

Ética andina: migraciones, trabajo y reconfiguración de los *habitus* en el Perú contemporáneo

Edwin Vidangos Catacora¹

Resumo: Neste trabalho questiono a ética andina através de quatro aspectos: a vida cotidiana, religiosidade, economia e a política. É válido ressaltar que estes campos não estão separados. Entretanto, para fins analíticos a demarcação se faz necessária. Para a compreensão desse tema julgo importante considerar algumas questões históricas que dão sustento às minhas argumentações. Discuto o processo peruano das migrações internas das cidades andinas da serra até as grandes cidades da costa peruana, uma vez, que tem implicações como os quatro aspectos já mencionados. Este processo tem gerado um mundo urbano particular, cada vez mais autônomo, desenvolvendo um *habitus* com um certo tipo de práticas em relação à economia e à política e as novas manifestações culturais que tem a marca da migração.

Palavras chave: Ética Andina; Habitus; Migração; Sujeito Popular urbano; Informalidade.

Resumen: En este trabajo indago la ética andina a través de cuatro aspectos: la vida cotidiana, la religiosidad, la economía y la política. Cabe resaltar que estos campos no están separados, sin embargo, para fines analíticos la demarcación se hace necesaria. Para la comprensión de este tema juzgo importante considerar algunas cuestiones históricas que dan sustento a mis argumentaciones. Discuto el proceso peruano de las migraciones internas de ciudades andinas serranas hacia las grandes ciudades de la costa peruana, una vez que tiene implicaciones en los cuatro aspectos ya mencionados. Este proceso ha generado un mundo urbano popular cada vez más autónomo, desarrollando *habitus* con cierto tipo de prácticas en relación a la economía, a la política y a las nuevas manifestaciones culturales que tienen la marca de la migración.

Palabras clave: Ética Andina; Habitus; Migraciones; Sujeto Popular Urbano; Informalidad.

¹Doutor em Sociologia. Universidad Nacional de Juliaca – Perú. Email de contato: edcavipe@yahoo.es .

Introducción

El desarrollo del presente trabajo es producto de la motivación para entender el proceso actual peruano a través de las dimensiones: social, cultural, económica y política en que se desenvuelven muchos elementos aprendidos por la sociedad, así cómo se transmiten y se comparten. Es posible identificar dimensiones importantes que engloban las relaciones sociales, como la organización familiar, la organización del trabajo, las organizaciones intercomunales, la comunidad y la política. Cabe resaltar que estos campos no están separados; sin embargo, para fines analíticos, la demarcación se hace necesaria. Para la comprensión de este tema es importante considerar algunas cuestiones históricas que dan sustento a las argumentaciones.

Se discute el proceso peruano de migraciones internas, de ciudades andinas serranas hacia las grandes ciudades de la costa peruana, una vez que tiene implicaciones en los cuatro aspectos ya mencionados. Este proceso ha generado un mundo urbano popular cada vez más autónomo, en el que se ha creado un *habitus* con particularidades en relación a la economía, a la política y a las nuevas manifestaciones culturales que tienen la marca de la migración. En el ámbito de los imaginarios simbólicos, la lengua, el arte, la religión, el sistema de valores y la cosmovisión, son elementos que asumen colectivamente determinados grupos poblacionales, configurando identidades que no son estáticas y que están sujetas a cambios y a adaptaciones en el tiempo. Así, el mundo andino (culturas de los antiguos aymaras y quechuas en los Andes del Perú) como parte importante de la sociedad contemporánea peruana está en continuo y rápido proceso de cambio.

Lo mismo sucede en lo referente a la vida cotidiana. Se ha observado que cuando emigran a otras regiones (como a Lima) llevan su cultura. Así, es necesario entender -como resaltado por Bourdieu- que el paso de un orden tradicional para su inserción en una economía moderna conlleva una mudanza de *habitus*, trascendiendo sus territorios de origen. Esas mudanzas de los migrantes se reflejan en el encuentro con la informalidad; con un horizonte secularizante de un saber científico-técnico y con un mundo (aparentemente) desarticulado y riguroso. Este proceso ha generado un grupo urbano popular cada vez más autónomo en relación a la economía y a la política formal.

En muy pocos años Perú ha tenido una transformación dramática y de adaptación a una nueva estructura económica y social que envuelve la mudanza de *habitus* del nuevo rostro urbano peruano: de ser un país indígena andino y rural, pasa a

convertirse en un país urbano. En ese sentido, aquí se encuentran puntos de contacto con las primeras investigaciones de Bourdieu en Argelia, con los kabyla, en las que muestra, justamente, cómo agentes originarios de tradiciones culturales diferentes a las de una economía capitalista (con fuerte papel de la moneda) reinventan creativamente –aunque no sin estremecimientos – su lugar en la economía y en el conjunto de la sociedad.

Así, se observa el surgimiento de un nuevo *habitus* popular-urbano, con características propias, que se presenta a través de la centralidad de la idea de progreso y la búsqueda de un nuevo horizonte. En el aspecto económico, es pertinente resaltar la importancia que la ética andina de los migrantes ha tenido para el país, pues la articulación del migrante se dio a través del trabajo, en el que las redes de parentesco fueron fundamentales para la organización de pequeñas empresas. La permanencia de las tradiciones se redefine como un nuevo *habitus* urbano. La vigencia de los lazos de parentesco en el mundo urbano popular y los lazos de paisanaje facilitan las redes de tradición y de reproducción a través de prácticas solidarias de un ethos que conduce a una probabilidad de suceso.

En ese contexto, se hace visible un campo social perteneciente a un grupo étnico y culturalmente diferente del conformado por las oligarquías, cuyo centro está en las migraciones y en el surgimiento de un mundo urbano popular autónomo en torno a la economía, a la política y a la cultura legitimada.

1. Del *Ethos* al *habitus*

Se ha discutido bastante sobre los modos y las relaciones con las cuales los seres humanos se articulan frente al mundo social, el mismo que es construido en el pasado², una experiencia cotidiana que tiene sus cimientos sobre la herencia del pasado y nos permite ver las posibilidades en el futuro. La discusión sobre la ética andina nos remite a pensar en una perspectiva analítica aristotélica³, entre tanto, para contornarla, entenderla y trabajarla, se parte desde la perspectiva Weberiana⁴, que conduce a colocar problemas que van por encima del mundo físico a categorías analíticas. El análisis de

² Hago referencia al texto de Marx de *El 18 brumario*, de Luis Bonaparte, en el que dice que: “Los hombres hacen su propia historia, pero no arbitrariamente y en condiciones elegidas por ellos mismos, sino en condiciones directamente dadas y heredadas del pasado”.

³ La ética de Aristóteles es, en primer lugar, una ética de la felicidad, pero también es una ética de la virtud ya que ésta es el medio por excelencia para alcanzar la felicidad.

⁴ Max Weber en su trabajo sobre la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, hace un profundo análisis sobre los elementos formativos más importantes de la conducta que se articulan desde el pasado, como la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético.

Max Weber⁵ presenta un pensamiento que integra diversas corrientes en su discurso sobre los aspectos éticos. Consta que cualquier acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas que difieren entre sí: puede orientarse de acuerdo con la ética de la convicción o de acuerdo con la ética de la responsabilidad.

Los enunciados colocados en el párrafo anterior conducen al conocimiento de las ciencias de la cultura, vinculado a premisas “subjetivas” porque se ocupa de aquellos elementos de la realidad que muestran relación, por indirecta que sea, con procesos económicos, comprendidos sobre la base de máximas éticas. La metodología weberiana abre la posibilidad de que los acontecimientos se analicen desde diversas perspectivas, para no ignorar las condiciones materiales ni las ideas que crean aptitudes para ciertas conductas prácticas. Desde la perspectiva de Weber el dominio racional del mundo activado por el *ethos* protestante calvinista tiene:

...una importante influencia y afinidad electiva, no con el capitalismo en general, sino con el espíritu del capitalismo, es decir, con una manera específica de concebir la ética de trabajo en la vida cotidiana de la actividad económica capitalista. (ARONSON, 144, Apud, GIL VILLEGAS, 2004, p. 10).

A lo largo de su obra Weber admite que el “espíritu del capitalismo” debe entenderse como lo esencial que va a reflejar su obra, la misma que está abocada a un tipo de capitalismo que es el moderno y que surgió en el continente europeo occidental y en América del Norte. También, es muy fecunda la contribución a partir de análisis fenoménico de Pierre Bourdieu en su trabajo sobre los Kabila en Argelia, donde desenvuelve a profundidad el actuar o la acción que significa lo social, por lo que dentro de ese todo se trata al sujeto y su acción. Así es concebido por Martínez:

En los textos de Weber, donde encontramos los usos sociológicos del concepto de *ethos*, principio unificador de las conductas que permite concebirlas como sistema, incluso en el caso en que aquellas no estén unificadas en la forma de un proyecto consciente: es lo que Bourdieu nos explicaba en *La sociedad tradicional y en Trabajo de*

⁵ A pesar de las transformaciones acaecidas por los procesos de globalización y postmodernidad, la vuelta a un clásico de la sociología puede parecer un procedimiento anacrónico. Sin embargo, se concuerda con Aronson (2009) cuando sostiene que: “para comprender el presente corresponde formularle a la historia preguntas provechosas”; y también con Wallerstein acerca de la existencia de una cultura sociológica compartida por la comunidad profesional. Las reflexiones weberianas ofrecen sólidos fundamentos para ambos asuntos: de una parte, invitan a repensar la realidad desde una óptica particular que provee fecundos estímulos sociológicos, incita a repensar la complejidad y suministra instrumentos para identificar los procesos que operaron y aún siguen incidiendo en los niveles más profundos de la vida social. Por otra parte, el lugar que ocupan dentro del conjunto de axiomas compartidos refleja la intensidad de un pensamiento que indiscutiblemente compone el tronco principal de la disciplina.

trabajadores en Argelia. La vinculación es que en los textos bourdianos entre el concepto de *ethos* y los análisis fenomenológicos de la conciencia del tiempo permite comprender mejor las particularidades del mundo colonizado en tanto que mundo campesino y en tanto que mundo sujeto a la colonización y por ello a un cambio compulsivo –entre otros- del sistema económico. (MATÍNEZ, 2007, p. 41)

No solo se restringe a entender la acción, sino las diferentes formas de percibir el tiempo, de realizar un análisis del futuro en el presente. Tal perspectiva permite explicar las particularidades del mundo andino, el desarrollo del tradicionalismo y su recreación, lo que permite su renovación, como producto de la incursión en un orden económico, social y cultural adverso. Estos aspectos están inmersos en la reconstrucción histórica del *habitus* bourdieuano. Los aportes desde la sociología de Max Weber, ahondan en el sentido del término como interiorizador de acciones, productor de estados permanentes y principio de nuevas operaciones; y será a partir de este autor que, sumando a la base que significaron los aportes del *ethos* weberiano, Bourdieu cimentará conceptualmente la categoría de *habitus* (MARTÍNEZ, 2007, p. 45).

El concepto de *habitus* es utilizado por Pierre Bourdieu como herramienta metodológica, al mismo tiempo, es concebida como herramienta conceptual que ayuda a pensar la mediación entre los condicionamientos sociales exteriores y la subjetividad de los sujetos, las características de una identidad social, un sistema de orientación consciente o inconsciente. El *Habitus* es una matriz cultural que predispone a los sujetos a tomar sus decisiones y habilita a pensar en el proceso de constitución de identidades en el Perú contemporáneo. Las prácticas de los migrantes no son mecánicas, sino que estamos frente a dictámenes estructurales. Se podría sostener que estamos frente a una relación dialéctica entre situación y *habitus*, en la que se pueden percibir disposiciones durables y que transponen e integran todas las experiencias pasadas, heredadas del mundo andino. Dichas experiencias, se objetivan en cada momento como una matriz de acción que contorna tareas diferenciadas, lo que lleva a interrogar cómo se utiliza esta categoría conceptual; así que considero al *habitus* no como destino, como se lo interpreta a veces. Es producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y, por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable (BOURDIEU, 1992, p. 109).

Es preciso recalcar que las realidades sociales son a la vez objetivadas e interiorizadas. Es decir, por una parte remiten a mundos objetivados (reglas, instituciones) exteriores a los agentes, que funcionan a la vez como condiciones limitantes y como puntos de apoyo para la acción; y por otra se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos principalmente por formas de sensibilidad, de percepción, de representación y de conocimiento.

En la caracterización de las sociedades modernas - que son sociedades individualistas, liberales y clasistas, fundadas en la economía de mercado – es necesario incorporar el concepto de *habitus*, como un principio regulador y generador de prácticas; que no es aprehendido conscientemente y que es capaz de incorporarse y que bajo esa premisa es posible adaptarlo a los diferentes contextos en que se pueden percibir sus funciones reproductivas, destacando su adaptabilidad conceptual.

2. La Ética Andina

Al pretender alcanzar una dimensión analítica de la ética vinculada al trabajo, la misma que pueda ser tomada en cuenta para la cultura andina, se parte del presupuesto que como seres independientes en el mundo andino (nacionalidades Aymaras y Quechuas que se ubican a lo largo de la cordillera de los andes), la formación de una ética se origina en un fundamento axiológico del orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe. Este orden obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. El esquema es espacial: arriba-abajo, izquierda-derecha, en el que el ser humano se halla insertado en este orden y cumple una función específica que es su condición de ser *chakana* y/o “cuidante” del orden. La ética aplica los principios lógicos a la conservación y perpetuación de este orden, para lo cual el principio ético de la reciprocidad se constituye como trascendental.

En esta cosmovisión⁶, el principio significaría bondad del orden cósmico como retribución recíproca, una cierta manera de ser y actuar que conserva y dinamiza este orden. La ética andina tiene perspectivas cósmicas en varios sentidos. Es una ética del cosmos (subjetivo), porque la verdadera sustancia (sujeto) es la red universal de

⁶ Cuando nos referimos a la cosmovisión andina, no tiene ninguna similitud con el sentido occidental, sino, en una perspectiva en que los cultos tenían una actitud de veneración dirigida como una reciprocidad por los beneficios que estas entidades concedían a los humanos. (SILVA SANTISTEBAN, 2002)

relaciones ordenadas y significativas, que son buenas o malas en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación. Es una ética del cosmos (objetivo), porque cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas.

Por lo tanto, la ética andina no sólo es una ética ecológica, sino también una ética religiosa. Para el mundo andino, la reciprocidad es el fundamento principal para una formación del carácter del trabajo colectivo y comunitario, por articular la acción social hacia la redistribución del trabajo y de sus productos, proveyendo recursos que necesita. Este tipo de acción colectiva incentiva al comportamiento de devolver lo recibido, sobre todo en relación a la organización del trabajo, articulado al sistema de creencias en fuerzas trascendentes que regulan los cambios cósmicos, naturales y sociales como producto de un proceso de afirmación comunitaria en relación a sus valoraciones simbólicas, las mismas que son asumidas en su cosmovisión. Así, como Geertz considera:

Los símbolos sagrados funcionan para sintetizar el ethos de un pueblo – el tono y el carácter y la calidad de su vida, su estilo y disposiciones morales y estéticos – y su visión del mundo – el cuadro que hace de lo que son las cosas en su simple actualidad, sus ideas mas amplias sobre el orden (GEERTZ, 1978, p. 106, traducción nuestra).

En el mundo andino la reciprocidad está articulada al entorno sagrado, cuando se hacen ritos y ceremonias en agradecimiento a las fuerzas mayores y a los seres divinos, hay hechos que muestran la relación recíproca con sus divinidades, con entrega de ofrendas que aseguran el incremento y la abundancia de su producción y de su trabajo. La formación de esta cosmovisión en el mundo andino es producto de un proceso histórico, sustentada en diversidad geográfica y cultural, que sigue una trayectoria de relaciones interculturales en el pensamiento religioso desarrollado, tanto en el tiempo como en el espacio, donde se destaca una tradición básica compartida. A lo largo del proceso prehispánico, un orden religioso general se reproducía paralelamente a las particularidades de los diversos pueblos a través de relaciones ideológicas entre instituciones económicas, políticas y culturales (AVELAR, 2009).

Palomino Flores (2007), argumenta que son tres las instituciones a través de las cuales se reproduce la reciprocidad desde tiempos inmemoriales hasta la actualidad:

1. Ayni. Es la institución primaria de ayuda mutua dentro de las Comunidades, se realiza al interior del Ayllu y actúa como una familia. Ayllu es una asociación cuyos miembros están unidos por

vínculos espirituales, territoriales, económicos y con antepasados comunes (...). 2. **Minka**.- En las actuales comunidades indígenas existe la propiedad privada. Sin embargo, también existen los bienes colectivos comunales: Tierras de sembrío y de pastos, recursos como ríos (con sus peces), montañas, lagos (con sus peces y aves silvestres), árboles, arbustos, o los caminos, las calles y las plazas, los templos o lugares sagrados, todos como un bien común (...). 3. **Mita** Era la obligación de los *Ayllu* (como grupo social) de aportar con fuerzas de trabajo para la construcción, el cuidado y sembrado de los bienes nacionales administrados por el estado. (PALOMINO, 2007)

De ese modo, el hombre andino va contornando una ética del trabajo como producto de un conjunto de instituciones a través de las cuales se reproduce. Tal como en el mundo occidental, en el mundo andino el trabajo también es visto como producción de los bienes necesarios de su subsistencia, sin embargo, no es definido como actividad simplemente económica, porque no se considera como autónomo en sus labores. El conjunto de materiales disponibles en el mundo está estrechamente articulado a su estructura social, provenientes de una sociedad tradicional en la que el trabajo no diferencia nunca “la función social de la función económica de la actividad” (Bourdieu: 84). Esto quiere decir que el trabajo, en dicha sociedad, no es algo que implique un mero medio para el logro de una remuneración sino que es, ante todo, la integración a una comunidad más allá del producto que la actividad laboral arroje.

Al realizar un pasaje de articulación en la formación de una ética del trabajo guiada por su cosmovisión andina, ella está movida por sus propios valores. El interés es presentar una visión andina del trabajo vinculada estrechamente a la relación entre el hombre con su ambiente y las características de la ecología que influyen en sus atributos. Cuatro son las dimensiones a través de las cuales se indaga la ética andina, a saber: la vida cotidiana, la religiosidad, la economía y la política. Uno de los aspectos más importantes de la ética andina - que va a caracterizar el proceso peruano - estaría manifestado en los caminos religiosos de los inmigrantes en las grandes ciudades como Lima y Arequipa, en las que se establece que cada tipo de iglesia tendría su manera de asumir la ética, así Marzal (1983) define:

Ética andina estaba orientada, por una parte, a asegurar las relaciones equitativas dentro del grupo, resumidas en la repetida fórmula ‘no robos, no mientas y no estés ocioso’ en una sociedad basada en la ‘reciprocidad’ y, por otra parte, a asegurar la veneración hacia los seres del mundo sagrado, que premiaban o castigaban la conducta de los humanos sobre todo con sanciones intramundanas. (MARZAL, 1983, p. 33).

Estas modificaciones en el ámbito de nuestra sociedad corresponderán a cambios en el *habitus* que se van a objetivar desde la llegada de los migrantes a los barrios marginales, en el encuentro con la informalidad; con el horizonte secularizante de un saber científico y técnico, con un mundo desarticulado y duro. Así Bourdieu observa:

...De ese modo yo podía verificar, como si se tratara de una situación experimental, que hay condiciones económicas y culturales de la conversión de la visión del mundo que se exige a aquellos que, dotados de disposiciones modeladas por el universo precapitalista, se ven arrojados al cosmos económicos importado e impuesto por la colonización. (BOURDIEU, 2008, p.18).

La colonización no ha conseguido romper su cosmovisión e imponer la religión católica como fue su intención, al contrario, con la llegada a las ciudades no se secularizaron a los inmigrantes necesariamente.

3. La emergencia de un nuevo rostro peruano: Lo andino, la migración y el trabajo en el Perú

Las últimas décadas han ido contornando un nuevo rostro urbano en el Perú, donde predomina – como producto de las migraciones⁷ – lo andino como un nuevo proceso civilizatorio y mudanzas del *habitus*, que comienza en la época prehispánica, que se afirman en las regiones altoandinas. Se puede apreciar en el siguiente cuadro como el Perú se va andinizando a través de la migración.

⁷ La migración es el fenómeno más importante que se ha producido en el Perú a partir de la segunda mitad del siglo pasado (DE SOTO, MATOS MAR, GOLTE, ADAMS, VALDIVIA).

**Perú: Población Nacional Censada Según Principales Ciudades: 1940, 1961, 1972,
1981, 1993, 2007**

Ciudades	1940	1961	1972	1981	1992	2009
LIMA METROP.	645,172	1,845,910	3,302,523	4,573,227	6,321,173	8.445.200
AREQUIPA	80,947	158,685	309,094	446,942	619,156	749,291
TRUJILLO	36,957	103,020	240,322	354,301	509,312	682,834
CHICLAYO	31,539	95,667	177,321	279,527	411,536	524,442
PIURA	27,919	72,096	126,010	207,934	277,964	337,496
IQUITOS	31,828	57,772	110,242	178,738	274,759	370,962
CHIMBOTE	4,243	59,990	160,430	216,579	268,979	334,568
CUSCO	40,657	79,857	120,881	184,550	255,568	348,935
HUANCAYO	26,729	64,153	126,754	164,954	258,209	323,054
JULIACA	6,034	20,351	39,066	77,150	142,576	225,146
PUNO	13,786	24,567	40,453	67,397	91,877	120,229
TACNA	11,025	27,499	56,540	98,532	174,336	242,451
MOQUEGUA	3,718	7,795	16,320	22,224	38,837	52,430
CAJAMARCA	14,290	22,705	38,477	62,259	92,447	162,322
Total nacional	6,207,967	9,906,746	13,538,208	17,005,210	22,048,356	28,220,764

Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INEI), Censos de 1940, 1961, 1972, 1981, 1992, 2007.

Como puede apreciarse en el cuadro, en las últimas seis décadas la sociedad peruana ha estado marcada por una clara tendencia a la urbanización, expresada en la redistribución poblacional en el territorio. Estas mudanzas no solo son de carácter demográfico, sino significan cambios en el *habitus* de los agentes.

En el Perú existen fuertes desencuentros de carácter étnico, hecho que lleva a fuertes racismos, la relación con lo andino ha merecido múltiples apreciaciones de elogio, pero al mismo tiempo de desprecio. Existe una negación de identidad en los espacios urbanos por la seducción de lo occidental, una negación de las raíces, cuando es evidente que el nuevo Perú es predominantemente andino como hemos podido apreciar en el anterior cuadro. Bourdieu advertía las condiciones económicas de la transformación de las disposiciones económicas. Ésas son producto de la correlación o correspondencia entre nivel de ingreso y grado de adaptación a la nueva configuración social, en términos de cómo se produce el ajuste entre estructura y disposiciones, también Burga citando a Viveiros de Castro, argumenta que:

Como sostiene el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro la inconstancia de nuestra alma latinoamericana proviene de la necesidad que tenemos de construir nuestro ser en la relación con el otro, mirando hacia afuera, en lugar de construirlo relacionándonos o mirándonos con nosotros mismos. (BURGA, apud, VIVEIROS 2007).

Es necesario recalcar que el proceso socio-histórico pasa por un periodo de dominación hispánica en los andes, un colonialismo que utilizó todo lo que encontró para construir su propia organización y por eso puso todas las instituciones y formas productivas indígenas al servicio de la metrópoli peninsular. Lo andino, en este nuevo escenario, tanto sujetos como ordenamientos sociales, cultura (cosmovisión), biodiversidad (desde la papa a los camélidos), se convierte gradual y abiertamente, a lo largo del período colonial, en lo subalterno: lo dominado, lo derrotado, lo autóctono y, finalmente, lo indio. La colonia priorizó fundamentalmente la actividad minera como fundamental, despreciando nuestros productos tradicionales como los camélidos, la quinua, y otros productos nativos. Convirtieron a los dioses andinos en demonios e iniciaron una permanente y extensa catequesis del hombre andino: trataron de occidentalizarlo o españolizarlo, con resultados -a pesar de algunas concesiones al sincretismo- altamente exitosos. Lo oficial, era lo civilizado, lo moderno, lo extranjero, era lo hispano. Lo cristiano, en oposición de lo andino, era lo subalterno, lo indio, lo que había florecido en estas tierras, lo propio. Ya estaban sentadas las bases de la paradójica relación con lo andino. A este respecto argumenta Burga:

Esto me hace recordar un pasaje de una conferencia ofrecida por el antropólogo Marshall Sahlins en julio de 1993, en Oxford University, publicado bajo la forma de una brochure, «Waiting for Foucault», 1996, cuando al analizar el proceso de «invención de tradiciones» en

Europa, en particular en Gran Bretaña, nos dice que los europeos – después de la cristianísima Edad Media- miran a la antigüedad clásica, pagana, para rescatar la ciencia, la filosofía, el Derecho, la cultura en general, en un proceso denominado «Renacimiento», que todos consideran un genuino renacer cultural, los inicios de un futuro progresivo. Pero cuando esto sucede en el Tercer o Cuarto Mundo, nos dice Sahlins, como en el caso nuestro, se lo considera «señal de decadencia cultural, una artificial recuperación, lo cual solamente llega a ser un simulacro de regreso a un pasado muerto». Entonces, los comprometidos con esta actitud son calificados de indigenistas, peligrosamente pro-indios, defensores de la barbarie, mesiánicos y milenaristas. (BURGA, 2001: 67)

El Perú de hoy es más andino que nunca, en todas sus variedades. El predominio de la población urbana, expresión del proceso de urbanización de la sociedad peruana, cobra especial interés en la década de 1980. El crecimiento desigual entre las áreas urbana y rural, debido al flujo de migrantes orientado a las ciudades de mayor tamaño, se ha ampliado a otras intermedias y menores, configurando un proceso de urbanización secundaria. Este proceso fue señalado por Matos Mar (1990: 3) como:

La migración de las últimas décadas está asociada ahora al proceso de modernización y urbanización de la sociedad peruana. Ha dejado de ser un fenómeno preponderante y en su consolidación ya no es una migración campo a la ciudad, sino que es un circuito nacional y, en consecuencia, es también rural-rural. La gran atracción que poseen las nuevas áreas de colonización de la selva, aún para los residentes en las ciudades, es el cultivo y comercialización de las hojas de coca y sus derivados: la droga. Esa actividad ilegal es creciente y crítica. En las ciudades la invasión de las áreas libres para establecer sus viviendas permitió a los migrantes dar paso a un fenómeno extendido a lo económico, la economía contestataria, que, conocida como informal abarca hoy mas del 60% de la PEA del Perú. Pero su irradiación es más amplia y abarca lo religioso, lo educativo, lo político y lo cultural.

Este proceso migratorio produjo la emergencia de un nuevo Sujeto Popular Urbano, quien en los últimos años ha marcado el ritmo en las actividades más importantes de la vida social peruana, como: la economía, la política y hasta la cultura. El económico es el sector que se muestra como el más dinámico, así que para entender el Perú contemporáneo hay que referirse a este sujeto popular urbano, que ha impreso su tónica:

-En el terreno Económico.- a través de la informalidad, el Perú alcanza uno de los más niveles más altos de Latinoamérica, el 79.4% de la PEA (12,3 millones de personas)

ocupada se encuentra en situación de informalidad⁸. El 21.6% (3,2 millones) de la misma se desempeña en condiciones de formalidad, como se puede observar en el siguiente cuadro:

Distribución del empleo informal en Perú por ámbito geográfico:

Nacional	Urbano	%	Rural	%
Empleo formal	2'876,000	29,4%	324,000	5,6%
Empleo informal	6'923,000	70,6%	5'433,000	94,4%
TOTAL	9'798,756	100%	5'757,759	100%

Urbano	Lima Metropolitana	%	Resto urbano	%
Empleo formal	1'550,000	35,3%	1'326,000	24,5%
Empleo informal	2'840,000	64,7%	4'082,000	75,5%

Fuente: Estudio CIES WIEGO, sobre Empleo Informal en el Perú, 2010.

-En el terreno Político.- a través de su pragmatismo y su relación tan difícil con los partidos políticos.

-En el terreno cultural.- a través de manifestaciones nuevas e inéditas que caracterizan a este contingente popular emergente, que ha tenido una conversión en 1 ó 2 generaciones. La conversión de campesinos indígenas en migrantes, en un grupo étnico “cholo”⁹, ha pasado por un cambio cultural muy rápido en el cual se dan rupturas pero también continuidades.

Este mundo popular urbano tiene una serie de características que han generado una cultura especial, es la característica del Perú actual como lo más propio de nuestra modernidad: el sujeto popular urbano. Muchos de estos sujetos hoy han obtenido éxito en sus actividades y están ubicados en la costa urbana del Perú. Han arribado desde hace

⁸ Esta cifra es superior al promedio de América Latina:53,8%. A diferencia de ello, sólo el 8.1% de los trabajadores formales están en condición de pobreza.

⁹ Es un consenso que la mutación cultural del Perú, denominada “cholificación” fue acuñada por Aníbal Quijano (1980) y “desborde popular” por José Matos Mar (1984), puede ser entendidas desde las fuentes etnográficas que permiten su producción.

varios años procedentes de la sierra rural, son originarios de las culturas andinas (quechua, aymaras) pero al establecer relaciones con otras culturas en la costa y al afrontar otros retos, como es la industria y el mercado moderno, han tenido que cambiar mucho de su *habitus*, sin embargo, muchos rasgos de las culturas ancestrales no se han perdido.

La aparición del trabajo asalariado implica una doble autonomía o independencia en los lazos interpersonales: uno por parte de la familia en relación al resto de la comunidad y otro al interior de la unidad familiar, con la creciente emancipación económica de los jóvenes y, en algunos casos, de las mujeres. No obstante, Bourdieu analiza este proceso en plena emergencia y, por tanto, con vestigios de la estructura social anterior presentes en los propios agentes. Por tal motivo “no deja de crecer la tensión entre las normas tradicionales que imponen deberes de solidaridad para con la familia extendida y los imperativos de una economía individualista y calculadora” (BOURDIEU, 91).

Este sujeto social tiene un gran afán de modernidad en la que el mandato generacional es el progreso, una idea de progreso a través del esfuerzo, ¿Cómo surge? Aquí se configuran tradiciones de diferente índole. La idea de progreso es constituida a partir de la fusión de la laboriosidad andina (la noción de trabajo es central en esa cultura) con el individualismo (valor presente en la modernidad occidental capitalista).

En el mundo criollo¹⁰ la idea de progreso no caló fácilmente, pues no hay el culto a la laboriosidad, al ahorro, ni a la previsión. Más bien, está presente en ellos la improvisación, la idea de la fiesta, la idea del menor esfuerzo, características entrelazadas en su idiosincrasia.

La laboriosidad andina tiene que ver con un mundo muy difícil, hay que despegar un esfuerzo muy intenso y la mayor parte de las veces colectivo. El niño desde muy temprano es incorporado al trabajo, hay una presión para que el niño sea laborioso teniendo más disponibilidad para el trabajo y menos para el juego. Esta laboriosidad posibilita una alta valoración por el trabajo, la misma que se constituye en un valor central en el mundo andino. La pretensión de autonomía y el ideal de la tierra propia,

¹⁰ Grupo social de la clase media que ha sido mayoritario en las grandes ciudades.

van a tener lugar en las grandes ciudades, en el mundo urbano y en el negocio propio, de aquí subyace la idea de no depender de nadie, sino de sí mismo.

Esta idea de progreso está presente y se considera que es uno de los grandes activos de la cultura andina que ha marcado la dinámica de las grandes ciudades, caso concreto de Lima, como es referido por Arellano (2011):

Y Lima es la que ha salido ganando con todo esto, según él, porque de no haber sido por las grandes migraciones nuestra capital no sería la ciudad de hoy. “Lima sería una ciudad chica, aislada, de mentalidad muy provinciana, y sería muy pobre. Nunca habría llegado a cumplir un papel mayor”, lo dice sin dudar (...) El crecimiento económico de los últimos años se explica no solo por las exportaciones, sino por el crecimiento del consumo interno. Y ese crecimiento del consumo interno, dice, no hubiera sido posible si nos hubiéramos quedado con una ciudad de dos millones de limeños e ignorando a los otros seis que vivían alrededor, “porque el incremento no se produjo en Miraflores, se dio entre los nuevos grupos que empezaron a tener una casa propia, un auto, e ir a las universidades”. Un problema es que la gente no quiere a su ciudad. Y no es por una cuestión de educación, dice, que la gente no bote papeles o no respete el tráfico. “Es un sentido de pertenencia” que mucha gente todavía no tiene. ¿Y cómo hace una ciudad para ganarse el cariño de su gente? Con respeto.

La pervivencia de la Tradición: es el hecho de que la tradición en este mundo popular no es destruida de un día a otro, sino que pervive y la encontramos en muchos aspectos de la vida cotidiana, sobre todo en la religión. La pervivencia de lo mágico de una concepción del mundo donde lo racional no es lo único importante. Se esperaba que el Perú se fuese integrado en torno a una pauta criolla mestiza, en que el Perú fuera un país criollo y que el mundo andino se disolviese dentro del mundo criollo.

La familia andina ya sea cuando vive en el campo o en el medio urbano –como todo grupo cultural- siempre está probando cambios de nuevas semillas en la tierra; pero, la sociedad andina no sólo es innovadora en el campo o en la producción agropecuaria, sino que también desea vivir mejor, el bienestar en el hogar y quiere modernizarse. Es así como empieza a poblar las ciudades con la esperanza de encontrar nuevas formas de vida, de trabajo y de lograr que se cumplan sus sueños.

La tradición andina indica que oponerse al cambio, a la innovación no es histórico. La cultura andina es versátil y se basa en la diversidad y en la totalidad, por esas razones también adopta un nuevo *habitus*, moderno en sus sistemas, para hacerlos más diversos y totales. La modernización desde lo andino es otra forma de

globalización, propia, creativa y con grandes posibilidades de desarrollo autónomo con mirada al mercado interno e internacional. Como sostiene Kusch, en los Andes la "cultura no es rígida, sino que comprende además una estrategia para vivir".

Otra expresión simbólica de esa religiosidad que expresa una actitud y voluntad de cambio es el "EKEKO" (pequeño muñeco elaborado de yeso) como lo denomina Alfonsina Barrionuevo (1974), que es el dios de los aymaras. "El ekeko es una creación indígena, pero el personaje que lo representa es pequeño y blanco; éste se convirtió, desde la época colonial, en el símbolo de la prosperidad y abundancia, ganó un altar y penetró en la esfera anímica de sus creencias". En la época colonial fue un dios rural, pero con las emigraciones de los campesinos del campo a la ciudad y pasó a convertirse en un dios urbano. En este sentido, las familias del mundo andino incorporan físicamente a un hombre occidental entre sus mitos y dioses, en su cosmovisión y han rescatado a través de la figura del "ekeko" los conceptos también modernos de la prosperidad y el bienestar muy identificados con la industria moderna y en sus relaciones con el mercado. Por eso, todos los años le compran en "alasitas" (mercado de miniaturas en las ciudades andinas del sur peruano y en Bolivia) algunos comestibles provenientes de la agroindustria moderna, medios de transporte, casas, artefactos eléctricos que son brindados como ofrendas a este dios del bienestar andino contemporáneo (el "ekeko"). Esas miniaturas o pequeños juguetes son las representaciones simbólicas de lo que la población quiere para el futuro, son las imágenes pre-figurativas del futuro deseado por la población, es su forma de imaginar la totalidad en el futuro: bienestar en el hogar, éxitos en el mercado y cambios para vivir mejor, aunque no todos logran ese futuro deseado, también hay fracasos.

Esta segunda característica tiene que ver con la pervivencia de la tradición expresada en la vitalidad de las fiestas y la fuerza de la religiosidad popular. Muchas veces las fiestas y la religiosidad popular están íntimamente fusionadas en el *habitus* también de las clases medias, es difícil entender estas combinaciones entre lo sagrado y lo profano, en el mundo popular las fiestas patronales, son fiestas religiosas, aunque esto no es frecuente en las clases medias de la cultura oficial, criolla.

La vigencia de los lazos de parentesco en el mundo urbano popular, la comunidad se reproduce dentro de la familia, vista como una suerte de agremiación que los defiende un mundo hostil. En todos los estudios que se han hecho sobre la economía

informal, la centralidad de la familia es central para conseguir mano de obra, clientes, para juntar capitales y conseguir ayuda. Para todo esto, la familia es la ampliación de la comunidad dentro de este mundo fundamentalmente anónimo de la gran ciudad.

Si este mundo que caracteriza a la empresa informal ha logrado despegar, casos significativos de los grandes centros comerciales informales, es porque hay lazos familiares, lazos de paisanaje que facilitan las relaciones personales en un mundo donde la formalidad es escasa, donde no hay posibilidades de acceso al crédito. Es un mundo que funciona con mucha cooperación, y la cooperación se basa en la formalidad legal, en la coacción estatal y la confianza. Esta confianza discurre por las redes de parentesco -fundamentales en este sujeto urbano popular- las que implican buena voluntad y el sumarse a una empresa donde no hay contratos ni papeles escritos, aunque esta confianza familiar en algunos casos puede dar lugar a la explotación. Es el caso específico de la Asociación Unicachi¹¹.

Entonces la centralidad del parentesco es básica como propiciadora de las redes de cooperación en este mundo popular, lo que no existe en las clases medias, muchísimo menos en los países altamente desarrollados. En el mundo andino la familia implica grandes posibilidades de cooperación, en términos de fuerza de trabajo, de capital y clientes. Así sostiene Monica, al referirse a Unicachi:

Es destacable el nivel de confianza mutua que existe entre los accionistas y los administradores. Esta confianza se respalda en mecanismos de gestión y autorregulación ligados a prácticas ancestrales como el ayni (dar y recibir para contribuir a un bien común) y la reciprocidad. Cada vez desarrollan proyectos más ambiciosos y no terminan como otras iniciativas populares, en medio de conflictos o problemas judiciales. En segundo lugar, se demuestra que para fomentar la inclusión social y ampliar mercados, debemos ser creativos; en la mayoría de los casos, se utilizan sistemas de financiamiento ad hoc y estrategias de marketing no tradicionales. En tercer lugar, emprendimientos colectivos de sectores emergentes como este ayudan a mejorar la percepción que se tiene sobre las empresas en los sectores populares, pues se sienten identificados con el éxito de otros migrantes. Con esta manera de hacer negocios ganan los clientes, pues tienen mejores centros comerciales en las zonas donde viven; este tipo proyectos propician la formalización de los

¹¹ Formaron una asociación de migrantes unicachinos para conservar las costumbres, danzas, celebrar sus fiestas patronales y ayudar a su pueblo durante el segundo lustro de los 90. Un grupo de ellos sintió que podía hacer más. Así, se juntaron varios líderes y jóvenes profesionales aimaras para formar Inversiones Unicachi. Entre 29 accionistas reunieron US\$720 mil con los que compraron un terreno en Caquetá, donde desarrollaron su primer proyecto comercial. Al comprobar que era una forma efectiva para crecer, decidieron impulsar diversos proyectos en Comas, La Victoria, Villa el Salvador y San Martín de Porres.

microempresarios; los accionistas, pues tienen un lugar para desarrollar sus actividades comerciales en mejores condiciones, y la comunidad, pues se crean miles de puestos de trabajo. (MONICA, 2007, p. 1)

La existencia de una conciencia étnica sumergida, podemos identificar en el Perú varios grupos étnicos culturales.

- Un grupo étnico blanco que todavía arrastra demasiado la tradición colonial, un grupo que se sitúa entre Miami y el Perú, con la cabeza en los Estados Unidos y los pies en el Perú que no se reconcilia con la peruanidad, vive su nacionalidad como una situación trágica y difícil.
- Un segundo grupo que es el mestizo criollo, es muy importante, y está en todos los niveles sociales.
- Un grupo cholo.
- El grupo indígena campesino.

El grupo cholo que es el grupo que constituye el foco de este estudio, por ser el grupo más dinámico en la sociedad contemporánea, que tiene más movilizadas su energía, y que tiene una cultura diferente. Esta mezcla tiene un origen cultural que se proyecta en gustos musicales diferentes, idiosincrasia, costumbres diferentes, y que a la vez tiene una posición subordinada y subalterna en la sociedad peruana. Otra característica de este sujeto popular, es la existencia étnica cultural oculta sumergida, de pertenecer a un grupo distinto por su tradición cultural y la de ocupar un lugar en la sociedad vulnerable. No obstante, este mundo es el que ha producido varios fenómenos en nuestro país:

- Ha creado un liderazgo popular femenino de todas las organizaciones de sobrevivientes.
- Ha producido un capitalismo popular muy importante en el Perú.
- Ha generado un Sendero Luminoso.

Este es un grupo fundamental en la realidad contemporánea urbana, es mayoría en la población, es dinámico, tiene una relación muy especial con la política: es instrumental y utilitaria con la política. Un sector que piensa por sí mismo y pertenece a sí mismo. Es donde la ideología liberal caló bastante porque calzaba con estos ideales de laboriosidad, independencia y autonomía que están en la tradición cultural de este grupo, que dio origen a Fujimori y ha adquirido protagonismo en todos estos aspectos.

Conclusiones

Las conclusiones a las que arribamos a lo largo de este trabajo nos llevan a colocar que lo andino ha sido debatido desde el marco teórico y conceptual a partir de diferentes perspectivas, que van desde la cultura, la identidad como un conjunto de prácticas sociales y estructuras mentales que han persistido desde su formación cultural, pese a varias centurias de dominación occidental. Entre tanto, algunos ignoran el impacto del mundo exterior, de modo que la cultura andina es presentada como una entidad social no solo estática, sino incompatible con todos los factores externos que conllevan el cambio social, sea de carácter migratorio, económico, político o cultural.

Cabe notar que lo andino no solo es concebido como una sociedad rural, sino también como una entidad heterogénea en contacto permanente con el mundo urbano y sometida al cambio social y cultural en un constante proceso de adaptación de los migrantes andinos al ambiente urbano que incluye el pasado rural de los migrantes. Dentro de este marco, la cultura e identidad andina son concebidas como un conjunto de prácticas sociales y estructuras mentales que han persistido a un proceso colonizador, donde encontramos continuidades, pero, al mismo tiempo, existen rupturas.

Pese a que el concepto de lo andino ha surgido como una entidad geográficamente confinada en zonas rurales, históricamente desvinculada de la sociedad nacional y culturalmente separada del mundo criollo, la perspectiva de lo andino incluye a los migrantes que viven fuera de sus comunidades, integrándose en la dinámica social y cultural que gradualmente viene recreando lo andino. Bourdieu resalta que el paso de un orden tradicional y su inserción en el mundo de la economía moderna implica una mudanza de habitus, trascendiendo sus territorios de origen. Esas mudanzas de los migrantes se reflejan en un encuentro con la informalidad;

Lo andino tiene una relación directa con los migrantes hacia las grandes ciudades donde el pasado andino de los migrantes, de manera esporádica, puede ser observado a través de vínculos históricos y contemporáneos entre el mundo urbano y el mundo rural (Altamirano 1988; Osterling 1980; Skar 1994; Torino 1993). Al mismo tiempo, las migraciones tienen que ver con el mundo del trabajo (COLLINS, 1988, pp. 3-28).

Los migrantes en las grandes ciudades mantienen lazos estrechos en sus comunidades de origen a través de las remesas que envían a sus parientes, a través de su participación en las fiestas en las comunidades de origen, con su participación en los clubes y las asociaciones. Eso ha dado origen a un nuevo *habitus* popular-urbano con características propias y estas se presentan a través de la centralidad de la idea de progreso y la búsqueda de un nuevo horizonte que contribuye a revivir la cultura rural y la identidad andina de los migrantes en su nuevo ambiente (Altamirano 1984: 107-138; Doughty 1970; Skeldon 1976). Estos migrantes urbanos (sujeto popular urbano) cumplen un papel importante como mediadores para los cambios económicos, sociales y políticos que hoy en día ocurren en las comunidades andinas (ADAMS y VALDIVIA, 1991; DEGREGORI, BLONDET y LYNCH 1986; GOLTE y ADAMS, 1987; MATOS MAR, 1985).

Referencias Bibliográficas

ADAMS, Norma y Néstor Valdivia 1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ALLEN, Catherine, 1988, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institute Press. ALLPANCHIS, 1992, Vol. 23, no. 37.

ALTAMIRANO, Teófilo, 1984, *Presencia andina en Lima metropolitana: Estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, *Cultura andina y pobreza urbana: Aymaras en Lima Metropolitana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

AVELAR ARAUJO Santos Junior, *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 84-99, jan./jun. 2009).

- BACHET, D. **Mondialisation financière et travail. Document de travail**, Centre Pierre Naville, Paris, nov. 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. **París**: Les Editions de Minuit, 1965.
- _____ *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, ma: Harvard University Press, 1984.
- _____ "Estructuras, habitus y practices", en Gilberto Giménez (comp.). *La teoría y el análisis de la cultura*. Guadalajara: sep/Comesco/UdeG, 1987.
- _____ *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- _____ *Sociología y cultura*. México: cnca/Grijalbo, colección Los Noventa, 1990.
- _____ *La misère du monde*. París: Editions du Seuil, 1993.
- _____ *La domination masculine*. París: Editions du Seuil, 1998.
- _____ *Las Estructuras Sociales de la Economía*. 2005. Buenos Aires, El Manantial.
- CAROLINA, Berna. A intrínseca relação entre religião e política nas sociedades précolombianas: poder centra: igreja ou Estado? **A m e r í n d i a**, São Paulo, v. 2, n. 2, 2006.
- CLAVERIAS, Huerse Ricardo. **El tesoro de los andes y los nuevos empresarios exitosos en el Perú**. Centro de Investigación, Educación y Desarrollo (CIED-Perú). 2003.
- COOK, Anita G. Las deidades huari y sus orígenes altiplánicos. In: **Los dioses del antiguo Perú** (Arte y tesoros del Perú). Lima: BCR, 2000. p. 39-65.
- GALAK, Eduardo 2009, *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 23 (2009.3) Publicación Electrónica de la Universidad Complutense | ISSN 1578-6730.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIORGIS, Paula Caleffi. A história no mito: proposta metodológica. In: SIDEKUN, Antônio (Org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.
- JESUS, Maria Margarida Nascimento – Ética y Actividad Empresarial, Cultura y Valores Éticos en las Empresas Algarveñas. Tese de Doutorado, Universidade de Huelva, 2001.
- MORIN, Edgar / PRIGOGINE, Ilya e AAVV – A Sociedade em Busca de Valores. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- MARZAL, Manuel. *Estudios sobre religión campesina*. Lima: PUCP, 1977.
- _____ *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP, 1983.
- _____ *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUCP, 1985.
- _____ *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP,

1988.

_____. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima-Madrid: PUCP-Trotta, 2002.

MARX, Karl; F. Engels. **Obras escogidas**. Editorial Progreso: Moscú, Tomo I, 1981.

Moura de Araújo, Danielle Michelle, *DEUSES DE BARRO: UNIVERSO DO FAZER EM PUCARÁ - PERU*. Tesis de Doctorado de la Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Porto Alegre, Brasil.

MUNZEL, Mark. Las religiones ameríndias: ¿obstáculos a la modernización? **Bulletin de la Société Suisse des Americanistes**, Genebra, n. 59-60, p. 125-132, 1995-1996.20.

NORMAN Loayza. [*Causas y consecuencias de la informalidad en el Perú*] ESTUDIOS ECONÓMICOS 43, 2009.

PALOMINO Flores, La transformación religiosa peruana. Lima: PUCP. Salvador 2007, <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf> Recuperado el 27/06/2013.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Explorações geográficas: percursos no fim do Século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.

ROSNER, Enrique. El proceso de formación del imaginario religioso indígena andino. In: SIDEKUN, Antônio (Org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Unisinos, 1997. p. 26-48.

ROSTWOROWSKI, María. **La religiosidad andina**. En: Los dioses del antiguo Perú (Arte e tesoros del Perú). Lima: BCR, 2000. p. 185-221.

REVISTA ARGENTINA DE SOCIOLOGÍA AÑO 4 N° 7 — ISSN 1667-9261 (2006), pp. 141-147.

ROLANDO ARELLANO, *La Republica* Domingo 27 de Febrero del 2011.

UNICACHI: Capitalismo andino en Lima Responde: Responsabilidad empresarial. Buenas prácticas empresariales <http://www.respondeperu.com/pdf/> Recuperado 20/06/2013.

RUIZ, Andrés Ciudad. Cosmovisión y ideología en los andes prehispánicos. In: **Perú: Indígena y Virreinal**. España: Museo Nacional de Arte de Cataluña: Ministerio de

Cultura y Biblioteca Nacional, 2005. p. 54-61. Disponível em:
http://www.seacex.es/documentos/peru_08_cosmovision.pdf. Acesso em: 30 jun. 2009.

SUESS, Paulo. Reconhecimento e protagonismo: apontamentos em defesa do projeto histórico dos outros. In: SIDEKUN, Antônio (Org.). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

TAMAYO, Caño. *Concenso de Washington*. :<http://www.launion.com.ar>. Recuperado el 20/05/2013.

TUAN, Yi-fu. 1980. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Editora Difel.

VAN KESSEL, Juan y Dionisio Condori Cruz . Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino <http://www.latautonomy.org/criarlavidacompleto.pdf> Recuperado el 20/05/2013.

WEBER, Max – **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Barcarena, Editorial Presença, 2005.