programas de “erradicación, reubicación y rehabilitación urbana” (Herrera 1986: 5). Por otro lado, debido a limitaciones en las áreas de expansión, se previó la total reubicación de los trabajadores fuera del distrito (Herrera 1986: 40). Asimismo, como un eco de las preocupaciones actuales, se planificó iniciar algún tipo de programa de desarrollo basado en la instalación de actividades industriales complementarias a la minería que permitiesen diversificar la economía del distrito.

En Morococha la población ha estado sujeta a decisiones más allá de su rango de influencia directa, en los primeros años a través del poder de los dueños del asiento mineral, hacendados adjudicatarios con derecho a explotación a cambio del pago de tributos en mineral, y luego a través de los incipientes industriales criollos y foráneos que instalaron las modernas minas que hasta ahora dan nombre a los distintos puntos del distrito. La ubicación de las viviendas así como las instalaciones mineras y metalúrgicas han pasado de un lugar a otro tomando en cuenta distintos criterios impuestos por la necesidad de atraer mano de obra o la legislación nacional e internacional. La actual situación en Morococha es, si bien novedosa por la magnitud de su ejecución, una repetición de planes y acciones llevadas a cabo en el pasado y debe ser entendida como una continuación de las formas políticas que han regido la vida social desde sus inicios.

## Capítulo III: El reasentamiento

### 1. El proyecto Toromocho

El proyecto Toromocho consiste en la construcción y operación de un complejo minero polimetálico (cobre, plata y molibdeno principalmente) en el cerro del mismo nombre en pleno centro urbano de Morococha. En la documentación estatal y de la empresa se habla siempre de “proyecto” pues hasta hace poco tiempo no se encontraba en operación. Oficiales de la compañía, así como residentes de Morococha insisten en llamarle ahora sencillamente “mina Toromocho”. En el año 2013 se anunció públicamente el inicio de las operaciones de extracción. En la ceremonia de apertura estuvieron presentes los representantes de Minera Chinalco, algunos ministros de Estado y el presidente Humala, quien dio inicio personalmente al funcionamiento de la moderna maquinaria de la nueva operación, en particular un molino de minerales semiautógeno, el más grande del mundo en su tipo:

- Atención, operador Francis Díaz –dijo el presidente Ollanta Humala vía una radio portátil desde un extremo de la mina.
- ¡Adelante! –respondió el operador.
- Le habla el Presidente de la República.
- Adelante, señor Presidente, con confianza.
- Le voy a dar la orden de inicio de la operación del molino SAG.
- Correcto. Esperando su indicación.
- Inicie operación en estos momentos.
- Copiado. ¡Arrancando el molino SAG!<sup>14</sup>

Desde sus inicios se puso mucho énfasis en la nueva realidad que este proyecto inauguraría, pues su tecnología de punta utilizada en el significa un contraste

---

<sup>14</sup> Diario Gestión. Ver: <http://gestion.pe/economia/chinalco-inicio-produccion-toromocho-presencia-ollanta-humala-2083288>

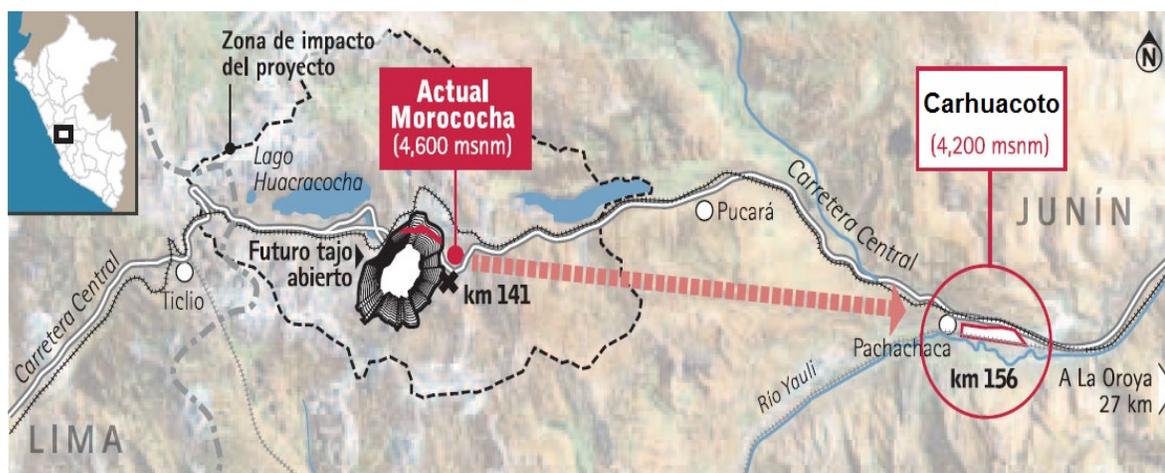
radical con la contaminación del 'antiguo' sistema de minería subterránea. Ahondaremos en esta oposición más adelante.

Desde la década de 1920 aproximadamente se tenía ya noticia de la potencial riqueza del yacimiento, pero es recién en los años 70 cuando se empieza a considerar seriamente la explotación de los minerales que se encontraban en el cerro Toromocho. Entre antiguas revistas de la empresa estatal Centromin Perú pude ver algunas portadas que mostraban la zona donde ahora se realizan las operaciones de explotación. Un gran camión en el primer plano y por detrás una amplia abertura con terrazas de varios niveles de profundidad. Si bien en aquella época el socavón era el método privilegiado para alcanzar los minerales, se ensayaba ya entonces con 'tajos abiertos' en Toromocho. Durante años se tanteó a posibilidad de aprovechar esos yacimientos; sin embargo, la realidad económica por la que pasaba la empresa no permitió desarrollar este proyecto que ha permanecido en el imaginario local desde entonces.

Hasta el año 2003 la concesión del proyecto perteneció a Centromin. Entre 2001 y 2002 el estado peruano buscó licitarlo a algún postor internacional, pero esto no logró concretarse debido a las bajas en los precios del metal en el mercado y las dificultades particulares que presentaba el proyecto; es decir, la reubicación de un pueblo en su totalidad (Sanborn & Dammert 2013: 65). La agencia nacional para la promoción de inversiones hizo una nueva convocatoria en el 2003, tras la cual la empresa canadiense Minera Perú Copper ganó la licitación estableciéndose en la zona y llevando a cabo trabajos de exploración y de factibilidad del proyecto. Tras estos estudios la compañía contempló que para lograr poner en marcha la explotación se debía invertir alrededor de 1500 millones de dólares, monto que se mostraba considerablemente elevado. Se consideró entonces la necesidad de conseguir un socio poderoso y con gran capacidad de inversión para sacar adelante el proyecto. De este modo, en el 2007 la empresa Chinalco Perú, subsidiaria local de la empresa estatal *Aluminium Corporation of China* adquiere

las acciones de Perú Copper a un precio de 790 millones de dólares. La compra de las acciones estuvo acompañada por el retiro de las mismas de la bolsa de valores de Toronto, Lima y Nueva York para, en cambio, financiar el proyecto a través del *China Development Bank* y la propia corporación. El proyecto Toromocho se erigió entonces como el más grande proyecto de la empresa china a nivel global (Sanborn & Dammert 2013: 66).

En un inicio se estableció que el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) se realizaría en el 2008 y que la construcción de la mina empezaría al año siguiente, para empezar la fase de explotación en el 2012, por un periodo de 36 años. No obstante estos planes, el cronograma se vio retrasado por varios motivos: el EIA recién se terminó a fines del 2009 y aprobado por el Ministerio de Energía y Minas trece meses después. Asimismo, hubo algunas observaciones a este estudio por parte de la autoridad municipal asesorada por ONGs ambientalistas como CooperAcción. Por otra parte, el proceso de diálogo y negociación sobre el reasentamiento poblacional se ha dilatado por muchos años (Sanborn & Dammert 2013: 67). La forma de explotación más conveniente, de decidió, sería la de 'tajo abierto' tras una evaluación que determinó que las operaciones subterráneas no serían viables dada la naturaleza del yacimiento (Knight Piésold 2009: 10-7). Esta decisión trajo consecuencias en el manejo social del proyecto, pues requeriría de un proceso de reasentamiento. Tras iniciarse las negociaciones entre los años 2005 y 2006, la reubicación se llevó a cabo finalmente en octubre del 2012, aunque continúa hasta estos días con un grupo cada vez más reducido de gente.



Mapa 2. Ubicación de Morococha y Carhuacoto. En base a mapa publicado por diario La República

## 2. Justificaciones

El mayor obstáculo a superar con miras a lograr la explotación del yacimiento fue —y estaba claro tanto para el Estado, los postores iniciales y Chinalco— lograr la complicada tarea de mover físicamente a una población de cerca de 5500 personas de un pueblo con un siglo de historia republicana a otro lugar. Si bien la motivación para llevar a cabo este reasentamiento fue desde un principio “limpiar” el entorno de la concesión, pues según la legislación vigente no se pueden realizar labores con explosivos en las cercanías de poblaciones<sup>15</sup>, los funcionarios estatales y oficiales de Chinalco adoptaron un lenguaje desarrollista y de prevención de riesgos para legitimar las acciones de reasentamiento. En este apartado vamos a analizar brevemente los dos principales discursos desplegados al inicio y durante el proceso de reasentamiento: el de “pobreza” o “miseria”, principalmente usados por la empresa en sus estudios de impacto ambiental y el de “riesgo geológico”, usado por el Estado y sus agencias de Defensa Civil.

<sup>15</sup> [...] la legislación nacional en materia de seguridad e higiene minera estipula que en operaciones mineras a tajo abierto, para la ejecución de perforaciones y voladuras, los trabajadores deben haber salido fuera del área de disparo a una distancia radial mínima de quinientos 500 m de la misma. (Knight Piésold 2009: 10-7)

## 2.1. Pobreza

En el 2009, Minera Chinalco realiza su Estudio de Impacto Ambiental, a cargo de la consultora Knight Piésold, la que a su vez deriva las tareas de evaluación social a la empresa Social Capital Group. La principal conclusión que se puede extraer de los apartados dedicados al ‘tema social’ es que en Morococha la gente “no vivía bien” (Sanborn & Dammert 2013: 68); es decir, que eran pobres. Para determinar esto se recurrió a diversos indicadores como el ingreso monetario, empleo y, principalmente, el método de NBI (Necesidades Básicas Insatisfechas). Asimismo, se enfatizó cuestiones como la calidad de las viviendas y el uso de materiales de construcción.

Desde sus inicios, la ciudad se instaló alrededor de la zona de explotación minera, a donde las familias concurrían de diversas partes del país en busca de empleo. Las condiciones de vida han sido precarias a lo largo de la historia de la ciudad y los diferentes intentos por planificar su crecimiento y dotarla de servicios no lograron avances significativos. Esto se debe a que más de un siglo de explotación minera ha generado un conjunto de impactos ambientales (depósitos de relaves, instalaciones abandonadas, zonas de remediación y túneles subterráneos que provocan el hundimiento de la ciudad por sectores), los cuales coexisten actualmente en el mismo espacio urbano donde reside la población.

Por estas características de la ciudad, el reasentamiento es visto como una oportunidad de mejora para los diversos grupos de interés de la población, así como por las autoridades, por lo que existe consenso acerca de la necesidad de realizarlo en breve plazo. En ese sentido, Minera Chinalco Perú S.A. (Chinalco), en observación de la normativa y lineamientos vigentes en la materia, ha tomado las medidas necesarias para iniciar un proceso de participación, información, diálogo y consulta que conduzca a la materialización de las posibilidades que ofrece este proceso y a la mitigación de los impactos negativos que se desprendan de él.

(Knight Piésold 2009: 10-2)

Las observaciones hechas por la consultora son fácilmente comprobables, pues es innegable que la forma de asentamiento que históricamente se dio en el distrito se ha prestado para el hacinamiento y deterioro de las viviendas. Asimismo, los intentos de planificación se han visto entorpecidos varias veces por la incertidumbre de la continuidad de la explotación minera en la zona o incluso por la creencia de que en un futuro se realizaría algún tipo de reasentamiento. La planificación urbana de Morococha aparece en una relación tensa entre la municipalidad distrital y las empresas mineras, las que muchas veces privilegiaron sus intereses y necesidades estratégicas en cuanto a la ubicación, construcción y destrucción de campamentos. Naldo Orihuela, profesor de colegio, y miembro de una larga tradición familiar de exalcaldes—el mismo lo fue entre 1996 y 1998—explica la relación entre el desarrollo de los asuntos urbanos, el otorgamiento de títulos de propiedad y los intereses de la Cerro de Pasco:

La mayoría de los alcaldes que pasaron estuvieron al servicio de la Cerro de Pasco, y como en el año 1967 descubren Toromocho ya tenía el plan de un reasentamiento de todo Morococha. Entonces, salió la ley 2211 si no me equivoco, sale esa ley y el congreso determina que mande a los señores que se van a encargar de levantar un plan topográfico para darles el título de propiedad a los que ya habían hecho vivienda, pero fue una ley y nunca se cumplió.

[...]

Lo primero que se afina la población de lo que estaba en el sector Natividad, los champawasis [viviendas cubiertas con champa o trozos de pasto], ven una zona en Morococha nueva donde es ahora, o sea donde era Morococha nueva, donde estaba la municipalidad y todo, era una zona más firme, porque al costado todavía estaba la laguna. Allí es donde se construyen las primeras calles y todo a partir de mil novecient... mucho antes ya estaba esas, pero a partir de 1907 ya le dan forma. Cuando sale la ley y se crea el distrito, pero cuando viene este 2211, que viene en 1915 o 1920 si no me equivoco, era para ese sector que se levante el estudio topográfico, pero nunca se hizo, nunca se realizó.

Naldo nos da una imagen de un pueblo cuya expansión y crecimiento se encuentra subordinado a las decisiones de la empresa. Ya en la década de los 60, cuando se tenía noticia de los yacimientos de Toromocho se pensaba trasladar a los trabajadores de los campamentos en Morococha a otro lugar no determinado. No he podido encontrar información acerca de qué se pensaba hacer con la población que no estaba asociada a la empresa

Por su parte, el tema de los servicios públicos como agua y electricidad son mencionados como evidencia de la pobreza a la que está sujeta la población. Según los datos recogidos por la consultora, una 98,6% de las viviendas tenía alumbrado público, mientras que el 67% tenía acceso al agua a través de un pilón de uso público. Solamente el 15,7% tenía instalado el servicio de agua dentro de la vivienda (Knight Piésold 2009: 10-27). Adicionalmente, un grupo grande de habitantes recibía agua a través de cilindros repartidos por la municipalidad. En el pasado era común que las empresas dotaran a las familias de los trabajadores de envases con agua, kerosene y que corrieran con todos los gastos de la electrificación.

Con estos indicadores, además de una serie de estimaciones, se determinó que el 45,5% de los hogares de Morococha son pobres con al menos una Necesidad Básica Insatisfecha, mientras que el 12,6% están en extrema pobreza (dos NBIs). El mismo informe indica que el 54,5% de los hogares no tienen ninguna NBI y que por lo tanto son no-pobres (Knight Piésold 2009: 3-506). A la larga resulta algo contradictorio el énfasis que hizo la empresa sobre la prevalencia de pobreza en la zona cuando se indica en el mismo texto que más de la mitad de la población no se encontraba en esta situación. Por otro lado, es difícil es algunos casos determinar si una necesidad básica está realmente insatisfecha, pues varios informantes que, por ejemplo, no tenían agua en sus casas, me contaron que utilizaban los servicios públicos como pilones o fuentes comunales para el lavado

de ropa y otras necesidades. El criterio para señalar quién es pobre y quién no lo es era incluso objetado por algunas de las personas con las que hablé.

¿Había agua potable en las casas?

En algunas. No había agua, no había desagüe.

¿En tu casa tenías?

Con toda honestidad te digo, yo tenía de todo, y te lo digo no por mentir, para que grabes eso y quiero que eso salga. No, tenía de todo. ¿Por qué tenía de todo? Es la pregunta. Y la gente de las que vivían en las calles principales, que te he dicho también tenía la opción a tener de todo.

[...]

Tenían la opción porque las redes estaban pasando delante de ellos, pero no les daba la gana de tener, ¿por qué yo digo esto? Porque por ejemplo, mi suegra que yo tuve la oportunidad de vivir con ella los primeros años cuando tuve mi hijito mayor, y de esto te estoy hablando hace 12 años atrás, y este... se instaló unos bañitos y teníamos un bañito que no era de cada cuarto, pero que todos usábamos, dentro del cuarto. Y el agua lo teníamos ahí en la vereda de afuera, que también si hubiera sido interés de ellos se instalaban su agua hasta adentro y ya tenía cómodo.

En todo caso, la situación de precariedad de gran parte de las viviendas o la falta de servicios es atribuida a decisiones personales de quienes en ellas vivían. Isabel, por ejemplo, me comentaba cómo ella, a pesar de haber construido su casa en una zona de reciente ocupación—cerca del barrio Yankee Alto, junto con el resto de miembros de la Asociación de Vivienda Marcial Salomé Ponce—rápidamente conectó su vivienda con el sistema de agua de la ciudad. Para ella las personas que no tenían estos servicios en sus casas así lo querían por “dejados”. Tal como ella entendía las cosas, la gente que venía a Morococha lo hacía muchas veces con una visión cortoplacista: llegar, trabajar e irse. Dada esta actitud, no les interesaba mejorar sus casas o vivir ‘propiaemente’. Isabel, como

residente de larga data, además, veía cómo la población fluctuaba rápidamente; algunas personas llegaban y se quedaban por unos meses, otros por años e incluso décadas. Esta diferencia se manifiesta, entonces, en las construcciones del distrito, así como en la materialidad de las viviendas, pues los que más años tenían en el distrito, por lo general disponía de viviendas en mejor estado, mientras que los temporales se acogían en casas más precarias o en cuartos alquilados en las casas del pueblo o en los campamentos. Naldo explica nuevamente desde su perspectiva de autoridad política:

Para ellos es fácil decir "bueno pues ahora tienen algo que no tenían antes" [...] arriba también teníamos agua y luz. Yo como alcalde soy testigo que puse lo que me había dejado el alcalde anterior, puse agua y desagüe y poco a poco se estaba conectando a la población. Si bien es cierto nació el distrito un asiento minero, los campamentos tenían todas sus comodidades, pero las propiedades que eran nuestras teníamos agua porque la municipalidad los instalaban. O sea, no puede decir Chinalco que ahora tienen agua y desagüe, también la teníamos. Algunas casas teníamos servicios higiénicos porque conectábamos ahí, pero eso ya estaban en proceso. Que no se diga que no teníamos nada, como un señor que dijo que "gracias a Chinalco ahora tengo un servicio higiénico donde hacer mi necesidad". Eso es tontería, será porque no construyó pues en su casa.

El estudio de línea de base dio una imagen estática de la situación económica y social del distrito, pues si bien registró la precariedad de buena parte de la ciudad, no reparó en los motivos de esta como la dinámica poblacional y migratoria o en la precarización del empleo que reseñamos en el capítulo anterior. La pobreza es expuesta como un hecho natural cuya solución pasaba por destruir el asentamiento para, según la empresa, mejorar la situación de sus habitantes. No hubo reflexión sobre, por ejemplo, el efecto de la reducción de los gastos en bienestar obrero, en la situación de las viviendas o la provisión de servicios que poco a poco fueron menguando tras la privatización de Centromin.

## 2.2. Riesgo geológico

Además de la evaluación socioeconómica llevada a cabo por la empresa Chinalco para determinar la necesidad del reasentamiento, el Estado peruano intervino a través de sus órganos de Defensa Civil para intentar disuadir a los pobladores de quedarse en sus viviendas en Morococha y así obligarlos a trasladarse a la nueva ciudad en Carhuacoto.

El 25 de agosto del 2013 se declaró, Decreto Supremo de por medio, el estado de emergencia en Morococha por 60 días. El motivo fue el “peligro inminente de movimiento en masa”, y el objetivo, ejecutar las acciones requeridas para las “reducción y minimización del alto riesgo existente en la zona afectada” (Instituto Nacional de Defensa Civil 2014: 1) mediante la reubicación de la población asentada. Un mes más tarde, se publica la Ley N° 30081 mediante la cual se cambió la ubicación geográfica de la capital de distrito hacia la, a partir de entonces, llamada “Nueva Morococha”. Pasados los 60 días del estado de emergencia, este se extendió por un segundo periodo de igual duración. La Noche Buena de ese mismo año, se prorrogó por un tercer periodo.

Durante la segunda declaratoria de emergencia se formó una mesa *técnica* de trabajo con el objetivo de planificar y supervisar la evacuación de la población. Tuvo como miembros a representantes del gobierno regional de Junín, de la fiscalía de la provincia de Yauli, las direcciones regionales de Salud, Educación y Vivienda, la Oficina de Gestión de Conflictos de la PCM, la municipalidad distrital y provincial, Defensoría del Pueblo y la empresa eléctrica Electrocentro. Una de las primeras decisiones tomadas fue realizar el traslado de las instituciones públicas hacia la nueva ciudad, para lo cual Chinalco entregó la infraestructura municipal a las autoridades. Asimismo, se estableció un cronograma de transferencia de las instalaciones que faltaban como el estadio, mercado, terminal terrestre y centro

cultural. Al mismo tiempo, se envió un grupo de inspectores técnicos de seguridad del gobierno regional con la misión, aparentemente preestablecida, de declararla inhabitable (Instituto Nacional de Defensa Civil 2014: 3).

En los meses finales del 2013 quedaban en Morococha 396 familias, de las cuales solo 231 podían acceder a viviendas en la nueva ciudad. El resto, se decidió que sea trasladado temporalmente a los locales públicos como el coliseo o el museo. Como consecuencia de una serie de irregularidades en el proceso de empadronamiento de *beneficiarios*, muchas de estas familias continúan viviendo en estos espacios públicos, para las cuales no se ve una solución en el corto plazo. Iniciado el 2014, el gobierno regional envió ayuda humanitaria al distrito que fue usada para la implementación de albergues temporales en Carhuacoto. En febrero de ese año, se instaló una mesa de diálogo para *sensibilizar* a la población que continuaba residiendo en Morococha. (Instituto Nacional de Defensa Civil 2013: 5). El 21 de febrero un representante de OSINERGMIN (Organismo Supervisor de la Inversión en Energía y Minería) informó que el día anterior la energía eléctrica de Morococha había sido suspendida. Durante las semanas siguientes se siguió discutiendo el tema de la construcción de albergues temporales, así como las coordinaciones para el traslado de las instituciones públicas como los colegios y escuelas, gobernación distrital, comisaría, puesto de salud y otros.

La inhabitabilidad de Morococha fue enfatizada como nunca antes se había hecho y el riesgo geológico —*natural*— en la zona se volvió repentinamente un tema de interés para el Estado. Zeiderman (2012) ha explorado la emergencia del factor riesgo como una técnica de planeamiento urbano y gobernanza. Si bien su estudio se enmarca en el desarrollo de asentamientos informales en las periferias de Bogotá, su enfoque nos puede servir para analizar el uso del riesgo como una tecnología política para el gobierno de la sociedad contemporánea en la región

minera de la sierra central. Zeiderman toma como cierta la explicación estándar sobre cómo poblaciones empobrecidas llegaron a ocupar las zonas de alto riesgo de Bogotá: la migración campo-ciudad de mediados del siglo XX, común a todos los países del continente ejerció presión sobre la oferta de vivienda de la ciudad. Primero se instalaron en ‘inquilinos’ o casas de vecindad que terminaron por hacinarse. En la medida en que llegaban cada vez más migrantes, las colinas del sur de Bogotá empezaron a ser ocupadas. Ahora bien, estas tierras habían sido durante casi todo el siglo XIX deforestadas y explotadas como canteras para material constructivo de los distritos centrales. Tras extraerse todo el valor de las colinas, aparecieron urbanizadores piratas que se apropiaron de parcelas enteras para subdividirlas y venderlas informalmente. Según esta narrativa, los asentamientos de migrantes pobres estuvieron condenados a estar expuestos al riesgo desde el principio. Zeiderman explica que este tipo de explicación explora críticamente los procesos demográficos, económicos y geográficos de producción del espacio urbano y de desigualdad ambiental; sin embargo, al historizar todos estos factores se olvida de la principal categoría que es la de “zona de alto riesgo” (Zeiderman 2012: 1571). El riesgo aparece de este modo como una característica física inherente al paisaje urbano, antecediendo a los estudios, mapas y planos que produjeron el riesgo como técnica de gobierno. Asimismo, si bien esta narrativa considera el riesgo como una carga injusta puesta sobre los pobres, es insuficiente, pues en estas zonas de riesgo, son los mismos factores que lo produjeron los que ahora son usados como motivo de su eliminación y reubicación de sus habitantes. El riesgo se ha convertido en la lógica del desplazamiento. (Zeiderman 2012: 1571-1572).

En Morococha, para algunas personas con las que hablé sobre el tema—no todos parecían estar al tanto de la declaratoria de emergencia por motivos de riesgo geológico, aunque sí de las medidas tomadas para trasladarlos—el riesgo había sido usado como un subterfugio para forzar la salida de quienes se resistían a

abandonar sus hogares, un mero recurso para esconder la *verdadera motivación* del Estado; es decir, favorecer a la empresa. En el contexto de conflicto que caracterizó al distrito durante los últimos tres años, era fácil desconfiar de las razones de Estado. Esto, sumado a la tendencia a sospechar de tratos bajo la mesa en toda la esfera pública, hacía a muchos pensar en que el riesgo realmente no era tal, sino un mero artificio para deslegitimar a los que aún permanecían en Morococha. Quizá sea exagerado afirmar esto, pues los argumentos usados por Defensa Civil tenían una fuerte base empírica: fuerte erosión de los suelos debido a los químicos de los relaves, decenas de túneles excavados por debajo de centro urbano durante más de un siglo de actividad minera, etc. Sin embargo, el Estado al privilegiar un discurso exclusivamente *técnico* reduce el problema de los pobladores a una cuestión de riesgo físico, y que además propició la búsqueda de una solución *humanitaria* a una situación que es principalmente *política*: de desacuerdo en los términos de la negociación para el reasentamiento. Por otra parte, en el caso de Morococha, la explicación dada por los organismos competentes no historizan el riesgo ni las trayectorias seguidas por la población asentada sobre las zonas de riesgo. La intervención del Estado sobre el riesgo en el distrito se da de manera despolitizada y ahistórica: no se exploran los motivos que llevaron al asentamiento de personas en áreas vulnerables, al mismo tiempo que naturaliza el riesgo. En ese sentido, podemos decir que las sospechas en Morococha son comprensibles en tanto el discurso tecnificante del Estado borra los conflictos subyacentes históricamente en la producción del espacio en Morococha, así como la actual disconformidad de quienes se resisten al reasentamiento.

Zeiderman concluye su estudio en Bogotá observando la creación de las zonas de alto riesgo a partir de múltiples interacciones entre expertos y residentes, quienes definen a partir de conversaciones, observaciones y visitas guiadas en sus viviendas y barrios los bordes de estas zonas. En el mapeo elaborado interviene

no solamente el conocimiento experto de los técnicos, sino también el conocimiento práctico de los vecinos que desde sus propias categorías y juicios deciden enseñar o no grietas y desniveles en el suelo para ser luego examinado por los inspectores del gobierno. Así, las zonas de riesgo se expanden o se contraen a partir de la continua negociación entre actores. El riesgo no emerge por sí solo, como una serie de bordes inertes que designan un espacio de intervención (Zeiderman 2012: 1586). Dado el carácter del espacio sobre el que se mapeó el riesgo; urbano, en plena capital y con una población creciente, este se produce de manera dinámica y negociada, por sectores y progresivamente. En Morococha, la producción del riesgo, en cambio, se ha dado de manera más impositiva, pintando de un brochazo toda una población bajo presión de la empresa y el Estado para abandonar el área.

### 3. El proceso de negociación

Como consecuencia de la oposición a proyectos de megaminería como Yanacocha (Cajamarca), Tambogrande (Piura) y Quellaveco (Moquegua) a inicios de la década de los 2000; el gobierno, junto a las compañías mineras, se propuso proyectar una imagen más benevolente de la actividad extractiva y sus efectos en las comunidades locales. El canon minero, o la entrega de un porcentaje de los ingresos mineros del gobierno central a las regiones, así como el involucramiento de las empresas en el desarrollo local mediante financiamiento y apoyo a proyectos productivos, de infraestructura, capacitación y otros relacionados, fueron parte de esta estrategia. Como señala Arellano (2010: 4), estas políticas no son privativas del caso peruano. Forman parte de una estrategia global de las corporaciones mineras transnacionales y de las instituciones financieras internacionales para mostrar una cara más responsable y desarrollista de la industria minera.

Parece ser que esta estrategia –que Arellano ha analizado bajo el rótulo de NEIS (*New Extractive Industry Strategy*) — formulada con la intención de generar mayor aceptación de la industria a nivel local al reducir los niveles de conflictividad social, no habría podido cumplir con sus objetivos. La tesis de Arellano es que, al contrario, esta los ha incrementado. Esta situación se debe a diversos factores. En un contexto favorable en el mercado internacional con altos precios de los minerales, el Estado peruano ha permitido que las empresas retengan una gran proporción de la renta económica de la minería, además de señalarlos como ‘actores clave’ en el desarrollo local, dándole un cariz moral a su relación con las comunidades. La puesta en marcha de la NEIS en el Perú “reforzó la percepción popular de la captura del Estado por las compañías mineras y de la obligación de las compañías de cuidar de la población local” (Arellano 2010: 6). Esto se traduce en la negociación y conflicto –como reemplazo de formas institucionales—usados como medio para conseguir mejores compensaciones económicas y acceso al empleo. Asimismo, el caudal de ingresos mineros (canon, fideicomisos, etc.) a las regiones y municipios ha generado conflictos en las localidades sobre el acceso a estos recursos financieros.

En este contexto es que se enmarcan las largas negociaciones entre la comunidad local de Morococha, representada por la municipalidad y un conjunto de organizaciones de la sociedad civil. El proceso se inicia en el año 2005 con una audiencia pública sobre reasentamiento llevada a cabo a pedido del entonces alcalde Marcial Salomé. En el 2006, Perú Copper encarga a la consultora Social Capital Group (SCG) los trabajos de relaciones comunitarias, estudios sociales y de sensibilización sobre el reasentamiento. En ese año SCG elabora el primer estudio de línea de base social (LBS), así como la implementación de un proceso de consulta (Sanborn & Dammert 2013: 70). De acuerdo con este estudio, existían en 2006 solamente 180 propietarios con derechos reconocidos de algún modo, aunque no necesariamente debidamente legalizados en las instituciones

correspondientes, mientras que los demás residían en los campamentos de alguna empresa o alquilaban. De igual modo, entre los inquilinos se encontró que alrededor de 1646 familias (Sanborn & Dammert 2013: 71) tenían al menos un año de estadía en el distrito. El resto, se desprende, era de reciente llegada. Debido a la diversidad del estatus de vivienda de los habitantes la empresa convino realizar una consulta general a todo el pueblo, independientemente de si eran inquilinos, propietarios u ocupantes.

El relato oficial indica que en la consulta más de dos tercios de la población votaron a favor del reasentamiento, aunque esto me fue negado en algunos casos, indicando que pudo haber algún tipo de fraude o manipulación de los consultados.

Luego de esta decisión empezó la parte más complicada de la negociación: determinar el tipo, grado y cantidad que tomaría la compensación económica de los reasentados. En esta época se empiezan a generar tensiones entre los propietarios e inquilinos en torno al derecho que tenían los inquilinos de ser indemnizados. Debido a ello aparece la Asociación de Vivienda de Morococha (AVM) que agrupó inicialmente a estos últimos bajo el nombre de Asociación de Inquilinos. Posteriormente se decidiría incluir no solamente a estos sino a todo aquel afectado interesado en conseguir una vivienda en la nueva ciudad.

En el 2007, cuando Chinalco adquiere los derechos del proyecto, se renueva el contrato a SCG para seguir con las intervenciones en material social. Al año siguiente se continúan las negociaciones y, según las declaraciones del CEO de la empresa, el 50% de las viviendas de Morococha ya habían sido adquiridas, sin importar su estado legal, así como el inicio de la búsqueda del lugar apropiado para el reasentamiento. El 2009, debido a las regulaciones del gobierno, se prepara el EIA, tarea delegada a Knight Piésold y SCG. Dado que habían pasado tres años desde la última LBS, se decide actualizarlo mediante otro estudio.

Asimismo, entre estos años se elaboraron dos padrones de beneficiarios. En la del 2009 se incluyeron los que habían sido empadronados en el 2006 y se incluyeron nuevas personas que se había instalado recientemente o habían vuelto tras residir en otro lugar. Con el padrón actualizado se pasó a hacer una consulta sobre el emplazamiento donde se llevaría a cabo la construcción de la nueva ciudad. Se establecieron diversos mecanismos participativos tras los cuales quedaron tres opciones: Carhuacoto (entonces llamado ex hacienda Pucará), Llantempampa y Pachachaca, cuyos terrenos se encuentran en el vecino distrito de Yauli. De acuerdo con los datos proporcionados por la empresa, el 68% de los participantes de la sesión votaron por que el reasentamiento se llevara a cabo en las tierras de la ex hacienda Pucará, mientras que a un 13% le parecía indiferente dónde se haga. Sumados, se llegó a un 81% a favor de Carhuacoto.

Tras la aprobación en el 2010 del Estudio de Impacto Ambiental, no exento de polémica<sup>16</sup>, en el 2011 se inicia la construcción de la Nueva Morococha y, finalmente, en octubre del 2012 comienzan a trasladarse las primeras personas a sus nuevas viviendas. Felipe Chambi, gobernador distrital recuerda el asunto del EIA de la siguiente manera:

Bueno, sinceramente apenas mucho la forma y la actitud que haya tomado la empresa Chinalco. No esperábamos, creíamos de que iba a ser otra cosa. Estos señores han hecho cosas no correctas. Se han pasado muchos engaños para poder lograr su objetivo. Entonces, lo que han hecho ellos inicialmente es tratar de hacer aceptar por angas o mangas el Estudio de Impacto Ambiental. Para eso ¿qué han hecho? Han traído de Lima, de Chosica, de Jauja, de Huancayo, de todo sitio han traído gente para... que no tiene nada que ver con el reasentamiento ah, ni con el EIA. Son estos los señores que vienen, entonces este... tratan de hacer la aprobación. Y bueno, el alcalde no estuvo de acuerdo. No participó, salió, porque le dije que se

---

<sup>16</sup> El 15 de enero del 2010 se impidió la entrada de un sector de la población a la audiencia convocada, incluyendo al entonces alcalde Marcial Salomé Ponce. Ver: Regiones.  
<http://www.regiones.pe/noticia/chinalco-87/>

suspendiera, para que sea de la manera más correcta. No le aceptaron y continuó, pero ya estaba ya, advertido, comprado el teniente alcalde de ese entonces, y él es el que va y firma. Firma el estudio, imagínate ¿no?

El 2012, como indican Sanborn y Dammert (2013: 72) empieza, asimismo, una mayor resistencia al reasentamiento de parte del entonces alcalde Salomé y un sector de la población, en su mayoría propietarios. La calidad de los suelos, las construcciones y el monto entregado como compensación por el reasentamiento fueron impugnadas como deficientes. Ese año se establece la Mesa de Diálogo para el Proceso de Reasentamiento Poblacional de Morococha, que cuenta con la participación y asistencia de la Presidencia del Consejo de Ministros y el Arzobispado de Huancayo a través de su representante Monseñor Pedro Barreto. En la Mesa se discutieron los términos del reasentamiento con la idea de elaborar un Convenio Marco que pudiera satisfacer las necesidades y requerimientos de la población. Esta, asimismo, fue representada a través del alcalde distrital y una serie de líderes de la sociedad civil organizada en asociaciones de interés:

- Asociación de Propietarios que Negociaron sus Bienes
- Asociación de Vivienda Marcial Salomé Ponce
- Asociación de Ex Propietarios de Bienes Inmuebles (ahora Asociación de Propietarios Desplazados del Proyecto Toromocho del Distrito de Morococha)
- Asociación de Comerciantes y Pequeños Empresarios
- Asociación de Vivienda Morococha
- Asociación Civil de los Hijos Nacidos en Morococha (ACHINAMO)
- Asociación de Morocochanos Residentes en Huancayo
- Empresa de Transportes Turismo "Toromocho" S.A.C.
- Junta de Vecinos Barrio "Alto Perú"
- Junta Vecinal Barrio "Yankee Alto" Morococha Vieja
- Asociación de Jóvenes Integral para el Desarrollo
- Asociación de Comerciantes del Mercado La Paradita
- Población Vulnerable de Morococha

Tras algunas reuniones de la Mesa el alcalde Salomé se retiró aduciendo una falta de representatividad de las asociaciones civiles y de una supuesta parcialización

de estas con la empresa. Las reuniones continuaron, sin la autoridad edil y; sin llegar a elaborar un convenio satisfactorio para las partes, se empezó a trasladar a la población. La situación, como me la describieron en Morococha fue como el dicho de “la carreta delante del burro”, pues se supone que en este documento se especificarían las compensaciones individuales para los residentes así como las responsabilidades de la empresa en relación al futuro del pueblo. Cabe mencionar que hasta la fecha la Mesa de Diálogo se viene realizando los últimos jueves de cada mes y hasta la fecha no se llega a firmar el Convenio Marco. El proceso de traslado en general ha sido largo y hasta estos días no se ha concluido, pues permanecen en la “antigua” Morococha alrededor de 40 familias que siguen negociando alternativas. Entre ellas, realizar un reasentamiento independiente del actual hacia otro lugar de su elección.

#### 4. Los ejes de derecho

Una cuestión fundamental—según buena parte de los entrevistados— y que no fue tomada en cuenta durante el proceso de reasentamiento fue reconocer la diferencia existente entre los habitantes del distrito. Existen varias dimensiones que se entrecruzan para determinar el nivel de legitimidad que puede tener una persona al reclamar derechos durante el reasentamiento. Estas tienen que ver con el tiempo de residencia, la reivindicación de autoctonía y el estatus legal de la vivienda. De este modo, me refiero a tres oposiciones: venido/nacido, inquilino/propietario y no residente/residente. Estas; sin embargo, hacen referencia a extremos de una gama no tan fácilmente definible, pues en el caso de la propiedad, como hemos visto, los títulos no se encontraban siempre claros. Los ejes que menciono, asimismo, han servido como líneas que dibujan en cierto modo el sentido de comunidad, definiendo los límites dentro de los cuales se encuentran aquellas personas con derecho a vivienda y por tanto, pertenencia. No debemos olvidar, claro, que estos ejes están implícitamente politizados en el

contexto de reasentamiento e incluso desde antes de esta coyuntura: tienen que ver con trayectorias de vida, poder adquisitivo, estatus social, etc. Cabe señalar que las personas que me resaltaron la importancia de establecer una distinción en base a estos criterios fueron en su mayoría ex propietarios o personas que han sentido que su situación ha empeorado como consecuencia de la falta de atención a estas diferencias, especialmente en relación a la proporción del resarcimiento otorgado.

Empecemos con la oposición venido/nacido que, si bien no marca una distinción fundamental, está presente en el discurso de los agraviados por el reasentamiento. Morococha, como lugar de llegada para trabajadores mineros no resulta ser el lugar de nacimiento de muchos de sus residentes: por lo general estos han venido de otro pueblo y se han establecido en Morococha temporalmente. En otros casos, resultan ser hijos de antiguos trabajadores que decidieron permanecer en la ciudad aun después de haber dejado su empleo en alguna de las empresas mineras. Estos últimos son los *nacidos*, quienes suelen tener un mayor apego al distrito, pues representa *su pueblo*, en oposición a aquellos *venidos* que durante tiempos de crisis pudieron haber partido hacia otro lugar. La situación de los nacidos es, a decir de aquellos que se consideran así, crítica, pues tras el reasentamiento existe una percepción generalizada de que Morococha podría eventualmente convertirse en un pueblo fantasma. De ser así, habrían perdido mucho más que una fuente de empleo o activos económicos. Se trataría de una cuestión de identidad, historia y pertenencia. Si bien esta preocupación no es la que más me fue mencionada durante la entrevistas, aparece siempre que hablé con aquellos que nacieron en el distrito. Entre los *venidos* encontramos a aquellas personas que llegaron ya en edad adulta y no necesariamente tienen un vínculo de autoctonía con el distrito. Esta categoría resulta; sin embargo, problemática pues si bien un residente puede no haber nacido en Morococha, una larga residencia puede hacer que este sea visto

prácticamente como alguien nacido ahí. El tema de la autoctonía, como dije, tiene que ver con una cuestión identitaria, que si bien no depende de haber nacido o haber venido, resulta de importancia para establecer la trayectoria de una persona y su relación con la ciudad y el distrito. Naldo expone la relación entre identidad, origen y residencia:

Somos producto del enganche de los mineros que llegan unos solos y otros con sus familias y así van formando el pueblo. Y entonces las pocas generaciones llegan a formar ese pueblo, constituyen ese pueblo, pero ya muchos de ellos fallecidos, y los hijos salen. Pero entonces, ¿quién lo constituyen el pueblo y su identidad? Son los mineros que deciden quedarse a trabajar en Morococha. Muchos viven allí y otros por la misma necesidad de seguir superándose llevan a sus hijos a otro sitio. Entonces el pueblo lo llegan a formar ellos de nuestros ancestros sus generaciones que quedan, como es el caso mío. Pero esa identidad minera se pierde en la nueva ciudad, porque ya aquí es otra realidad. Entonces el pueblo lo conformamos, yo diría hasta el último personaje que llega a Morococha, pero quiere involucrarse. Pero aquí habría que definir bien, ¿correcto? Así como en toda familia quiénes son los patriarcas, los padres que iniciaron este pueblo, que quedan muy pocos en este pueblo. Pero que han ido involucrándose, haciendo familia, creciendo proles, han ido creciendo y se han ido formando. Entonces ellos llegan a formar este distrito minero que es un pueblo propio, que su identidad es más minera porque muchos de ellos han traído otra identidad de sus pueblos, sus costumbres por ejemplo. O como ocurre por ejemplo en Acolla, cuando ya se jubilaban los hombres van a su pueblo, a su terruño, regresan y entonces escuchan una música y dicen "bailaba en Morococha". Entonces, como en Acolla, oye el señor agarró su casco, sus botas y sale a bailar y así nace chacranegros, que no es producto de Morococha sino que es producto de la vivencia, de la tristeza que tiene que ya lo convierte en algo... minero. Entonces es un pueblo que va perdiendo su identidad cosmopolita por naturaleza. Vienen de diferentes lugares, forman familia pero regresan. Pero ellos pues, esa identidad minera queda cuando hacen una propiedad, cuando deciden apostar por el pueblo con una casa.

Un segundo elemento que emerge es el de la propiedad, que como explica Naldo, es un indicador del involucramiento de una persona con el pueblo. La progresión,

según el, es 1) trabajo, 2) familia, 3) propiedad, 4) pueblo. El conseguir una vivienda como propietario revela el nivel con el que una persona se involucra en el pueblo: la casa marca su presencia e intención de hacerla permanente, lo que implica una voluntad más allá del simple interés de lucro. Para Naldo, la progresión que hemos señalado sucedía en el pasado, durante la época en que el trabajo estable era una posibilidad. En los últimos años, y en especial con el contexto del reasentamiento muchos de los que llegaron lo hicieron con un interés de aprovecharse: “hay gente que vino y no se involucró, solo se benefició, ni siquiera trajo su costumbre para dejarnos, sino se llevó todo ello, porque solo vino a lucrarse”. En ese sentido, existen dos tipos de *venidos*: aquellos que se involucran y aquellos que no. Este involucramiento, entonces, tiene que ver con la segunda oposición que menciono arriba.

Los inquilinos y los propietarios son los dos grupos de la población que se enfrentaron durante los primeros momentos del proceso de reasentamiento. Si bien los títulos de propiedad nunca estuvieron en orden por una serie de motivos—la propiedad del suelo era de la empresa y luego de la municipalidad, los intentos por realizar un catastro y mediciones topográficas fueron frustrados, no hubo voluntad de legalizarla antes, etc.—el estatus de “propietario” emergió, por lo menos a partir del reasentamiento, como un elemento de distinción que buscaba que aquellos que se incluían dentro de esa categoría reclamen mayores beneficios que un inquilino. Un punto de inflexión en esta historia es la formación de la Asociación de Vivienda Morococha (AVM), que entre los años 2004 y 2005 se llamó Asociación de Inquilinos. Para Fernando Lavado, miembro y dirigente de esta asociación señala que durante esta etapa de la negociación un grupo de propietarios elevó su voz en protesta debido a que consideraban que los inquilinos no debían recibir viviendas en la nueva ciudad pues no podían ser considerados morocochanos. Para Fernando esta posición revelaba intereses económicos del grupo en cuestión, pues recibían ingresos de esos mismos inquilinos a los que les

negaban el derecho a vivienda. Frente a esto, los inquilinos se organizan y forman la futura AVM para velar por sus intereses. Asimismo, Fernando indica que al grupo de propietarios iniciales la empresa Perú Copper les ofreció comprarles sus terrenos y viviendas y facilitarles una reubicación individual en cualquier parte del país. No me especificó si esto fue aceptado o no, pero frente a la amenaza de que el pueblo desapareciera un grupo de residentes preocupados por la vigencia histórica presionaron para realizar el traslado de manera colectiva.

Una función que la organización del espacio en las ciudades-campamento como La Oroya, Cerro de Pasco o Morococha es la ubicación del individuo en la historia y entramado social de la comunidad. La división de los barrios en campamentos y distrito rápidamente nos informa sobre la manera en que dos grandes grupos habitaron la ciudad de Morococha.

Los campamentos, en su mayoría construidos a partir de la década de 1970 albergaban, naturalmente, a los obreros que llegaban a trabajar en los socavones de la empresa nacional. Ya desde antes se acostumbraba edificar campamentos, pero esto ocurrió de manera mucho más intensiva con Centromin. Otras empresas existían conjuntamente a la corporación norteamericana: Austria Duvaz es el caso más resaltante, pues tiene una historia de más de un siglo de operación en el distrito --además de la "Morococha Nueva" y "Morococha Antigua", a veces se menciona el sector Duvaz como una tercera división de la ciudad. Santa Rita, Centraminas y otras son algunas de las empresas que operaron en paralelo a la CPCC y posteriormente Cetromin. Centrmin "heredó" los campamentos de la Cerro de Pasco e instaló ahí a sus trabajadores, además de levantar una serie de campamentos adicionales en los barrios de Natividad y Cajoncillo entre otros. Las empresas más pequeñas también tenían sus propios campamentos, algunas en plena ciudad, y otras más alejadas como Manuelita. En todos los casos, es preciso señalarlo, vivían los obreros con sus familias, lo que indica que estos no eran

solamente refugios temporales entre las horas de trabajo, sino más bien hogares en todo su significado.

Por su parte, en el núcleo urbano de la ciudad, la llamada "Morococha Antigua" y parte de la "Nueva", construyeron de manera autónoma sus viviendas algunos funcionarios públicos, maestros de las múltiples escuelas y colegios de las empresas y posteriormente fiscales, o hijos de antiguos mineros que pasaron afincarse en la ciudad. Algunos trabajadores contratados, asimismo, llegaron a construir sus propias casas fuera de los campamentos.

Esta división básica es la que se refleja en la discusión suscitada por el reasentamiento entre los propietarios y los inquilinos. La categoría de propietarios se usa en Morococha para englobar a las personas que podían reclamar un predio como suyo a partir de un título de propiedad o como "poseSIONARIOS DE BUENA FE". En realidad, la entidad que mantuvo la propiedad de los terrenos fue durante muchos años la municipalidad y Centromin, que tras su privatización, donó lo alrededor de 34 hectáreas que aún mantenía a su nombre a la autoridad local. Algunas de las familias que habían tenido algún miembro trabajando en la empresa estatal siguieron viviendo en aquellos campamentos ubicados en las tierras donadas.

Por lo general los propietarios residían en el pueblo, es decir, aquellos barrios en donde fueron las propias familias las que edificaron sus viviendas siguiendo patrones de vivienda típicos de otros pueblos andinos y usando materiales como el adobe y la tapia. A partir de la década de 1990; sin embargo, esta tendencia al uso de material de tierra fue reemplazada por el material noble y prefabricado. Los que no caían dentro de esta categoría eran los trabajadores, quienes vivían en los campamentos o como inquilinos de las viviendas del distrito. De acuerdo al número de años y el tamaño de su familia, un trabajador podía acceder a

viviendas de campamento más grandes, si es que la empresa lo concedía, o adquirir un terreno y construirse una casa propia. Los inquilinos, asimismo, podían ser también miembros de familias que, habiendo alcanzado cierta edad y establecido un núcleo familiar separado, alquilaban parte de las grandes casas de la ciudad para sí mismos.

Durante el 2005 intervino la consultora SCG con un “equipo fuerte que tenía que esbozar un proyecto de desarrollo”, en cumplimiento de las directivas internacionales sobre reasentamiento poblacional. Aquí surge otro punto de quiebre, pues a partir de la intervención de la empresa, un grupo de opositores empiezan a argumentar que la AVM fue una invención de Chinalco para dividir a la población y así conseguir sus propósitos más fácilmente. Existe hasta ahora una tensión muy fuerte, aunque velada, entre los inquilinos y los propietarios, pues estos últimos consideran que fueron traicionados por los primeros. Belinda, una propietaria que se trasladó en durante los primeros meses del reasentamiento, expresa su opinión de la siguiente manera:

Ha visto la magnitud de la cantidad de los inquilinos. Los propietarios en si éramos pocos. Todos los inquilinos viven en unas casuchas digamos, ¿no? Entonces ellos han visto por conveniente agarrárselo a los inquilinos. El primer inquilino que ha bajado [...] acá a la Nueva Ciudad, nos han traicionado pero olvídate. Han estado con la empresa. Entonces este... empezaron a bajar a los inquilinos. Los inquilinos bien gracias. Porque si yo vivía en una casita, mi dormitorio, mi cocina, mi... asu todo. Y me da una casita que es bonita acá, pucha que al toque arranco, ¿sí o no? Y la empresa empezó con los inquilinos. Bajó a todos los inquilinos.

Máximo, residente en la antigua ciudad y dirigente del Frente Amplio de Defensa y Desarrollo de los Intereses del Distrito de Morococha (FADDIM) lo ve de similar modo:

La empresa dividió a la gente formando a los inquilinos en una asociación que se llama AVM hasta ahorita. Y esos patas lo manejaron,

como son inquilinos, estos patas no pidieron ningún derecho, sino solamente casa. Y es la casita que vemos abajo.

A pesar de esta percepción de los inquilinos, Belinda reconoce que hay matices, pues si bien muchos de estos inquilinos recibieron beneficios de manera ilegítima, no todos pueden ser puestos en el mismo grupo:

[...] Y los inquilinos cuánto tiempo tenían viviendo ahí en Morococha?

Tres años, cuatro años, quince años algunos, que si se merecen. Diez años, ocho años, cinco años. Como te digo pues lo que más cólera da son los que vivían cuatro años, tres años pues. No se merecían, ¿pues no? No se merecían.

El problema para Belinda, así como para el resto de propietarios con los que hablé, fueron los inquilinos más recientes pues habrían llegado no con la intención de establecerse e *involucrarse* con el pueblo sino solamente como una maniobra para conseguir beneficios que no les correspondían. Se refiere principalmente a un grupo de personas que se instalaron en Morococha alrededor del año 2005 en adelante, cuando ya se sabía del complejo proceso que la ciudad iba a enfrentar. El efecto que tuvieron los inquilinos peregrinos, por así llamarlos en contraposición a los inquilinos residentes—aquellos que por motivos de trabajo permanecían en un cuarto o vivienda arrendada a algún propietario—fue, bajo esta óptica, crear un grupo de avanzada que se trasladó rápidamente debilitando la posición de aquellos que deseaban mantener la negociación hasta conseguir términos más satisfactorios. Asimismo, al ser estas personas nuevas en el distrito, el tejido social anterior se ha visto afectado pues estos componen buena parte de la población de la nueva ciudad. Para los antiguos residentes de Morococha, la nueva ciudad está llena de “desconocidos”, algo que tiene que ver no solo con la llegada de nuevas personas durante el proceso de reasentamiento, sino también con lo que pasó una vez otorgadas las nuevas viviendas. Luego del 2012 muchas

de las personas que recibieron su casa en la nueva ciudad decidieron mudarse a otro sitio y alquilar sus propiedades a terceros. “Entonces, toda la gente que vivía arriba ya se han ido, han dejado alquilada sus casas a esa gente desconocida. Entonces, esa es la incomodidad, pues”, dice Belinda sobre este tema

Esto nos lleva a la tercera y última de las oposiciones, la de no residentes/residentes. Si bien los nacidos en Morococha tendrían una cierta legitimidad en cuanto a sus reclamos a beneficios, aquellos que permanecen en el distrito muestran algún grado de disconformidad con aquellos que se fueron de Morococha y pretendieron obtener una vivienda en la nueva ciudad. Esto queda claro cuando Fernando, durante una asamblea informativa convocada por la municipalidad tras una reunión de la Mesa de Diálogo en Huancayo, dice que “hay dos tipos de morocochano: los que se quedan arriba valientemente y los que bajaron bajo o su propia responsabilidad y decisión”. Morocochano es quien está en Morococha, independientemente de si nació o no ahí, la pertenencia al colectivo se forja partir de la permanencia en el lugar. Esta afirmación; sin embargo, tendría algunos inconvenientes, pues si prestamos atención a la lista de asociaciones civiles que participan del proceso de diálogo vemos que hay grupos de ex residentes o “hijos” de Morococha en Huancayo o Lima. Dependiendo de a quién se le pregunte las respuestas sobre la pertinencia de que personas que ya no viven en Morococha accedan a una indemnización varían desde aquellos que piensan que los ex residentes no tienen derecho a reclamo hasta los que matizan su opinión de acuerdo al grado de contacto que mantengan con el distrito hasta la actualidad a través de familiares o propiedades.

Por otro lado, hay quienes no ven con malos ojos la presencia de nuevas personas, pero con la condición de que permanezcan, que sean residentes, por ejemplo, preguntando sobre si un trabajador temporal y sin familia debió acceder a una vivienda en la nueva ciudad, Isabel dice que:

Con el compromiso de que su familia viva aquí, sí. Pero ¿qué han hecho muchos? Recibieron la casa, recibieron su bono y se fueron. Otros recibieron la casa, lo alquilan y se fueron. Que no viven su familia aquí. Como muchos otros como que vienen, a veces me comentan "yo ya me voy ya, ya este año estuve, pero ya me voy". Cuando te dicen así, te quiebran. Porque a veces se van, menos gente, ya aquí ya no tenemos campamentos. Se van más, O sea los que venden papel, no voy a vender ya nada peor, porque... la gente tiene esa idea ahorita, "fin de año, ya nos vamos, qué vamos a hacer acá", la casa no les costó, les regalaron, igual vivían allá, así que [...] por aparentar que sigue viviendo. Otros, que han entrado a Chinalco dicen "no pe ya mi esposo está en Chinalco, casi no lo veo, mejor me voy, qué hago acá", ¿no? Y cuando sale igual va a venir a verme. "Entonces me voy". Esa es la perspectiva de la gente ahora, ¿y qué hacemos lo que vivimos aquí, los que somos de aquí, los que no tenemos otro sitio donde ir? De esos hay pocos, Chinalco debió preferir a esos pues. No digo que no para todos, cuando hay que haiga para todos acá, qué tengo que mezquinar, pero que debió haber preferido a la gente que es oriunda, de ahí, que tiene muchos años ahí. Que tiene pues sus raíces ahí, ¿a dónde va a ir esa gente? Esa gente se merece que, no solo se merece, se necesita que se les solucione, porque es su tierra, pero la gente que no es su tierra, igual pues se van a su pueblo y ya. Solucionado. Hay mucha gente que no le importa. Hay mucha gente que [...] "yo mentira me peleo, si no hay trabajo también ya me voy a mi tierra me voy a mi chacra", dice. Yo alguna vez le dije a uno "que bueno que tengas pueblo, pero los que estamos de acá, los que este es nuestro pueblo, no tenemos que [comer]". Ellos lo tienen solucionado, ¿pero nosotros? Somos poquitos, pero estamos pues.

Vemos entremezclarse el discurso de autoctonía con el de residencia, pues si bien algunos morochachanos nacidos han podido establecerse fuera del distrito, otros han tenido que quedarse por diferentes motivos. Estos últimos serían los que más urgentemente requerirían de una solución. A pesar de que se establece una distinción con respecto a los inquilinos o residentes recientes, estos no están excluidos de la comunidad en su conjunto; pueden reclamar y beneficiarse, siempre y cuando prime el derecho de los *oriundos*, aquellos que no pueden apelar a otro pueblo.

El día que por fin pude subir a Morococha antigua con el profesor Naldo caminamos por algunas de las viejas sectores mientras me mostraba en tono muy nostálgico todo lo que alguna vez hubo en sus calles. Primero fuimos a su casa, en Morococha vieja, cerca de los campamentos derruidos de Austria Duvaz. Al frente, en la misma calle se podía ver la antigua casa hacienda del señor Pflücker. Posteriormente la casa fue usada como depósito de materiales por la empresa estatal CENTROMIN, la que luego de un tiempo decidió convertirla en escuela. Tras el traslado de las instituciones educativas a Carhuacoto en el año 2013, la hacienda quedó vacía, pero no por mucho tiempo, pues fue poco a poco ocupada por nuevas familias en busca de vivienda.

El sector de Yankee alto es otro de los sectores que ha sido 'invadido' por personas que, según la opinión de varios entrevistados, llegaron como parte de un esquema ideado por el ex alcalde Marcial Salomé Ponce para ganar simpatizantes a partir del tráfico de terrenos. Buena parte de estos recientes pobladores, así como otros cuyas familias residieron en Morococha durante muchos años, formaron una asociación que lleva el nombre de ex alcalde. Actualmente, esta asociación participa junto a otras 13 en la Mesa de Diálogo en la ciudad de Huancayo.

Seguimos caminando por Morococha, entre escombros y nuevas construcciones que, según Naldo, no tenían más de 7 años, coincidiendo con el inicio del proceso de reasentamiento, cuando Social Capital Group empezó a realizar las tareas del levantamiento de Línea de Base Social y los talleres informativos sobre lo que implica un traslado de esta magnitud. La mayor parte de las propiedades de Morococha han sido marcadas con un sello en la fachada que indica que ahora pertenecen a la minera Chinalco, así como un número cuyo significado no pude averiguar; aunque probablemente sea un modo de establecer un catálogo de propiedades por ítem. Se supone que una vez 'selladas' las viviendas han sido

cedidas a Chinalco y sus propietarios han pasado a ser 'beneficiarios' del programa de reasentamiento; sin embargo, un asunto en el que parecen no haber reflexionado los funcionarios de la empresa es que varias de estas casas construidas por antiguos vecinos de Morococha han sido otorgadas en herencia a los hijos, en muchos casos numerosos, quienes esperaban contar en ella con un hogar o una forma de capital para emprender sus propios negocios.

El programa de reasentamiento contempló asignar una vivienda en la nueva ciudad por cada propiedad comprada en Morococha. Para algunos, esta política ha significado problemas al interior de las familias al forzarlas a decidir quién quedará como 'beneficiario' luego de vender la casa familiar. Algunas consecuencias han sido que las mujeres en esta situación han pasado a ser consideradas como 'beneficiarias' solamente a partir de incluirse en la familia del esposo. Asimismo, hermanos que no han podido acceder a una vivienda propia en Carhuacoto han debido pasar a alquilar habitaciones a otras familias que si han conseguido una casa propia. En otros casos, los 'no beneficiarios' han terminado mudándose fuera del distrito.

Por la noche entramos a un puesto de salchipapas en el centro del pueblo y nos sentamos a tomar lonche. Tres personas, además de la dueña, estaban ahí. Eran algunos de los pocos que quedan en la antigua ciudad. Según Naldo, no deben ser más de 80 familias, y aunque el entorno parece ser el de un pueblo abandonado de posguerra, aún se lleva a cabo con relativa normalidad la vida cotidiana. Quedan algunas tiendas, como la del Sr. Travesaño, quien vende abarrotes en general y productos de ferretería. Hay algunas boticas y restaurantes. Las instituciones, en su mayoría, ya se han ido. Las escuelas y colegios fueron el centro del conflicto entre el 2012 y el 2013, pero finalmente bajaron a la nueva ciudad. La municipalidad ya no funciona en Morococha, aunque el actual alcalde y su familia siguen viviendo ahí y se realizan sesiones

“descentralizadas” del concejo en el local del Club Cóndor, uno de los más antiguos equipos de fútbol de Morococha.

Hay; sin embargo, algunas empresas que dan un servicio limitado entre Morococha y Carhuacoto con el fin de que los trabajadores y estudiantes puedan acudir a sus respectivos centros. Asimismo, la municipalidad ha dispuesto el uso de un minibus para transportar a los escolares a sus hogares en Morococha a la hora de salida. El serenazgo sigue vigilando las calles de Morococha, aunque la fuerza dispuesta para esta labor es considerablemente más pequeña que la de Carhuacoto.

Las empresas, ciertamente, siguen funcionando. Las luces de las máquinas de Chinalco en la cima del Toromocho nos acompañaron durante todo el paseo. Al mismo tiempo, las plantas concentradoras de Argentum y Duvaz se mantienen indemnes ante la destrucción que las rodea. Sus módulos de fierro y calamina se ven tal cual las describió Julián Huanay en 1969 en su novela "El retoño". Desde la mañana, el pesado zumbido de las concentradoras trabajando envuelve a Morococha, dejando en claro el motivo de la aparición y crecimiento de este pueblo.

Durante el lonche Naldo y nuestros acompañantes empezaron a conversar sobre su situación y lo que les espera a los todavía residentes de Morococha. Hubo algunas diatribas contra Chinalco y Social Capital Group, aunque lo que más me llamó la atención fue la corta discusión sobre quién puede ser considerado un legítimo morocochano. Todos estaban de acuerdo con que Chinalco debió privilegiar a los que habían nacido en el pueblo, especialmente personas como Naldo que tenían varias generaciones ahí, mientras que los 'invasores' no debían ser considerados. La realidad era que algunas personas de este último grupo habían conseguido mucho mayores beneficios que aquellos morocochanos 'natos'.

Incluso, además de vivienda se habrían asegurado de empleos en la empresa. Este constituye un 'eje de derecho', creo, más importante, pues divisiones empleadas por la consultora como propietario/inquilino no terminan por describir la situación de parte de la población. Es el caso, nuevamente, de Naldo, quien actualmente reside solo en la vivienda familiar. A pesar de ello, él no es propietario del inmueble, y más bien figura como inquilino de su madre. Esto hace que pueda acceder a una vivienda, que si bien ya se encuentra señalada y reservada, el no desea tomar, pues prefiere permanecer en la antigua ciudad por una cuestión de identidad. Como me repitió en más de una ocasión, Morococha es la tierra donde el nació, donde su padre y abuelo vivieron y donde los fueron autoridad política, llegando a ser alcaldes los tres.

Parece ser que el caso de Naldo es minoritario pues Social Capital Group sugiere en su Línea de Base Social —elaborada alrededor del año 2008— que existe poca identificación de la gente con Morococha, señalando para esto los resultados de una encuesta de “apego al lugar”. Resulta; sin embargo, difícil conocer la exactitud de estos resultados pues pareciera que las preguntas guía tenían exclusivamente que ver con un "gusto" de la gente por el entorno.

## Capítulo IV: Carhuacoto

### 1. Memoria campesina: La ex hacienda Pucará

Como indicamos en el capítulo anterior, tras el proceso de consulta se decidió finalmente realizar el reasentamiento en el terreno conocido como ex hacienda Pucará. No era este un espacio vacío, pues hasta la llegada de Chinalco este perteneció a la SAIS (Sociedad Agrícola de Interés Social) Túpac Amaru, donde mantuvo un grupo de trabajadores que se dedicaban a la crianza de ganado. Previamente, la Cerro de Pasco, a través de su División Ganadera controlaba estas tierras apropiadas originalmente de la comunidad campesina de San Francisco de Pucará. Dada esta historia cabe explorar las percepciones y recuerdos que los morocochanos tienen de este lugar en cuya ubicación se ha trasladado la ciudad para mantener la “vigencia histórica”.

Establecer una historia de estas tierras resulta complicado y no es parte de este trabajo; sin embargo, pude conversar con Marino Baldeón, un campesino anciano que me introdujo a algunos de los problemas que rodean a este terreno. Su historia personal es particularmente interesante pues está íntimamente ligada a las luchas por la tierra en la sierra central y la evolución de las organizaciones campesinas de la segunda mitad del siglo XX. Actualmente Marino no es comunero a pesar de ser muy antiguo en la zona. El, junto a un grupo de personas organizadas bajo la etiqueta de “adjudicatarios” mantiene un conflicto con la comunidad sobre la tenencia de algunas hectáreas de tierra. Pero volvamos a los años 50 cuando los campesinos sin tierra de la sierra central se enfrentan a la Cerro de Pasco. Marino recuerda un incidente en particular:

Yo he sido testigo presencial un 4 de marzo de 1951, más o menos alrededor de 200 hombres se presentaron con carros de la Cerro de Pasco Copper Coporation que llevaba su logotipo CDP, entonces los

desalojaron a todos los ciudadanos de la pre comunidad. Eso era la gente antigua, yo tenía para entonces 15 años. Miré con cierta indiferencia todos los atropellos que cometieron. A todos los campesinos que ofrecieron resistencia los hicieron subir a un camión rojo, caseta rojo con carrocería verde y logotipo CDP, se los llevaron a Huancayo detenidos [...]. A todos los semovientes, los animales ovino, vacuno, caprino y equinos fuera del lindero arrearon fuera los caporales.

De la carretera para arriba existían en aquella vez campesinos que no nos conocíamos bien, yo era muchacho. A partir del desalojo ya muchos se acercaron a nosotros, no tenían a donde ir, pienso así. Muchos se han alojado temporalmente en Yauli, otros ha ido a Yauliranra, junto a Mahr Túnel, otros con sus ganados en la comunidad de Pachachaca por los linderos. Entonces yo dije esa vez del desalojo que alguna vez voy a crecer y voy a luchar por estas tierras.

En esa época los campesinos de la zona estaban dispersos como peones de distintas haciendas que pertenecían a pequeños terratenientes o a la misma minera; Tingucancho, Corpacancha, Santa Ana y Pancash son algunas que Marino menciona. Cuando se convocaba a asamblea, partían de las haciendas en las que trabajaban y se reunían todos en Pucará, que en ese entonces no estaba reconocida como comunidad, eso vendría luego con la reforma agraria del general Velasco. En los años anteriores al gobierno militar Marino recuerda que se le negaba la posibilidad de consolidar la comunidad campesina pues en el Ministerio de Trabajo, sección de Asuntos Indígenas, donde se tramitaban estos temas les dijeron que carecían de "título de propiedad de épocas ancestrales" ni tampoco planos topográficos de similar antigüedad.

Esa vez todos hablaban de la reforma agraria, pero simplemente a flor de labios [...]. Entonces cuando pocos días estaba gobernando Velasco Alvarado, un 18 de noviembre de 1968 pedimos audiencia, esa vez existía una federación de comunidades en la región Junín. Convocó la federación una reunión en Lima [...] ahí nos dijo Velasco, "yo estoy viendo modificar todo el texto de la ley de reforma agraria". Entonces en Pucará somos adjudicatarios de tierras por decreto ley número 17716 de la reforma agraria. Pero estas tierras ya antes de la aplicación de la

reforma agraria ya habíamos recuperado los terrenos que ansiábamos llegar a la tierra prometida, para eso ya pisábamos tierra firme. Como invasores hemos vivido por espacio de 10 años, desde 1960 hasta 1963, como poseionarios informales [...]. Previa calificación logística de los 120 comuneros de Pucara, de la pre-comunidad, nos califican solamente a 70 es decir a todos aquellos campesinos que trabajábamos la tierra en forma personal y directa.

Tras este reconocimiento limitado a un subgrupo de campesinos empieza el conflicto que se mantiene hasta ahora. Según el grupo de los adjudicatarios, al que Marino pertenece, la comunidad es ficticia pues este primer reconocimiento es el que realmente vale. Posteriormente, usando documentos que a su juicio son falsos, se reconoce en 1973 la existencia de la comunidad campesina. Asimismo, en virtud de las reformas de Fujimori en 1994, el gobierno desconoce el reconocimiento oficial otorgado décadas atrás y “en 1995 otra resolución ministerial en contra de la comunidad dando todo el derecho a la Centromin Perú y ahí con ese reconocimiento la Centromin Perú recoge y recupera su propiedad y ahí nomás cabió a los adjudicatarios debieron recoger su terreno”. No es el lugar para discutir en profundidad sobre el conflicto entre adjudicatarios y comuneros, pero la historia nos sirve para contextualizar la situación de las tierras del distrito de Morococha en la que una sucesión de hechos históricos han llevado al cambio de propietarios entre campesinos, empresas mineras (CPCC, Centromin, Chinalco) y municipio. Víctor Baldeón, pariente de Marino y comunero de Pucará cuenta la relación entre el asentamiento minero de Morococha y su comunidad.

Nosotros teníamos un pastizal, un fundo arriba, la zona de Morococha [se refiere a la antigua ciudad], porque todo es Pucará, o sea, ahora se ha creado en los perfiles de Pucará, tenía 26 mil, y en esas hectáreas se ha creado el distrito recién el año 1907. Pero Pucará es, que te digo, primero acá. Desde ahí procede [...] Y ahora, el año 1682, se hizo la primera revisión de los españoles, y ya se encuentra Baldeón acá ya. Baldeón, Rivera, varios apellidos, entonces de ahí provenimos nosotros.

[...]

El verdadero Pucará era donde está ahorita Nueva Morococha. Ese era, ahí vivían mis abuelos y nosotros por la zona de trabajo que hemos trabajado en la mina, y otros que por ahí también estaban nuestros animales que nos habían dado. Es que vivíamos ahí. Pero ya cuando... en el 60 se reasienta acá Pucará. [...] Entonces ahí nos obligan a tener que hacer una casa acá, a los comuneros, y teníamos que hacer nuestra casita.

Desalojo y reasentamiento no son términos novedosos para la gente de las zonas mineras de la sierra central. Estas han sido parte de la experiencia local por lo menos desde los tiempos de los encomenderos, como vimos en la introducción histórica de este estudio. Durante la etapa industrial el desplazamiento se hizo más intenso a partir de los procesos de concentración de tierras por las empresas mineras. Si bien los terratenientes no tuvieron una presencia demasiado significativa en la zona, y el minifundio prevaleció, los campesinos sin tierra se vieron durante el siglo XX vulnerables a la expulsión y apropiación de sus tierras.

La Cerro de Pasco nos quitó toditos los terrenos, aduciendo que ellos pagaban. Toditos los terrenos. A raíz de eso es que prácticamente reasentamos acá, empezamos, nos obligaron, todos nos vimos obligados a tener que... que haiga gente, pe ¿no? Para defendernos [...]. Y así fue, entonces así es que hicimos nuestras calles y empieza a crecer este pueblito, y se ve otra cosa, otra cara. Sí, somos de acá. Yo bajo de Morococha acá a mi casa en el 96, pues ¿no? A partir de ahí ya empiezo con más fuerza, porque yo venía desde allá a hacer algo. A partir del 96 ya me voy con todo. Pero ya antes de eso ya en el 94 habíamos hecho nuevas cosas.

La tierra donde actualmente se ubica la nueva ciudad entonces queda libre, no desierta, pues se construyen algunas barracas e infraestructura de la División Ganadera que existió hasta la compra de Chinalco. En ella trabajaban algunas decenas de personas que posteriormente fueron trasladadas a pocos kilómetros del lugar original. Entre la ciudad nueva y la hacienda actual existen, asimismo, restos de lo que fue la antigua capilla y cementerio de los campesinos asentados

inicialmente en la zona. Actualmente no son más que restos arqueológicos designados por el Ministerio de Cultura, pero algunos de los comuneros más antiguos guardan recuerdos de la zona e incluso tienen familiares enterrados—y ahora exhumados—en los alrededores de la iglesia.



Foto 5. Restos del cementerio de la hacienda Pucará. Foto del autor

Para los vecinos de Morococha el paraje de Carhuacoto tenía dos usos antes de que se pensara en el reasentamiento de la ciudad: como sede de la SAIS Túpac Amaru, la hacienda Pucará era un lugar al que podían ir los viernes a comprar o intercambiar mercancías por carne de los animales que ahí tenían. Esta costumbre hasta ahora se mantiene, aunque según me dijeron, ha disminuido la intensidad de este intercambio. Asimismo, la hacienda era un lugar de retreta, un paraje rústico al que los trabajadores de las minas iban para alejarse un poco del

ambiente industrial de sus hogares. Naldo recuerda esta época de la siguiente manera:

La hacienda era un lugar... un tanto inhóspito. Pero era un lugar que llamaba la atención por sus campos verdes, sus humedales. El cántico de las aves oriundas de este lugar, los patos, podíamos a distancia, escuchar el cántico de los sapos, el ritmo que daban lasavecillas de noche, era un paraje propio de la puna, de los ichus. El viento cuando soplaba los ichus, los ichus silbaban, y al silbar era como si el viento hablase cuando uno estaba en este lugar. Que preciosura de lugar. Porque venía el riachuelo de Punabamba, no estaba todavía cercado, todo era natural de lo que se veía, al costado quedaban todavía las ruinas de la primera planta metalúrgica de la colonia, hecha de piedras.

A pesar de ser construido como un lugar fundamentalmente natural donde los animales y las plantas dominaban el paisaje, los elementos humanos no son completamente eliminados de la descripción de Carhuacoto. Estos; sin embargo, aparecen como elementos de un pasado remoto que no obstruye el disfrute de lo natural. Naldo hace hincapié en la piedra como material constructivo, lo que convierte a los hornos y otros edificios coloniales en elementos que no interfieren con el paisaje e incluso se fusionan con este. Por otra parte, lo relativamente inhóspito del lugar lo hacía también proclive a la aparición de criaturas no humanas o niños fantasma. La historia del niño perdido de Carhuacoto hasta ahora es conocida, e incluso un estudiante de segundo de media me comentó haberlo visto alguna vez.

Y para nosotros ha servido por muchos años como un campo de recreación, era como salir de Morococha y venir a pasar unas horas de paz, tranquilidad en el pasto que fluía en este lugar. Natural, ¿no? Entonces, al bajar, o al subir también, había, no espectro, yo diría un ángel, o una imagen que acompañaba al campesino o al comunero. Y el comunero que no estaba acostumbrado a esto le daba espantamientos, se espantaba, pero aquel que ya conocía, le hacía conversación pero era un espectro. Y cuando subían ellos, bien subían sudando o bien subían entristecidos o bien subían con una felicidad. De

acuerdo a su temperamento cómo se encontraban. Y ya de noche no se podía bajar por el espectro, por el alma, por el espíritu.

## 2. Ideología, diseño y material

En contraste con la percibida naturalidad del entorno de Carhuacoto y de la contaminación y atribuido atraso de la antigua Morococha, la nueva ciudad se erige en el discurso de Chinalco como un lugar de modernidad y promesa de desarrollo. Guillermo Salas (2008) ha señalado que el discurso de la industria minera contemporánea hace énfasis en la oposición de un “pasado problemático” (Helfgott 2013: 511) en el que los asuntos ambientales y sociales eran ignorados por las empresas y un presente en el que la moderna tecnología y las prácticas de Responsabilidad Social Empresarial habrían reducido los impactos negativos de la minería a su mínima expresión. El desarrollo de la minería contemporánea se apoya en su permanente asociación a la modernidad y mejora: mientras que en comunidades rurales, la minería se opone a la tradicionalidad del mundo campesino, en espacios dominados por la minería—como la sierra central—la “promesa de modernidad” de la minería se inscribe en el repudio a las prácticas de la “minería tradicional”; en nuestro caso, de la CPC y Centromin y los pasivos dejados tras su desactivación. En Morococha, además de los efectos en el ambiente, la minería tradicional habría tenido efectos sociales poco deseables en la actualidad. Me refiero, principalmente, a nociones de dependencia y paternalismo que, como los encargados de Relaciones Comunitarias me insistieron, han sido eliminados durante el proceso de reasentamiento a la nueva ciudad.

Algunos de los rasgos salientes de la distribución y diseño de la antigua ciudad de Morococha traslucían el paternalismo que predominaba en las relaciones sociales de la tradición industrial minera: viviendas en fila que se mantenían como propiedad de las empresas, centros comunitarios auspiciados, mercantiles y

servicios públicos subvencionados, sistemas de bienestar laboral, etc. En fin, onerosos gastos que una empresa actualmente no realizaría para una población entera. La suma de los elementos que he mencionado da como resultado lo que se ha llamado en la literatura “ciudad-empresa”, símbolos de una época industrial ya pasada, la época tradicional de la minería. La modernidad de Nueva Morococha pasa entonces por “superar” el modelo de ciudad-campamento tradicional en el que existe cierta simbiosis (Salas 2008: 191) —interpretada por la empresa como paternalismo—entre la empresa y la población local. Las intervenciones en lo social (Helfgott 2013: 231) de la compañía se modifican y de un esquema de bienestar laboral continuo que dura el tiempo que el obrero y su familia se encuentren efectivamente empleados a otro en el que la “responsabilidad social” a una intervención puntual desplegada sobre una población entendida como externa a la operación minera y dentro de un marco temporal predeterminado por los planes desarrollados por las consultoras del sector. Este periodo, cuya duración fue planeada para el corto plazo, se ha visto dilatada cada vez más, como hemos visto anteriormente.

La particularidad del caso de Morococha reside en que al haberse comprometido a realizar un reasentamiento poblacional, Chinalco ha debido mantener, o se ha visto presionada a hacerlo, algunos de estos elementos “tradicionales” de los que no ha podido desperdiciarse. Me refiero, claramente, a la idea de proveer de vivienda y un entorno urbano planificado en reemplazo de la ciudad destruida. Algo curioso ocurre durante este proceso, pues si bien la empresa busca activamente desembarazarse de responsabilidades con la población—hacerla “menos dependiente”—la entrada de Chinalco ha sido presentada como la alternativa de desarrollo más apropiada para el distrito, aun cuando esto pueda significar la emigración de buena parte de la población.



Foto 6. La nueva ciudad de Morococha o Carhuacoto. Archivo Jesús Hurtado

Las pavimentadas calles de Carhuacoto, el uso conjunto de material prefabricado y concreto armado en la construcción de las viviendas y la dotación de servicios básicos en toda la ciudad son la garantía física de que el reasentamiento significará una mejora cualitativa en el nivel de vida de sus pobladores. En uno de los boletines mensuales que Chinalco reparte en el distrito se lee “una agradable vista y de un lugar ordenado con la infraestructura adecuada para ejecutar las actividades normales que se desarrollan en toda ciudad moderna” (Chinalco 2012: 2). La nueva ciudad es, desde la altura de la carretera, una ciudad modelo, con calles planificadas y ordenadas, características que suelen reclamarse como ausentes en otros espacios urbanos del país. La agradable vista; sin embargo, parece estar diseñada con la perspectiva de los observadores externos en mente: oficiales del Estado peruano y funcionarios chinos que llegan para supervisar las operaciones de la empresa.

La infraestructura es el argumento central para llevar a cabo este reasentamiento. Por momentos, incluso, pareciera ser el único: la mejora del entorno físico se presenta como el progreso inmediato e indiscutible de los morocochanos. La mejora, más allá de la extensión del acceso a servicios de desagüe, parece residir en la autoevidente superioridad del concreto como símbolo de progreso en la vida diaria.

	<b>Ciudad de Morococha</b>	<b>Campamentos mineros</b>	<b>C.C. Pucará</b>	<b>Zona rural</b>	<b>Total</b>
<b>Planchas de calamina</b>	93,2	98,3	87,1	100	93,9
<b>Concreto armado</b>	3,1	0,3	8,6	0	2,9
<b>Madera</b>	3,1	0,7	0	0	2,5
<b>Caña o estera con torta de barro</b>	0,4	0	1,1	0	0,3
<b>Tejas</b>	0,2	0,3	3,2	0	0,4
<b>Otro material</b>	0,1	0,3	0	0	0,1
<b>Total (%)</b>	100	100	100	100	100

Tabla 3. Material predominante en los techos de las viviendas por zonas de estudio (%).  
Fuente: Censo del Distrito de Morococha IECOS - UNI 2006. Elaboración: Social Capital Group.

	<b>Ciudad de Morococha</b>	<b>Campamentos mineros</b>	<b>C.C. Pucará</b>	<b>Zona rural</b>	<b>Total</b>
<b>Adobe o tapia</b>	64,3	36,9	55,9	45,0	59,0
<b>Ladrillo o bloque de cemento</b>	27,2	61,1	31,2	17,5	32,6
<b>Calamina</b>	3,5	1,4	3,2	15,0	3,4
<b>Madera</b>	2,4	0,0	3,2	5,0	2,1
<b>Otros (piedra con barro y calamina)</b>	2,6	0,7	6,5	17,5	2,8
<b>Total (%)</b>	100	100	100	100	100

Tabla 4. Material predominante en las paredes de las viviendas por zonas de estudio (%).  
Fuente: Censo del Distrito de Morococha IECOS - UNI 2006. Elaboración: Social Capital Group.

	<b>Ciudad de Morococha</b>	<b>Campamentos mineros</b>	<b>C.C. Pucará</b>	<b>Zona rural</b>	<b>Total</b>
<b>Madera entablada</b>	78,8	92,5	30,1	40,0	77,6
<b>Cemento</b>	11,5	3,7	32,3	25,0	11,6
<b>Láminas asfálticas, vinílicos o similares</b>	2,9	0	1,1	2,5	2,4
<b>Losetas, terrazos o similares</b>	1,2	0	3,2	0	1,1
<b>Parquet o madera pulida</b>	0,9	0,3	1,1	0	0,8
<b>Total (%)</b>	100	100	100	100	100

Tabla 5. Material predominante en los pisos de las viviendas por zonas de estudio (%).  
Fuente: Censo del Distrito de Morococha IECOS - UNI 2006. Elaboración: Social Capital Group.

Social Capital demostró una gran preocupación, durante las primeras etapas del proceso, por inventariar los materiales empleados en las viviendas de cada familia. Para esto se tomó como base una encuesta elaborada por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Nacional de Ingeniería (IECOS-UNI) en el año 2006, así como visitas de los trabajadores sociales de la empresa con el objetivo de registrar y fotografiar el estado de las construcciones. En las tablas presentadas se muestra específicamente el material usado en los suelos, paredes y techos de las casas. Se puede observar la predominancia del adobe o tapia en las paredes de la ciudad de Morococha y un uso extendido en los campamentos a su alrededor (Tabla 4). Asimismo, el uso del ladrillo o cemento—materiales “nobles”— predomina en los campamentos mientras que en la ciudad este se reduce a un 27,2%. Los suelos, por su parte, estaban casi en su totalidad cubiertos por tablados de madera y en mucha menor medida, por cemento (Tabla 5). Aun en menor proporción se encuentra el uso de láminas de asfalto, vinilo, losetas y materiales para recubrir el cemento. Finalmente, el uso generalizado de

calaminas en los techos me fue señalado por los funcionarios de SCG como evidencia incontrovertible de la precariedad de las casas del distrito.

Si bien las viviendas cuentan, en su mayoría, con pisos recubiertos por madera; las calles eran, hasta hace no muchos años, básicamente trochas de tierra afirmada. Todos los entrevistados coincidían en que esto era producto de las deficiencias de la administración municipal y que representaba uno de los problemas de Morococha, aunque no necesariamente el más grave. Molestias cotidianas como embarrarse los zapatos y el atoro de los vehículos en los charcos de barro y nieve derretida son recordadas como los pequeños inconvenientes de la vida en la antigua ciudad. Eran principalmente las personas adultas las que me señalaban este problema con especial ahínco. Los niños; por su parte, solían recordar los charcos como una divertida característica de su ciudad: antes podían caminar, jugar en ellos y embarrarse los pies y brazos durante horas cuando no hacía demasiado frío.

En la nueva ciudad, las calles de asfalto si bien evitan estos inconvenientes (o momentos de diversión, según se mire), han traído otro tipo de cambios de tipo económico. Yisela me comentaba cómo ahora los mototaxistas, grupo al cual representó en un momento a través de la asociación pertinente, han perdido buena parte de su negocio, pues dado que se ha hecho más fácil desplazarse por las calles, la gente ya no requiere de sus servicios para movilizarse de un lado al otro, pues prefieren caminar. Este ha sido uno de los impactos económicos no previstos, pues al parecer no se tomó en demasiada consideración al grupo de transportistas que trabajan al interior de la ciudad.

Si bien no encontré demasiadas referencias a cuestiones étnico-raciales en el distrito—la mayoría se considera mestizo-migrante y la existencia de “indígenas” en la zona se percibe como inexistente— podemos traer a colación el trabajo de

Benjamin Orlove (1998) sobre la producción de diferencias raciales a partir del contacto de las personas con sustancias como la tierra. En la sociedad peruana la diferencia racial aparece en el punto de entrecruzamiento de varias dicotomías: indio-mestizo, campo-ciudad, analfabetismo-educación, etc. En este sentido, el contacto y asociación de ciertos grupos sociales con la tierra está presente en no pocas de estas oposiciones. El indio, habitante del campo, es más cercano a la tierra por su “natural” atavismo y trabajo en la chacra, o su ignorancia por consumir alimentos “contaminados” por el uso de vasijas y otros recipientes de arcilla o barro. Los mestizos, por otro lado, son más lejanos a la tierra pues viven la ciudad, mantienen un uso profuso de calzado que los separa del suelo y usan herramientas de metal.

Una narrativa bastante común es que en Morococha se podía encontrar indígenas en “los inicios”, el tiempo de los antiguos, como aquellos retratados por Sebastián Rodríguez a inicios del siglo XX (Ver foto 5). Una tesis de historia de la Universidad Católica afirma que se debe considerar a Morococha como “una población yunga indianizada que ha sido absorbida por la penetración extranjera” (Müller 1941: 54). Müller se refiere a la población del lugar desde una perspectiva clasista y nacionalista, tanto como culturalista o indigenista: en oposición a los “yanquis imperialistas” que han penetrado la industria minera están los trabajadores yungas en proceso de absorción. Con el tiempo no fue necesariamente un proceso de absorción el que hizo que algunos rasgos “nativos” desaparezcán. Los trabajadores migrantes fueron poco a poco desindigenizándose como parte de los esfuerzos del llamado “Estado obrero” del que Paulo Drinot habla. Como parte del proceso de civilización del indio trabajador este pasó a habitar espacios construidos por la empresa que favorecían el uso de materiales distintos a la tierra: los campamentos de madera y ladrillo dominaron el paisaje urbano durante varios años, hasta que se popularizó el uso del concreto armado para la edificación serializada de campamentos.

Si bien el término “indio” ya no es usado—al menos en el lenguaje burocrático—, la cercanía a la tierra sigue siendo un indicador de pobreza pues se la asocia a la precariedad y falta de recursos para cubrirla con superficies más vinculadas al mundo urbano. Como reacción a este vínculo el plan urbano de Nueva Morococha expulsa la tierra de los límites de la ciudad, llevando al extremo la separación entre campo y ciudad, entre tierra y cemento: el límite es notoriamente visible y a través de duras líneas que trazan las avenidas de circunvalación.



Foto 7. "Familia campesina llegando a Morococha" (c. 1928-1940). Foto de Sebastián Rodríguez

Por su parte, Penelope Harvey ha analizado lo que ella llama las “estéticas del poder del Estado” a través de la seducción del concreto que se percibe en el lenguaje arquitectónico del aparato público. Según su lectura, el cemento es una

sustancia cargada simbólicamente como el medio histórico mediante el cual se han llevado a cabo los grandes proyectos desarrollistas del mundo moderno, especialmente en la época de la posguerra y la emergencia del estado de bienestar y los proyectos de vivienda social. El cemento estaría asociado con “formas estandarizadas que trascienden las especificidades de las condiciones locales” lo que le ha dado al material una particular fuerza como material para erigir “espacios regulatorios del estado moderno” (Harvey 2010: 30). Ella analiza el caso de la infraestructura pública del distrito de Ocongate, Cusco, en donde identifica un progresivo cambio hacia los edificios de concreto en relación directa con los procesos de descentralización y neoliberalización de la economía en la década de los 90, los que han dado mayores recursos a los municipios, así como un deseo por mayor autonomía política e independencia en cuanto al manejo técnico de los asuntos locales.

Para Harvey, el concreto enlaza las promesas ideológicas y materiales de modernidad permitidas por las nuevas condiciones socioeconómicas y puede verse como una sustancia que permite explorar las dinámicas sociales y, en ese sentido, como un idioma de conectividad y modernidad. En el caso de Ocongate, las carreteras pavimentadas reconfiguraron las coordenadas espaciotemporales del Estado peruano a través de las mejoras en la velocidad y conectividad con la ciudad del Cusco, capital departamental. La facilidad de transporte trajo consigo una mayor y más continua presencia de funcionarios estatales y su actividad en la localidad. En el segundo caso que analiza, el pueblo de Nauta, Loreto, el cemento aparece como una forma de mantener un espacio cívico moderno en medio del espacio amazónico. Algunos problemas han surgido a partir de ello: para los ambientalistas, el cemento es un material extraño y dañino, mientras que los entusiastas del concreto ven con frustración como su fragilidad la hace quebrarse frente a la penetración de la humedad y las raíces de la vegetación circundante. En base a estos casos, Harvey concluye que el concreto media las relaciones

entre la sociedad civil y el estado, proporcionando lugares apropiados donde la gente y los funcionarios pueden reunirse (auditorios, plazas), designando lugares higiénicos y sanitizados para el comercio (mercados) así como haciendo promesas de “eficiencia, confiabilidad, neutralidad y modernidad” (Harvey 2010: 37).

Si bien la discusión de Harvey se centra en cómo el concreto ha sido “desplegado por los estados modernos para manifestar una presencia duradera, capacidad técnica y una ambición transformativa y modernizadora” (Harvey 2010: 40), en nuestro caso el potencial simbólico del cemento es usado no por el estado, sino por la empresa privada en un contexto político nacional en el que es justamente la capacidad de estado para atraer desarrollo la que está puesta en entredicho. Podríamos decir que en Morococha—siguiendo la tradición de enclaves capitalistas del siglo XX, en los que el estado minimiza y cede su presencia en favor del control casi absoluto de la compañía— el cemento es desplegado como signo del poder del capital y su supremacía como medio para alcanzar el bienestar de la población. Se trata, de este modo, de una apropiación de las funciones del estado que, amparándose en una generalizada percepción de “abandono” por parte del sector público, es asumido por el privado.

### 3. La construcción del lugar: el proceso de 'acostumbramiento'

El acostumbramiento, como he convenido resumir las categorías de construcción y producción de lugar, es el resultado de un complejo proceso que involucra las experiencias pasadas de las personas; es decir, sus recuerdos sobre como solían ser las cosas en la antigua ciudad, así como las expectativas que se hicieron alrededor de esta intervención. Asimismo, se puede entender como un proceso personal que confronta la intimidad de la persona y su apego a determinados espacios de afecto y uno social que está teñido por la política local. Como vimos

en el apartado sobre el tema, el reasentamiento generó una escisión en la población entre los que se mantienen en Morococha y los que se trasladaron a Carhuacoto, o como lo puso Naldo parafraseando a José María Arguedas, entre “los zorros de arriba y los zorros de abajo”. Entraremos en más detalle sobre el desenvolvimiento de este conflicto más adelante cuando hablemos sobre las celebraciones religiosas y cívicas, durante las cuales se materializan las tensiones a través de los espacios escogidos para realizarlas.

### 3.1. La dinámica económica

Al ser Morococha un asentamiento nacido a partir de la actividad minera, el flujo de dinero posibilitado por el trabajo asalariado de los mineros resulta central para dotar al pueblo de sentido: todos los entrevistados, más allá del nivel de afecto que puedan sentir hacia su pueblo de nacimiento o de acogida, reconocían que sin la presencia de obreros de las empresas la vida no podría surgir ni continuar en Morococha. En ese sentido, Carhuacoto me fue descrita por lo general como un potencial pueblo fantasma, vacío o en proceso de vaciamiento. Por lo pronto, Carhuacoto continúa como un proyecto en marcha, pues aunque recientemente se cumplieron cuatro años del reasentamiento, la gente sigue viendo a la nueva ciudad como una promesa irrealizada.

La división entre “pueblo” y “campamentos”, aunque no del todo visible por el entremezclamiento de los barrios figuraba como una de gran importancia: en el pueblo vivían los comerciantes y en los campamentos los trabajadores. Los primeros vivían gracias a los segundos. Esto es algo que todos admitían y que aparece hasta ahora como uno de los principales reclamos durante la Mesa de Diálogo. La empresa, en los primeros momentos de la negociación se comprometió a ubicar en las inmediaciones de la nueva ciudad a sus trabajadores. Esto; sin embargo, es una carencia visible. A pesar de que, como señalé, Chinalco

construyó una suerte de barraca en las afueras, el flujo de trabajadores es ínfimo en comparación con la situación vivida en la antigua ciudad. Félix Quispe, un antiguo morocochano describe cómo eran los barrios antes:

O sea como te puedo decir, [dibuja] O sea que esto era la ciudad, Morococha ¿no? Ya, entonces, esto era Morococha, y acá todo esto alrededor serían campamentos, por acá arriba, todo eso así. Por decirle, acá había por este lado de acá ya había campamento que era de la empresa Austria Duvaz, donde he trabajado. Y ahora por acá todo eran campamentos de la Cerro de Pasco en ese entonces que pasó a CENTROMIN Perú, ya. Entonces, por acá arriba por donde está ahora el tajo, por ahí había campamentos, eso se llamaba Natividad Alta. Y... por acá ya hay, acá yendo, entrando nomás hay un taller grandazo [...] a la entrada nomás, como subiendo para Tun... para la mina Tunshuruco. Ya. Entonces todo eso era Dolores y Pique María. Ahora, para arriba, también hay un este... casas caídas ya de tres pisos que están ya destruidas, eso era Cajoncillo. O sea que, bacán, ¿no? Eso eran campamentos. CENTROMIN Perú, que ahora ya es Chinalco ¿no? Entonces todo eso eran los campamentos, entonces como estaban todo esto rodeado de campamentos con familias, acá Morococha estaba reflatando en todo.

Félix dibujó con tiza en su mesa de trabajo, llena de barras de metal y herramientas de soldadura, un círculo que representaba la vieja Morococha—el sector donde se ubicaba la hacienda Pflücker, recordemos—y una serie de cuadrados a su alrededor que indicaban la presencia de campamentos. Luego de esto, hizo unos movimientos con su mano indicando el movimiento de obreros de estos espacios hacia el centro, a donde iban a proveerse de víveres y entretenimiento. En los campamentos no se podía construir, pues eran terrenos privados de las compañías.

¿Y la gente construía sus propias casas o dependía de que venga la empresa y que construya?

No, no, no. Construían la misma gente, construían sus casas.

¿En la ciudad, en los campamentos?

No, en los campamentos no, porque era privado. Privado era, sino en la misma ciudad, construían sus casas. Pero último ya empezaron a hacer sus casas con material noble ya, pero ahora últimos pues, pero más primero era todo tapia, adobe y tapia.

¿Y por qué ese cambio?

Y eso por lo que de repente, ¿no? la gente ya moderna dice "ya hay que cambiar de ideas y que la casa sea más bonito".

Félix tenía su casa-taller en la entrada del distrito, algo alejado del sector que dibujó sobre su mesa, pero esto le permitía tener un amplio espacio para desarrollar su negocio de taller metalmecánico. Cuando le propusieron mudarse, y fue uno de los primeros, tuvo un problema pues el terreno que le ofrecían no le proporcionaba esta posibilidad:

Cuando yo veo, unas maquetas había hecho la empresa, entonces en las maquetas veo pues de que todos tienen, la casa, tienen un patio atrás pe, ¿no? Entonces, no veo pues para un taller, adecuado, ¿me entiendes? No veo. Entonces, yo digo pues, si esta casa tiene su patio acá atrás y hay una puerta que dentro así de frente para atrás, ¿me entiende? Entonces, ¿dónde yo abro mi taller? Acá yo lo puedo hacer, ¿pero mi cliente cómo entra? ¿Por mi casa? Mal diseño, ¿sí o no? Entonces, al ver todo eso, voy, ¿no? Y le digo pues a un funcionario de Chinalco, le digo "¿sabe qué ingeniero? Disculpa" le digo "Para mí no es adecuado esto, para mí sería una manera muy adecuado que la casa sea atrás y el patio adelante". Y entonces como ya no había ya terrenos por más allá para que haga este modelo, entonces los últimos terrenos que sobraban eran todos estos. Entonces, cuando yo les dije eso "ah, que bien" me dicen "pero tú para qué quieres la casa atrás y el patio adelante" me dice pues, ¿no? "Yo por mi taller pues señor, ingeniero, para mi taller". Entonces mi casa puede ser atrás y mi taller adelante, y entonces no me molestan mis clientes, ¿no? [...] Entonces, "ah ya, ¡está muy bien carambas! Eso si no habíamos pensado, zona industrial no hemos pensado".

Ahora Félix vive en el borde de la nueva ciudad, su casa es prácticamente la última de la calle principal y desde ella a la hacienda lo separan unos 10 minutos de caminata. Ahí pudo encontrar un terreno que se ajustaba a sus necesidades y

ahora ha reconstruido su taller en el que ha armado una réplica del Pique María, símbolo de la historia minera de Morococha. Esta réplica es incluso ahora la foto que representa a su taller en los llaveros que entrega a sus clientes a modo de tarjeta. Félix es; no obstante, uno de los pocos que han podido reflotar sus negocios tal como eran antes. En el caso de los comerciantes más comunes, los que venden productos cotidianos como comida y papelería no han tenido la misma suerte. Si bien Félix puede aún recibir los vehículos de las empresas o realizar pedidos de rejas metálicas para los nuevos vecinos, el flujo comercial para este otro tipo de productos se ha minimizado a niveles extremadamente bajos. Recalamos que esto se debe a la escasa presencia de obreros que Chinalco se había comprometido a garantizar. El gobernador me recuerda sobre esta promesa presente en el EIA y los acuerdos hechos con la población:

Dentro de ello incluyen campamentos de la minera Chinalco, minera Argentum, Duvaz y Volcan. Cuatro mineras que deberían dar vida económica como ocurría en Morococha antigua. Ahí en Morococha antigua había campamentos de mineros de Duvaz, de Argentum, de Volcan, había feria. Hoy en día aquí no se puede”.

Claro, de afuera venían, entonces había movimiento, vivían la mayoría de los trabajadores con sus familias, con sus esposas. Entonces, alquilaba, quien tenía casa, alquilaba, quien tenía un poco más de terreno ampliaba más su casa [...]. Mucha señoras que de repente ya eran viudas, madre soltera, por problemas de la vida, se dedicaban a lavarropa, lava la frazadas, overoles, etc. Aquí no. Ahora las mineras, ninguna empresa minera tiene su campamento minero. Eso al fondo, que han venido de la OEFA a preguntarme ¿la minera eso ha hecho? Eso es falso, eso es un almacén, hay comedor, eso sí, pero no es un campamento.

El reclamo por la presencia de campamentos cerca a la población es pues, un reclamo por volver a la situación anterior al reasentamiento, a la normalidad económica vivida por una tradición laboral que poco a poco está desapareciendo por los nuevos estándares y regulaciones de la industria. La escasez de trabajadores además de dificultar el intercambio económico genera un

extrañamiento de esta fuerza laboral con respecto a la población. Si antes un obrero podía ser un “extraño” por un determinado tiempo y luego establecerse e integrarse a la población local gracias a la relativa estabilidad laboral, ahora todos los trabajadores son extraños, foráneos.

¿Y esos trabajadores también vienen de afuera?

Claro. Vienen de afuera y algunos viven aquí. Y mire, la Minera Argentum por ejemplo ha traído gente de afuera. Aquí las mineras trabajan pues poquísimo, y la mayoría son de afuera. Por ejemplo Volcan, su campamento está en Curipata ahí viven sus trabajadores, aquí no.

¿A qué distancia está eso de aquí?

Curipata está de La Oroya, de aquí está 20 minutos aproximadamente. Curipata, ahí viven los trabajadores que trabajan aquí en Ticlio, que es jurisdicción de Morococha. Que de acuerdo al EIA de Chinalco, según ese documento ellos deberían tener un campamento aquí, que la Chinalco debería haber construido. Eso es en letras, pero en lo físico no existe. De la misma forma, Argentum, su terreno, esa pampa está reservada. Ahí debería estar construido. Tampoco lo ha construido. Minera Argentum ha optado por llevar a su gente a Alpamina y tenerlos en calidad de solteros, lo llaman. O sea, son casados, pero viven solos, como el ejército, algo así. Entonces esos señores trabajan 14x7. Son gente de afuera, y entonces, qué movimiento económico va a haber aquí. Ya no hay. Están ahí encerrados en su campamentos 14 días, ahí tiene su comedor, etc. Llegan los 14 días, agarran ya se van lo señores, ya se van a su pueblo, etc., ¿no? Y aquí pues queda lo que estamos cuántos que trabajan. Esa es la triste realidad. Igualito a minera Duvaz tiene su campamento. Debería haber tenido aquí. Tampoco lo tiene. Ellos están en [no se entiende] alquilado, y otros están en Tucto, esa pampa donde está la minera Chinalco, ahí le dieron, imagínese. Esas cosas mire, totalmente mal, falto a su compromiso, una falta grave. [...]

No quiero abundar en las acusaciones a la empresa, pues existen los canales correspondientes para las denuncias; sin embargo, he dedicado este acápite para resaltar la centralidad de los campamentos, verdaderos campamentos, para reestablecer la normalidad y reconstrucción del sentido de lugar de Morococha como “ciudad minera” que se usa como carta de presentación del distrito.



Foto 8. Miniatura del Pique Central en casa-taller de Félix. Foto del autor

Un tema relacionado a la falta de trabajadores en la nueva ciudad, sean foráneos o locales, es la falta de trabajo en sí pues el reclamo, incluso mayor al anterior, es que Chinalco ni el resto de empresas estarían dando empleo a los residentes del distrito. El tema de la falta de trabajo empezó rápidamente a tornarse repetitivo. Prácticamente cualquier adulto de más de 20 años; ancianos, madres y padres cuyos hijos pueden o no haber alcanzado alguna plaza en las empresas de la zona, niños, etc., me lo decían con urgencia. Aparentemente, para muchos la causa de esta situación es el reasentamiento en sí. La señora Luz, por ejemplo,

me comentaba que en Morococha si se conseguía trabajo, por lo menos más fácilmente que en Carhuacoto. Como vimos antes, la ubicación de la nueva ciudad, así como la exclusión de los campamentos en los alrededores del núcleo urbano son los factores físicos que limitan la actividad comercial en Carhuacoto, esto es claro para todos los habitantes del pueblo. Esta particularidad del nuevo espacio al que la población ha sido trasladada es, asimismo, ligada por la gente al llamado 'sistema'; es decir, a la tercerización de la fuerza laboral de las mineras. A pesar de esto, algunas personas no establecen un vínculo demasiado explícito entre la situación laboral en Carhuacoto con este sistema. Este cambio en el modelo de contratación no se inaugura con el reasentamiento. Se inicia claramente a inicios de la década de los noventa, con algunos experimentos a finales de los ochenta. María Varillas, una señora de unos 60 años que vive en la casa frente a donde me alojé me comentaba sobre esto:

Desde que Centromin se va y ya vuelve esta empresa, ya vuelve más o menos con ese sistema. Solamente Centromin era el que daba todo esas facilidades. Te estaré hablando del 91, por ahí, porque Centraminas se cerró el 91, Centromin se habrá ido el 92, por ahí nomás también, pero era por los noventa. Hasta ahí era eso, pero ya llegaron service, contratas, ya la cosa había cambiado ya. [...] Ellos ya no son estables, ya no hay gente estable, todos son contratas, así nomás. Pero todos son sistema nomás ahora, joven.

La falta de trabajo, pues, no es consecuencia exclusiva del reasentamiento. Ahora bien, debemos establecer a qué se refiere la gente cuando habla de trabajo. En muchos casos quiere decir un vínculo laboral directo con una empresa minera o sus contratas; es decir, un trabajo formal dependiente a una empresa: obrero, empleado. El problema; sin embargo, es más amplio. La escasez de empleo ha llevado al despoblamiento de Morococha, tendencia que se hace notar en las cifras de los últimos censos, como vimos en el segundo capítulo. En ese momento el sistema de contratas ya era dominante, por lo que muchos trabajadores provenían de otras regiones. Dadas las preferencias de las contratistas, los

trabajadores solían ser solteros, y sus jornadas se manejaban bajo el 'sistema'. El sistema se convierte así en uno de los principales factores que trastocan la vida cotidiana a la que las ciudades-empresa estaban acostumbradas hasta la década de los ochenta. El trabajador bajo sistema se excluye de la vida diaria de la comunidad, pues como dice María, se pasan como mínimo 14 días encerrados en el campamento y de inmediato parten hacia sus lugares de residencia:

Ahora no hay porque es el sistema pues. Entonces todos, a todos, ya usted también puedes venir a trabajar acá. 14 días estarás cerrado en tu trabajo, te van a dar tu comida, tu cuarto. Ya pe, te estarás, como sea, y te sales, shuum, te vas correr porque hay pasaje gratis, llegas a Lima ya los siete días estarás con tu familia. Eso es lo que la gente no entiende. Eso ha sido el cambio y eso ha sido ya desde arriba desde Morococha, no solamente acá. Desde arriba ya era ya.

[...] todavía incluso Chinalco y Argentum les pone carro pa que se vayan gratis hasta Lima, gratis hasta Huancayo. ¿Quién va a querer perder eso, hijo? Por eso. Eso es lo que ha pasado, en cambio antes no. CENTROMIN, era ocho horas. Centraminas, era ocho horas. Santa Rita, era ocho horas. Entonces, todos mandábamos almuerzo y solamente descansaban domingo. Sábado en la tarde y domingo todo el día. Entonces, ¿a dónde te vas a ir? Todos vivíamos ahí, aunque sea alquilando casa, que también por eso había movimiento.

María compara esta interrupción con la situación anterior, cuando prevalecía una relación laboral más estable. El trabajador vivía, ya sea en el campamento si era soltero, o en alguno de los barrios de la ciudad si tenía familia. En todo caso el trabajador estaba incorporado en la dinámica social de la comunidad: compraba en sus tiendas, era miembro de algún club social, se reunía en sus calles, y en algunos casos incluso su centro de trabajo estaba ubicado en plena ciudad. Los tres 'piques', hitos de Morococha y que estaban ubicados entre los barrios, servían para transportar a través de elevadores a los mineros desde la superficie hasta los túneles excavados a gran profundidad.

Un nexo entre la cotidianidad del pueblo y el trabajo de los mineros que María resalta hasta ahora es la hora de la comida. En el pasado, las mujeres de Morococha—como en otras comunidades mineras—se encargaban de proveer a los mineros del sustento diario. Usualmente eran las esposas las que enviaban platos preparados en casa a sus maridos; sin embargo, también existía la posibilidad de conseguir pensión de alguno de los restaurantes, usualmente manejados por mujeres. "Pero ya no es igual porque la empresa le da comedor, igual Argentum, Chinalco, todo les pone cuarto, les pone comedor. Cerca a la mina pues, ¿no? Para que ya tienes a tu familia acá, en qué se preocupan pa cocinar pa ellos", precisa María.

Como señala June Nash, el envío de las viandas a las minas se puede entender como una "línea de vida" (Nash 1993: 75) que se extiende del hogar al centro de trabajo. Es, digamos, una forma de comunicación entre el hombre en la mina y su esposa. Muchas conclusiones se pueden extraer sobre el estado de la relación de pareja a partir del plato enviado. Si han peleado, esto se reflejará en la calidad y cantidad de la comida; si se trata de una pelea muy fuerte, incluso puede que el plato nunca llegue. Además de esta conexión íntima expresada a través de la alimentación de los trabajadores, el envío de comida es también una forma en que las mujeres podían acceder a ingresos de manera independiente. Aunque es cada vez más difícil, María aún mantiene dos pensionistas a los que manda a diario un plato de comida.

¿Antes por qué había buen negocio? Porque todos mandábamos almuerzo. Ahora no. Por ejemplo de mí, mi hijo trabaja en Duvaz. Se va 14 días ahí le dan cuarto, le dan su comida, ya no me preocupo.

[...]

El único quién tan mandando almuerzo hasta ahorita es Duvaz. Pero también igual, ellos también trabajan sistema. Por ejemplo, yo los dos señores que les doy su almuerzo, ellos por ejemplo uno vive allá, el otro

vive más allasito. Todo su familia de él está en Lima, del otro está en Huancayo. Se viene sus 14 días, ya yo le mando su almuerzo, me paga todo a mí. ¿Por qué? Porque no es bueno la comida dice en el comedor, y todavía como de acá mandan almuerzo de los otros comedores, ahí nomás nosotros mandamos.

Según cuenta María, ambos pensionistas son trabajadores solos, sus familias viven fuera de Carhuacoto, pero cuentan ambos con viviendas en la nueva ciudad, ya que al no vivir en los campamentos de la empresa debían alquilar cuartos en Morococha, lo que les dio derecho a recibir una casa tras el reasentamiento. A pesar de que vivían solos, participaban de la economía local a través de este vínculo alimenticio.

### 3.2. Los barrios y la organización del espacio

En el EIA se afirma que “si se da de manera aleatoria, el reasentamiento también podría impactar negativamente las redes sociales vecinales y de amistad, ya que puede desvincular a los residentes de sus antiguos vecinos, amigos o parientes locales” (Knight Piésold 2013: 10-63). Frente a esto, se propuso a la empresa distribuir las viviendas de la nueva ciudad de tal manera que los hogares puedan reestablecer los vínculos vecinales tal como eran antes del reasentamiento

Chinalco ha previsto que la distribución de las viviendas en la nueva ciudad sea hecha brindando la oportunidad a los hogares de replicar las relaciones vecinales actuales. De esa manera, las mismas personas pueden continuar siendo vecinas, si así lo desean. Es probable que la distribución residencial de los nuevos propietarios sea similar a la actual, en la medida en que se le brindará a los actuales propietarios la oportunidad de que mantengan una ubicación similar a la actual, por ejemplo, en la calle Pflücker, la principal de la ciudad. En ese sentido, se dispuso que en esta calle se ubiquen exclusivamente aquellas personas que en la antigua ciudad eran propietarias, pues en ellas se encuentran las casas más

grandes. En las calles paralelas, por otro lado, se ubican los inquilinos, quienes disponen de casas un poco más pequeñas.

Jesús, un antiguo vecino, recuerda los primeros meses cuando llegó a Carhuacoto. Su casa se encuentra en una de las últimas cuadras de la calle mencionada.

Como te decía estábamos un poco separados, las viviendas que estaban siendo habitadas estaban separadas. En mi cuadra, por ejemplo yo solamente estaba solo en ese tiempo, casi dos años. En el 2014 recién bajaron dos familias en esa cuadra pero esa cuadra tiene algo de 22 viviendas y son tres casas nomás que están habitadas. Falta un montón de gente. Es muy poca gente ahí, no hay mucha comunicación y todo eso. Saludo sí, de vecinos, pero no hay una comunicación, no se puede organizar [...]. Atrás ya son los vecinos que vivían en Austria Duvaz y ahí sí están llenos. Las casas de inquilinos como te has dado cuenta si está llenos, pero la situación de propietarios es diferente porque muchos han vendido y se han ido a otro sitio.

La observación que hace Jesús es importante ya que en la calle principal es donde más se encuentran carteles de alquiler o venta de viviendas. Hasta ahora cuando uno se pasea por esa calle, ve decenas de casas seguidas en situación de abandono. Tanto es así la situación que incluso el municipio se vio en la necesidad de realizar un conteo de las casas vacías. Los propietarios, quienes se consideran los más afectados en muchos casos ha optado por abandonar el pueblo y dejar a su suerte las viviendas que recibieron como compensación, o en todo caso esperar a conseguirle un inquilino. Los usos que más se le han dado a estas viviendas son para negocios: pequeños restaurantes que cuando son tomados por empresarios de La Oroya u otras ciudades, son ampliados hasta ocupar el patio trasero para hacer comedores. En la zona más cercana al mercado se han ubicado, asimismo, oficinas bancarias y una clínica privada. En el lado opuesto, cerca de la entrada a la ciudad hay una serie de altos edificios que funcionan como hoteles. A lo largo de la calle, por su parte, varias de estas casas han sido convertidas en habitaciones para múltiples trabajadores de contratas que

están ahí ya sea para laborar en las minas y en la construcción de algunos edificios en la nueva ciudad.

Los barrios, en teoría, fueron trasladados de su ubicación original en la ciudad antigua sobre el lugar de reasentamiento. No todos han sido reemplazados, pues mucha de la gente se ha ido y de varios barrios ya no queda sino el recuerdo. Le pregunté a Félix sobre este tema y me comentó lo siguiente:

Y estos barrios que había antes en la ciudad antigua, ¿acá son los mismos barrios?

Sí, sí, sí. Son los mismos barrios, pero ya no en su mayoría ya pues. Por decir, desapareció lo que es el campamento Pique María, desapareció.

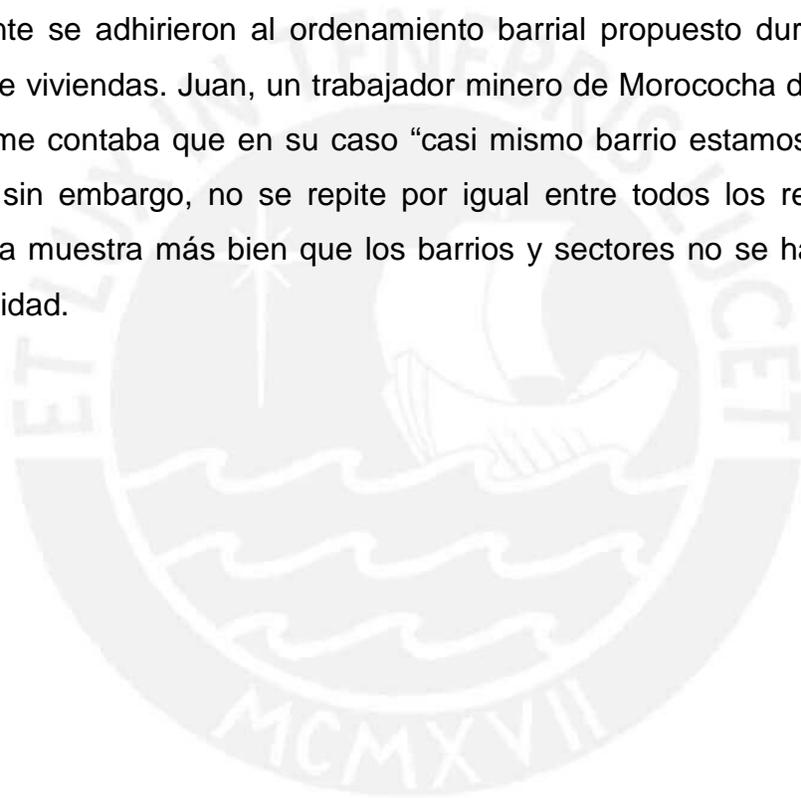
[...] Ya unos cuantos. Mira, lo que había arriba, ¿no? Te digo acá. Lo que había este... Pique... este... como te puedo decir, Natividad Alta, estamos viviendo por acá por de las gradas, bajando del paradero, las gradas, me entiendes. Por el hospedaje Kike, toda es cuadra es. La calle, Natividad Alta, todo eso es.

¿Y es la misma gente?

Sí, la misma gente, por eso le han puesto su [nombre]... claro, ya no es muchos, ¿no? Solo unos cuantos, los que han quedado antiguos, ellos le han puesto eso ¿no? En honor, entonces ya los demás que se han añadido ya pues. Eso es Natividad Alta. Ahora, esto mismo yendo, esta misma calle yendo, hay un Club de Madres, que Monseñor ha inaugurado. Entonces, para abajo, de ahí, para abajo es Alto Perú, porque existía en Morococha [...]

Ahora, lo que era el otro de Codiciada, eso está acá abajo, del restaurante Mishel, ya, esa calle [...] Entonces algunos nomás hemos podido recuperar los barrios. Pero, las calles del distrito, o sea esto te estoy hablando yo de los campamentos que tenía Centromin Perú, ya pero ahora del distrito, sus calles, sus barrios, ¿me entiendes? Eso sí está todo igual, sí. Por decir lo que en Morococha vieja se decía Calle Pflücker, Morococha Antigua, la calle principal, ese está viniendo desde el museo la entrada....

Incluso la división entre Morococha vieja y Morococha nueva que existía en la antigua ciudad se ha mantenido. En Carhuacoto existe un riachuelo que baja desde la laguna Huascacocha y que separa en dos al pueblo. El lado donde se encuentra la plaza y la municipalidad se ha convenido en designarlo como la parte “vieja” y el opuesto, la parte “nueva”. En el caso de los barrios reconstituidos en cada uno de estos sectores existe un grupo reducido de personas que lo conformaban antes del reasentamiento y un grupo mayor de personas nuevas que simplemente se adhirieron al ordenamiento barrial propuesto durante la fase de elección de viviendas. Juan, un trabajador minero de Morococha de más o menos 40 años, me contaba que en su caso “casi mismo barrio estamos por acá”. Esta situación; sin embargo, no se repite por igual entre todos los reasentados y la experiencia muestra más bien que los barrios y sectores no se han reconstituido en su totalidad.



### 3.3. Vida cotidiana

Una tarde acompañé al profesor Naldo al aniversario de la escuela inicial #531. La celebración comenzó con un paseo de antorchas de los niños de tres, cuatro y cinco años acompañados por sus padres. La mayoría iban disfrazados, pues más tarde se llevaría a cabo un concurso de bailes típicos. Las antorchas eran muy diversas: algunos de los niños las habían construido ellos mismos o con ayuda de sus padres; otros, sencillamente las compraron ya listas. El paseo comenzó con la banda del colegio secundario Ricardo Palma. Tocarón las tradicionales marchas escolares, así como un santiago y una marinera de despedida. El recorrido, según Naldo, se había trazado de acuerdo al mismo trayecto que se hacía en Morococha antes del reasentamiento. Salimos de la escuela y subimos por una calle transversal. Al rato llegamos a la calle Pflücker y doblamos hacia la plaza, delante de la Municipalidad, bajamos por un paralela y finalmente llegamos nuevamente a la escuela.

Antes de comenzar el curso, la directora le había solicitado a Naldo que actué como jurado para seleccionar la mejor antorcha por cada sección. Naldo me pidió a mí que lo ayudara en esta responsabilidad. El criterio que la maestra nos indicó debíamos seguir era el de originalidad. Según ella, todos eran mandados a hacer o comprados ya listos, por lo que preocuparse por si el niño lo había elaborado sería inútil. Nos paseamos entre los grupos de niños tratando de encontrar los mejores de acuerdo a esa guía. La mayor parte de las antorchas representaban vehículos aéreos; pude contar hasta seis aviones y helicópteros, lo que los colocaba como el tema preferido. Otro grupo de antorchas hacían más bien alusión a la institución educativa de la que los niños formaban parte: vi dos en forma de edificio y con inscripciones que decían "531"; otros niños prefirieron representar el escudo de la escuela o figuras geométricas también con el número

de la institución. El tercer grupo más común era el de antorchas con forma de personajes de caricaturas o princesas, en el caso de las niñas.

Naldo inmediatamente identificó al ganador de la sección de tres años: una antorcha con forma de camión de transporte de minerales. En la sección de cinco años, la antorcha que llamó mi atención, entre tantos aviones y figuras geométricas, fue un sencillo casco minero con su linterna. Le pasé la voz a Naldo quien estuvo de acuerdo conmigo: ya teníamos a dos de los tres seleccionados. El último, de la sección de cuatro años, fue un poco más difícil, pero finalmente encontramos una antorcha grande y peculiar. Mostraba un enorme canguro con su cría en dentro de la bolsa marsupial. Los colores eran llamativos y el tamaño de por sí lo hacía resaltar.

Por un momento me preocupó interferir de algún modo en la selección de los ganadores. Al fin y al cabo, yo había llegado con ciertas ideas preconcebidas sobre Morococha y su historia minera, por lo que mi propia subjetividad se encontraba por delante en la selección de las antorchas "más originales". No estoy seguro de que hayan sido originales propiamente dicho, pues un casco y un tractor en una ciudad con la historia de Morococha no resulta particularmente original, incluso se podría decir que se trata de lugares comunes, incluso obvios. Sin embargo, en vista de la similitud del resto de antorchas, estas resaltaban por su unicidad: eran los únicos que hacían referencia a la actividad minera. Para Naldo resultaba evidente que estos debían ser los ganadores, pues en el contexto de una aparente "pérdida de identidad"—tanto por la progresiva desvinculación de la población local con la minería a partir del nuevo sistema laboral, así como el desarraigo producido por el reasentamiento resultaba primordial galardonar a aquellos que de algún modo mantuvieran esta identidad minera. Mi juicio se basó en un razonamiento similar, aunque de no haber intervenido, el resultado hubiera, probablemente, el mismo.

Terminada la selección, se procedió a la entrega de los premios—algunos juguetes que no vi pues estaban envueltos—a lo que siguió el inicio del concurso de baile de padres. Presentaron danzas de la sierra central, así como de la costa norte y una cuadrilla invitada de otra escuela inicial que bailó una morenada puneña. El grupo que ganó no estaba seguro de qué era exactamente lo que habían bailado, pero la complejidad de su coreografía y su ejecución los llevaron al primer puesto. La premiación continuó y como acto final se alinearon frente al micrófono algunos niños que deseaban mostrar sus talentos: cantaron y recitaron algunas poesías. Cuando terminaron, los padres y maestros aplaudieron y poco a poco se fueron retirando. Alrededor de las nueve de la noche quedaban solamente a directora y un grupo de maestros amigos, entre ellos Naldo. Entre vasos de caliente empezaron a conversar sobre asuntos cotidianos pero finalmente se llegó al tema del reasentamiento. Algunos profesores, aún sin haber sido propietarios en la antigua ciudad, habían podido conseguir viviendas en Carhuacoto. Esto dependió de un empadronamiento llevado a cabo por la empresa en las primeras etapas del proceso, aunque no todos llegaron a ser inscritos. En al menos un caso, el de una de las profesoras, su exclusión se debió a una rencilla con otro profesor, encargado de la lista, quien por cuestiones personales decidió no poner su nombre, dejándola en la necesidad de alquilar una vivienda en la nueva ciudad. Por lo general los profesores más nuevos se quedan en la residencia de profesores segregada por género y que se ubican en extremos opuestos de la ciudad.

Aparte de este tipo de eventos en los que se despliegan decoraciones de todo tipo, incluyendo personajes de la televisión y de la historia local, la nueva ciudad está—a diferencia de la antigua—completamente vaciada de elementos alusivos a la vida del minero: si uno no conociera la historia de Morococha, ni sospecharía que se trata de una población vinculada con esta industria. A diferencia de la antigua ciudad, donde las viviendas se encontraban entremezcladas con

equipamiento industrial, relaves y montañas de residuos minerales, la nueva ciudad se caracteriza por la homogeneidad del concreto. Todas las calles se asemejan y qué decir de las viviendas: modelo estandarizado y diferenciado solo por el tamaño y número de puertas en la fachada. En la calle principal se ubican los ex propietarios, los mismos que, según el plan de reasentamiento, tenían el derecho a una vivienda más espaciosa (140 m<sup>2</sup>). En las paralelas se ubican los inquilinos, con viviendas de menos de 100 m<sup>2</sup>. Externamente, las casas ('módulos de vivienda') se ven exactamente iguales: paredes de concreto y material prefabricado, techos de calamina roja y puertas de madera estándar. Con el tiempo, algunos han tratado de mostrar algo de individualidad pintando las fachadas de distintos colores, cambiando las puertas por otro tipo de madera y trabajado por el ebanista de la ciudad, así como superponiendo a sus ventanas rejas de fierro con diseños personalizados.

Otro rasgo que ha ido cambiando la homogeneidad de la ciudad es la ampliación vertical y horizontal de las casas. Algunos pocos hogares han construido con capital propio segundos y hasta terceros pisos en sus módulos. En estos casos, por lo general, se trata de personas que buscan desarrollar algún negocio alternativo a la falta de empleo en las minas. Carolina, quien me hospedó las primeras dos semanas de mi estadía, ha construido tres pisos, de los que solo dos están terminados. Se dedica al negocio hotelero, que resulta uno de los más viables en las condiciones actuales. Cada cierto tiempo llegan trabajadores de distintas empresas buscando una habitación por un determinado número de días. El negocio de hotelero, aunque puede reportar buenas ganancias, no se encuentra del todo desarrollado en Carhuacoto. Me di cuenta de esta carencia cuando, al cumplir poco más de una semana en la ciudad, Carolina me pidió que buscara otro sitio donde quedarme, pues a raíz de "la parada"—corto periodo en el que Chinalco suspende las operaciones para realizar el mantenimiento de la maquinaria y durante el cual llegan miles de trabajadores—la empresa tomaría

todas las habitaciones de los hostales. Otro grupo de trabajadores mineros también debió abandonar el edificio, coordinando a altas horas de la noche con sus respectivas empresas para buscar un hospedaje alternativo. Al final tuvieron que irse hasta La Oroya para pasar la noche, pues todos los hospedajes de Carhuacoto se encontraban llenos.

Los edificios más altos de la ciudad tienen entre cinco y seis pisos. Un sábado fui invitado a celebrar el techado de uno de estos edificios. Se trataba del edificio de una empresa privada externa que trataba directamente con Ferreyros, empresa encargada de la maquinaria pesada en las minas. En él se ubicarían las oficinas administrativas, así como algunas habitaciones para sus trabajadores. A este nuevo edificio se suma otro de igual tamaño en el que hospedan a los empleados de Ferreyros así como otras empresas que llegan a la zona como contratistas de Chinalco o alguna de las otras mineras.



Foto 9. Calle Principal en Carhuacoto. Foto del autor



Foto 10. Filas de vivienda en Carhuacoto. Foto del autor.

Otras modificaciones que la gente ha hecho a sus módulos son, por ejemplo, el cercado de los patios traseros o la construcción de más habitaciones en estas áreas. A pesar de hubo una serie de talleres previos para decidir cómo y qué diseño seguirían las viviendas (se propusieron hasta tres opciones entre las que los reasentados podrían elegir), en la realidad estas se vieron reducidas a un modelo estándar, más grande o más pequeño según las características del 'beneficiario'. En el diseño original se pensó incluir un estacionamiento por vivienda; sin embargo, este fue desechado en uno de los talleres. Uno puede, a pesar de ello, encontrar modificaciones individuales al terreno recibido. Pude ver, por ejemplo, cómo un propietario colocó una huella de concreto para estacionar su vehículo desde la pista hasta el mismo nivel de su casa.

Es notable la inexistencia de elementos alusivos al trabajo minero, característica resaltante de la antigua ciudad. Además del ya mencionado entremezclamiento de zonas de vivienda y zonas industriales, en Morococha se podía encontrar estatuillas dedicadas al obrero, así como esculturas (una notable es la glorieta con techo en forma de casco minero de la entrada a la ciudad). En Carhuacoto, en cambio, apenas es posible encontrar algún elemento público que recuerde de la historia minera de la ciudad. Algunas pistas; sin embargo, las dan los negocios privados como restaurantes, cuyos nombres revelan la naturaleza del asentamiento: "El Minero", "Rinconcito Minero", etc. son algunos de los recuerdos de esta actividad en la nueva ciudad.

Esta disociación entre la Nueva Morococha y la actividad económica que se encuentra en sus orígenes es curiosa, aunque no inexplicable. Podemos entender esta falta de elementos públicos de conmemoración a lo nuevo del asentamiento. Después de todo, tiene poco más de tres años de habitado. Podría esperarse que con el tiempo el espacio empiece a poblarse de placas, estatuas o fuentes tal como sucede en otros centros poblados. Por otro lado, podría ensayarse otro tipo de explicación: uno de los objetivos de Chinalco, expuesto en numerosos comunicados y boletines es que la nueva ciudad de Morococha logre ser "autosostenible", palabra que en el lenguaje de la empresa quiere decir "independiente de la minera". Fernando, uno de los primeros vecinos reasentados, al contarme este propósito de la empresa, se ríe amargamente: "¿Cómo Morococha va a vivir sin la minería?" La misma reacción tiene Isabel, luego de escuchar sobre la noble pero acaso fútil campaña del Arzobispado de Junín de dotar a la ciudad de talleres textiles para las personas interesadas en conseguir un empleo alternativo.

Una Morococha sin minería es prácticamente inconcebible para los pobladores más antiguos del distrito y; sin embargo, para mucho ese parece ser el destino de

la ciudad, pues muchos ven que las puertas de las empresas se les cierran. Algunos dicen que se trata de una represalia por haberse resistido en algún momento a reasentarse, mientras que Chinalco en sus informes socioeconómicos, como el presentado durante una sesión de la Mesa de Dialogo, muestra cifras de empleo de mano de obra local con los que ninguna de las personas presentes con las que hablé estaba de acuerdo. Durante esa semana el tema de conversación preferido fue “los datos de Chinalco” que a casi todos parecían poco más que una mala broma. Más allá de la validez de estos datos y de los números duros, me interesaron las percepciones de la gente sobre la relación de la población con las empresas. En el pasado, me insistían, en Morococha las compañías colaboraban en las festividades y se involucraban en el desarrollo de la comunidad. Estas *convivían* con el pueblo, lo que no significa que existiera una relación armoniosa, pues la larga historia del sindicalismo muestra una tradición represiva de estos movimientos. Era; sin embargo, una relación bastante íntima posibilitada por los departamentos de Relaciones Industriales y la presencia extendida de trabajadoras sociales. En la época de Centromin el trabajo social era considerado una parte interna del funcionamiento de la industria: sus practicantes se encargaban de proveer de bienestar—o lo que estos consideraban como tal—a los trabajadores y sus familiares. En el contexto paternalista que rodeaba la convivencia, el trabajo social implicaba inmiscuirse en la intimidad de la vida cotidiana de los trabajadores. Así, existía una preocupación por la organización del espacio, de la ubicación de las cosas en su debido lugar, haciendo especial énfasis en la higiene y la salud así como en la “ignorancia” de las personas como explicación de los problemas que podía aquejarlas (Helfgott 2013: 225). Jesús, ex empleado del área de Seguridad Laboral recuerda cómo los trabajadores utilizaban las instalaciones de los campamentos:

Después que terminó la Cerro de Pasco Copper Corporation empezó ya la época de Centromin, Centromin con buenos recursos económicos que contaba en ese entonces empezaron a construir campamentos

para que vivan con su familia [...] Pero siempre haciendo las construcciones de dos formas: para obreros y para empleados. Los de obreros eran solamente de dos habitaciones y con un baño público en cada esquina.

[...]

También ha habido una situación de costumbres. Me refiero en cuanto a educación, muchos de los obreros no tenían ni siquiera primaria, secundaria completa cuando ingresaban a Centromin. La situación de vida que ellos tenían, llegaban se sacaban la ropa de agua, el mameluco mojado con mineral y lo dejaban en la cocina, secando al lado de la estufa y tú sabes cuando empieza a secar eso tiene un olor feo a mineral. Yo te cuento esto porque yo he ingresado a muchas viviendas de mis compañeros de colegio.

Alrededor de los años 90 algunos cambios empezaron a hacerse efectivos en la industria. Relevante para este tema es lo que Helfgott ha identificado como una separación de los ámbitos laboral y hogareño. En la práctica del trabajo social esto significaba un posicionamiento de las asistentes sociales como externas a la actividad productiva de la industria y los ingenieros como internos. En cada uno de estos ámbitos empezaron a operar lógicas distintas, mientras que en el pasado los asuntos del hogar eran interpretados como potenciales fuentes de interrupciones al proceso productivo. Actualmente los departamentos de Relaciones Industriales y Trabajo Social han sido reemplazados por los de Relaciones Comunitarias, que son ahora los más importantes “vehículos de intervención en lo social” (Helfgott 2013: 240) por parte de la industria minera. Las Relaciones Comunitarias son ahora interpretadas como externas y separadas de los asuntos productivos y ambientales. Esta transformación tendría que ver con una necesidad de aislar la esfera de la producción de la intromisión de cuestiones sociales y políticas.

En términos de vida cotidiana la relación entre gente y empresa no ha cesado, sino que esta ha cambiado de naturaleza: la vida privada ya no es asunto de intervención de los trabajadores sociales, o por lo menos no con la misma

intensidad con la que sucedía en el pasado. En Morococha actualmente, las relaciones comunitarias se limitan a asuntos de oferta de empleo, la misma que es hecha pública en un panel frente a las oficinas de este departamento y a la atención de reclamos sobre las viviendas e infraestructura de la nueva ciudad.

Un aspecto muy importante de la vida diaria en las ciudades-empresa como Morococha es el grado en el que la actividad productiva regula el tiempo de sus habitantes, especialmente cuando las concentradoras y socavones se ubican en medio de los barrios. Juan, trabajador de Argentum, recuerda como era una jornada en los tiempos de Centromin:

[...] acá en Morococha cuando estaba Centromin, donde está el Pique Central arriba, en la mañana, seis y media de la mañana tocaba un pito, como una sirena, avisándote la hora que es seis y media. Para la gente que se levante ya porque entraban a las siete y media. Para que se levante, se aliste. Después a las siete, siete y veinte tocaba otro, como ya advirtiéndote que está ya la hora. Siete y media toda la gente debe estar entrando a la mina.

Después otro tocaba a las diez, once y veinte de la tarde. Los que están chambeando, once y media, once y veinte y los que estaban con sus mamelucos todo para que trabajen ya lo guardaban. Once y media todos a salir a almorzar. Y a las doce de nuevo tocaba otra vuelta para que vuelvan a trabajar.

Otra tocaba a las cuatro de la tarde para que salgan ya, descansaban cuatro de la tarde, cuatro y media. Tocaba ya para que salgan ya.

[...] entraban los de turno noche, entraban a trabajar, tocaba a la seis, a las seis y media tocaba. Ya tocaba en la tarde a las seis y media nomás, ya el último ya. Después al día siguiente nomás ya, la misma rutina. Después ya cuando Centromin desapareció, todo eso ya no ya, ya no se escuchaba ya.

En ese entonces dominaba la jornada laboral de ocho horas, derecho que con la generalización de las contratas ha dado lugar a los horarios atípicos (sistema) de por lo menos doce horas diarias.

¿Y ahora cómo es?

Doce horas pues. Por eso yo de acá, ya ahorita mañana voy a entrar a trabajar, toda esta semana. Ahora, mañana voy a entrar a trabajar, entonces tengo que levantarme cuatro de la mañana. De acá sale el bus para arriba, al comedor, cuatro y veinte. Cuatro y diez ya debe estar acá. Cuatro y veinte está subiendo ya para arriba. Llego al comedor veinte para las cinco, como cuarto para las cinco. Tomo mi desayuno y de arriba, de Alpamina que hemos estado, cinco y media está saliendo el bus ya para Manuelita, para la mina ya. Llegamos abajo, nos cambiamos. A las seis ya estamos bajando con la jaula, para adentro del socavón.

¿Y tú haces ese trajín todo los días?

De día yo me vuelvo acá, como tengo acá a mi esposa. Diario vengo ya. Salgo a las cuatro y a las cuatro ya salimos pa afuera. Nos cambiamos y a las cinco ya marcamos tarjeta. De las cinco y cinco, cinco y diez ya está subiendo de Manuelita al comedor. Cenamos, y otro bus ya nos trae de frente pa acá. Acá estamos seis, diez para las seis. Después al día siguiente mismo de las cuatro, lo mismo. Esa es la rutina. 14 días. 14 días ya una semana de días libre. Porque trabajamos sistema, 14x7.

¿Y tú como prefieres?

En la época de Centromin, porque era por decir, ¿no? Terminas tus ocho horas y si te quedabas sobretiempos te pagaban más, dos horas, tres horas más. Trabajabas domingo, también te pagaba el 100%. En cambio ahora no pues, trabajas domingo, hasta en feriado. Domingo es ya como cualquier día para ti, ya no conoces periodo de domingo. Los 14 días que trabajas ya no conoces. Ya trabajas nomás ya. Por ejemplo en ocho horas, chambeabas de lunes a sábado. El domingo si querías entrabas a chambear, o si no ya descansabas nomás.

La sobre extracción de trabajo que este sistema permite es un tema importante pero que no viene al caso discutir aquí. Lo que me interesa resaltar, como ya otros entrevistados han hecho página atrás, es la desconexión entre los trabajadores en la mina y la vida familiar en el pueblo. Juan se queja de que bajo este sistema “ya

no conoces” domingos. Además, a diferencia de la jornada de ocho horas que permitía la socialización en espacios públicos luego del trabajo

[...] más que nada, como te puedo decir, cuando era así en las tardes, ahorita no hay mucha gente. En Morococha, en Morococha vieja, tu salías a las cinco, las seis de la tarde, en el parquecito gente había pues siempre ahí estaban podías pues conversar. En cambio acá no pues, llegan de su chamba, de frente a su casa ya no salen. En cambio no, de la chamba se ponían a conversar en el parque, tú te ibas ahí, hacíamos hora entre nosotros. Ahora ya no se puede pe, llegan de su chamba, de frente a su casa. No hay, como se puede decir, como en Morococha que era el ambiente.

Para Isabel, un rasgo resaltante de la vida antes es el hecho de que en la antigua ciudad se “compartía la calle”. Dado que la mayoría de gente seguía una jornada similar, eso hacía que “todos nos miremos, todos los días”. Ahora, en cambio, ya casi no se ven con los vecinos. Esto tiene que ver, claro, con el hecho de que muchos de los antiguos vecinos han partido hacia otros lugares y los nuevos vecinos son para ella desconocidos. La dinámica comercial era central en este compartir de la calle, pues el día de pago, cada quincena se formaba una feria que congregaba a toda la población.

Allá era un poco... como que la ciudad era un poco, parecía más pequeña, ¿no? O sea, más pequeña, las calles compartidas, y céntricas. O sea había tres calles que eran céntricas: Alejandría, Pflücker y bueno Pflücker era enorme, todo lo que iba hasta la nueva [Morococha]. Alejandría era la que sube a Duvaz, todos tenían que pasar para Duvaz, así que se hacía bastante comercial. Y Pflücker era full comercial, por eso todos los comercios estaban ahí. Y la otra que iba para EsSalud. Y en base ahí, todo giraba. Todo el comercio. Y todos nos mirábamos, todos pasábamos, un día de jueves por ejemplo, de pescado. Entonces la mayoría salíamos a comprar nuestro pescado, este... encontrarnos, hasta con el que estaba lejos, que vivía en otros, en Vista Alegre, otros barrios un poco más alejados. Nos veíamos ahí un ratito, y de ahí cada uno volvía a su casa. El viernes ya era de feria, así que había dos días de negocio donde el negocio giraba más. [...] Cuando había los días de pago también, ya eran conocidos ya. Venían

de varios sitios, de Lima, de La Oroya, venían los comerciantes, traer, traían cositas pues, que ya sabían que era pago. Así que venían, mirabas ahí gente con sus frazadas, licuadoras, no sé, vendiendo de todo.

Isabel menciona que la ciudad le parecía más pequeña. Esta percepción tiene que ver con que las calles eran ya todas conocidas y pobladas de caras conocidas, eran compartidas. Luego de salir una noche con Naldo y el grupo de profesores, me indicó que Carhuacoto le parecía enorme, a pesar de que la antigua ciudad era más larga y tomaba más tiempo caminar de un extremo a otro. La nueva ciudad le resulta, como confesó, “ancha y ajena”.



Foto 11. Calle Alejandría en Morococha vieja. Archivo Jesús Hurtado

Por otro lado, el espacio íntimo del hogar juega un rol muy importante a la hora de la construcción del lugar en la nueva ciudad, pues, como cuenta Yisela, los primeros meses fueron de mucho sufrimiento. Se sentía como “una planta que me han arrancado de raíz, de mi tierra, de mi pueblo y me han traído acá”. El sentido de alienación con respecto a su pueblo era exacerbado por la rutina diaria, pues tras instalarse, su esposo se iba al trabajo, su hija a la escuela y ella permanecía sola en la casa sin mucho más que hacer que lamentarse por el estado de las cosas. No fue sino hasta que encontró tareas a las que dedicarse que pudo sobrellevar al trauma del reasentamiento.

Yo vivía en un espacio pequeño, no podía ni tener mascotas, porque yo vivía en la casa del abuelo de mi esposo, pequeña la casita. Entonces al final dije "ya estoy aquí, y quiera o no me tengo que acostumbrar". ¿Qué empecé a hacer? Ampliar la casa, porque así pequeñita no... Ni para mí ni para nosotros, somos mi esposo, mi hija y yo. Requeríamos de más espacio, porque me dieron la casita con un solo dormitorio, tenía que modificarla, a construir más. Y empecé a tener mis mascotas y aunque no parezca verdad yo me acostumbré por mis mascotas, por mis mascotas, porque tenía en qué ocuparme, y no estar pensando "que pena, ahora que hago aquí". Entonces, ocupada en mis mascotas.

Esto; sin embargo, no ha sido suficiente para volver a “enraizar” a Yisela a la nueva ciudad, como le sugerían los funcionarios de relaciones comunitarias, quienes insistían en que debía reconstruir su vida en Carhuacoto. Yisela reconoce que las nuevas rutinas, sus mascotas y el trabajo en la parroquia la desocuparon de la tristeza por abandonar su pueblo en ruinas, pero que esto no ha sido suficiente para querer permanecer: “con la esperanza de que va a mejorar nos quedamos, y hasta el momento nada. Ahora nos queda esperar que mi hija termine la secundaria para migrar a otro lado”— cierra su reflexión sobre el proceso de reasentamiento.

#### 3.4. Festividades religiosas

Si es que hay un elemento que resulta fundamental en la pugna por definir este nuevo emplazamiento donde se ha fundado la ciudad de Carhuacoto es la posibilidad de que esta contenga y posibilite la continuidad del rito de las cruces y otras imágenes sagradas de las hermandades. Por ello encontré interesante indagar sobre algunas de las principales fiestas de Morococha: la fiesta de la cruz de Tayta Huillca, la procesión del Señor de los Milagros, la imagen de la Virgen de Fátima y el aniversario de la creación política del distrito. Empecemos por la fiesta religiosa más antigua, la de Tayta Huillca.

Esta cruz fue instalada alrededor del año 1935 en un cerro del barrio Pique María, al noreste de Morococha en una zona donde se encuentran actualmente algunos campamentos que solían ser de propiedad de Centromin. En la época en la que se fundó esta devoción pasaba por ahí un camino que atravesaba los terrenos de los mineros Backus y Johnston y por el que trajinaban los comerciantes de carnes. Seguían el sendero hasta llegar al camal del pueblo, donde debían pagar una alcabala para beneficiar a los animales y luego ofertar sus productos en el mercado. El camino de arrieros, cuentan los antiguos, era muy peligroso y solían morir animales durante el viaje. En el lugar exacto donde se producían los accidentes decidieron levantar la cruz y luego, poco a poco, construir su capilla con ladrillo de barro.

Tayta Huillca quiere decir quechua, según me dijeron, “Señor Joven” en referencia a Cristo. Víctor Baldeón, devoto de la cruz por muchos años, recalca que lo de joven refiere también a la condición de resucitado, es decir, Cristo Resucitado. Anualmente se celebra a esta cruz en el mes de mayo, aunque la preparación empieza quince días antes, a mediados de abril. La cruz permanece durante todo el año en una capilla en el cerro “para que nos cueste subir”, según una devota con la que hablé. A mitad del mes la capilla empieza a recibir a los devotos que entran a rezar novenas diarias hasta la víspera del 30 de abril cuando, junto a la orquesta y bailarines de chonguinada, la cruz es llevada a un local en la ciudad.

Durante las novenas llegan los devotos con velas que iluminan la tarde oscura mientras se *chaccha* coca y se toma caliente. Asimismo, se hace una misa en el cerro. Tradicionalmente se llevaba la cruz al local de la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENAFER), pero con el tiempo este se empezó a quedar sin luz pues ya “se iba acabando Morococha”, los ferrocarriles ya no pasaban por la ciudad, tomando más bien el desvío de Yauli. Debido a esto, la cruz pasa a ser velada en el Casino de Morococha pues permitía congregarse a un buen número de personas en un espacio cómodo. Recientemente, a partir de la clausura y demolición del Casino se empezó a volver a usar el antiguo local de ENAFER.

Luego de ser velada en este lugar, el primero de mayo comienza la subida. Se solía hacer una misa acompañada al final por otra orquesta que tocaba mientras se almorzaba y danzaba. Durante la subida la cruz hacían tres o cuatro paradas por, según la fe de los antiguos el Tayta de tanto caminar se cansaba, por lo que era necesario ofrecer *mishquipa*, es decir, paradas en las que se consume coca y cerveza. Luego de esto, cuando llegaban de vuelta a la capilla, se colocaba a la cruz y comenzaba la juramentación de la nueva directiva, acompañada del agradecimiento a los mayordomos de bajada y de subida.

Debido a que estuve en Morococha durante los meses de agosto a octubre no pude observar directamente los hechos, pero durante las entrevistas era un tema que solía salir, pues este año se desató un conflicto entre la población que permanece en la antigua ciudad y la mayoría que ya se ha reasentado. Si bien se trata de un conflicto que involucra principalmente a los devotos miembros de la hermandad, en la antigua ciudad estuvieron involucradas, al parecer, personas que no necesariamente habían tenido mayor vinculación con la cruz. Para Víctor el problema surgió cuando un grupo de “recién llegados” se asentaron en Morococha para buscar lucros. Según él, estas personas se habrían adueñado de la cruz y del Señor de los Milagros. La cruz estuvo durante un tiempo guardada en alguna

vivienda, en donde se la habría sujeto a maltratos y malos cuidados. En este contexto, los captores dicen “queremos que la cruz baje el último hombre de Morococha”. Víctor no dice no tener ningún problema con esta proclama, por lo que junto a un grupo de devotos responden “señores, será lo que Dios diga, nosotros creemos en la fe y por lo tanto esperamos que Dios decida y el dirá por nosotros”. Según explica, las personas que llevaron a cabo este “secuestro” no fue más que una movida para lograr ciertos objetivos, conseguir algún beneficio extraordinario de Chinalco. La negativa a que la cruz sea trasladada a la nueva ciudad es; sin embargo, admitida. Lo que es rechazado son los métodos usados, los “caprichos”. Víctor dice creer que “en realidad él es la última persona que tiene que bajar”. Esto, según otros devotos con los que hablé, es un acuerdo tomado al interior de la hermandad; sin embargo no hay aún un acuerdo definitivo sobre el lugar al que se trasladará: Víctor, como comunero de Pucará, ha ofrecido moverlo hacia un cerro dentro del territorio comunal; sin embargo otros preferirían tenerlo más cerca de Carhuacoto, preferiblemente alguno de los cerros del paisaje inmediato.

Hace un par de años se construyó una capilla en la nueva ciudad, ubicada en una meseta al lado del riachuelo que baja de la laguna Huascacocha. La capilla fue levantada al lado de unos tanques de agua que abastecen a las viviendas de Carhuacoto y cerca de un mirador con un techo de madera. Traté de averiguar cómo se había decidido construir esta capilla pero pese a mis múltiples intentos nunca nadie me pudo dar razón de ella: algunos decían que habían sido los primeros en trasladarse, otros que había sido la hermandad o la empresa, mientras que algunos devotos de Carhuacoto aseguraban haber trabajado junto a esta última. Los representantes de Chinalco, por su parte, tampoco me pudieron decir nada claro, pues rechazaron tener algo que ver con ella. Sea como fuere, la capilla es una réplica un poco más pequeña de la original pero se encuentra pintada de un color verde pastel que a algunos genera rechazo. El interior se

encuentra completamente vacío. Existe un rechazo a esta capilla por estar asociada a la empresa, más allá de su real involucramiento en su construcción, por ejemplo Víctor dice:

No, si, se va a ir, pero cuando ya... que hagan lo correcto los de la empresa ¿no? Entonces, al final todos los devotos hemos acordado y hemos dicho pues "bueno, nosotros no vamos a pedir nada a la empresa, si de repente si otro grupo ha pedido una capilla, bueno esa capilla servirá pa algo". Pero nosotros vamos a hacer esa capilla en donde merece, donde la mayoría acuerde. Pero ya el lugar ya lo tenemos, entonces, ya pues cada uno dará su ladrillito, su cementito, no sé, ya con nuestro esfuerzo lo vamos a hacer nosotros la capilla. No queremos esperar nada de la empresa, porque estamos resentidos con ellos pues. Y así va a ser, y por lo tanto sigue todavía la costumbre arriba, y ahí estamos llegando.

Otras personas, como Naldo, creen que la cruz debería quedarse como custodio de los trabajadores hasta que si "algún día desaparece Morococha", recién en ese caso se debería mover. En todo caso la consigna es que Tayta Huillca no bajará antes que el resto de morocochanos, y cuando lo haga, se quedará donde lo decidan sus devotos. En el 2012 no hubo ningún problema, pues el reasentamiento comenzó meses después de la festividad. En el 2013; sin embargo, se evitó que la cruz bajara a visitar a los devotos que ya se habían mudado. Al año siguiente se llegó a un acuerdo: la cruz bajaría por unos días y luego volvería. Al parecer hubo un malentendido acerca de las intenciones de los devotos de Carhuacoto y el uso de la capilla nueva. María explica:

[...] Allá al frente queríamos pero también la mitad nomás es, la mitad no. Y ese es el único terreno que nos ha cedido pues la empresa. Y ahí hemos mandado a hacer. Entonces, no quisieron. Y se llevaron de la capilla, diciéndonos, que la puerta estaba abierto, que seguro se querían se quieren llevar usted la cruz, muerto van llevar. Nosotros acá no tenemos nadie, las cruces nomás. Así se han hecho quedar, se han hecho escapar a sus casas, todo. Y nosotros acá pues que vamos a hacer, de tu casa no vamos a ir a sacarlo, a tu casa no podemos llevar, ellos ni si quiera a verlo, nada. Así, recién este año en tanto y tanto que

algunos ya se bajaron y todo ya así, hemos traído el año pasado pero le hemos hecho volver. Hemos dicho "ya, pa nadies ya", pero sí, que no se quede en ninguna casa, pero si hay que hacerle volver a su casita del mismo, en su capilla que esté hasta el último día de la decisión de todos. Queramos o no, todos van a bajar algún día, no será ahora, pero, pasará este año, otro año, qué se yo, pero van a bajar pues. Entonces ahí se tomará un acuerdo, dijeron "ya, ya, ya", si ustedes pueden, háganlo nomás pues, pueden hacer aquí, allá, pero háganlo, no hablen nomás. En cambio nosotros aunque sea hablando poco pero ya lo hemos hecho. Entonces así está eso hecho así hasta ahorita, ese es el problema que estábamos en que "no te vayas llevar", "que seguro ustedes se van a llevar", decían.

[...] Ya no era normal, pe, era todo diferente, que tenían que guardar en su casa, lo han hecho andar a acá allá, así. Este año si le hemos hecho bajar una semana. Primera vez que le hemos tenido acá. Una semana le hemos pedido, lo vamos a hacer volver y verdad lo hemos hecho volver, pero también difícil ha sido porque no hemos logrado ese día mismo, o sea al día siguiente todavía le hemos llevado.

La celebración se extendió algunas horas más de lo planeado y se hizo muy tarde para volver en la madrugada, por lo que la cruz se quedó en Carhuacoto más tiempo del acordado. El retraso exaltó a los de Morococha, quienes reclamaron pensando que existía la intención de quedarse con la cruz. La demora se dio básicamente por los cambios en el recorrido de Tayta Huillca: de hacer un viaje directo del cerro al lugar de vigilia (con algunas paradas para hacer mishquipa), se pasó a un recorrido más recargado de visitas específicas. En la nueva ciudad muchos pedían que la cruz pase por sus casas y las bendiga. Según María había una motivación explícita en esta actitud; no solamente se trataba de conseguir la bendición sino sencillamente retrasar el regreso de Tayta Huillca a su capilla.

González (1989) ha estudiado el uso de las cruces en Puno y señala el origen de estas en las figuras monolíticas conocidas bajo el nombre de "huancas" y que eran ubicuas en el mundo prehispánico. Su presencia en todos los ámbitos de la vida agraria le daban una multiplicidad de funciones: la cruz bautiza a los niños,

bendice la chacra, reproduce el ganado, protege la casa y acompaña al difunto (1989: 51). Esta multiplicidad se expresaba en la existencia de varias cruces a distintas escalas de la vida local; había cruces de chacra, cruces de casa y cruces de pueblo, marcando distintos ámbitos y englobando a grupos cada vez más amplios o pequeños. Los orígenes específicos de la cruz de Huillca no son tan claros pues se desdibujan en un tiempo indeterminado de “los antiguos” a inicios del siglo XX. Es altamente probable; sin embargo, que comparta los orígenes campesinos de las cruces en Puno. Si bien María resalta el camino de arrieros; es decir, transportistas comerciantes, estos venían de zonas donde la ganadería era la actividad principal que en las alturas de Junín es mucho más prevalente que el cultivo. Por otra parte, los trabajadores enganchados venían de comunidades del valle del Mantaro, quienes trasladaron sus costumbres al nuevo entorno<sup>17</sup>.

Actualmente; sin embargo, queda poco del sentido agrario de las cruces, principalmente por la naturaleza del asentamiento de Morococha dedicado exclusivamente a la minería, aunque su veneración compartida con la comunidad campesina de Pucará complica el panorama. Podríamos asociarlo en el contexto del reasentamiento a un símbolo de ocupación de la tierra y de “instrumento de transformación de la naturaleza en lugar humano, habitable, rescatándolo de las fuerzas maléficas que lo pueden ocupar ante de la llegada del grupo social” (González 1989: 73-74). El paso de una función agraria a una función sociopolítica de ocupación del suelo ha sido, asimismo, observada en el uso de la cruz en la religión popular urbana durante los procesos de ocupación de tierras durante las olas migratorias desde la década de 1950. Dos de los símbolos más frecuentemente usados durante las llamadas “invasiones” eran la cruz y la bandera del Perú como forma de afirmar la pertenencia de los invasores a la patria y a la comunidad de fe. En ese sentido, la presencia de la cruz en Morococha sería garantía de la legitimidad de sus actuales ocupantes, quienes a ojos del

---

<sup>17</sup> En la localidad de Huinó, en Ancash también se celebra al Tayta Huillca durante los carnavales de marzo.

gobierno central y varios reasentados serían una suerte de invasores u ocupantes ilegítimos.

Otra fiesta central en el calendario religioso de Morococha es la procesión del Señor de los Milagros, patrón de Morococha desde 1999, cuando Naldo, desde la alcaldía decide oficializar su estatus. Su historia está muy ligada a la de Tayta Huillca, pues tempranamente, dos años más tarde a la fundación de la hermandad de la cruz se crea a hermandad del Señor de los Milagros, compartiendo prácticamente a la misma base de fieles. Víctor, uno de los más conocedores de los hechos de esta época inicial, cuenta que los hermanos de Tayta Huillca se preguntan por la conveniencia de pasarse a la devoción del Cristo de Pachacamilla. Por ello se funda y a poco tiempo se preguntan de nuevo “al final la Hermandad del Señor de Huillca puede continuar, podemos ser miembros de las dos partes, ¿no?” y retoman las fiestas en honor a la cruz.

En 1935 la familia Escajadillo—“legítimos morocochanos”, me advierte Yisela, quien me cuenta la historia—dona la imagen del Señor de los Milagros a la hermandad formada pocos años antes. Esta imagen constituye un orgullo para el distrito, pues según se dice, es una de las tres copias originales. Es, también la más grande en uso en la provincia de Yauli. Históricamente el recorrido de la imagen empieza cuando esta baja de su altar a las andas y se pasea por las calles escogidas con unas horas de anticipación por un miembro de la hermandad que las recorre antes para identificar aquellas casas en las que se ha dispuesto una alfombra de flores. La imagen solía quedarse en la ciudad, aunque pronto se incluyó a la comunidad de Pucará, donde descansa por una semana. Usualmente durante el periodo en que el Señor sale de Morococha, las empresas solicitan que el recorrido pase por sus instalaciones en Tucto.

La hermandad solía hacerse cargo de todos los gastos hasta que Centromin empezó a apoyar a la celebración mediante la provisión de alimentos a los participantes. Es recién en el año 2005 que las empresas se empiezan a involucrar con más gasto al encargarse de contratar a las bandas de músicos que acompañan la procesión. Yisela señala tajantemente que las empresas colaboran con este fuerte gasto, mientras que los alimentos y el cuidado de los devotos que llegan de otras partes corren por cuenta de la hermandad. A partir del reasentamiento las costumbres han ido cambiando, pues dado que “estamos en una nueva ciudad, que todo sea nuevo”. El principal cambio que Yisela identifica es durante el periodo en que se vela a la imagen.

Los rezos del rosario sin la imagen del señor de los milagros, tiene que estar la imagen. Entonces, yo les dije "¿por qué no vamos a la antigua Morococha y ahí hacemos el rezo?" No quieren. No, dicen, si quieren los hermanos de arriba que bajen. Entonces siempre hay conflicto hasta ahora va a seguir por este tema del reasentamiento.

Ahora se hace doble procesión y son pocos los que participan de ambas. Los de Morococha hacen un pequeño recorrido en lo que queda de la ciudad. Cuando el Señor para en las viviendas que han preparado alfombras se pronuncian discursos emotivos sobre la resistencia y se elevan plegarias para que los bendiga:

“Que derrame sus bendiciones, Morococha antigua persistirá hasta las ultima consecuencias. Algunos dicen que somos cinco gatos acá, pero somos muchos más que cinco gatos que existimos todavía” dicen en una de las paradas. Antes, Naldo recuerda con nostalgia las calles en las que antes los recibían multitudes y hoy se reduce a un grupo de no más de 50 personas. Son pocos los de Carhuacoto que han subido a esta procesión, pero una familia se encarga de hacer notar la presencia de esas pocas personas. En otra parada se hace énfasis en las penurias que pasan, “nos encontramos un poco dañados psicológicamente” por el duro y complejo proceso que han pasado. También se señala la presencia

de voladuras de la mina que atentan contra la seguridad física de los vecinos. Antes de llegar ya había visto algunos videos de estas explosiones, pero pensaba que se trataba de hechos aislados o que habían quedado en el pasado; sin embargo, como me advirtió un empleado de seguridad de Chinalco, prácticamente todos los días se hacían y, efectivamente, fui testigo de una explosión en lo alto del Toromocho durante la misa ofrecida al Señor de los Milagros en la hacienda Pflücker, o la escuelita, como se la conoce ahora, a pesar de ser usada como vivienda para muchas familias.



Foto 12. Procesión del Señor de los Milagros en Morococha. Rigoberto Rivera C. 1989. Archivo TAFOS-PUCP

El 2012 no hubo procesión en Carhuacoto, todo fue arriba, en la antigua Morococha y en la comunidad de Pucará. No quisieron los hermanos que el Señor baje, pues entre los reasentados aún no se podían encontrar muchos miembros de la hermandad. Actualmente hay 29 hermanos en Carhuacoto y arriba solamente siete. En el 2014 la situación era un poco más equilibrada. Por doce hermanos en Morococha, ya se habían trasladado quince a la nueva ciudad. Algunos hermanos que habían migrado unos años antes empezaron a volver y se instalaron en las nuevas casas de Carhuacoto. En el 2013 la situación era más favorable para Morococha: la mayoría se encontraba residiendo aún en sus casas.

A pesar de que la costumbre del Señor de los Milagros ya ha sido trasladada en su mayoría a la nueva ciudad—en sus calles se hace la procesión más masiva—Yisela es de la idea de que “Morococha en sí agonizó y ya está muerto”. A pesar de que se trasladen las imágenes y cruces, cree realmente nada podrá ayudar a restaurar el recuerdo de Morococha ni mucho menos sanar las fisuras en el tejido social que el reasentamiento ha generado.

La procesión del Señor de los Milagros es la ocasión en que antiguos morocochanos que residen fuera vuelven. La convocatoria es enorme, pues ni durante el aniversario del distrito pude ver tanta gente reunida en las calles de Carhuacoto. Este reencuentro y concentración de gente la hace propicia, a su vez, para esparcir rumores y acusaciones políticas. Un panfleto estuvo circulando por esas fechas en las que se sindicaba a un grupo de pobladores de conspirar para hacerse de los bienes del Club Cóndor y lucrar con su venta a terceros. Naldo tiene una opinión más optimista de la procesión y ve en ella un motivo de unión y fraternidad de la población. En el caso del Señor de los Milagros no hubo un conflicto tan abierto sobre la apropiación de la imagen, no hubo recelo de que alguna facción la capture o algo por el estilo, pero esta última procesión pude escuchar cuestionamientos al cuidado que se le da a la imagen en la antigua ciudad, por lo que las tensiones, a pesar de todo, existen: no faltaron los comentarios críticos que sugerían traer al Señor de una vez por todas. Contra ellos, otros afirmaban una lógica similar al acuerdo de la hermandad de Tayta Huillca: el Señor de los Milagros se quedará arriba hasta que baje el último poblador.



Foto 13. Parada de la procesión de la Virgen frente a local sindical.  
Florencio Guadalupe 1989. Archivo TAFOS-PUCP

Un caso distinto es el de la imagen de la Virgen de Fátima. Ella era la patrona del departamento de Protección Interna (seguridad y vigilancia) de Centromin. Por el contexto en el que se desarrolló esta devoción la imagen, a diferencia de los anteriores, fue mucho más móvil. La fiesta de la Virgen se celebraba simultáneamente en todos los campamentos de Centromin. A pesar de haber comenzado como una devoción interna de los agentes de seguridad, a partir del 2002, tras la desactivación de Centromin, la imagen “baja a la población” y es apropiada por la población en general, y específicamente por el barrio de Natividad, donde Protección Interna tenía sus instalaciones. La Virgen de Fátima pasa a ser parte del repertorio sagrado de la población de Morococha, más allá de sus ataduras de origen. Cada grupo de personal de Protección Interna tenía su propia imagen, pero hacían referencia a la misma figura. La costumbre de la Virgen de Fátima suele cambiar cada año de acuerdo al lugar de origen del presidente de ese año, no hay una costumbre definida, pero en los últimos cinco años se dio un cambio radical, al igual que con el resto de imágenes. La división generada por el reasentamiento tocó también a esta devoción. No hubo un acuerdo claro sobre dónde tener a la imagen, pero “de un momento a otro” apareció en Carhuacoto. Actualmente es la única imagen que reside en la nueva ciudad de manera permanente. A diferencia de Tayta Huillca o el Señor de los Milagros, la Virgen no tiene un local público donde pueda descansar, por lo que permanece en viviendas privadas.

## Capítulo V: A modo de conclusión ¿Por qué “políticas de lugar”?

Según Lefebvre, cada modo de producción —es decir, cada forma de organizar socialmente el proceso productivo— supone una espacialidad particular. Así, la minería histórica del siglo XX en la sierra central llevó a la fundación o expansión de núcleos urbanos previamente existentes bajo el modelo de las llamadas ciudades-empresa. Tal es el caso de Cerro de Pasco, de orígenes coloniales; La Oroya, con antecedentes prehispánicos o la misma Morococha que, desde finales del XIX fue creciendo como hacienda hasta convertirse en un importante centro urbano donde incluso se podían encontrar consulados de numerosos países del mundo. Estas tres ciudades, solo por mencionar algunas de las principales, formaron parte de una compleja red minero-metalúrgica que articuló los procesos socioeconómicos de la región que se mantuvo durante largos años bajo el control de la norteamericana Cerro de Pasco Copper Corporation.

Tras la nacionalización de los activos de la empresa y el establecimiento de Centromin por parte del gobierno militar en el año 1973, la dinámica social en estos espacios siguió manteniendo algunas características similares a las décadas anteriores, aunque con grandes cambios asociados a la ideología y práctica política del nuevo gobierno. Me refiero, principalmente, a la fundación de las Comunidades Mineras en las distintas empresas que operaron en el país. La comunidad minera surge con el objetivo de fortalecer la presencia de los trabajadores organizados en la gestión de la empresa, de la propiedad y del proceso productivo; así como para promover el desarrollo social, cultural, profesional y técnico de los trabajadores, estos últimos entendidos como aquellos que laboren de manera estable durante la jornada legal de trabajo en la empresa correspondiente. Se trató, en suma, de una nueva forma y contexto institucional de vinculación entre capital y trabajo que favorecía la distribución de los recursos

empresariales entre los obreros.<sup>18</sup> Es con la reprivatización a fines de la década de 1990 en que se empieza a apreciar un nuevo ciclo de cambios en la organización de la fuerza de trabajo y su relación con las empresas, así como en las dinámicas espaciales de estas ciudades. Una de las principales innovaciones tras la privatización fue la masificación y expansión del sistema de contratas o *services*.

En términos de organización del espacio, la introducción y generalización de las contratas supuso una desestructuración de los campamentos y ciudades-empresa y su eventual desmantelamiento, como es el caso de Morococha. Esto es así debido a que la flexibilidad laboral permitida por este sistema hizo de los trabajadores una ‘masa’ más fácil de amoldar a las necesidades del capital. La reducción de la fuerza laboral, así como la reducción del tiempo y presencia efectiva de esta en los espacios de producción trajo consigo fuertes cambios en la forma de relación con el entorno. El uso del “sistema” agudizó la disociación entre los trabajadores y los centros urbanos que se desarrollaron en torno a las minas. A diferencia de la minería subterránea, la llamada “nueva minería” a cielo abierto no suele ser tan intensiva en términos de trabajo, privilegiando en cambio, la tecnificación y automatización de los procesos de extracción, transporte y refinamiento de los minerales. De este modo, mucha de la plana laboral de estas empresas es especializada, reclutando ingenieros, técnicos y empleados provenientes de entornos urbanos, por lo general de las capitales de departamento o de Lima. En el caso de Morococha, esto significa que buena parte de la población, especialmente aquella que no consiguió estudios superiores, acostumbrada al trabajo en socavón se ha visto excluida de acceder a puestos de trabajo en la mina Toromocho.

---

<sup>18</sup> Para una visión más completa de este arreglo institucional ver Iguñiz, J., Sulmont, D. & Quintanilla, A. (1988). *Comunidad Minera*. Lima: Comunidad Minera Centromin Perú. Colección Populibros Mineros.

A pesar de haberse comprometido con las autoridades locales a priorizar la mano de obra local en sus operaciones, durante el tiempo de trabajo de campo pude observar que muchos de los empleados y trabajadores de Chinalco provienen de Huancayo, Lima y Arequipa. Asimismo, contraviniendo uno de los puntos del Convenio Marco del 2007, Chinalco ha colocado su fuerza de trabajo no en las inmediaciones de la nueva ciudad, sino en un campamento llamado Tunshuruco, ubicado a varios kilómetros de distancia o en Tucto, lugares estrictamente controlados y restringidos al personal de las empresas y cerrado para los familiares y foráneos. Existen, en Tucto, al menos, algunas vías mediante las cuales la población no contratada puede acceder a estos campamentos: pases temporales para usar el servicio de comedores, entregados como beneficio a los familiares de trabajadores y durante fechas especiales como la procesión del Señor de los Milagros. Durante las celebraciones el Señor es trasladado por una comparsa de devotos y recibido por los representantes de la empresa, quienes le dejan preparado un lugar dentro de las instalaciones en el que permanece durante una semana. Asimismo, a unos cinco minutos de Carhuacoto se ha construido un pequeño campamento con capacidad para aproximadamente 800 personas que; sin embargo, se encuentra subutilizado. En esta se aloja una pequeña fracción de los trabajadores de contrata, así como algunas oficinas administrativas y de relaciones públicas. Este campamento es, como el resto de instalaciones de Chinalco, de acceso controlado, por lo que constituye un punto ciego de la Nueva Ciudad.

Las otras compañías; es decir, Austria Duvaz, Argentum y Pan-American Silver, han trasladado, ya sea por presión de Chinalco o por motivación propia, sus campamentos a otras zonas como Tucto. Esta situación sugiere que la generalización del sistema de contratas engendra una espacialidad más difusa y que evita la formación de núcleos urbanos como sucedía en el pasado bajo el modelo de ciudad-empresa. El sistema de contratas, tal como funciona

actualmente, tiende a eliminar el vínculo de los trabajadores con el entorno previamente establecido por generaciones anteriores al reducir el tiempo que estos permanecen en la empresa y circunscribirlos a los campamentos de solteros. Los trabajadores llegan sin familia provenientes de lugares apartados y lejanos a los cuales regresan inmediatamente luego de acabado el tiempo de trabajo. De este modo, el esquema *fly in-fly out* de las contratistas desvincula radicalmente los ámbitos de vida y de trabajo, fomentando contactos más bien esporádicos y distantes entre los trabajadores y el entorno más allá del campamento.

Desde la experiencia de los reasentados, la construcción de lugar pasar por una permanente comparación y referencia discursiva y práctica hacia la antigua ciudad, situación que no sorprende dado el extenso proceso al que se ha visto sometida la población. En Carhuacoto no son escasas las menciones a Morococha y a la memoria de “los buenos tiempos” que ahí vivieron bajo el régimen corporativo de la CPCC y luego Centromin. Esta memoria es mantenida principalmente por los reasentados de mayor edad y que tienen un recuerdo explícito de la relación entre los trabajadores, sus familias y las empresas. Asimismo, la memoria de los buenos tiempos, a veces idealizada con nostalgia, es movilizadora contra la percepción de distanciamiento de Chinalco con respecto al bienestar de la población del distrito. En el pasado pre-privatización, al que suelen referirse los entrevistados, se ubicaban los obreros organizados en barrios, campamentos y sindicatos como forma de hacer frente a las mineras a las que se les podía hacer reclamos de distinta naturaleza: beneficios laborales, provisión de servicios públicos, mejoras en el entorno urbano y de las viviendas, mayor interés en apoyar las festividades religiosas, etc. Esto no quiere decir que la situación previa haya sido armoniosa ni exenta de problemas, ya que el recuerdo de numerosas huelgas y conflictos con la administración de las empresas aún permanece vivo en muchos.

Es precisamente el recuerdo de la posibilidad de conflicto y resolución la que descansa sobre la materialidad de la ciudad demolida, pues por sus calles se pasearon los antiguos dirigentes y trabajadores en búsqueda de mejores condiciones de vida y de trabajo, aspectos que podían coexistir en Morococha. No se trata tan solo de la añoranza por un ‘paternalismo empresarial’ como me lo explicaron funcionarios de Chinalco alguna vez, sino del derecho a ser resarcidos apropiadamente por la destrucción de un entorno de vida. Como debería ser claro para cualquier persona o entidad involucrada en procesos de este tipo, las viviendas no son solo activos económicos o capital fijo en propiedades legalizadas en algún padrón municipal. Pareciera que la empresa reasentadora entendió esto hasta cierto punto; sin embargo, el imperativo de reducción de ‘sobrecostos’ se impuso durante la toma de decisiones para elegir la manera de indemnizar a los afectados. Bajo una impronta ‘democrática’— de tratar a todos los afectados del mismo modo—, las viviendas familiares de los más antiguos pobladores han sido valorizadas bajo la misma abstracción económica que la de aquellos que llegaron posteriormente atraídos por la posibilidad de lucro o como parte de las maniobras políticas de las autoridades locales.

Pese a las precauciones tomadas por Chinalco y el largo trabajo desarrollado con las consultoras sociales involucradas a lo largo de casi diez años que va llevando el proceso de reasentamiento, este ha sido vivido por la población como un evento traumático y súbito, o en palabras de Yisela, un ser-arrancado del suelo y trasplantado a un espacio ajeno. Para el Estado pareciera que este reasentamiento se tratase de un hecho consumado y es, en efecto, utilizado como ejemplo de intervención exitosa de la ‘nueva minería’. Es de notar; sin embargo, que para Social Capital Group, la consultora que actualmente se hace cargo del proceso, este aún continúa, aunque se encuentran ya en la etapa final, preparando su salida de Morococha.

Asimismo, desde la experiencia de los reasentados, la construcción del lugar para por una permanente comparación con la antigua ciudad, pues “los recuerdos de las antiguas moradas se reviven como ensueños, las moradas del pasado son en nosotros imperecederas” (Bachelard 2000: 29). Se trata de una comparación al nivel del recuerdo (la vida íntima y privada) y que se expresa en el discurso (público y político): una constante negociación entre lo que antes era y lo ahora es. Asimismo, se trata de una comparación y relación entre espacios que son poco a poco *deshabitados* y otros a los que se trata de llenar de significado o de modificarlo. Esta situación no sorprende, dada la particularidad del proceso al que ha estado sujeta la población. Los espacios son apropiados por la gente en una constante pugna con el poder de la empresa y al interior de la comunidad local y los grupos de interés conformados desde inicios del reasentamiento. En ningún otro lado se ve más claramente esta pugna que en la cuestión de las costumbres e imágenes religiosas. Al interior de las hermandades y entre estas y los devotos se libró una verdadera batalla llena de tácticas y estrategias con el objetivo de decidir el futuro de la Cruz de Huillca y otras imágenes como la de la Virgen de Fátima o el Señor de los Milagros.

Las divisiones al interior de estos grupos reflejan las distintas expectativas con respecto al reasentamiento: en tanto una proporción mayoritaria de los devotos decidió (o se vio obligada) a mudarse era previsible que las imágenes sean también trasladadas; sin embargo, con el tiempo se acordó que estas permanezcan en la antigua ciudad hasta que se culmine el proceso de manera exitosa. Algunos símbolos religiosos resultan más “anclados” en el lugar como por ejemplo la Cruz de Huillca, cuyo traslado desató la mayor polémica, pues finalmente no se concibió posible sacarla del cerro Toromocho donde fue instalada a inicios del siglo pasado. Las imágenes en andas, por su parte, gozan de mayor movilidad dada su propia dinámica de procesión. La Virgen de Fátima, la “Virgen

peregrina”, por estar asociada a elementos móviles del esquema de personal de las mineras—personal de seguridad que solía moverse entre los distintos asentamientos de la CPCC y Centromín—, fue rápidamente reasentada en la nueva ciudad y aunque, dependiendo de con quién se hable, existieron “irregularidades” en este traslado, finalmente no hubo mayores intentos por devolverla a Morococha. El caso del Señor de los Milagros, por su parte, es un poco más complicado, pues si bien se trata de una imagen móvil, su oficialización como Patrón del distrito lo hace más “pesado” de reasentar: tanto los de arriba como los de abajo han mostrado argumentos para reclamar su presencia permanente en alguna de las ciudades. En Carhuacoto se encuentran casi todos los fieles y hermanos, así como su parroquia; sin embargo, los de Morococha afirman su derecho a conservarla dado que fue ahí donde se fundó la devoción.

La relación de los reasentados con el lugar no se traduce; no obstante, en una dicotomía temporal identificada en una ciudad 'antigua' y sepultada y una 'nueva' y con un porvenir asegurado. La vida sigue transitando entre ambos lugares. Para algunos pocos trabajadores que mantienen su residencia en Morococha, la cotidianidad del día los lleva desde sus derruidos barrios a las minas ajenas a Chinalco reproduciendo la dinámica previa al reasentamiento. Estos mismos trabajadores; sin embargo, deben acudir a Carhuacoto para hacer uso de la mayoría de sus derechos ciudadanos como aquellos servicios del estado que fueron reubicados súbitamente y con relativa violencia en el año 2013. Los hijos de estas personas son quienes demuestran una mayor movilidad yendo diariamente a las escuelas y colegios de la nueva ciudad donde la mayoría de sus compañeros ya se han instalado de manera incierta.

El futuro de la nueva Morococha se describe completamente con este adjetivo. Incertidumbre es lo que tiñe los planes de vida de todos los reasentados, pues como pude escuchar en repetidas ocasiones "una bonita infraestructura no

garantiza una buena vida". Aunque existan disidencias y reclamos sobre el uso de materiales más baratos y menos resistentes de lo que sería necesario, buena parte de la población reconoce los beneficios de la modernidad de la 'Ciudad de Chinalco'. Las supuestas 'mejoras en calidad de vida' son presentadas por la empresa para demostrar el éxito de su intervención y de los beneficios que la moderna minería puede traer a la gente. Esta mejora de calidad de vida se traduce en algunos cambios efectuados en el entorno construido: pavimentación de pistas y el uso del cemento y materiales industriales prefabricados para las unidades de vivienda.

Chinalco, a través de sus apéndices institucionales de 'intervención en lo social' (departamento de relaciones comunitarias, Social Capital Group, etc.), intenta generar un espacio social progresivamente independiente de la minera de modo que esta sea descargada de ciertos nexos con la población que son interpretados como modos paternalistas, y en ese sentido, tradicionales. Esta progresiva desconexión se traduce, pero es también producida, en la práctica espacial de la nueva ciudad. Mientras que en Morococha se dejaba ver una cercana, aunque segregada, convivencia entre empleadores y obreros; en Carhuacoto la separación es absoluta. Bajo el sistema de contratas y horarios atípicos la permanencia en la zona de extracción es temporal y distante: solo se permanece ahí para las labores y bajo un estricto *acuartelamiento* en donde la vida cotidiana se encuentra rígidamente controlada por la empresa. El modelo de campamento separado de la población se ha radicalizado y el acceso se encuentra casi prohibido para foráneos a la empresa, excepto en los casos ya señalados antes.

Bajo una mirada lefebvriana, que es la que hemos adoptado como marco general, podemos decir que la producción del espacio en Morococha pasa por un proceso de transformación en las relaciones sociales de producción. Más allá de intentar describir grandes tendencias en el capitalismo global, uso este término para

entender las dinámicas sociales de los hombres (y mujeres) con respecto a las cosas que habitan en el espacio productivo: la ciudad minera. Si en un momento los hombres y las cosas formaban un ensamblaje productivo en el que la vida diaria se constituía inseparable del trabajo regido por los tiempos de las compañías, en Morococha actualmente se puede decir que está en marcha un proceso de separación de las esferas de vida y de trabajo. Este proceso se da como parte de las estrategias espaciales de Chinalco, en primer lugar para cumplir con los mandatos estatales e internacionales de reasentamiento para lograr las licencias requeridas para llevar a cabo la explotación de los yacimientos. Pero es también una estrategia corporativa que desalienta el conflicto —*de clases* si deseamos entenderlo a partir de un análisis estrictamente marxista y que en efecto ha sido usado en varios asentamientos mineros por las organizaciones obreras durante décadas— al desarraigar a su fuerza de trabajo y mantenerla como bajo la calidad de visitantes vigilados en los nuevos campamentos.

En Morococha, donde solían coexistir las oficinas de las empresas, los locales de los sindicatos, los campamentos y viviendas de los trabajadores, así como aquellas de los empleados de alto rango, la ciudad se convertía en un espacio politizado permanentemente. Las calles eran al mismo tiempo caminos que llevaban hacia la mina o la planta, recorridos religiosos durante las fechas importantes y también lugar de innumerables marchas y plantones protagonizados por los trabajadores que buscaban mejoras salariales o de condiciones de empleo. Durante mi estadía en Carhuacoto, en el mes de setiembre, el sindicato de trabajadores de Chinalco (SUTRAMCH), domiciliado en la ciudad de Huancayo, convocó a un paro para pedir un incremento salarial que fue efectuado en las instalaciones de Tunshuruco. No pude observar en la ciudad ninguna acción<sup>19</sup>, y

---

<sup>19</sup>Morococha es, asimismo, parte del espacio representacional del complejo minero de la sierra central. El espacio representacional, quizá el elemento más complicado de la tríada conceptual de Lefebvre —en parte por el confuso uso de los términos (representaciones del espacio / espacio representacional) — consiste en el espacio vivido a través de imágenes mentales y símbolos. En este sentido, Morococha es un nodo

es que buena parte de los trabajadores no viven ahí. Las típicas vistas de mujeres con ollas para repartir alimentos entre los huelguistas y los usuales enfrentamientos con la policía que se dan en estas demostraciones fueron reemplazados por una guerra de comunicados vía internet, en la que el sindicato intentaba demostrar la adhesión de los trabajadores, mientras que la empresa desestimaba la acción colectiva al negar la veracidad y legitimidad de las fotografías expuestas virtualmente. Si bien se puede hablar de cierta despolitización del entorno urbano de Morococha en un contexto de flexibilización laboral, esta estrategia se ve confrontada por otro proceso que repolitiza el espacio. La ciudad, otrora *escenario* de conflicto, se convierte en Carhuacoto en objeto del conflicto, como hemos visto en los capítulos anteriores.

Si bien afirmo que el espacio se ha convertido en el contexto del reasentamiento en objeto de conflicto; es decir, en una política *de* lugar; se ha de remarcar que la política sigue sucediendo *en* el lugar. Como objeto, la producción de la nueva ciudad surgió principalmente como efecto de las decisiones de los hacedores de espacio, especialistas tecnocráticos contratados por Chinalco para desarrollar un entorno urbano planificado que cumpla con los requisitos internacionales y ciertos preceptos de funcionalidad—el tamaño de viviendas, el trazo de las avenidas y calles, la ubicación de los servicios públicos, etc. —y; en buena parte, de una impresión estética de *orden*. En ese sentido, se trata de una producción del

---

importante en el mapa mental de los mineros de la región, pues fungía como punto de apoyo en las múltiples luchas sindicales que se libraron durante la época de la CPCC y Centromin (Ver Kruijt & Vellinga 1988). A mediados de setiembre del 2015, un grupo de pobladores del distrito de Simón Bolívar, Cerro de Pasco, bajo el nombre colectivo de “los 58 valientes” emprendieron una “marcha de sacrificio” desde su localidad hasta la ciudad de Lima recorriendo cientos de kilómetros a lo largo de la carretera central con el objetivo de reclamar por la presencia de plomo en la sangre sus hijos. En el camino se detuvieron en diversos puntos para descansar y reponer fuerzas para los días siguientes. A su paso por Morococha, la marcha se detuvo en la antigua ciudad donde recibieron el apoyo de quienes se resisten al reasentamiento. Carhuacoto pasó desapercibida por debajo de la carretera sobre la que los marchantes andaban cantando arengas. Ver nota en Diario CrónicaViva: <http://www.cronicaviva.com.pe/cerro-de-pasco-marcha-de-sacrificio-llega-a-lima/>

espacio hecha para el espectador externo; es decir, como una vista de paisaje que privilegia la visión del motorista que observa Carhuacoto desde lo alto de la carretera, de los fotógrafos de diarios y revistas publicitarias, o mejor aún, del presidente de la República que llega literalmente desde el aire en helicóptero a supervisar el funcionamiento de la nueva ciudad, como en efecto sucedió en el año 2013. La intervención de los reasentados en la construcción física de Carhuacoto ha sido mediada por los aparatos de ‘consulta’ elaborados por SCG para incorporar los deseos y especificidades de las familias en la medida en que podían caber en el molde estandarizado propuesto para la ciudad planificada. El resultado fue la división en tres modelos diferenciados apenas por una variación en el tamaño del terreno y una evidente homogeneidad visual que, a ojos de varios entrevistados, mantenía en cierto modo el carácter de campamento minero.

Esto último resulta interesante si prestamos atención a los efectos ideológicos del reasentamiento. En el discurso de la empresa, uno de los objetivos del proceso fue “mejorar la calidad de vida” de los trabajadores y sus familias a partir de su conversión en propietarios de las viviendas que habitaban. Esto no era posible en la antigua ciudad por la particular historia de las edificaciones, por lo general construidas y mantenidas bajo el control de alguna de las mineras, eventualmente pasaron a manos del Estado a través de Centromin y finalmente terminaron como propiedad del gobierno local tras el cierre de la minera estatal. El proceso de titulación sufrió importantes contratiempos, como narra Naldo, que finalmente se vieron interrumpidos, dejando solamente a algunos en la categoría de propietarios. El resto quedó como ‘poseionario de buena fe’ en tanto residía en la localidad, manteniendo un vínculo a través del empleo en las minas o como comerciantes.

Junto con Naldo, creo que existe una cierta tendencia a desvincular Carhuacoto de su historia minera, o, usando el término usado por el profesor, su *identidad*. El mejor ejemplo es de esto es la idea de convertir, como objetivo fundamental, a los

vecinos en propietarios, dejando atrás una identidad obrera asociada a la ocupación de viviendas (campamentos) de la empresa y al empleo directo en las minas. Carhuacoto/Morococha, no es más una ciudad-campamento y por tanto las obligaciones de la empresa con su población se limitan a lo estipulado en los reglamentos nacionales e internacionales sobre reasentamiento. Una vez terminada esta tarea, la ciudad será “autosostenible” y el futuro será responsabilidad única de los nuevos propietarios que deberán agenciarse los medios de vida en un contexto de menor demanda laboral local. El imperativo de reducción de costos; sin embargo, juega en contra de esta estrategia pues la arquitectura *low-cost* y estandarizada de las nuevas viviendas recuerdan estéticamente a las antiguas filas de campamentos que ahora aparecen bajo una pátina de individualidad en la “Ciudad de Chinalco”. En el discurso popular, el vínculo entre empresa y población parece irrompible, por lo menos hasta que se cumplan con las promesas de desarrollo hechas por la minera y el Estado.

Me refiero, fundamentalmente, a la cuestión del trabajo. La noticia de las futuras operaciones de Chinalco encendió la inquietud de la gente acerca de su futuro laboral. Si la empresa china entraba a Morococha, ¿podrían los vecinos del distrito emplearse de algún modo en ella? Si ya la tendencia era hacia el desempleo y la disminución de la población, ¿la llegada de una empresa de la ‘nueva minería’ impactaría positivamente en las estadísticas de Morococha? La ansiedad por el trabajo se manifestó en los primeros acuerdos esbozados por las organizaciones sociales, como aquella entre Perú Copper y la AVM en el año 2007 donde la entonces dueña de la concesión garantizaba la priorización de “la contratación de trabajadores morocochanos, de acuerdo a las necesidades de las diferentes etapas del proyecto Toromocho”.<sup>20</sup> Eventualmente este convenio fue desechado al

---

<sup>20</sup> *Convenio Marco. Compromisos para el reasentamiento.* Firmado en la Ciudad de Lima el 25 de Julio del 2007 entre Minera Peru Copper y la Asociación de Vivienda Morococha.

entrar minera Chinalco; sin embargo, los reclamos laborales mantienen esas mismas líneas.

Según la empresa, este objetivo se ha cumplido cabalmente, poniendo en relieve especialmente la fase de construcción de la ciudad, durante la cual se empleó a miles de vecinos del distrito, así como de trabajadores de la región. Terminada esta fase; sin embargo, las posibilidades de trabajo han disminuido considerablemente para los reasentados. Las capacitaciones y talleres de trabajo alternativo promovidos por las mineras y la Iglesia católica no parecen ser suficientes para reemplazar los ingresos de la mina. Ante esto, muchas familias están planeando regresar a sus pueblos, en caso hayan migrado años antes (o incluso a los pueblos de origen de sus padres), o migrar a Lima y otras ciudades grandes. Como fue mencionado antes la calle principal, donde se ubicaron los propietarios, se encuentra escasamente ocupada. Decenas de viviendas están vacías, alquiladas a alicaídos negocios, o fueron vendidas a empresarios hoteleros de La Oroya para hospedar a la fluctuante fuerza de trabajo que llega a Toromocho por cortos periodos.

La idea de que Carhuacoto eventualmente desaparecerá permea la atmósfera entre los reasentados. “Ciudad fantasma” es un calificativo que reaparece continuamente en las entrevistas y conversaciones, aunque lo que suceda probablemente sea distinto. Carhuacoto parece convertirse lentamente en un lugar de parada temporal para trabajadores, una especie de ciudad-dormitorio en la que solamente se pasa el tiempo hasta que toque ir a la mina. Por el momento la vida se reproduce con incierta normalidad; los niños van a la escuela, algunas personas construyen segundos pisos en sus casas, y las bodegas aparecen y desaparecen; sin embargo, Carhuacoto es construido por los reasentados como un lugar ajeno y hostil donde el destino no es prometedor. Quizá para los nuevos trabajadores que llegan con otra idea y práctica espacial, de ocupar más que

habitar, no ocurra del mismo modo, en tanto llegan con otros presupuestos sobre su rol en Morococha. El espacio social producido durante un siglo en el distrito está transformándose a partir de las nuevas relaciones entre capital y trabajo: si en un momento el primero requirió fijar al campesinado migrante en un entorno urbano que permitiese domesticarlo en la disciplina industrial y moderna; actualmente vemos un proceso inverso en el que el objetivo no es fijar sino desplazar y mantener a la fuerza de trabajo en permanente flujo.

Por otra parte, el reasentamiento de Morococha es un ejemplo de cómo la planificación central y el “mito del concreto” como garante del orden y progreso que la modernidad promete se mantiene con vida en la región. Si bien existe una ligazón ideológica entre los grandes proyectos de planificación utópica de mediados del siglo XX y su implementación a través de Estados fuertes—con la ciudad de Brasilia como ejemplo máximo—en el Perú contemporáneo podemos detectar matices importantes. En primer lugar, a través de narrativas de modernidad que presuponen un estado actual de pobreza debido a “la tradición”<sup>21</sup> se transfiere la responsabilidad del desarrollo de un Estado planificador a la acción del capital privado. El impulso ordenador que se encuentra detrás de la estética modernista pasa nuevamente a manos de la iniciativa empresarial como forma de corregir la problemática tradición. No es casualidad, entonces, que el reasentamiento de Morococha haya recaído enteramente en manos de Chinalco. Inicialmente se buscó la participación del gobierno peruano; no obstante, su involucramiento a través de fondos como MiVivienda fue descartado rápidamente por suponer mayores dificultades en el esquema financiero de la nueva ciudad.

---

<sup>21</sup> Entendida, dependiendo del contexto, como cultura nativa o campesina o como en Morococha, una tradición paternalista de las compañías y el Estado con respecto a la población obrera. Esta última supone ciertas imágenes como el de una institución burocrática centralizada que despliega un sistema de bienestar u otorga bienes y servicios a un grupo social “pasivo”.

Holston (2009: 5), en su estudio sobre la construcción de Brasilia, afirma que el modernismo bajo el cual estuvieron influenciados los políticos y planificadores brasileros es una estética del borrado y la reinscripción, es decir, de una parcial eliminación del contexto histórico de una sociedad y de una reescritura de la misma bajo un manto teleológico que posiciona el desarrollo dirigido como fin último de la intervención estatal. En el caso brasiler, la ideología estatal expresó su teleología desarrollista en una utopía construida que buscaba negar el estado de atraso y pobreza pero al mismo afirmar el progreso que la sociedad estaba tomando. Asimismo, el modernismo estatal brasiler tomaba como único agente de la historia al Estado y sus planificadores profesionales, o para usar un término lefebvriano, los hacedores de espacio, es decir los expertos arquitectos y urbanistas que ponen en práctica su conocimiento para señalar el camino racional hacia la utopía. Este camino, como demuestra Holston, fue ‘propuesto’ unilateralmente a la población de arriba hacia abajo sin que los usuarios del entorno tengan palabra en su diseño e implementación. La construcción de Carhuacoto, en cambio, se hizo luego de un complejo proceso de participación y consulta que; sin embargo, no incluye del todo las decisiones de los reasentados. A ellos se les permitió escoger el diseño de sus viviendas así como su ubicación; es decir, una serie de elecciones dentro de un conjunto limitado de opciones proporcionadas por el plan maestro de la empresa expresado siempre en lenguaje técnico y despolitizado. Bajo un manto de inclusión y consulta, o como lo llama Poole (2012), un “ideal democrático universal de la participación”, el proceso de reasentamiento legitima la lógica de desplazamiento forzado que ha operado históricamente en la región. El ideal participativo fue crucial para Chinalco con el fin de designar el reasentamiento como “voluntario”, aunque cabe preguntarse si es que ante la consulta una respuesta negativa habría sido admitida como válida. Las múltiples acusaciones de manipulación y condicionamiento a los residentes, así como la represión ejercida sobre los opositores nos llevan a pensar lo contrario.

Más allá de la intención de los reasentadores de trasladar a la población y con ella su práctica cotidiana hacia un nuevo espacio planificado, resulta claro que la estrategia corporativa no ha sido suficiente para repoblar su nueva ciudad. La desconexión con el entorno y con la historia local solo promueve lo que la nueva práctica laboral ha generado: desplazamiento y ‘éxodo’—como Apolinario Mayta (2014), un historiador local afirma— de la población del distrito. La historia de Morococha, otrora inscrita en la materialidad de la ciudad, su arquitectura industrial e incluso en los desperdicios mineros que se encuentran amontonados entre sus calles aparece como un trasfondo que solo vale la pena resaltar en cuanto oposición a la modernidad brindada por Chinalco. Algunos intentos de rescatar la memoria colectiva—como la construcción del Museo y el taller de fotografía participativa—han resultado insuficientes para trasladar el carácter cualitativo del lugar hacia la nueva ciudad. El Museo, pensado como lugar de conmemoración por la empresa choca con la contingencia del proceso de traslado. Al visitar el museo, uno puede seguir detalladamente la historia del lugar a través de numerosas fotografías que abarcan buena parte del siglo XX: los retratos de campesinos migrantes y obreros tomados por Sebastián Rodríguez en los años 30, las fotos del Taller de Fotografía Social (TAFOS) de la PUCP de mediados de los 80 y principios de los 90, y finalmente aquellas obtenidas tras la intervención de fotografía participativa de OjosPropios (Holgado 2014). El colofón de este recorrido visual se hace evidente cuando el visitante se encuentra con tendederos de ropa e implementos de cocina desperdigados entre los salones de exhibición, testigos de la ocupación precaria por parte de familias que no han podido hasta ahora acceder a alguna vivienda.

Sin vínculos estables entre empresa y población y con una política segregacionista, los obreros de la minera no tienen incentivos para quedarse y reproducir la vida a nivel local. Por su parte, los antiguos vecinos se encuentran

ante un espacio estéril de concreto que, aunque promete 'modernidad' y 'buena vida' no resulta suficiente para considerarlo un nuevo hogar o si quiera una continuidad con respecto a sus antiguas moradas.



## Bibliografía

1. Agnew, J. (1994). The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory. *Review of International Political Economy*, 1(1), 53–80.
2. Ahmad, N., & Lahiri-Dutt, K. (2006). Engendering Mining Communities: Examining the Missing Gender Concerns in Coal Mining Displacement and Rehabilitation in India. *Gender, Technology and Development*, 10, 313–339.
3. Anderson, B. (2006 [1981]). *Imagined Communities*. Londres, Nueva York: Verso.
4. Antmann, F. (1983). *The view from within: the life of the Copper Miner in the Peruvian Andes as seen through the vision of Sebastián Rodríguez, Morococha Town photographer*. Nueva York.
5. Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
6. Aranda, E. (2009). Construcción social del espacio y vida cotidiana en los campamentos de La Oroya y Talara: 1900-1960. *Investigaciones En Ciudad & Arquitectura*, 2(2), 51–62.
7. Arellano, J. (2010). *Local politics, conflict and development in Peruvian mining regions*. Tesis para obtener el grado de DPhil. Institute of Development Studies, University of Sussex.
8. Aste, J., de Echave, J., Glave, M. (2003). *Procesos multi-actores para la cogestión de impactos mineros en Perú. Informe final*. Lima: CooperAcción
9. Bachelard, G. (2000 [1965]). *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
10. Ballard, C., & Banks, G. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, 32, 287–313.

11. Blanco, G. (1930). *Apuntes monográficos de Morococha. Pequeño aporte para una monografía de la provincia de Yauli*. Morococha: Imprenta S. Camargo Moreno.
12. Bourdieu, P. (2003 [1971]). The Berber House. En S. M. Low & D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 131–141). Blackwell Publishing.
13. Bonilla, H. (1974). *El minero de los Andes: una aproximación a su estudio*. Lima: IEP.
14. Burga, M. & Flores Galindo, A. (1991 [1980]). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay Perú
15. Casey, E. S. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. En S. Feld & K. H. Basso (eds.), *Senses of Place* (pp. 13–52). Santa Fe: School of American Research Press.
16. Cernea, M. (1988). Involuntary Resettlement and Development. *Finance & Development*, 25(3), 44–46.
17. Cernea, M. (2004). For a new economics of resettlement: a sociological critique of the compensation principle. *International Social Science Journal*, 55(175), 37–45.
18. Certeau, M. de. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
19. Chinalco (2012). *Chinalcoaldía. Boletín informativo Minera Chinalco Perú S.A. - Proyecto Toromocho*. N° 30, Abril 2012.
20. Chuquimantari, C. (1992). *Yauli-La Oroya: Minería y ciudades empresas*. La Oroya: Asociación Laboral para el Desarrollo.
21. Cohen, A. P. (1985). *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.
22. Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe final de la CVR*. Lima: CVR. 9 vols.

23. Coral, I. (1994). *Desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1992*. Lima: IEP, CEPRODEP.
24. Cosgrove, D. (1997). Cultural Landscapes. En T. Unwin (ed.), *Europe: A modern geography* (pp. 65–81). Londres: Longman.
25. Cosgrove, D. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.
26. Cosgrove, D., & Daniels, S. (eds.). (1988). *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
27. Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, No. 2, 118–146.
28. Cresswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
29. Damonte, G. (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE, CLACSO.
30. Davis, M. (1986). *Prisoners of the American Dream: Politics and Economy in the History of the US Working Class*. Londres, Nueva York: Verso.
31. Denevan, W., & Matthewson, K. (eds.). (2009). *Carl Sauer on Culture and Landscape. Readings and commentaries*. Luisiana: Louisiana State University Press.
32. Dewind, A. (1973). *From peasants to miners: the background to strikes in the mines of Perú*. Nueva Orleans: Columbia University.
33. Downing, T. E. (2002). *Avoiding New Poverty: Mining-Induced Displacement and Resettlement* (pp. 1–29). Mining, Minerals and Sustainable Development (MMSD).
34. Drinot, P. (2011). *The Allure of Labor. Workers, Race, Ethnicity and the Making of the Peruvian State*. Durham, Londres: Duke University Press.
35. Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

36. Elden, S., & Crampton, J. (eds.). (2007). *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*. Burlington: Ashgate Publishing.
37. Elden, S. (2013). *The Birth of Territory*. Chicago: University of Chicago Press.
38. Eliade, M. (1967 [1957]). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
39. Escobar, A. (2001). Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20, 139–174.
40. Feld, S., & Basso, K. H. (eds.). (1996). *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
41. Ferguson, J., & Gupta, A. (1992). Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, Vol. 7(No. 1), 6–23.
42. Ferguson, J., & Gupta, A. (1997). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
43. Fernandez, J. (2003 [1984]). Emergence and Convergence in some African Sacred Places. En S. M. Low & D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 187–203). Blackwell Publishing.
44. Flores Galindo, A. (1983). *Los mineros de la Cerro de Pasco 1900-1930*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
45. Franger-Huhl, G. (2005). El desplazamiento forzado en el Perú: perspectivas de apoyo y autogestión. En: *Migración, discriminación y derechos humanos*. Bogotá: Antropos.
46. Garner, J. (ed.) (1992). *The Company Town. Architecture and Society in the Early Industrial Age*. Oxford University Press.
47. González, J. L. (1989). *El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular*. Chucuito: Instituto de Estudios Aymaras, Lima: TAREA.
48. Godoy, R. (1985). Mining: Anthropological Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 14, 199–217.

49. Hall, E. T. (2003 [1968]). Proxemics. En S. M. Low & D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 51–73). Blackwell Publishing.
50. Helfgott, F. (2013). *Transformations in labor, land and community: mining and society in Pasco, Peru, 20th century to the present*. Tesis para obtener el grado de PhD en Antropología e Historia. University of Michigan.
51. Herrera, C. (1986). *Plan integral de vivienda para los asentamientos humanos mineros del centro del Perú ubicados en el eje La Oroya-Morococha*. Lima: s.n.
52. Holgado, C. (2014). *Fotografía de la nostalgia: la fotografía como vehículo de la memoria en el proceso de reasentamiento de la ciudad de Morococha*. Tesis de Licenciatura en Comunicación para el Desarrollo. Lima: PUCP.
53. Holston, J. (1989). *The Modernist City. An Anthropological Critique of Brasilia*. University of Chicago Press.
54. Hirsch, E. (1995). Introduction. Landscape: Between Place and Space. En *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space* (pp. 1–42). Nueva York: Oxford University Press.
55. Hirsch, E., & O'Hanlon, M. (eds.). (1995). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Nueva York: Oxford University Press.
56. Instituto Nacional de Defensa Civil (2014). *Reporte de peligro N° 202-27/02/2014/COEN-INDECI. Peligro de movimiento en masa en el distrito de Morococha - Junín*. Lima: INDECI
57. Knight Piésold Consulting (2009). *Minera Chinalco Perú S.A. Proyecto Toromocho. Estudio de Impacto Ambiental*. Lima
58. Kruijt, D. & Vellinga, M. (1988). *La Cerro y el Proletariado Minero Metalúrgico*. Lima: Comunidad Minera Centromín
59. Kuper, H. (2003 [1972]). The Language of Sites in the Politics of Space. En M. S. Low & D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 247–263). Blackwell Publishing.

60. Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.
61. Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: Revista de Sociología*, Núm.: 3, 219–229.
62. Low, S. M. (2011). Claiming Space for an Engaged Anthropology: Spatial Inequality and Social Exclusion. *American Anthropologist*, Vol. 113, No. 3, 389–407.
63. Low, S. M., & Lawrence-Zúñiga, D. (eds.). (2003). *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Blackwell Publishing.
64. Malinowski, B. (1977). *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas de Trobriand*. Barcelona: Labor.
65. Mayta, A. (2014). *Agonía y éxodo de Morococha ¡Tesoro de los Andes!* Huancayo: Edición “Tierra Adentro”.
66. Municipalidad Distrital de Morococha (1995). *Conociéndote Morococha. Memoria de la Municipalidad Distrital de Morococha*. Noviembre, Año 1, No. 1.
67. Müller, I. (1941). *Morococha*. Tesis de bachillerato en Historia. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima: PUCP.
68. Myers, F. (1986). *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington: Smithsonian Institution Press, Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
69. Nash, J. (1993 [1979]). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Columbia University Press.
70. Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26(Special Issue: Memory and Counter-Memory), 7–24.
71. Orlove, B. (1998). Down to Earth: Race and Substance in the Andes. *Bulletin of Latin American Research* 17(2):207-222.
72. Poblete, M. (1938). *Condiciones de Vida y de Trabajo de la Población Indígena del Perú*. Geneva: Oficina Internacional de Trabajo.

73. Poole, D. (2012). Corriendo riesgos: normas, ley y participación en el Estado neoliberal. *Anthropologica*, 30, 83–100.
74. Quintanilla, A., & Sulmont, D. (1983). *Las contratatas en Morococha*. Lima: Asociación Trabajo y Cultura.
75. Rogers, S., & Wang, M. (2006). Environmental resettlement and social dis/re-articulation in Inner Mongolia, China. *Population and Environment*, 28(1), 41–68.
76. Sack, R. D. (1983). Human Territoriality: A Theory. *Annals of the Association of American Geographers*, 73, 55–74.
77. Salas, G. (2008). *Dinámica social y minería: familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1998-2002)*. Lima: IEP.
78. Sanborn, C. & Dammert, J. (2013). *Extracción de recursos naturales, desarrollo económico e inclusión social: Perú*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
79. Shields, R. (1988). *An English Précis of Henri Lefebvre's La Production de l'Espace*. Urban and Regional Studies Working Paper 63. Brighton: University of Sussex.
80. Sulmont, D. (1975). *El movimiento obrero en el Perú / 1900-1956*. Lima: Fondo Editorial PUCP
81. Szablowski, D. (2002). Mining, Displacement and the World Bank: A Case Analysis of Compañía Minera Antamina's Operations in Peru. *Journal of Business Ethics*, 39(3), 247–273.
82. Terminski, B. (2012). *Mining-induced displacement and resettlement: social problem and human rights issue*. Ginebra, URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-327774>
83. Thrift, N. (2006). Space. *Theory, Culture & Society*, Vol. 23(2-3), 139–146.
84. Ucko, P., & Layton, R. (eds.). (1999). *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your Landscape*. Nueva York: Routledge.

85. White, N. (2012). *Company Towns: Corporate Order and Community*. University of Toronto Press.
86. Wolf, E. R. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
87. Zeiderman, A. (2012). On shaky ground: the making of risk in Bogotá. *Environment and Planning A*, 44, 1570–1588.

