

---

# más allá del mito del progreso: estrategias de supervivencia y movilidad social en familias aymaras del altiplano puneño<sup>1</sup>

omar pereyra

---

XXXXXXXXXXXXXX

## Introducción

En la década del 80 se inicia en nuestras ciencias sociales una polémica alrededor de las «utopías andinas» (Flores Galindo 1994) y el llamado «mito del progreso» (Degregori 1986). El tema en discusión tiene como antecedentes directos la mesa redonda sobre *Todas las Sangres* y el ensayo sobre la cholificación escrito por Aníbal Quijano en 1964 que, sin embargo, para ese entonces circuló en copias mimeografiadas. No es sino hasta 1980 que dicho ensayo es publicado en un libro y reconocido hoy en día como un clásico de la sociología peruana.

Los trabajos publicados en los 80 en torno de este debate son, en general, aproximativos, ensayísticos y desde una perspectiva macro. Estos enfoques no permitieron ver matices, y es que para el momento en que se escribieron no se contaba con suficientes estudios de casos. Así, por ejemplo, Quijano señala:

Aunque es verdad que en los últimos años se ha ido acumulando una abundante masa de datos, resultantes de numerosos estudios antropológicos y económicos, principalmente, este material no permite extraer generalizaciones sino en un nivel material muy grueso, y no de manera sistemática. La mayoría de estos estudios se llevan a cabo con propósitos muy crudamente descriptivos, casi con una completa ausencia de concepciones teóricas y, como consecuencia, de manera totalmente inconexa y aislada. (1980: 47)

---

<sup>1</sup> El presente artículo fue elaborado a partir de mi tesis para optar la Licenciatura en Sociología «Estrategias familiares campesinas de supervivencia y movilidad social. Seis familias de la comunidad San Francisco de Chañajari - Puno» (2002).

Estos trabajos más bien mostraban inquietudes y señalaban futuras líneas de investigación, pero que en el camino fueron desapareciendo, apagando dicha discusión.

No vamos a repetir las ideas fuerza de ese debate. Nos bastará con decir que los autores están de acuerdo en que desde los 50 existe un proceso acelerado de cambios en nuestra estructura social. Así, por ejemplo, Quijano señala los siguientes factores:

- Económicos: se inicia un proceso de industrialización, se da un giro hacia la economía de mercado, aparición de nuevos roles ocupacionales, siendo uno de los más visibles e importantes una capa de pequeños comerciantes.
- Demográficos: se inicia un proceso de migraciones del campo hacia la ciudad. Es parte de este proceso la ruralización de los márgenes de las ciudades formando lo que se conocería como *barriadas*.
- Sociales: aburguesamiento de la clase terrateniente, desarrollo del proletariado, emergencia de la burguesía mercantil e industrial, desintegración de la clase terrateniente, emergencia de las clases medias, luchas campesinas, modificación del sistema de dominación social.
- Culturales: comunicación entre culturas andina y moderna-criolla hasta entonces incomunicadas, caída de los estándares de diferenciación social, preocupación social por el problema de la condición campesina, difusión de valores urbanos, difusión de la escuela pública.
- Psicológico-sociales: cambio de actitud servil de la población indígena, cambio de actitud de clases dominantes, aparición de una conciencia de grupo en la población chola.
- Políticos: aparición de partidos políticos con tendencia de izquierda que incorporan las demandas del sector campesino en sus lineamientos, pérdida de poder político de la clase terrateniente.

Este conjunto acelerado de cambios fue tomado, en general, con optimismo por los científicos sociales, pues se pensaba que desencadenarían una sociedad más moderna, mestiza y democrática.

Hay algunos fenómenos en este proceso de cambio que son relevados por los autores. Un artículo importante de Rodrigo Montoya escrito en 1980 señala que la escuela cumple un rol capital en este proceso, y es que para el autor esta permitiría a las poblaciones campesinas «enfrentar la dominación tradicional de los gamonales» (1980: 35). Así, para los campesinos, la escuela se convierte en una reivindicación política y el saber leer y escribir es equivalente al abrir los ojos, «despertar» (*rickchay*), entrar al día (*punchau*) luego de estar en la noche (*tuta*), un mundo de oscuridad e ignorancia. La escuela tomaría la posición de la llama que permite a los hombres salir de la oscuridad de la caverna, por hacer alusión al mito griego. Esta línea de investigación, y sobre todo el papel capital de la escuela, es seguida más adelante por Ansión y Degregori, aunque lo hacen planteando una serie de matices y sutilezas que Montoya no lograba ver.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ansión, por ejemplo, señala que los campesinos ven la escuela como un instrumento para el progreso, pero al mismo tiempo su relación con ella es conflictiva y ambivalente (1989<sup>3</sup>). Conflictiva porque es elemento extraño, venido de afuera y que imparte ciertos conocimientos ajenos a la realidad rural. Se sabe

Para Montoya, la escuela es «un arma de doble filo» pues la escolarización

[...] significa también renunciar a las costumbres tradicionales de la comunidad, perder aún más la identidad andina en proceso de perdición a lo largo de siglos de dominación. (1980: 35)

Montoya, de esta manera, señala que en *el mito contemporáneo de la escuela* existe una separación tajante entre mundo andino asociado al atraso, y el mundo occidental asociado al progreso. Sin embargo, para Montoya al parecer no existe una posibilidad de hibridización cultural, sino más bien dos culturas enfrentadas, escenario en donde la población se ve forzada a optar por una u otra, sin haber posiciones intermedias. Optar por asumir la cultura occidental permitiría a las poblaciones campesinas «levantar la cabeza» frente a los señores terratenientes o gamonales, facilitando así la posibilidad de vivir en una sociedad más *democrática* o en donde los campesinos tienen la posibilidad de ser *ciudadanos*, por utilizar una categoría en boga hoy en día. Por otra parte, optar por resistirse a mantener la cultura andina, rechazando la escuela y el progreso podría significar afianzar la condición servil de estas poblaciones.

Por otra parte, Carlos Franco (1991) resalta al proceso de migraciones masivas del campo a la ciudad a partir de los 50 como *el acto fundante de una nueva modernidad en el Perú*. Resalta asimismo un cambio en la subjetividad de los actores, pues al tomar la decisión de irse de sus comunidades o de renunciar a su condición de siervos en las haciendas, optan por ser libres o sujetos modernos:

[...] Al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como «modernos», es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en «hombres libres». Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra. (1991: 195)

Comparte el énfasis en los cambios y el optimismo Carlos Iván Degregori, que en el artículo más representativo de esta opinión señala:

[...] Lo cierto es que el tránsito del mito de Inkarrí al mito del progreso, reorienta en 180 grados a las poblaciones andinas, que dejan de mirar hacia el pasado. Ya no esperan más al Inka, son el nuevo Inka en movimiento. El campesinado indígena se lanza entonces con

---

también que la escritura fue y es uno de los principales elementos de dominación sociocultural. Es también ambivalente porque si bien los campesinos desconfían de la escuela, saben que es un medio necesario para tener mayor y mejor contacto con la ciudad y el mercado, y los beneficios que estos pueden otorgar. Ansión y Degregori resaltan el carácter dinámico de la cultura y su capacidad de transformarse y adaptarse. El contacto entre culturas o un proceso de hibridización no significa entonces un debilitamiento de la cultura andina, sino más bien una forma de que la misma siga viva y se renueve.

una vitalidad insospechada a la conquista del futuro y del «progreso». La escuela, el comercio y en algunos bolsones el trabajo asalariado, son los principales instrumentos para esa conquista a la cual la migración a las ciudades —crecientemente planificadas— le abre nuevos horizontes. (1984: 52)

A diferencia de Franco, Degregori presenta una perspectiva cultural y los cambios producidos en esta esfera. En este artículo puede apreciarse una búsqueda de diálogo con la otra perspectiva, más histórica y a la vez propositiva, en búsqueda de un proyecto político, que fuera presentada anteriormente por Flores-Galindo. Quizás en este punto valga la pena establecer un paralelo.

En *Buscando un Inca*, Flores-Galindo trata de encontrar las bases sobre las cuales poder cimentar un nuevo orden. El autor no propone un regreso al pasado o una *inversión de las estructuras de dominación*, sino la *abolición de las estructuras de dominación*. Así, su objeto de estudio es el de las ideas de larga duración; es ahí en donde se ubica el tema de la utopía andina y las transformaciones que esta sufre a lo largo de los últimos cinco siglos. Se trata de un intento de estudiar el pasado para imaginar y hacer posible un futuro concreto distinto. Dicha tarea se encuentra ligada a un proyecto político. Así por ejemplo señala:

[...] la tesis de este libro no es que sigamos buscando un inca. Necesitamos una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro, para de esta manera repensar el socialismo en el Perú. (1994: 328). y más adelante, [...] hay que pensar en una utopía distinta donde el pasado no cierre el horizonte y que nos permita entender nuestra historia, edificar una identidad colectiva pero, sobre todo, poder cambiar nuestra sociedad. (1994: 344)

Por otra parte, Flores-Galindo, al igual que Degregori, enfatiza el carácter cambiante y dinámico de la identidad andina, pues no ve a esta como algo estático en el tiempo, como si conservara una esencia o fuera inalterable y todo cambio o contacto con el exterior la debilitara o «contaminara». Sin embargo, Degregori y Franco en sus respectivos artículos se centran en una búsqueda más académica. Los autores, si bien en mayor o menor medida, comparten el mismo proyecto de Flores-Galindo, se limitan a señalar la existencia de un nuevo punto de inflexión: la emergencia de *otra modernidad* o el tránsito *del mito de Inkari al mito del progreso*. Finalmente, Degregori y Franco afirman que esta transformación deviene en una sociedad más democrática, un proceso de afirmación de la ciudadanía y una sociedad más mestiza.

El presente artículo busca dialogar a partir de un estudio de caso con las ideas principales de este debate. En un inicio, nuestro interés era el funcionamiento de las estrategias familiares campesinas de supervivencia en una comunidad del altiplano puneño; es decir, nos interesaba en principio la satisfacción de necesidades primarias o materiales. Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo y del análisis de la información recogida fuimos descubriendo que estas estrategias no solo eran de supervivencia, sino que tras ellas existía un proyecto de movilidad social intergeneracional, motivo por el cual no solo decidimos ampliar el tema, si acaso véase nuestro objeto de estudio de una forma más detallada, con la finalidad de rescatar y comprender

su complejidad. Así, planteamos un corte metodológico entre *estrategias dentro de la comunidad* que serían las que corresponden al corto plazo y referentes a la reproducción campesina; y *estrategias más allá de la comunidad*, que son en las que se puede ver de forma más clara esta intención familiar de movilidad ascendente para las próximas generaciones o en el largo plazo. Cabe advertir que esta división es solo metodológica, pues en realidad ambos tipos de estrategias familiares se despliegan como una unidad y funcionan de manera complementaria. De esta forma, las familias campesinas juegan en ambos flancos: dentro y fuera de la comunidad, en el corto y largo plazo. El éxito de las primeras posibilita el desarrollo de las segundas, y viceversa.

Este modo de ver las cosas nos llevó a cuestionar algunas de las ideas principales del debate citado; es decir, podemos afirmar que el llamado *mito del progreso* u *otra modernidad* se encontraba motivado no solo por cambios en las mentalidades, sino también y como parte de una estrategia de adaptación y supervivencia frente a una realidad cambiante y cada vez más difícil. Las familias campesinas no obtienen el sustento material únicamente en sus comunidades; buena parte se consigue fuera de ellas, en la ciudad o por medio de la venta de fuerza de trabajo eventual. Si bien el progreso a través de la migración es un anhelo, esta también es una estrategia para satisfacer necesidades materiales y urgentes, que va alimentada por un ideal utópico.

La complejidad del tema en cuestión nos llevó a revisar y hacer uso de marcos de referencia provenientes tanto de la sociología como de la antropología. Solo así hemos logrado dar una respuesta, a nuestro entender plausible, a las preguntas planteadas. Con esta pluridisciplinariedad pudimos ubicar nuestro objeto de estudio dentro de los grandes y acelerados procesos por los que atraviesa la zona altiplánica y, al mismo tiempo, rescatar la especificidad cultural con la que la población campesina-indígena los enfrenta y asimila.

Decidimos hacer un estudio desde la perspectiva del actor, que en nuestro caso se trata de las familias campesinas. Es así que el concepto principal que se desarrolla en esta investigación es el de *estrategia* y entendimos el escenario donde estas se desarrollan como un *juego*, en donde los sujetos movilizan y acceden a determinados recursos para alcanzar determinados fines (Crozier y Friedberg 1990). Vimos que en el primer nivel (dentro de la comunidad), estas estrategias se desarrollan en una organización llamada *comunidad* que las regula; a la vez es una estrategia colectiva para resolver el problema de la reproducción familiar (Plaza y Francke 1981, Mossbrucker 1990, Golte y de la Cadena 1983, Kervyn 1989). En un segundo nivel (más allá de la comunidad), las estrategias familiares se despliegan en los pequeños resquicios que la sociedad mayor les permite; es decir, ofreciendo su fuerza de trabajo (Plaza y Francke 1981, Figueroa 1989) y emprendiendo pequeñas empresas que solo en algunos casos logran cierta estabilidad (Golte y Adams 1987).

El desarrollo de estas *estrategias* se encuentra enmarcado dentro de directrices culturales de larga duración, de profundo arraigo. Han sido bastante estudiadas por la antropología; así, los conceptos de *alianza* (Lévi-Strauss 1969<sup>a</sup>), *prestaciones totales* (Mauss 1950), y los estudios peruanos sobre la *reciprocidad* (Mayer 1974, Isbell 1974, Ansión 1989<sup>a</sup>) nos fueron de gran utilidad para nuestros objetivos. De esta manera pudimos también rescatar el valor no solo de los recursos materiales con los que cuentan las

familias, sino también el rol fundamental del parentesco en estas estrategias (Isbell 1974, Golte y Adams 1987, Golte 2000).

## Los casos de nuestro estudio

Para nuestra investigación se escogieron seis familias de la comunidad de San Francisco de Chañajari.<sup>3</sup> lugar que nos acogió para el trabajo de campo (Cuadro 1). Se buscó hacer entrevistas tanto a los padres como a los hijos jóvenes de estas familias.

Las familias fueron escogidas por tres motivos principales. Primero, por ser típicas de la comunidad: los jefes de familia han pasado por un cargo importante, no son las familias con más ni con menos tierras y/o ganado en la comunidad. Segundo, por el grado de confianza que se logró con los jefes de familia durante las visitas a lo largo del primer año del trabajo de campo. Esta confianza permitía que los demás miembros mostraran mayor interés por responder a nuestras entrevistas, y también permitió que las respuestas a los cuestionarios fuesen lo más fidedignas posible. Tercero, estas familias presentan características especiales que se buscaban en el diseño de la investigación: la familia 1 solo tiene hijos pequeños, las familias 2, 3, 4 y 5 tienen al menos un hijo joven (entiéndase de 14 a 25 años), y la familia 6 tiene hijos que se podrían considerar como adultos-jóvenes (en su caso de 28 a 47 años). Se podría decir que las familias 1 y 6 son casos de control que nos permitirían realizar comparaciones con las demás. De esta forma, lograríamos conseguir información sobre diferentes etapas del desarrollo de la familia campesina.

## Estrategias familiares de supervivencia y movilidad social

Al desarrollar los conceptos analíticos para este estudio, concebimos al campesino aymara como un actor racional, el cual, dentro de su sistema cultural, desarrollará y optará por determinadas estrategias en su campo de acción, con las que buscará lograr ciertos beneficios, satisfacciones u objetivos (Crozier y Friedberg 1990). En el contexto ambiental, económico y social en el que les toca vivir, los riesgos son altos (Figueroa 1987), por lo que optarán en varios casos por estrategias que se muestren seguras y mediante las cuales las pérdidas (las que pueden ser decisivas y llevar al fracaso) sean minimizadas. En sus estrategias las familias campesinas tendrán como objetivo apropiarse de determinados capitales económicos, culturales o simbólicos que se consideren preciosos (Bourdieu 1991, 1997; Bourdieu y Wacquant 1995).

Si bien las familias no realizan un cálculo formal de los costos y beneficios que implican determinadas estrategias, sí existe una experimentación constante, producto de la cual las estrategias que presentamos a continuación resultan cuanto menos viables. En dicha experimentación se pudieron dejar de lado otras estrategias por ser consideradas como no viables o porque

---

<sup>3</sup> La comunidad de San Francisco de Chañajari se encuentra ubicada en la provincia de Moho, departamento de Puno, en la zona norte del lago Titicaca.

Cuadro 1: Cuadro de resumen de familias

	Familia 1	Familia 2	Familia 3	Familia 4	Familia 5	Familia 6
<p><i>Composición familiar</i></p> <p>▲ △ Sexo masculino ● ○ Sexo femenino ▲ ● Viven en la comunidad △ ○ Viven fuera de la comunidad</p> <p>Los números indican la edad</p>						
<p><i>Territorio</i></p> <p>Cantidad de chacras Área total de las chacras</p>	<p>10 3,5 Has.</p>	<p>6 2,75 Has.</p>	<p>5 2,75 Has.</p>	<p>3 1,75 Has.</p>	<p>14 2,75 Has.</p>	<p>6 3,5 Has.</p>
<p><i>Crianza</i></p> <p>Número de vacunos Número de ovejas Número de llamas Número de cuyes</p>	<p>0 10 1 5</p>	<p>1 4 2 8</p>	<p>0 6 0 10</p>	<p>1 10 2 2</p>	<p>2 7 2 4</p>	<p>2 10 2 10</p>
<p><i>Otras actividades</i></p> <p>Temporales Definitivas</p>	<p>Peón/Jornalero</p>	<p>Peón/Jornalero</p>	<p>Peón/Jornal., obrero, aprendiz de mecán.</p>	<p>Comerciante</p>	<p>Obrero</p>	<p>Mecánico, Empleado</p>
<p><i>Observaciones</i></p> <p>Los números ( ) indican la edad</p>		<p>(17) han ido a San Juan del Oro a trabajar</p>	<p>(51) y (18) han ido a San Juan del Oro a trabajar</p>	<p>Todos viven en Cusco actualmente</p>	<p>(26) han vivido en La Paz y Juliaca. (22) han ido a S. Juan del Oro a trabajar</p>	<p>(48), (45), (43), (41) y (29) viven en La Paz. (38) viven en Moho</p>

Fuente: Elaboración propia. Basado en el censo aplicado a la comunidad de Chañajari durante el trabajo de campo.

simplemente no aparecen dentro de las posibilidades de juego. A modo de ejemplo, Ansión (1986) menciona la existencia de personajes en las comunidades campesinas, a los que llama *los curiosos*: aquellos que experimentan con cultivos alternativos, de los cuales ante el éxito o beneficio de los mismos las demás personas en la comunidad copian el experimento o novedad. Piénsese, por ejemplo, en la implantación de eucaliptos o demás especies foráneas en varias comunidades andinas. En este largo proceso de ensayo-error es que varias estrategias llegan a ser difundidas y hasta institucionalizadas. Muchas de estas prácticas pueden llegar a tal nivel de cotidianidad que se vuelven costumbre o hábito, perdiendo el carácter de cálculo que supone una acción racional pura. Sin embargo, su uso continuado implica un uso racional (quizás hasta inconsciente) de recursos.

### *Funcionamiento de las estrategias familiares de corto y largo plazo, dentro y fuera de la comunidad*

En un primer nivel, al interior de la comunidad, pudimos observar que las familias campesinas desarrollan una serie de estrategias de corto plazo, ligadas más directamente a la reproducción campesina. Dichas estrategias se encuentran ligadas estrechamente al año agrícola, por lo que siguen un patrón cíclico. Enumeraremos las siguientes como las principales:

- Las familias campesinas optan por tener pequeñas chacras dispersas por todo el territorio comunal. Dichas tierras, de acuerdo con su ubicación, se encuentran bajo diferentes regímenes de tenencia y control comunal: 1) Tierras privadas de alto control familiar, normalmente tierras planas cerca de la vivienda familiar. La familia tiene un completo control sobre estas tierras en el sentido que, generalmente cercadas y en este espacio, pueden experimentar con distintos cultivos pequeños como zanahoria, cebolla y habas, todos ellos para el autoconsumo. Es en este espacio donde también guardan a los animales durante la noche y donde guardan el chuño o papa deshidrata para su almacenamiento. 2) Tierras privadas de mediano control familiar, que son aquellas que se encuentran medianamente alejadas de la vivienda (las parcelas más cercanas a diez minutos de distancia mientras que las más alejadas a una hora). Estas tierras no se encuentran cercadas, pero todos los comuneros se encuentran permanentemente cuidando todas las tierras de todos de la presencia de extraños. Aquí se siembra la mayor parte de su producción de la que se compone el grueso de la dieta familiar (papa y habas) y un sobrante para la venta al mercado. 3) Tierras comunales, ubicadas en las zonas más altas de la comunidad (4200 - 4300 m.s.n.m.). Se trata de una pequeña meseta formada por la unión de las cimas de los tres cerros que son los límites naturales geográficos de la comunidad. Su uso es normalmente para la ganadería de llamas y ovejas, y el secado de papa durante las noches más frías del año. De esta forma, las familias de Chañajari utilizan dos métodos ya antes estudiados en otras comunidades. Nos referimos a la dispersión de riesgos (Morlon 1996) precisamente para la región del Titicaca, que consiste en el patrón de tenencia de chacras dispersas para minimizar la

posibilidad de perder la producción. De esta forma, ante la eventualidad de la pérdida de la producción de una o dos de las chacras (sea por las heladas, por robo, pestes o por el ingreso de animales mayores que destruyen las plantas), los comuneros pueden seguir contando con la producción de las demás chacras. En cambio, el patrón de tener una sola chacra aumentaría el riesgo de perder toda la producción. En segundo lugar, encontramos el uso a pequeña escala del patrón del *control vertical de pisos ecológicos* (Murra 1996<sup>a</sup> y 1996<sup>b</sup>), que consiste en tener acceso a la mayor cantidad de microclimas lo cual permite la siembra de distintas especies necesarias para el consumo familiar y la venta al mercado.

- Otra estrategia es la ganadería a pequeña escala. Si bien las familias de Chañajari no tienen a la ganadería como actividad principal, tienen en promedio seis ovejas y una o dos llamas. Algunas familias tienen uno o dos vacunos. Las familias usan su ganado y derivados (leche, cuero, lana, queso), principalmente para las necesidades inmediatas de consumo. Solo en contadas ocasiones los animales son vendidos al mercado, sobre todo cuando se tiene más de dos cabezas o ante eventualidades. En términos de mercancía, luego de la tierra, el ganado es definitivamente su propiedad más valiosa.
- La comunidad es también una forma de estrategia colectiva que organiza y posibilita, a bajo costo y relativamente poco sacrificio, el desarrollo de las estrategias familiares de supervivencia, sobre todo las ligadas al problema del uso del espacio para la agricultura y ganadería (Kervyn 1989, Plaza y Francke 1981). De esta forma las familias organizadas en comunidad delimitan tipos de tierras y los derechos que tienen frente a ellas. La comunidad regula por medio de un sistema de sanciones que las acciones o intereses de algunas familias no pasen sobre los derechos de otras o las perjudiquen. La comunidad reduce la probabilidad de que existan problemas potenciales como conflictos entre familias, robos, etc. La comunidad también establece un sistema rotativo de autoridades que tienen la tarea de representarla frente al exterior y resolver problemas eventuales. Otra función importante de la comunidad es que facilita el conseguir obras de beneficio colectivo como canales, caminos, escuelas.
- Un papel especial cumple el sistema de reciprocidad entre familias, pues, si bien puede ser visto también como una estrategia familiar al facilitar el acceso a determinados recursos, es también un tipo de relación social que recrea un sistema cultural bajo el que se desarrollan las demás estrategias. De esta forma, los contactos, acuerdos, ayuda entre familias tienen un beneficio económico, pero están marcados también por dimensiones morales y espirituales (Mauss 1950). La reciprocidad andina trae como consecuencia un beneficio económico, pero es producto de un acto gratuito de generosidad (Isbell 1974, Mayer 1974, Ansión 1989<sup>a</sup>).

Como dice la bibliografía especializada sobre el tema (Plaza y Francke 1987, Plaza 1998, Golte y De la Cadena 1983), las familias campesinas complementan su economía de autosubsistencia con actividades relacionadas al mercado del que adquieren determinados recursos. El contacto con el mercado, para el caso de Chañajari, se produce principalmente por la venta

de algunos productos, la compra de fertilizantes, semillas mejoradas, herramientas, algunos alimentos y, principalmente, por la venta de fuerza de trabajo con la que obtienen el dinero necesario para las necesidades que la propia producción no logra cubrir.

Así, en el plano de las estrategias más allá de la comunidad o en su vinculación más directa con las ciudades y el mercado, vimos que frente al problema de la supervivencia o reproducción familiar, las familias campesinas venden su fuerza de trabajo mediante migraciones temporales. Participan en la venta de fuerza de trabajo tanto adultos como jóvenes varones y mujeres. En este plano, para los comuneros de *Chañajari*, los principales mercados de trabajo son las plantaciones de café en la provincia de San Juan del Oro,<sup>4</sup> como jornaleros en parcelas de otras personas, y el trabajo como obreros o en oficios de baja calificación en ciudades cercanas como Moho, Juliaca, Puno y La Paz. Con estos trabajos las familias campesinas logran complementar su economía. De esta forma, pueden comprar algunos productos necesarios como útiles escolares, herramientas, fertilizantes, etc.

Del mismo modo, los jóvenes-adultos (30 a 40 años) se encuentran incursionando en los mercados de trabajo de las ciudades de manera estable. Suelen establecer pequeños negocios<sup>5</sup> que muchas veces fracasan en el camino, pero también hay otros que luego de varios intentos y gracias a la experiencia acumulada, van logrando cierta estabilidad en el mercado. Esta generación de jóvenes-adultos es ahora citadina y ve su proyecto de vida en la ciudad, aunque mantiene relaciones de reciprocidad con la comunidad. Gracias al contacto con estos familiares, las familias campesinas mandan hoy en día a los más jóvenes a las ciudades. Estos jóvenes estudian secundaria o carreras técnicas, al mismo tiempo que ayudan en los negocios familiares o buscan ingresos en otros trabajos. De esta forma, las familias campesinas logran mayor acceso a capital cultural —educación y manejo de habilidades y conocimientos necesarios para la vida en la ciudad y el mercado—, económico —dinero— y simbólico —prestigio que se manifiesta en el modo del hablar, vestir, gustos y estilo de vida— a lo largo de su proceso de socialización con y por medio de diferentes agentes: familia, escuela, trabajo y los otros significantes. Dichos capitales son asociados, y en buena cuenta monopolizados, a la ciudad y vienen dados, interiorizados y transmitidos por el sistema de dominación sociocultural (Quijano 1980).

### *Dejar de ser pobres, dejar de ser campesinos: la apuesta por el progreso*

Comprender a los actores nos lleva a indagar el trasfondo cultural existente en el discurso que guía sus prácticas. Para analizar dicho discurso usamos como método al estructuralismo de Lévi-Strauss (1969<sup>b</sup>, 1984) como

<sup>4</sup> Provincia que geográficamente se puede calificar como de selva alta, ubicada en la parte norte del departamento de Puno.

<sup>5</sup> Podemos mencionar como ejemplos de negocios fallidos emprendidos por las familias estudiadas la venta de zapatos en Juliaca, la confección y venta de artesanías (bolsos, frazadas, chompas) y la venta de prendas de vestir (polos, cafareñas, medias) en Puno y Juliaca.

herramienta válida, consistente y profunda de análisis.<sup>6</sup> El análisis estructural nos permitió escuchar y comprender a las personas de «carne y hueso», protagonistas de esta investigación y a quienes buscamos dar la palabra. Usando este método, a partir del análisis del discurso de los actores encontramos algunas pistas para comprender la «estructura profunda» o estructura cultural-mental que se encuentra como trasfondo de sus acciones y decisiones. Se trata de ver cómo entienden su mundo, sus márgenes de juego y posibilidades, a partir de determinadas categorías cargadas de valor positivo y negativo. Desde el desvelamiento de este modelo podríamos entender lógicamente por qué ellos optan racionalmente por determinadas salidas y no por otras.

Un planteamiento del estructuralismo consiste en que el hombre conoce la realidad por un conjunto de oposiciones y asociaciones con las cuales configura y ordena su mundo. Así, existen una serie de oposiciones binarias fundamentales sobre las que se funda la realidad: bien y mal, arriba y abajo, blanco y negro, nosotros y ellos, etc. Al escuchar los testimonios de los comuneros sobre su vida diaria y sus experiencias en sus salidas temporales o definitivas de la comunidad encontramos que su discurso está ordenado por los siguientes grupos de oposiciones: una dimensión espacial (oposición ciudad y campo), una dimensión temporal (oposición antes, ahora y después) y una dimensión ocupacional (oposición entre ser campesino y ser profesional).

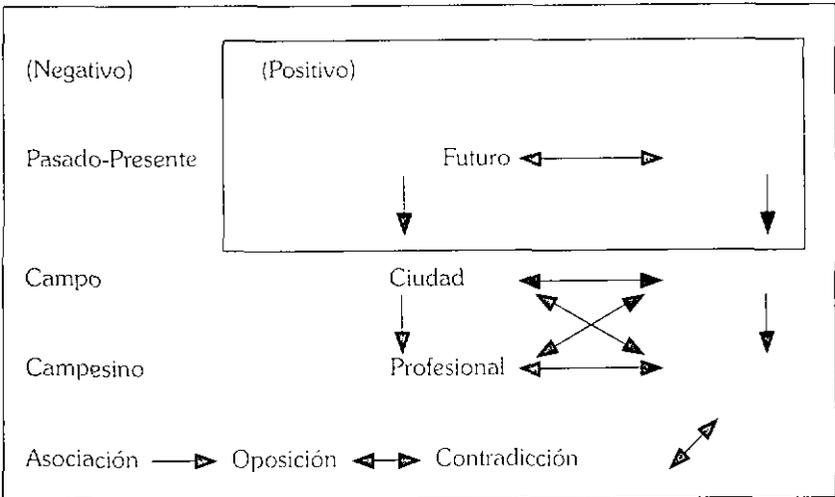
Mediante las entrevistas en profundidad hallamos que la condición de *campesino*, la vida en la *comunidad* y los ejes temporales del *pasado* y el *ahora* se encuentran asociados en la estructura del discurso de los campesinos (Cuadro 2). Así los entrevistados de este estudio adscriben a así mismos una serie de significados negativos: ser pobre, tener poca educación, vestir mal, ser sucio, no hablar bien el castellano, tener una vida dura, etc. En el mismo discurso, la condición de *ser profesional* y la vida en la *ciudad* presentan características opuestas a lo que ellos son ahora; o sea positivas: ser educados, trabajar, vestir bien, tener una vida acomodada, hablar castellano, etc.

O sea nos diferenciamos... o sea con la ciencia ¿no? o sea en la ciudad hay un poco avanzado... y en el campo no tanto de cuando vemos o escuchamos en la radio, así nomás nosotros lo hacemos; en cambio en la ciudad ya pues ellos piensan; no es que nosotros no pensamos, pensamos también, pero la ciudad es un poco más siempre. No compara con el campo. (Hijo, Familia 5)

---

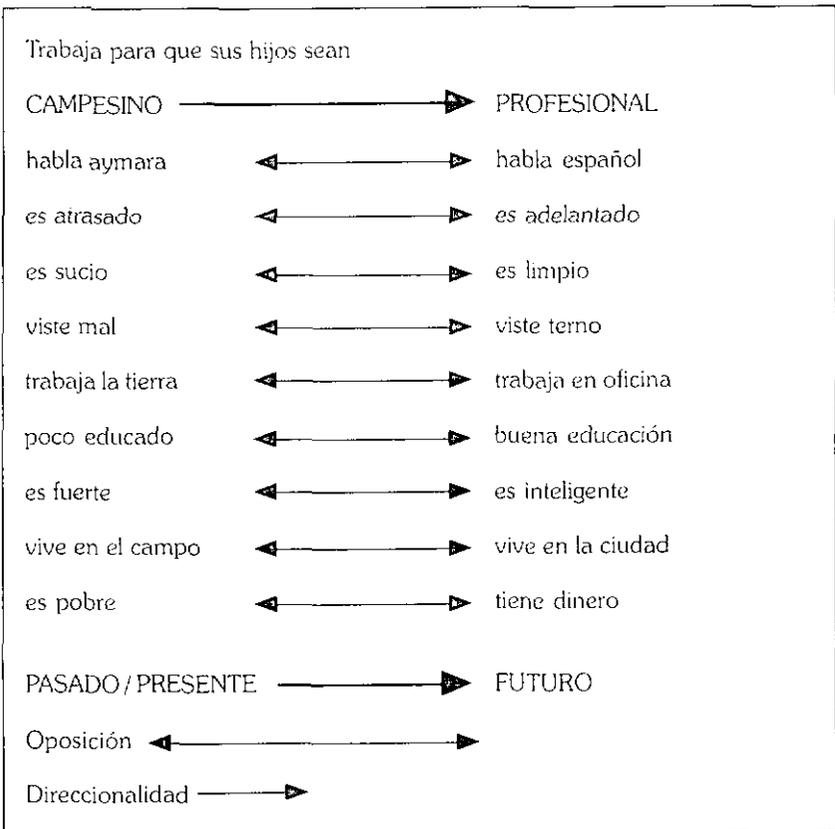
<sup>6</sup> Son dos las críticas principales que se hacen al estructuralismo como teoría-método. Una primera es que la estructura mental no necesariamente se ve reflejada en las acciones de los individuos, y viceversa: las acciones de los individuos pueden no reflejar necesariamente la estructura mental. La segunda crítica se encuentra en que la abstracción que se hace del discurso al hacer la búsqueda de la estructura hace que esta cobre vida propia y finalmente lleva a disolver a los sujetos. Frente a estas críticas una solución por la que apostamos es que dicha brecha se supera con el trabajo de campo del etnógrafo, en el cual se puede contrastar el modelo de estructura cultural con la realidad, con las prácticas cotidianas, con las acciones. A partir de este ejercicio realidad, el modelo de estructura que el investigador pone a prueba finalmente se comprueba y acaba siendo plausible para la explicación. Si bien un modelo de estructura mental puede llevarnos a prescindir del sujeto, la metodología de la investigación nos lleva nuevamente a contrastar la estructura con los actores y sus prácticas cotidianas; es decir, el camino del investigador es de ida y de vuelta frente a los actores, el hecho social y la teoría.

Cuadro 2: Esquema básico general



Fuente: Elaboración propia. Basado en entrevistas en profundidad recogidas en el trabajo de campo.

Cuadro 3: Modelo de sistema de oposiciones y asociaciones



Fuente: Elaboración propia sobre la base de las entrevistas en profundidad recogidas durante el trabajo de campo.

En estas condiciones, y dada esta estructura mental o forma de ver el problema, las familias campesinas diseñan y dirigen sus esfuerzos y estrategias a revertir o mejorar su situación actual y las encaminan hacia dos metas principales para el futuro: los hijos deben vivir en la ciudad y ser profesionales. De esta forma, en un futuro no muy lejano, los ahora jóvenes campesinos y las próximas generaciones serían poseedores de los atributos positivos arriba mencionados (Cuadro 3).

Así, el estatus de *profesional* ocupa el primer lugar en las preferencias de las familias campesinas por dos motivos: tiene bienestar económico y tiene conocimientos; ambos bienes preciados y motivos de tantas demandas y luchas por parte de los campesinos. Sin embargo, los jóvenes-adultos que ahora viven en la ciudad no alcanzaron tal objetivo, pues no estaban a la altura de los estudios necesarios para entrar a las universidades o tuvieron que abandonar la carrera. Es por ello que optaron por los pequeños negocios. De esta forma tienen ahora para sus hijos la posibilidad tanto económica como cultural (pues ahora sus hijos estudian en la ciudad por lo que tienen mejor nivel educativo) de que logren el ansiado título profesional. Del mismo modo, con la experiencia acumulada y gracias al mantenimiento de los lazos de amistad y parentesco con estos jóvenes-adultos, tanto los jóvenes que ahora se encuentran en la comunidad como sus padres mantienen en sus preferencias el objetivo de alcanzar el estatus de profesional.

El proceso es doloroso y lleno de sacrificios, pues en las múltiples experiencias de migración a la ciudad con pequeños trabajos o negocios, los campesinos experimentan soledad, insultos, discriminaciones, fracasos, etc. Los resultados generalmente obtenidos distan mucho de concordar con la proyección utópica ideal del discurso que encamina sus estrategias. De hecho, en la migración a las ciudades, los jóvenes campesinos continúan ocupando posiciones subordinadas en la estructura social y el principal producto que venden continúa siendo su mano de obra no calificada.

Cabe resaltar que, en este modelo, la alternativa de un futuro y progreso en el campo no tiene lugar. De allí que la apuesta por migrar sea vista quizás como la mejor salida, cuestión que es destacada por Degregori y Franco. Es esta la forma en la que el *mito del progreso* debe entenderse y hasta cobra mayor profundidad teórica y empírica. Podemos dar fe de que la fuerza del *mito del progreso* (Degregori 1986, Urteaga 1985, Vega-Centeno 1991, 2000) es tal que justifica todos los sacrificios necesarios y estimula a seguir intentando, a pesar de los múltiples fracasos y que dicho discurso no muestre mayormente tener correlato con la realidad. El lado positivo es que cada fracaso los hace más fuertes, y así van acumulando experiencia, conocimientos y contactos para próximas oportunidades. De esta forma, los jóvenes siguen preparándose para emprender nuevos negocios, nuevos proyectos y migraciones, luego de haberse refugiado y acumulado fuerzas en la comunidad con sus padres.

Sin embargo, en la realidad el modelo no es tan rígido como parece a primera vista. Una mirada más fina a los testimonios nos lleva a revelar una arista detrás del modelo general, ya que las familias a la vez que despliegan sus estrategias de migración, también mantienen un nexo con la comunidad. Esta opción por mantener el contacto con la comunidad es precisamente la que da la posibilidad material y estabilidad emocional necesarias para emprender los esfuerzos para alcanzar el progreso.

## *La comunidad: pie de apoyo y soporte afectivo para las estrategias campesinas de largo plazo*

omar pereyra

Los comuneros en las ocasiones en que migran, aunque sea de forma definitiva, mantienen tierras y ganado en la comunidad, dejándolos al cuidado de familiares. Esto se debe a una estrategia en la cual, ante la posibilidad de fracaso en la ciudad, tienen que asegurar siempre un lugar y una fuente de trabajo al cual regresar. Además, los campesinos migrados mantienen las relaciones de reciprocidad con otras familias y con la comunidad misma. Así, mandan determinados regalos para beneficio de la comunidad como estandartes, pintura o carpetas para la escuela. De esta forma, aseguran que la comunidad mantenga sus derechos y beneficios sobre sus propiedades. Así, por ejemplo, los canales de riego seguirán pasando por sus chacras y se les permitirá pastar su ganado en las tierras comunales en caso de tengan que volver. De esta forma, las familias campesinas migradas aseguran, estando aún en la ciudad, mantener recursos básicos para la subsistencia. Mantenerlos es fundamental pues el riesgo en la ciudad sigue siendo grande.

Por otra parte, si bien la vida en el campo está asociada a todo tipo de significados considerados negativos, la comunidad tiene también aspectos no solo afectivamente positivos sino vitales. La comunidad y las relaciones con la familia extensa en y fuera de ella dan un importante soporte afectivo a los migrados.<sup>7</sup> Así la familia y el vínculo comunal abre puertas y facilita las experiencias de migración.

Esto nos lleva nuevamente a indagar sobre el lado malo o feo de la ciudad para los comuneros. Encontramos nuevamente en los testimonios una serie de oposiciones básicas en la manera como los comuneros ven la ciudad y el campo. La ciudad también está asociada a significados negativos como que es violenta, es individualista, se experimenta la soledad: es un lugar al cual los campesinos no sienten que pertenecen y donde son extraños. Así, por ejemplo:

Los chicos en la ciudad se dedican mayormente, como le digo, al machismo. A nosotros en el campo mayormente nos explotan: «ustedes son del campo» nos dicen. Los jóvenes de la ciudad se creen más que uno porque son de la ciudad. (Hijo, Familia 5)

En las ciudades cuando vamos de campo, en las ciudades siempre hay unos... pirañas ¿no? siempre ¿no? y nos conoce siempre del campo y nos dicen «son campesinos y habrá que sacarles las cosas», pero no son ayudantes en la ciudad. En cambio, los que están en la ciudad son muy divertidos, un poco así alocados; en el campo no somos así. Somos tranquilos, no nos gustan así esas cosas de estar así... robarse; en cambio en las ciudades siempre hay esas cosas. Nos pasa siempre así a los campesinos. (Hijo, Familia 3)

<sup>7</sup> Si bien se puede discutir que factores como los afectos escapan o contradicen al criterio de racionalidad, las estrategias que se cimientan en los mismos se fundan también en la mayor satisfacción que reportan los mismos. Es decir, una decisión como quedarse en la comunidad por motivos afectivos (sentimientos de desprendimiento, miedos u otros) es también una conducta que encuentra en dicha opción una mayor satisfacción o goce de determinado beneficio: en este caso, la sensación de mantener una identidad, o la sensación de cobijo o refugio.

En cambio, la comunidad es un espacio de tranquilidad, donde están los familiares, se cuenta con la ayuda de los demás (Cuadro 4). La comunidad está asociada a todo tipo de recuerdos primarios de la niñez, que, por lo general, son agradables (familia, hogar, comida, juegos). Tal modelo de oposiciones produce en los migrados una suerte de desgarró; muchas veces (sobre todo los más jóvenes) regresan al espacio primario familiar-comunal en búsqueda de refugio y seguridad:

¿Cuándo me fui? Me sentí un poco medio mal porque no podía con quién conversar. No como acá que converso a cada rato, en cambio allá cuando me voy solo es que no se puede conversar con nadie sino con una persona así conocida, no así como un padre o una madre. Es muy diferente siempre. (Hijo, Familia 2)

Por este motivo es también por el que mantienen relaciones con la comunidad cuando están en la ciudad, pues de esa forma siguen sintiéndose parte de algo. Es por ello que la migración a la ciudad no significa desprenderse de sus orígenes, de su identidad; sino más bien de los contenidos a los que está asociada su condición de campesinos. La seguridad que brinda el ser parte de una familia y de la comunidad permite a los campesinos una enorme facilidad para migrar no solo a uno sino a varios lugares, incluso muy lejanos y por temporadas largas. La alta movilidad y plasticidad, la facilidad de ir de un lado a otro de los aymaras es posible porque no cortan los nexos con la comunidad. No cortan el cordón umbilical.<sup>8</sup>

Cuadro 4  
Cuadro analítico: experiencia fuera de la comunidad<sup>9</sup>

	La comunidad	La ciudad
Condiciones materiales	Se come harto (Hay comida)	(No) se come harto No hay comida
Relaciones personales	Hay mincas Somos tranquilos (No) hay pirañas (Hay con quien conversar) Andamos tranquilos	(No) hay mincas (No) son tranquilos Hay pirañas No hay con quién conversar (No) andamos tranquilos
Afectivo-subjetivo	El paisaje es bonito (No) es como una cárcel Me gusta estar en Chañajari	El paisaje (no) es bonito Es como una cárcel (No me gusta estar en la ciudad)

Fuente: Elaboración propia. Sobre la base de las entrevistas en profundidad recogidas durante el trabajo de campo.

<sup>8</sup> La metáfora del cordón umbilical fue sugerida por Juan Ansión durante las asesorías de esta tesis.

<sup>9</sup> Los paréntesis en el cuadro representan implicancias lógicas de las oposiciones que se dejan entrever en los testimonios de los entrevistados.

Una de las ocasiones en la que regresan varios de los comuneros emigrados es en las fiestas, principalmente en la fiesta de San Juan (24 de junio, inicio del año agrícola). Es en este tipo de reencuentros que los migrados refuerzan sus relaciones de reciprocidad con las familias de la comunidad. El sentimiento de los migrados al regresar a las fiestas comunales es de felicidad, pues es un reencuentro con los suyos y sienten también estar devolviendo favores a la comunidad. Suelen ser nombrados padrinos para las fiestas y en ellas obsequian algunos regalos para el beneficio colectivo (pintura, estandartes, etc.). El ser padrino también los convierte en encargados de la fiesta por lo que sacrifican un animal para la comida y ofrecen trago a los demás comuneros. Así serán recordados siempre por los demás y se les considerará personas prestigiosas o hijos importantes de la comunidad.

### *Nuevas hipótesis de llegada*

A partir de esta investigación y de los seis casos estudiados,<sup>10</sup> a modo de hipótesis para investigaciones futuras sobre la región sur andina, sugerimos la existencia de las siguientes etapas de la familia campesina:<sup>11</sup>

- Las familias con hijos pequeños (Familia 1), en principio se encontrarían «replegadas» a la agricultura. En esta etapa de la familia, no habría muchos ingresos monetarios salvo los conseguidos por el padre de familia con la venta de productos y la venta eventual de mano de obra.
- Es durante el tiempo que las familias tienen hijos jóvenes (familias 2, 3, 4 y 5) que tienen posibilidad de vender más fuerza de trabajo. En esta etapa pueden conseguir más dinero; además, es la etapa en la que la familia tiene más gastos. Una gran inversión en este momento es la educación de los hijos que les abrirá nuevas posibilidades para el futuro.
- En la última fase de la familia (familias 5 y 6), padre y madre se encuentran «replegados» nuevamente a la agricultura, pero en esta oportunidad la mayor parte de los ingresos vendrán de afuera, de parte de los hijos que optaron por residir en las grandes ciudades. Por su parte, los hijos se encuentran en un proceso de buscar cierta estabilidad económica que les permita llevar a los padres a vivir con ellos.

Consideramos que los casos estudiados en esta investigación podrían ser ejemplos típicos de estas nuevas hipótesis. Sin embargo, para su comprobación sería necesario iniciar una nueva investigación y seguir de forma sistemática a un mayor número de familias a lo largo de toda la región.

<sup>10</sup> Hay que recordar que estos seis casos no son ni pretenden ser una muestra estadística representativa.

<sup>11</sup> En estas hipótesis tratamos de hacer un paralelo con las etapas por las que atraviesa la familia campesina que había señalado Chayanov. A diferencia del autor ruso que propone un modelo teórico aislado del mercado, en el enfoque seguido en esta investigación consideramos el contacto con el mercado y la sociedad mayor como contexto fundamental dentro del cual se desenvuelven las estrategias familiares campesinas. Sobre varias de las críticas a Chayanov, véase Plaza 1987.

## Conclusiones con respecto al debate

En general, el análisis de la información recogida en nuestra investigación muestra estar en la línea de las principales conclusiones que existe en el debate citado al inicio. Sin embargo, existen algunos matices que es preciso señalar a partir del estudio de nuestros casos. Las conclusiones de nuestra investigación nos permiten señalar las siguientes precisiones en las posturas de las principales participantes del debate.

En primer lugar, diremos que el tema de la «utopía andina» queda abierto; y si bien la situación por la que les toca (sobre)vivir a las familias campesinas, como la de Chañajari presentada en este artículo, dista mucho de ser parecida a la que Flores-Galindo presencié,<sup>12</sup> es necesario seguir investigando la forma de las estructuras de dominación, exclusión, así como también las de inclusión social y participación en el mercado, y —por qué no— la forma de intervenir en ellas. En este sentido, es necesario retomar algunos temas centrales de la sociología como lo son los de estructura social, dominación y clase social dejados un poco de lado en los últimos años.

En segundo lugar, no estamos de acuerdo con Franco cuando hace una asociación tan tajante entre campo = permanencia = tradición y, por otra parte, ciudad = cambio = progreso. En esta posición, puede entenderse que la población ha permanecido durante generaciones de generaciones sin salir de sus lugares de origen. Peor aún, sin que siquiera se les haya ocurrido. Si bien estamos de acuerdo en que a partir de los años cincuenta existe un proceso de cambios acelerados (producto de ellos es la migración masiva a las ciudades), no creemos que la migración como acto sea algo nuevo, como tampoco lo es la opción de salir del lugar de origen en el plano subjetivo de los actores. Al revisar la información histórica sobre la región vemos que la población andina (y sobre todo la aymara) se ha desplazado a largo de amplios territorios: desde Chucuito en Puno hasta la selva de Larecaxa en Bolivia y hasta el desierto de Atacama en Chile. Los estudios etnográficos (Murra 1996<sup>a</sup>) muestran que estas poblaciones han estado en continuo movimiento y asentándose durante largas temporadas a varios días de sus lugares de origen. Si bien el factor ciudad es nuevo, también lo es la apuesta por un progreso que no deja de ser una promesa sino un mito; no lo es el acto migratorio; la subjetividad dispuesta a salir del lugar de origen tampoco es exclusiva de la «otra modernidad». Los aymaras lo han hecho siempre, y no solo desde los años cincuenta.

En la misma línea tampoco estamos de acuerdo con Degregori y Franco cuando al poner énfasis en lo nuevo o en el cambio, dejan entrever que la migración sería un fenómeno similar «a voltear la página», terminar una etapa para empezar otra o «un giro de 180 grados», como señala Degregori. Ejemplo de ello también son las oposiciones tajantes presentadas por Franco:

---

<sup>12</sup> Se hace necesario, por ejemplo, una evaluación de los efectos de ya más de diez años de ajuste estructural y políticas neoliberales en el campesinado, al igual que el significado del crecimiento acelerado de la población en las ciudades intermedias, piénsese por ejemplo en el eje Juliaca-Puno y sus pequeños satélites urbanos como Yunguyo, Ilave, Ayaviri, Huancané, Juli.

... entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos se decidieron por sí mismos, que entre el hábito y el cambio se inclinaron por el cambio; que entre el pasado y el futuro eligieron el futuro; que entre lo conocido y lo desconocido se aventuraron por lo desconocido; que entre la continuidad y el progreso prefirieron el progreso; que entre permanecer y partir, partieron. (1990: 195)

La argumentación de ambos autores tiende a resaltar una tendencia efectivamente existente, pero simplifica el fenómeno en cuestión al opacar u olvidar las dinámicas de comunicación, intercambio y reciprocidad que se desarrollan entre campo y ciudad, en la familia extensa esparcida por todo el territorio. En nuestra investigación encontramos que el éxito de la migración definitiva y movilidad social-espacial a la ciudad es más fácil para las familias que gozan de mejores condiciones materiales de existencia, como mejor educación y un *know how* urbano. Del mismo modo, la migración temporal o definitiva de algunas familias se ve facilitada por la estrategia de mantener abierta la posibilidad de volver al campo y el trabajo en la chacra ante la enorme posibilidad de fracaso. Las familias campesinas siguen manteniendo el «pie de apoyo» en la comunidad mientras avanzan a tientas en la ciudad. De esta forma prueban oportunidades, logran asentarse en la ciudad y aprenden a desenvolverse en ellas. El mito del progreso no debe verse como una oposición tajante entre campo y ciudad ni como movimiento unidireccional hacia esta última, sino como realidad en la que existen dinámicas de complementariedad entre comunidad y ciudad y desplazamientos de ida y vuelta. Finalmente, y como moraleja, una postura crítica frente a estas u otras oposiciones tajantes permitirían al investigador ver la complejidad de las diversas dinámicas sociales.

## Bibliografía

- ALBO, Xavier  
1988 *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza.
- ANSIÓN, Juan  
1986 *El árbol y el bosque en la sociedad andina*. Lima: Proyecto FAO/Holanda/INFOR.  
1989<sup>a</sup> «Autoridad y democracia en la cultura popular. Una aproximación desde la cultura andina». *Allpanchis* 33. Cusco: Instituto de Pastoral Andina. pp. 59-80.  
1989<sup>b</sup> *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: Proyecto escuela, ecología y comunidad campesina - FAO-Suiza - Ministerio de Agricultura - Ministerio de Educación - Cooperación técnica del Gobierno de Suiza.
- BOURDIEU, Pierre  
1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.  
1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT  
1995 *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BOURRICAUD, François  
1967 *Cambios en Puno*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- CROZIER, Michel y Erhard FRIEDBERG  
 1990 *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva.* México: Alianza.
- DEGREGORI, Carlos Iván  
 1986 «Del mito de Inkari al mito del progreso». *Socialismo y participación* 36, CEDEP, pp. 49-56, Lima.
- FIGUEROA, Adolfo  
 1987<sup>4</sup> *La economía campesina de la sierra sur del Perú.* Lima: PUCP.
- FLORES GALINDO, Alberto  
 1994<sup>4</sup> *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes.* Lima: Horizonte.
- FRANCO, Carlos  
 1990 «Exploraciones en "otra modernidad": de la migración a la plebe urbana». En Enrique Urbano (comp.), *Modernidad en los Andes.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- GIDDENS, Anthony  
 1997<sup>2</sup> *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas.* Buenos Aires: Amorrortu.  
 1999<sup>3</sup> *Sociología.* Madrid: Alianza.
- GOLTE, Jürgen  
 1987<sup>2</sup> *La racionalidad de la organización andina.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 2000 «Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos». En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS  
 1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOLTE, Jürgen y Marisol DE LA CADENA  
 1983 *La codeterminación de la organización social andina.* Documento de Trabajo 13. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZÁLES DE OLARTE, Efraín  
 1979 *La economía de la familia comunera. El caso de Antapampa – Cusco.* Documento de Trabajo 39. Lima: CISEPA.
- GURRIERI, Adolfo et al.  
 1971 *Estudios sobre la juventud marginal latinoamericana.* México: Siglo XXI.
- ISBELL, Billie Jean  
 1974 «Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman». En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (comps.), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- KERVYN, Bruno  
 1989 «Campesinos y acción colectiva: La organización del espacio en comunidades de la sierra del Perú». *Revista Andina* 1, año 7. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 7-60.

- LÉVI-STRAUSS, Claude  
 1969<sup>a</sup> *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.  
 1969<sup>b</sup> *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.  
 1984 *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEWELLEN, Ted  
 1978 *Peasants in transition. The changing economy of the peruvian aymara: a general systems approach*. Colorado: Westview Press.
- MAUSS, Marcel  
 1950 «Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas». En Marcel Mauss. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MAYER, Enrique  
 1974 «Las reglas de juego en la reciprocidad andina». En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (comps.). *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MONTOYA, Beatriz, Pierre MORLON y Sharon CHANNER  
 1996 «Diez años en la vida de campesinos de las riberas del Titicaca». En Pierre Morlon (comp.). *Comprender la agricultura en los andes centrales. Perú - Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- MONTOYA, Rodrigo  
 1980 «Comunidades campesinas: historia y clase». *Sociedad y Política* 9, año 3. Lima, Movimiento Revolucionario Socialista.
- MORLON, Pierre  
 1996 «Propiedades familiares y dispersión de riesgos: el ejemplo del Altiplano». En Pierre Morlon (comp.). *Comprender la agricultura en los andes centrales. Perú - Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- MOSSBRÜCKER, Harald  
 1990 *La economía campesina y el concepto «comunidad». Un enfoque crítico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURRA, John  
 1996<sup>a</sup> «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos y el modelo en archipiélago». En Pierre Morlon (comp.). *Comprender la agricultura en los andes centrales. Perú - Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.  
 1996<sup>b</sup> «Quince años después: balance de la noción de archipiélago». En Pierre Morlon (comp.). *Comprender la agricultura en los andes centrales. Perú - Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- PLAZA, Orlando y Marfil FRANCKE  
 1981 *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: DESCO.
- PLAZA, Orlando (comp.)  
 1987 *Economía campesina*. Lima: DESCO.

- PLAZA, Orlando  
 1998 «Economía campesina: límites y potencialidades en el contexto de apertura y modernización». En Orlando Plaza. *Desarrollo rural. Enfoques y métodos alternativos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PEREYRA, Omar  
 2002 «Estrategias familiares campesinas de supervivencia y movilidad social. Seis familias de la comunidad de San Francisco de Chañajari – Puno». Tesis (Lic.). Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- QUIJANO, Aníbal  
 1980 *Dominación y cultura. El cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- TSCHOPIK, Harry  
 1951 *The aymara of Chucuito, Peru*. Nueva York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.
- URTEAGA, Maritza  
 1985 «Los mineros de Morococha (1981): vida cotidiana, trabajo, cultura e ideología». Tesis (Lic.) Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VEGA-CENTENO, Imelda  
 1991 «¿La felicidad para Felicitas?». *Socialismo y Participación* 53, Lima, CE-DEP.  
 1991 «Ser joven en el Perú. Socialización, corporalidad y cultura». *Allpanchis* 41. Cusco, Instituto de Pastoral Andina.  
 1999 «Hacia un perfil del joven campesino peruano». *Allpanchis* 51. Cusco, Instituto de Pastoral Andina.  
 2000 *¿Imaginario femenino? Cultura, historia, política y poder*. Lima: Escuela para el Desarrollo.