

Apuntes para una historia de la antropología en el Perú: la etnografía inédita de Alejandro Vivanco y los estudios etnológicos en el valle del Chancay¹

Juan Javier Rivera Andía*

A la memoria de Alejandro Vivanco Guerra

The definition should follow the work: the work should not adapt itself to the definition.

Oscar Wilde. *Lecture to art students* (1883)

1 Este artículo es fruto de un estudio llevado cabo gracias al financiamiento de la Dirección Académica de Investigación de la Universidad Católica del Perú y cuyo responsable fue Alejandro Ortiz Rescaniere. Revisamos el archivo de Vivanco gracias a Alejandro Ortiz, quien conservó este material durante varios años, a Inés Oropeza viuda de Vivanco, poseedora de algunos manuscritos, a Carmen Villanueva, directora de la biblioteca central de la Universidad Católica y a Tatiana Rivera, responsable del archivo en la universidad. Agradecemos también la colaboración de los profesores del departamento de Ciencias Sociales: Alexander Huerta-Mercado, Gisela Cánepa, Raúl Romero y Alejandro Diez. Los datos y reflexiones aquí presentados tuvieron origen en el seminario en torno a Arguedas y el valle del Mantaro organizado por Alejandro Ortiz Rescaniere, Carmen María Pinilla y Dolmar Montesinos. Fue gracias a las preguntas suscitadas en las discusiones de este seminario que obtuvimos un mejor entendimiento del contexto y de la importancia que tenía la etnografía inédita de Alejandro Vivanco y de José María Arguedas. Nuestras conversaciones sobre el tema con el filósofo Gabriel García motivaron la redacción de un breve trabajo (García 2001) que obtuvo el primer premio del concurso de ensayo organizado por la Unesco y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dicho trabajo constituye, pues, una redacción preliminar de un tema cuyo desarrollo ha dejado en nuestras manos y que esperamos profundizar en un libro de próxima aparición (consagrado a los ritos ganaderos en el valle del Chancay).

* Profesor del departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Para figurar en el "cogollito", en el clan, en el "grupito" de los Verdurin, bastaba con una condición, pero ésta era indispensable: prestar tácita adhesión a un credo cuyo primer artículo rezaba que el pianista, protegido aquel año por la señora de Verdurin, aquel pianista de quien decía ella: "No debía permitirse tocar a Wagner tan bien", se "cargaba" a la vez a Planté y a Rubinstein, y que el doctor Cottard tenía más diagnósticos que Potain. Todo "recluta nuevo" que no se dejaba convencer por los Verdurin de que las reuniones que daban las personas que no iban a su casa eran más aburridas que el ver llover era inmediatamente excluido.

Marcel Proust. *Du côté de chez Swann*

Este artículo indaga en los paradigmas que inspiraron las investigaciones antropológicas en el Perú en los inicios de la segunda mitad del siglo XX. Nos acercaremos a estos años, cruciales en la reflexión antropológica, a través de la obra producida en torno a una región de Lima (las comunidades del valle del Chancay). Esta obra guarda dos casos contrastados: los trabajos de Alejandro Vivanco, antropólogo discípulo de Arguedas, casi completamente inédito hasta la fecha; y los libros publicados bajo la dirección de José Matos Mar, contemporáneo de Arguedas.

1. HISTORIA DE UN MÚSICO, DE SU EXCEPCIONAL OBRA Y DE SU PASO POR LA ANTROPOLOGÍA

1.1. *Vivanco, etnógrafo y músico*

Justo Alejandro Vivanco Guerra nació el año de 1910 en el seno de una acomodada familia de una de las más viejas ciudades de los Andes: Huamanga (en el departamento de Ayacucho). Huamanga era entonces, como muchas de las ciudades del sur andino peruano de principios de siglo, un centro urbano de tradición hispana y rodeado, durante siglos, por una población indígena que imponía desde el campo su lengua y fiestas propias. Indios y señores podían compartir muchas costumbres (ocupando posiciones distintas en las fiestas religiosas comunes o siguiendo tradiciones paralelas pero mutuamente influidas), pero marcando siempre una diferencia que, en algunas circunstancias, parecía llegar a comprometer la misma condición humana. A fines de la segunda mitad del siglo XX, este estilo de vida, que el indigenismo describirá con dramatismo ensoñado, engendrará una generación de señores que, imbuidos de nacionalismo y cierto exotismo, mostrarán su entusiasmo por la "cultura incaica". Entre los intelectuales y artistas de esta época hubo presencias afortunadas y aun excepcionales. Pero también las hubo tristes: mentes some-

tidas a una ideología que los llevó a estilizar originales manifestaciones culturales de lejanas comarcas andinas, acomodándolas al gusto de las urbes.

Vivanco crece en este ambiente y bebe de él: aprende el quechua desde niño y no tardará en mostrar su virtuosismo en la interpretación de la música propia de los mestizos del sur. En 1935 viaja a la capital, pues sus padres desean que el joven Alejandro estudie derecho y sea abogado. En Lima, el apuesto joven ayacuchano vive con sus parientes en una casa tan vieja como humilde. Parece olvidar pronto el proyecto universitario y se gana la vida festejando serenatas entre sus paisanos en la ciudad. Trabajaré también en muchas imprentas de Lima, primero como tipógrafo y luego como corrector de pruebas. Más tarde abrirá su propia imprenta y formará sus propios grupos folclóricos,² pues las cosas habían comenzado a cambiar: en Lima, una gran cantidad de conjuntos musicales y compañías de teatro “incaicos” llenan los escenarios y medios de comunicación más importantes. En 1944, los señores del Cuzco inventan la Fiesta del Sol y la escenifican sobre antiguas ruinas arqueológicas. El ministerio de educación organiza concursos de música vernácula: en 1948, Vivanco se presenta y gana. Entonces entabla amistad con uno de los miembros del jurado: José María Arguedas,³ quien, de regreso de su larga experiencia como profesor de escuela en el Cuzco, gustó y aconsejó el arte de Vivanco. Poco después, ambos convencerían al más importante sello discográfico de la época para la edición de los primeros discos de música andina —que Arguedas había comenzado a grabar por cuenta propia en su oficina—. Años después, en 1960 y 1961, la habilidad como narrador de cuentos de un músico amigo de Vivanco daría a Arguedas la oportunidad de continuar uno de sus más acariciados proyectos: la recopilación de literatura oral andina (Arguedas 1960-61).⁴ Por su parte, Vivanco —con casi cincuenta años cum-

2 La sucesión de conjuntos de música folclórica integrados por Vivanco es más o menos la siguiente: “La lira ayacuchana” (1935), “Conjunto musical Poqra” (1941), “Compañía peruana de arte vernáculo” (1942), “Compañía Ollanta” (1943), “Orfeón folklórico peruano” (1948), “Compañía Pachamama de Ayacucho” (1950) y “Orfeón peruano de quenas” (1974).

3 En una carta dirigida a su amigo Manuel Moreno Jimeno en diciembre de 1940 (así lo deduce el editor aunque no consta la fecha en el original), Arguedas escribe: “He aprendido a tocar quena, con un año consecutivo de ensayo, y tengo inmensos deseos de tocar en tu cuarto, ahora que me he hecho a la idea de ir a Lima. Iré con Vivanco y te daremos una audición” (Forgues 1993: 102). Esta referencia parece conducirnos indudablemente a Alejandro Vivanco. Sin embargo, se contradice con los datos que Vilcapoma recogió del mismo folclorista (1999: 85). En todo caso, Arguedas podría referirse a Moisés Vivanco, tío paterno de Alejandro y también popular intérprete de música folklórica.

4 La colaboración entre Vivanco y Arguedas se extendería aun después de la etnografía del valle del Chancay. Así lo atestigua el breve artículo de Arguedas sobre los insultos que-

plidos— obtiene una plaza de profesor de música en una escuela estatal. Sin embargo, su familia no parece estar contenta. Es llamado a Ayacucho y conminado a explicar el motivo por el que no inició sus estudios universitarios durante los veinticinco años transcurridos desde su arribo a la capital. Entonces, Alejandro Vivanco, de rodillas en la capilla privada de su casa (Vilcapoma 1999: 60), se disculpa solemnemente y promete comenzar sus estudios en la universidad de inmediato.⁵

1.2. *El Instituto de Etnología y Arqueología y la expedición al valle del Chancay*

Vivanco ingresa a la Universidad de San Marcos en 1962. No a la Facultad de Derecho, como sus padres le aconsejaron cuando era un muchacho, sino al Instituto de Etnología y Arqueología. Allí se encontraban, entre otros profesores, Luis E. Valcárcel, Jorge Muelle, Juan Comas, John Murra, José Matos Mar y José María Arguedas. Es probable que fuera Arguedas, a quien conocía hacía más de diez años, uno de los principales móviles de la inclinación de Vivanco por la antropología. El 29 de julio de 1962 el instituto organizó una expedición a la parte alta del valle del Chancay: este será el inicio de un gran proyecto dirigido en parte por José Matos Mar. Después de visitar las comunidades de la costa, los estudiantes de entonces,⁶ guiados por Matos, visitaron una de las más altas: Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito del mismo nombre). El arribo de esta primera expedición del 29 de julio de 1962 coincidió con una de las más formidables fiestas de la región: el rodeo de Pacaraos. Para muchos de esos jóvenes estudiantes, Pacaraos constituyó no solo el primer trabajo de campo de su carrera, sino aun su primera experiencia del mundo ritual andino. Había entre ellos, sin embargo, una excepción: un estudiante, no solo conocedor de las fiestas rurales andinas, sino que, además, a sus cincuenta años, bien hubiera podido ser el padre de cualquiera de sus compañeros: Alejandro Vivanco.

chuas (Arguedas 1966), donde transcribe grabaciones fonoelectricas realizadas por su alumno y amigo.

- 5 Los primeros años de 1960, en los que ingresa a la universidad y emprende la etnografía del valle del Chancay, marcan una etapa de cambios radicales en la vida de Vivanco: por los mismos años, decidirá separarse de su primera esposa luego de veinticinco años de matrimonio, y contraerá un nuevo compromiso, dentro del cual nacerá su tercer hijo en 1966.
- 6 Los compañeros de Vivanco en aquella expedición de 1962 fueron: Fernando Núñez, Alejandro Ortiz Rescaniere, Rodrigo Montoya, Emilio Mendizábal Losack, Hugo Neyra, Teresa Morán, Graciela Castillo, Jorge Trigoso, Percy Revilla, Anglade Francois (de nacionalidad francesa), Kolson (de nacionalidad belga) y Bendezú.

La riqueza de los ritos de Pacaraos, sus emblemas, canciones y melodías —todas esas, manifestaciones propias de aquel mundo indígena que había conocido desde niño, pero que, al mismo tiempo, eran tan diferentes a las de las comarcas sureñas de las que él provenía— debieron impresionar al viejo folclorista. A diferencia de los estudiantes jóvenes, Vivanco comenzó desde ese momento una recopilación sistemática de manifestaciones culturales entonces catalogadas del siguiente modo: las bellas artes: los bailes, la música y la literatura oral (mitos, canciones, bromas, refranes, etc.); el mundo mágico religioso: las creencias, los tabúes, los peligros y beneficios de lo sobrenatural; la toponimia en idioma nativo; y los ritos: en honor a los santos epónimos de las villas, en conmemoración de los muertos, con ocasión de la limpieza de los canales de regadío, y los ritos propios de la identificación del ganado, es decir, los ritos del rodeo (Vivanco 1984: 195 y 1988: 246).

En enero de 1963, cinco meses después de su primera visita a Pacaraos, Vivanco vuelve a partir. Será el inicio de un largo y solitario periplo a través de veintidós comunidades indígenas distribuidas en seis distritos de la cuenca alta del río Chancay: Pacaraos,⁷ Atavillos Alto, Acos, Veintisiete de Noviembre, Lampián y Atavillos Bajo. El itinerario concluye en la comunidad de Coto, a la que arriba por segunda vez durante sus celebraciones patronales de la primera semana de agosto. Los breves artículos de Vivanco sobre el valle del Chancay (1988: 222, 246 y 317) mencionan un recorrido más extenso⁸ (véase cuadro).

7 El distrito de Pacaraos incluía entonces las tres comunidades que hoy conforman el distrito de Santa Cruz de Andamarca.

8 Por siete distritos en vez de seis y por veintisiete comunidades en vez de veintidós. Esta información parece coincidir con un pasaje de la libreta de campo número 12 (páginas 72-73), donde, en la comunidad de San Agustín de Páriac (Huayopampa), escribe el 10 de marzo de 1962: “Hasta ahora se ha cumplido exactamente lo planeado. Ojalá no tenga obstáculos en estos 5 pueblos que me faltan”. Los cinco pueblos a los que se refiere Vivanco son: San Pedro de Pallac y San Luis de Chaupis (en el distrito de Atavillos Bajo) y Rauma, Huándaro y Sumbilca (distrito de Sumbilca). Con ellos se completarían, pues, las veintisiete comunidades y siete distritos. Sin embargo, las libretas números trece, catorce y quince no han sido ubicadas. De la libreta N.º 12, consagrada a Pampas y Huayopampa, la secuencia salta hasta la libreta N.º 16, donde solo se mencionan las visitas a las comunidades de Pacaraos, Pirca y Coto en agosto de 1963. Las fichas mecanografiadas no incluyen ningún dato de estas cinco comunidades (Pallac, Chaupis, Rauma, Huándaro y Sumbilca). Pero que ellas no son exhaustivas queda probado por el hecho de que tampoco consignen otros datos que sí hemos encontrado en las libretas: aquellos recopilados en las comunidades de San Juan (distrito de Acos) del 21 al 22 de febrero de 1963, en Santa Lucía de Pacaraos (distrito de Pacaraos) del 29 al 31 de julio de 1963, y en San Juan de Coto (27 de

Cuadro N.º 1
Itinerario de Alejandro Vivanco a través de las comunidades de la cuenca alta del río Chancay

Fecha de arribo			Comunidad de indígenas visitada por Alejandro Vivanco	Distrito de la provincia de Huaral	
Año	Mes	Día			
1962	julio	29	Santa Lucía de Pacaraos	Pacaraos	
1963	enero	12	Santa Lucía de Pacaraos (2da. visita)		
		14	San Juan de Viscas		
		18	San Miguel de Vichaycocha		
		22	Santa Catalina de Collpa		Santa Cruz
		24	Santa Cruz de Andamarca		
		27	San José de Baños		Atavillos Alto
		30	San Juan de Chauca		Santa Cruz
		31	Santa María Magdalena de Ravira		Pacaraos
		febrero	11	Ntra. Sra. de la Concepción de Pasac	Atavillos Alto
	12		San Pedro de Pirca		
14	Santiago de Chisque				
16	San Pedro de Huaruquín				
18	Santa Cruz de Cormo		Acos		
19	San Cristóbal de Huascocoy				
21	San Juan de Uchucuánicu				
23	San Miguel de Acos				
marzo	27 de Noviembre		26	San Pedro de Carac	
			28	San Juan de Coto	
	Lampión	2	San Andrés de Canchopilca		
		4	San Juan Bautista de Lampián		
		9	San Salvador de Pampas		
		Atavillos Bajo	11	San Agustín de Pariac-Huayopampa	
			?	San Pedro de Pallac	
			?	San Luis de Chaupis	
			?	Rauma	
Sumbilca	?	Huándaro			
	?	Sumbilca			
	?	Sumbilca			
julio	29	Santa Lucía de Pacaraos (3ra. visita)	Pacaraos		
agosto	1	San Pedro de Pirca (2da. visita)	Atavillos Alto		
	4	San Juan de Coto (2da. visita)	27 de noviembre		
1969	¿agosto?	¿29?	Santa Lucía de Pacaraos (4ta. visita)	Pacaraos	

1.3. *Crónicas, melodías e imágenes: los documentos de la expedición*⁹

La información recopilada por Vivanco ocupó, al menos, trece libretas de campo. Cada una de ellas incluye partituras de la música propia de los pueblos que visitaba. La información de las libretas —con excepción de las partituras y de las crónicas de las vicisitudes de sus viajes— fue transcrita en más de trescientas fichas clasificadas según la entonces novedosa guía de Murdock (1960) y entregadas a Arguedas probablemente a fines de 1963. Solo en cuanto a, por ejemplo, los ritos del rodeo existen numerosas partituras de sus melodías (takís, yaravíes, huahuayás, rodeos, antis y kiullos), más de medio centenar de canciones y veintitrés testimonios sobre sus distintas variantes en las comunidades de la cuenca alta del río Chancay. Aparte de los materiales escritos, Vivanco tomó muchas fotografías durante su trabajo de campo. Poco más de una decena de estas fotos fueron publicadas —con una nitidez muy poco afortunada— en los artículos de Vivanco. Las fichas, por su parte, mencionan un álbum fotográfico, que aún no ha sido hallado pero que debió ser abundante si tomamos en cuenta un viejo recibo de pago de un estudio fotográfico de la época —que hallamos entre las páginas de sus libretas— donde se señala el revelado de doce rollos fotográficos.

Las libretas de campo de Vivanco y su transcripción en fichas no solo recogen datos que ahora sería muy difícil obtener debido al acelerado cambio

Noviembre) del 4 al 8 de agosto de 1963; información que, sin embargo, es consignada en las libretas de campo números 9 y 16. Otro detalle importante es una anotación marginal en la partitura correspondiente al “Baile de los Negritos” de la comunidad de Santa Cruz de Cormo: “vea Huándaro”, que remite, como en otros casos, a la comparación de las partituras de diferentes pueblos. Es probable, pues, que Vivanco haya completado su recorrido en cinco comunidades más —que consignamos en el cuadro del itinerario con signo de interrogación— y que los datos allí recopilados se hayan perdido junto con las tres libretas desaparecidas. Pero no es solo en cuanto al espacio que la expedición de Vivanco se prolonga. En los artículos se afirma que habría visitado la zona en 1964 (durante las vacaciones del “ciclo doctoral”, año en que habría contado “con la aprobación de la cátedra”) además de los años 1962 y 1963. No ha sido todavía posible determinar si estas referencias corresponden a los hechos o si se trata de un equívoco explicable luego del transcurso de veinte años. Vivanco menciona, además, una visita adicional al rodeo de Pacaraos en el año de 1969: “con una delegación de 45 alumnas del Curso de Folklore de la Escuela Superior de Turismo [...] [quienes] lograron realizar un importante trabajo de investigación” (1988: 317). No hemos podido obtener los datos recopilados ni en 1964 ni en 1969.

9 Los pocos trabajos que intentan hacer un compendio de la antropología en el Perú ignoran esta expedición y sus resultados, sus perspectivas y posición dentro de las ideas entonces predominantes en la disciplina, etc. Sucede lo mismo en la última colección de artículos editada por Degregori (2000: 123-179).

que ha vivido la región en las últimas décadas —aunque dudamos de la severidad de este cambio—, sino también porque en las libretas y fichas de Vivanco es posible captar la voz de los informantes, de los campesinos que Vivanco entrevistó. Separados y anteceditos por llamadas, los comentarios de Vivanco no interfieren con las descripciones de los comuneros. La información de las libretas de campo ha sido apenas organizada según el plan de trabajo o las hipótesis del etnólogo. Si guardan una coherencia, es aquella que le imprimen los informantes que dictaron su testimonio. Estamos, pues, ante la fuente primaria del antropólogo: los apuntes de sus cuadernos de campo, sin más alteraciones que las producidas por la presencia misma del etnógrafo. Es posible que, de haber contado con más tiempo —recordemos que el material etnográfico fue recogido en un recorrido casi frenético por no menos de 22 comunidades en solo tres meses—, habría sido mayor la riqueza de la información recogida. Creemos que la perspicacia de Vivanco para recoger la voz de sus informantes —los giros y los modos de hablar, el entusiasmo y las preocupaciones, las alegrías y las tristezas atribuidas a cada escenario narrado—, su habilidad para plasmar en la escritura esa voz contenida en los campesinos que le contaban sus propias versiones de las fiestas de sus pueblos, compensa, en gran medida, la limitada profundidad de la información ocasionada por cuestiones de índole material.

Nuestro etnógrafo, Vivanco, debió mostrar gustoso las credenciales de la universidad nacional más prestigiosa de entonces: San Marcos. Este suele ser un motivo suficiente para recibir una calurosa bienvenida en muchas comarcas andinas donde la educación es un grato anhelo. Así nos lo muestran el testimonio de Vivanco sobre la comunidad de Pirca y nuestra propia experiencia de campo. Es evidente, sin embargo, que debieron existir limitaciones propias de una visita oficial proveniente de la capital: la selección de los informantes restringida por las autoridades a una elite local o la desconfianza ante la repentina presencia de estudiantes en varias comunidades del valle.¹⁰ Ante estas limitaciones, Vivanco tenía algunas atenuantes: en primer lugar, no era limeño

10 Al respecto hay una anécdota que muestra, además, el grado de vinculación de los campesinos del valle del Chancay con la sociedad nacional. Uno de los integrantes de aquella expedición a Pacaraos de 1962, Hugo Neyra, publicó al siguiente año un artículo poco afortunado (e ilustrado con lacónicas caricaturas de indígenas sureños) sobre las comunidades del valle en un diario local. Este artículo causó malestar entre los habitantes del valle: ofendidos, llegaron a enviar una carta de rectificación al mismo diario. La animadversión causada contra los estudiantes de San Marcos fue sentida por Vivanco —sobre todo en la comunidad de Santa Catalina—, en cuya libreta N.º 3 narra los problemas que tuvo y transcribe el documento de rectificación.

sino provinciano, y no era un completo desconocido —como los otros estudiantes de San Marcos—: la fama y los discos de sus conjuntos folclóricos habían llegado a la región. Vivanco guardaba una gran simpatía por el mundo indio y su cultura: por su música, danzas e idioma —no olvidemos que entonces el quechua estaba difundido en todas las comunidades del alto Chancay—. Con las particularidades propias de un descendiente de los señores de Huamanga, Vivanco estaba tan inconsciente como fuertemente ligado a la cultura quechua, cuyas manifestaciones artísticas —sobre todo en sus variantes mestizas y señoriales— habían dejado su sello en la sensibilidad y en la vocación de toda su vida: la música. Las libretas de campo narran las oportunidades que tuvo Vivanco de comunicarse a través del quechua con los campesinos del valle, y aun de interpretar para ellos la música que había recopilado en su propia comarca.¹¹ La cultura propia de las comunidades de la cuenca alta del Chancay, sin embargo, no podría haber dejado de impresionar a este hombre adiestrado en el idioma y el arte de los indios del sur. En efecto, nada más alejado de la realidad social del valle del Chancay que ese sistema característico del sur andino, compuesto de grandes haciendas en manos de una elite blanca y de pobres comunidades de indios sometidos a su servicio, que cierta literatura tanto ha descrito. Las haciendas en el valle del Chancay han permanecido siempre en la costa, mientras que la sierra del valle ha estado poblada de campesinos libres de su influjo, de pequeños propietarios de tierras y usufructuarios de inmensos pastizales bajo el control de comunidades campesinas en gran medida autónomas. Los resultados del largo proceso cultural que esta situación ha posibilitado en el valle del Chancay están, pues, más cerca del valle del Mantaro que de las características de la sierra sur. Al respecto, las tesis de Arguedas (1953) sobre las consecuencias que estas diferencias tienen en la interacción personal de los habitantes de ambas regiones aún parecen útiles para la comprensión de la cultura de estas regiones más intensamente “aculturadas”.

Pero no parece tratarse solo de evoluciones históricas recientes, sino de antiguas tradiciones divergentes, aunque evidentemente emparentadas. La lingüística ha señalado hace mucho que el quechua de Pacaraos muestra variantes únicas en todos los Andes. En cierto modo, la etnografía aquí presentada muestra también unos ritos, emblemas y prácticas nunca antes descritos en otras regiones andinas. Parece ser, pues, que, como etnógrafo, Alejandro Vi-

11 La riqueza de las partituras que Vivanco recogió en cada uno de los pueblos visitados parece deberse en gran parte a sus propias habilidades musicales, cuya belleza es reconocida hasta ahora.

vanco no pudo estar mejor provisto. Por un lado, su experiencia vital y sus inclinaciones personales sellan en él una gran afinidad con el mundo rural andino, con su arte, sus costumbres y su lengua. Y, por otro lado, su paso por la universidad, pero, sobre todo, las particularidades de la comarca que describe, la sierra de Lima, le brindan ese distanciamiento imprescindible a toda etnografía valiosa, ese distanciamiento que permite ver lo más importante: lo que resulta obvio a los informantes.¹²

No sabemos si José María Arguedas percibió en estos términos las virtudes de su más viejo alumno del Instituto. Sin embargo, el apoyo que Vivanco recibió de Arguedas en su etnografía del valle del Chancay parece mostrarnos a un profesor con una aguda percepción de una de las cuestiones más complejas de la etnología: la posibilidad real de adquirir un conocimiento cabal del otro a partir del trabajo de campo, tema de discusión de cuya importancia algunas corrientes contemporáneas de la antropología parecen haberse percatado solo muy recientemente.¹³ Creemos que una de las claves para entender la percepción que Arguedas tenía al respecto es la importancia que otorgaba al sentido estético en el trabajo de campo y en la etnología en general. Esta importancia se refleja en una de sus hermosas cartas a Alejandro Ortiz Rescaniere.

Encuentro en tus últimas cartas, humor, del bueno; sensibilidad, de la buena y, sobre todo, carencia de pragmatismo. La mejor forma de ser útil es saber bien algo, por amor al propio conocimiento y no por oficio. Las compensaciones que encuentra un hombre así son siempre de adentro para afuera y no le coserán medallas o condecoraciones en el pecho o en el poto. Por otra parte, creo que serás antropólogo. Me acuerdo con felicidad infantil cómo me preguntaste cierto día [...] si no había incompatibilidad entre el arte y la antropología, entre el saber artístico y la ciencia. Y yo te dije que había mucha necesidad de la confluencia de ambas cosas pero que no era fácil que alguien tuviera condiciones para lograrlo. Creo que tú has de hacerlo. ¡Hasta me siento algo padre, cuando me hago esta ilusión! (1996: 265). // Y quedaste convencido en pocos minutos que no sólo no había incompatibilidad sino que eran una misma cosa, que no se podía ser etnólogo sin tener la mayor aptitud para sentir y conocer las artes. (1996: 280)

-
- 12 Vivanco parecía percibir a sus informantes como individuos, cada uno distinto del otro. Un rasgo notable en las libretas y fichas de Vivanco —rasgo que los antropólogos han tendido a obviar hasta hace muy poco— es que, para cada testimonio o dato que consignan, se señala, por lo menos, el nombre del informante (si es que no se agregan datos como su edad, estado civil y ocupación).
- 13 En efecto, la particular importancia de la experiencia vital del etnógrafo en el trabajo de campo, y sus consecuencias para el conocimiento y la producción de textos, es discutida con cierta obsesión por los autores norteamericanos desde la década de los noventa: Clifford Geertz, Renato Rosaldo, Paul Rabinow, James Clifford, etc.

Esta perspectiva es la que originó la colaboración entre Arguedas y Vivanco. Y es, además, la que ahora nos provee de una oportunidad única para la comparación sincrónica entre las distintas variantes rituales de una misma comarca, y para el estudio diacrónico de la evolución de los ritos en un período de cuatro décadas, entre 1960 y 2000, dentro del cual sucedió uno de los cambios más dramáticos de la sociedad rural: la llamada *modernización*. Estamos frente a la más grande fuente conocida del particular quechua de Pacaraos, actualmente casi extinto; y de manifestaciones culturales, sobre todo de ritos y mitos, hoy muy debilitadas, sustituidas por otras, o simplemente desaparecidas.

Las fichas de Vivanco de 1963 formaron parte de un archivo aun mayor que Arguedas había venido reuniendo desde fines de los años cuarenta,¹⁴ con el mismo objetivo que alentó toda su obra: perpetuar las manifestaciones culturales más bellas de un país aparentemente sometido a un cambio vertiginoso, y posibilitar y enriquecer el estudio de la cultura en el Perú. Es conocida su confianza en uno de sus más jóvenes alumnos del Instituto y compañero de Vivanco: Alejandro Ortiz Rescaniere. La propuesta de Arguedas era sencilla y apasionante: Ortiz debía prepararse “lo más seriamente posible” para trabajar con él en el estudio de las preciosas manifestaciones culturales de las que el Perú estaba lleno. Guiado por Arguedas, Alejandro Ortiz es admitido en el seminario de Claude Lévi-Strauss en París, donde permanece cerca de seis años antes de retornar al Perú en 1969. Entonces, todo parecía estar listo para la ansiada labor. Pero, pocos meses después de su arribo, Arguedas moriría trágicamente. Las cartas de Arguedas a Ortiz Rescaniere (1996) trasuntan una infinita esperanza y una gran alegría por los logros de su más entrañable discípulo:

Ya no puede haber duda de que harás cosas buenas para tu propia felicidad y la de quienes encuentren la dicha en el descubrimiento del inacabable “misterio” que es el ser humano (1996: 242). // Harás tu tesis y vendrás aquí. Creo que únicamente el trabajo por los pueblos del Perú puede ser tan digno de interés constante para un sujeto tan sutil, tan exigente y tan intranquilo como tú (1996: 256). // Prepárate para sumergirte en un universo infinito de novedades absolutas, pero oficialmente bastante prohibido y cer-

14 Arguedas publicó solo un breve extracto de este archivo (Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos 1947). Póstumamente se ha publicado el material sobre una comunidad de la provincia de Canta (departamento de Lima): Arahuy (Arguedas e Izquierdo 1987 y 1989). Existen, además, diversos relatos y creencias publicados por primera vez por la única investigadora andinista que ha analizado este material: Marie-France Souffez (1985: 187, 194 y 198; 1992: 256-259; y 1993: 337-338). El resto del archivo permanece inédito y, aparentemente, dividido: parte de él se encuentra en el archivo “Jose María Arguedas” de la Pontificia Universidad Católica del Perú (donado por Alejandro Ortiz Rescaniere) y otra parte en el Museo Nacional de la Cultura Peruana, en Lima.

cado por reglamentos y tabúes. Por eso mismo invita a la hazaña, la contemplación, la participación, el análisis. Estás al filo para llegar a hacer la gran obra. Una de las mejores que haya hecho, de veras, el hombre sobre sí mismo y su tierra (1996: 281). // Dispénsame, perdóname: continúa lo que hice, tú eres el único que puede llevar el trabajo que, a nivel elemental, pero felizmente con trascendencia, hice; lo puedes y debes llevar a su culminación [...] Es tu obligación y la mejor fuente para tu propia felicidad y realización. Te dejo bien casado, bien acompañado, bien armado. ¡A luchar como yo lo hice! Te abrazo, confío en ti. (1996: 305)

Antes de morir, Arguedas confiaría parte de este archivo a su más querido alumno. Por su parte, Alejandro Vivanco terminará sus estudios de antropología, se desempeñará como profesor de música y folklore andinos y continuará recopilando materiales etnográficos hasta su muerte en 1991. Escribirá tres tesis;¹⁵ sin embargo, ninguno de estos trabajos tocará el tema de las comunidades del valle del Chancay. Esta desproporción entre los conocimientos adquiridos y la capacidad de expresarlos a través de textos, parece ser una característica común a muchos estudiosos peruanos. Veremos que Arguedas y Vivanco escaparon a la sujeción de los esquemas que los paradigmas de su época propugnaban. Aunque la vocación primera de ambos —la literatura en Arguedas, y la música en Vivanco— muestran una gran sensibilidad estética, solo Arguedas se entrenó desde joven en el arte de escribir. Quizá sea esta aspiración —que solo se obtiene gracias a una verdadera vocación por la lectura— la que otorga a Arguedas la posibilidad de hurgar con franqueza en las manifestaciones culturales del Perú. Vivanco, en cambio, no se formó en el arte de la lectura y de la escritura, sino en el de la música. Como Arguedas, poseía un agudo sentido estético y un gran conocimiento vívido de la cultura indígena del Perú. Pero, a diferencia de él, parece incapaz de transformarlo en palabras escritas. Es probable, pues, que la carencia de un hábito de lectura sea lo que impidió a Vivanco volcar a través de la escritura los enormes conocimientos que poseía (tal como lo prueban sus archivos), compartirlos y hacerlos perdurables a través de una escritura que le hiciese justicia a su enorme belleza y complejidad, pues esa escritura correcta solo es posible por medio de un disciplinado entrenamiento en la lectura. Después de la muerte de Arguedas y de Vivanco, Alejandro Ortiz Rescaniere —quien, con el tiempo, ha forjado una obra propia y una de las más originales y sólidas sobre el Perú— donará las fichas etnográficas a la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fue allí donde, trans-

15 Las tesis tratan de la educación, el folklore y la inmigración y fueron presentadas en el Ministerio de Educación (1972) y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1973 y 1976), las dos últimas con la asesoría de Alejandro Ortiz Rescaniere.

curridos treinta años de la muerte de Arguedas y diez de la desaparición de Vivanco, nosotros encontramos este material, cuya región y tema de interés, por una circunstancia más que feliz, compartíamos.

2. TRASCENDENCIAS Y CIRCUNSTANCIAS: LA PROPUESTA DE VIVANCO Y LAS INVESTIGACIONES POSTERIORES EN EL VALLE DEL CHANCAY

Haremos una breve incursión en los estudios antropológicos posteriores sobre las comunidades del valle del Chancay que, a diferencia del trabajo de Arguedas y Vivanco, contaron con un gran apoyo institucional y fueron prontamente publicados. Contrastemos las perspectivas de los estudios impulsados por Matos con el punto de vista adoptado por la investigación que Vivanco realizara, bajo la asesoría de Arguedas, en el mismo valle. Poco se ha escrito sobre la relación entre los dos estudiosos más influyentes de la antropología peruana: José Matos Mar y José María Arguedas. Uno de sus alumnos en común en el Instituto de Etnología y Arqueología —donde Matos y Arguedas coincidieron a inicios de la década de los sesenta— hace una concisa referencia al respecto:

[Arguedas y Matos] No se tenían gran simpatía. Sus estilos de enseñanza, las maneras como enfocaban las mismas cuestiones, eran divergentes. Para nosotros el contraste era difícil pero estimulante [...] Ambos se preocupaban por lo que entonces se calificaba como “el acelerado proceso de cambio”. El Perú, la sociedad nacional y la rural, afirmaban, pasaban por un rápido proceso de modernización, de inserción en la economía nacional e internacional [...] Para José Matos Mar el proceso de cambio conducía al aniquilamiento de la cultura rural. Pero también significaba un “desborde” de la sociedad nacional. Era esto último lo que le preocupaba realmente. De lo primero, se limitaba a realizar e impulsar estudios que comprobaran, midieran, la liquidación de la sociedad y cultura comunitarias [...] Arguedas transmitía en el aula emoción y entusiasmo por lo indígena [...] Para él lo indio no excluía en su raíz el componente hispánico. Le preocupaba “el proceso de cambio”; temía que terminara por aniquilar la cultura campesina, su originalidad, sus valores comunales, generosos y que movilizan [...] le preocupaba hasta la angustia el cambio precipitado y desquiciador de las comunidades indígenas. Se puede decir que es el tema constante de su obra. (Ortiz Rescaniere 1998: 83-84)

Después de la temprana muerte de Arguedas, Matos ha sido uno de los mayores alentadores de los estudios antropológicos en el Perú. En el valle del Chancay, específicamente, dirigió una serie de investigaciones sobre las haciendas y las comunidades campesinas. Estas expediciones formaron parte del “Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos (cambios en la sociedad rural)”. Este proyecto tuvo una duración de cinco años e incluyó el estudio de treintiséis pueblos distribuidos en seis áreas: los valles de Virú y Moche, el valle del Chancay, el valle del Mantaro, el valle del Urubamba, la

provincia de Huamanga y la provincia de Arequipa. Se aplicaron un total de 3569 cuestionarios y se realizaron informes antropológicos en casi todos los pueblos. Participaron en el proyecto más de cien estudiantes y ocho profesores de ciencias sociales de seis universidades nacionales, distribuidas en las seis áreas de estudio.¹⁶ Buena parte de la bibliografía etnológica sobre ese valle se debe, pues, a su inquietud por los cambios en la sociedad peruana, inquietud que transmitió a varios estudiosos de generaciones posteriores —algunos de ellos alumnos suyos—.¹⁷ Matos indagó el tema en las haciendas de la costa, y asesoró los trabajos más importantes hechos en las comunidades del valle.

Cuando uno revisa estas tesis, monografías, artículos y compilaciones sobre el valle del Chancay, uno encuentra dos preocupaciones constantes: las formas particulares que adoptan los cambios en la sociedad rural y sus consecuencias políticas. El proyecto que impulsó estas investigaciones estuvo alentado por una cierta visión del país: el Perú como archipiélago. Es decir, como una suma de entidades separadas y dependientes de un solo centro de poder: la capital. Opuesta al centro de poder, la sociedad rural está marginada. Esta incapacidad de organizarse, esta falta de consenso de la sociedad peruana (dividida entre su campesinado y su elite nacional) tiene una consecuencia fundamental: la dependencia. Tal dependencia se manifestaría en dos niveles: dentro del país, el campesinado es dependiente de la administración y de los valores de la elite, y trata de asimilársele; y fuera del país, la elite solo mira y depende de los factores externos. Para los autores del informe del proyecto

16 Estas universidades eran: la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional del Centro, la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. El proyecto contó con los siguientes directores: José Matos Mar (del IEP), y William F. Whyte y Lawrence K. Williams (de la Universidad de Cornell); co-directores de análisis y trabajo de campo: Julio Cotler (IEP) y Oscar Alers (Cornell); asistentes de investigación: Hernán Castillo, Fernando Fuenzalida, José Portugal, Humberto Rodríguez, Giorgio Alberti y George Westacott; y directores de áreas: Nuñez del Prado y Antonio Rodríguez. La financiación del proyecto provino de: Cornell University (Latin America Program. New York State School of Industrial and Labor Relations), National Science Foundation, Werner-Gren Foundation for Anthropology Research, IEP y Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Departamento de Antropología) (Matos y Whyte 1966).

17 Entre ellos: Emilio Mendizábal Losack (1964), Rodrigo Montoya (1965), Heraclio Bonilla (1965), Fernando Fuenzalida (1967 y 1968), Carlos Iván Degregori (1967, 1970 y 1973), Jürgen Golte (1967, 1968 y 1973), Olinda Celestino (1972) y muchos otros autores y coautores.

(Matos y Whyte 1966), esta desigualdad, subdesarrollo y desarticulación serían la causa de un “contraste cultural”. La posesión de una cultura tradicional es homologada a la pobreza. Es en el contexto de esta visión del Perú —y probablemente de toda Latinoamérica— que el Proyecto busca comprender los cambios sociales de la sociedad rural, su significado, intensidad y variación, su configuración social y cultural (1966: 64-69). Con este fin, los autores se proponen “investigar las situaciones coyunturales significativas que den cuenta de tales procesos” (1966: 11), analizar el pluralismo del archipiélago en función de las “formas de integración, comunicación y productividad” (1966: 12). La urgencia de este enfoque —que busca las coyunturas y analiza la productividad— no puede entenderse sin tomar en cuenta la influencia de la antropología norteamericana de posguerra, temerosa de que la marginación del campesinado en América Latina promoviera el nacimiento de más países comunistas. Que las universidades norteamericanas condicionaron ideológicamente los estudios del valle del Chancay que financiaron (junto a otros proyectos en América Latina) ha sido reconocido por dos antropólogos, uno muy cercano a esa generación: Ortiz Rescaniere (1995: 141-142) y un antiguo miembro del proyecto: Jürgen Golte (en Alber 1999: 9-10).

La perspectiva adoptada por los estudios asesorados por Matos Mar parten de una crítica de la visión estática de las comunidades indígenas —propia de autores como Forbes, Castro Pozo, y Mariátegui— (Casaverde *et. al.* 1982 [1968]). El énfasis en las transformaciones sociales los acerca a otra vieja tesis, entonces en boga: la del enfrentamiento entre lo tradicional y lo moderno (tesis adoptada por autores como Redfield, Simmons y Erik Wolf). El escenario de esta lucha es el mundo rural andino, donde, según la intensidad de la influencia de la sociedad mundial, se hallarían comunidades indígenas o mestizas. La inmensa variedad de casos ubicados entre ambos tipos polares condujo a la adopción de dos importantes cuestiones de método. Por un lado, debía aplicarse un mismo método de estudio que permitiese la comparación entre cada uno de los casos estudiados. A este requisito se deben los análisis históricos y geográficos de la región esbozados por las investigaciones, y la búsqueda de un modelo de estructura social propia de las comunidades tradicionales. Por otro lado, se debían seleccionar aquellas comunidades donde existiesen situaciones más o menos cercanas a los tipos propuestos: es decir, comunidades que presentasen lo que Matos llamaría “desarrollos desiguales”. La primera cuestión llevaría a seleccionar dos comunidades de la cuenca alta del Chancay: Santa Lucía de Pacaraos (Degregori y Golte 1973) y San Agustín de Páriac-Huayopampa (Casaverde, Degregori, Fuenzalida, Golte, Valiente y Villarán 1982 [1968]); emblemas respectivos, por un lado, del atraso, de la

“dependencia y desestructuración social” y, por el otro, del progreso o de la transformación de “comuneros” en “empresarios”.

Los autores Degregori y Golte (1973)¹⁸ afirman que en Pacaraos existe un desequilibrio entre la población y los recursos. Muestran —extrayendo datos de los archivos de la comunidad— cómo el incremento demográfico va mermando la cantidad de tierras comunales.¹⁹ Sin embargo, los datos que ellos mismos consignan muestran que esta “privatización” no es sino relativa. Los primeros terrenos que se “privatizaron”, antes de la década de 1930, fueron aquellos que contaban con riego (alrededor de 150 has, o sea el 95% de las tierras irrigadas), pues sus cultivos eran los más rentables. Ahora bien, la posesión de estas tierras repartidas permite su usufructo, su herencia y su comercio solamente “dentro del pueblo” (1973: 33). Estas restricciones a la “propiedad privada” son mayores en el caso de los terrenos repartidos después de 1930, ya que la institución comunal conserva su derecho a la retracción de las tierras repartidas. Al respecto, los autores señalan —sin aducir causa alguna— que “no es de esperar que se produzca” dicha retracción (*ibid.*).

Al desequilibrio entre recursos (es decir, tierras de cultivo) y población, le sucede otro: el desequilibrio entre los goces y las obligaciones de los nuevos comuneros. La cantidad cada vez menor de tierras que la comunidad puede repartir, vuelve onerosas las obligaciones que deben asumir como nuevos miembros de la institución comunal (1973: 19). Degregori y Golte no consideran relevantes los beneficios subsistentes (el uso de las tierras de cultivo sin riego y las tarifas preferenciales de impuestos a la ganadería y al riego), pues, según ellos, las medidas son burladas y los beneficios no generan ingresos económicos relevantes. Así, alrededor de 1932 surgen los “residentes”, pueblerinos que se escabullen de las obligaciones impuestas por la comunidad —pues no se incorporan a su sistema— pero que, a la vez, buscan obtener los mayores beneficios posibles de ella. Esta escasez de tierra, piedra de toque de ambos desequilibrios, tiene una consecuencia fundamental: el debilitamiento

18 El trabajo de Carlos Iván Degregori y Jürgen Golte tiene como antecedentes algunas monografías elaboradas junto con otros dos antropólogos: Modesto Gálvez y Jaime Urrutia (1966, 1967a y 1967b). Cf. *Bibliografía de interés etnológico sobre el valle del Chancay*.

19 En un primer momento, alrededor de 1793, el aumento demográfico evita la herencia privada de los terrenos de Pacaraos, pues la institución comunal debía recuperarlos para repartirlos entre sus miembros incrementados (1973: 9). Luego, en 1902, la presión demográfica promueve la “privatización” de las mejores tierras irrigadas, pues asalta a los comuneros el temor a ser despojados de sus tierras si las mantienen como propiedad comunal (1973: 14). Poco más tarde, en 1923, se comienza a expropiar las tierras de las cofradías.

de la institución comunal. La comunidad queda, a la vez, sin poder de coerción (pues ya no puede confiscar las tierras que ha privatizado) y sin poder de atracción (dado que ya no tiene más tierras que ofrecer). Los autores reconocen que están hablando solo de aquellas tierras de cultivo que utilizan el riego —esto es, del 1.92% del total de tierras de la comunidad—, de aquellas tierras cuya producción está orientada al mercado costeño. Y de ello extraen una conclusión determinante: “hay una relación directa entre la pérdida de control comunal y la integración al mercado” (1973: 47). El mercado está, pues, en contra de la institución comunal de Pacaraos: ella se encuentra “desestructurada” socialmente y “dependiente”.

Nuestra desconfianza hacia la obra de Jürgen Golte y Carlos Iván Degregori se basa tanto en el trabajo de campo que realizamos en las comunidades altas del valle del Chancay entre los años 1999 y 2001, como en nuestra lectura de los documentos dejados por Alejandro Vivanco. Cuando llegamos a Pacaraos por primera vez, apenas conocíamos el título del libro. Interesados como estábamos en la recopilación de la literatura oral y en la descripción de los ritos de ciclo vital y económico, preferíamos otras lecturas a la de *Dependencia y desestructuración social en la comunidad de Pacaraos*. Fue solo más tarde, cuando presenciábamos los ritos pacareños en torno a la identificación del ganado, que decidimos profundizar en la bibliografía al respecto. Fue entonces que notamos una sorprendente omisión: la importancia de la ganadería, cuya importancia económica y social emana de los mismos datos que los autores consignan (y cuya persistencia hasta el día de hoy hemos comprobado nosotros en el campo y en los cuadernos de Alejandro Vivanco).

Los pastizales no solo representan el mayor porcentaje del total de tierras útiles de la comunidad, sino que estos, además, sustentan la ganadería, rubro económico que ocupa el segundo lugar de importancia en los dos grupos de más altos ingresos y el primer lugar en los tres grupos restantes (1973: 78-79). ¿Por qué obviar la ganadería y los pastizales? La inadvertencia es tanto más sorprendente cuanto que su más visible indicador, las celebraciones en torno a la marcación del ganado, muestran, en las comunidades altas, una magnitud difícil de ignorar. Esta suerte de ceguera sistemática de la vida ceremonial es, por lo demás, una característica recurrente en todos los trabajos de esa generación. Intentaremos una explicación.

Según las estadísticas presentadas por los autores, los ganaderos conforman el grupo mayoritario y el que mayor injerencia tiene en el gobierno de la comunidad. Quienes tienen ganado no son “pobres”: pues los pocos “pobres” que poseen ganado no alcanzan a tener más de una res. Los propietarios de ganado, sin embargo, tampoco son los “ricos”: pues estos prefieren dedicarse

al comercio, a los servicios y a las profesiones. “Ricos” y “pobres” comparten, entonces, una misma característica: no poseen ganado, sea por desinterés, sea por falta de recursos. ¿Por qué Degregori y Golte disminuyen la importancia de las tierras comunales y de la ganadería? ¿Por qué solo ven “ricos” y “pobres” en Pacaraos? Porque solo este énfasis les permite confirmar la hipótesis con la que llegaron al campo: que hay “dependencia” y “desestructuración social” en Pacaraos. Los “pobres” son los pobladores con menor influencia sobre las decisiones colectivas que toma la comunidad. Y así Pacaraos no se gobierna a sí misma, sino que “depende” de fuerzas exteriores que dominan su desarrollo. Por su parte, los “ricos” simplemente no están interesados en intervenir en el gobierno de la comunidad, pues orientan sus actividades económicas a volverse profesionales, a comerciar con productos urbanos, etc., (ni siquiera son “comuneros”; no integran la institución comunal, desde que buscan una “solución hacia fuera”). Pero lo que sugieren los datos y las omisiones del libro es justamente lo contrario: una sólida economía ganadera que organiza a la comunidad no solo en momentos ceremoniales como las herranzas familiares y comunales, sino también en las decisiones cotidianas adoptadas bajo la influencia de los “comuneros” más solventes y entusiastas.

Este punto se corresponde con otros que también llaman la atención. Pareciera como si, a lo largo de sus páginas, el libro reiterara una misma tergiversación de los hechos que él mismo presenta: exagera lo privado y omite lo comunal. Daremos algunos ejemplos. Los autores calculan que los ingresos provenientes de ese 2% de tierras “privatizadas”²⁰ alcanzan a cubrir el 63.94% del total de ingresos del pueblo. Pero este cálculo está basado en una consideración insólita pues toman como producto de esta tierra los ingresos percibidos por el “ejercicio de profesiones, el comercio y otras actividades urbanas” (1973: 50). Pero no solo sobrestiman la importancia de la propiedad privada, sino que también subestiman la importancia de las tierras de injerencia comunal. Al mismo tiempo, reducen el porcentaje de las tierras comunales a solo un 0.07%, pues no cuentan dentro de ellas ni a las tierras de cultivo sin riego, ni a los pastizales para el ganado (que juntas suman más del 70% del total de tierras). Esto nos lleva a un tema que ha merecido nuestra atención desde hace algunos años: la ganadería y los ritos a ella adscritos.

20 Solo el 2% de las tierras “se encuentran casi enteramente en manos particulares” (1973: 50). Estas son los terrenos de riego privatizados y los solares que ocupan las viviendas del pueblo. Las tierras de Pacaraos se dividen del siguiente modo: las tierras cultivadas sin riego son el 13,3% del total; las tierras de pastos para ganado vacuno son el 19,2%; las tierras de pastos para ganado lanar, el 39,42%; las tierras inaprovechables, el 25,6%; las tierras irrigadas, el 1,92%; y el resto es ocupado por los solares de la villa (1973: 32).

Las tesis de Golte y Degregori asumen un pasado en equilibrio, equilibrio que los tiempos actuales han trastocado. El libro comprueba estos trastornos —que, por lo demás, son evidentes: la migración, la influencia de los medios de masa y la educación formal, etc.—. Y trata de explicar los procesos por medio de los cuales ha operado este cambio. Pero, ¿cuál es el punto de partida de dicho cambio? ¿Cuáles son las condiciones sobre las que esos procesos de cambio han influido? El libro abunda en las alusiones a ese estado hipotético: afirma que en Pacaraos hubo una “tradicional homogeneidad” (1973: 91), que regían “antiguas normas” (1973: 134) y que se mantenían “modos de vida [...] tradicionales” (1973: 162). Sin embargo, en ningún momento, los autores logran salir de estos simples prejuicios (o, como diría Durkheim, pre-nociones). En ningún momento se remite al lector a un estudio, ni siquiera a una descripción de esas normas y modos de vida, de esa supuesta homogeneidad. Se trata, pues, de un prejuicio, pero es el hecho al que este prejuicio se aplica lo que debería ser estudiado.

La investigación llevada a cabo en la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (distrito de Pacaraos, provincia de Huaral) ilustra un defecto común a muchos estudios sociales en el Perú. No se distingue entre las respuestas dadas por el sentido común de la gente (por los prejuicios que utiliza para existir) y los hallazgos propios de una investigación (la de los antropólogos). Y tomar un prejuicio como una verdad conduce, en última instancia, a tergiversar los fenómenos sociales que estudiamos en función de esos prejuicios tomados por teorías.

Sucede algo similar con uno de los estudios más reconocidos de este proyecto. La comunidad de San Miguel-Huayopampa era situada a medio camino entre las haciendas orientadas al mercado y las comunidades de indígenas orientadas a la subsistencia. Se trataba, pues, entre todas las comunidades indígenas de la cuenca alta del Chancay, de la más innovadora, de aquella que más exitosamente había afrontado los cambios impuestos por la sociedad mundial. Los autores (1982: 39) afirman, por ejemplo, que la organización del trabajo de las tierras habría pasado de ser “antiguamente [...] comunal” a convertirse en un trabajo limitado al ámbito de la “familia nuclear”. Del mismo modo, la “tenencia de la tierra” habría evolucionado para estos autores de un estado “históricamente comunal” al de la “propiedad privada”. Ambos puntos de llegada, el trabajo y la propiedad atomizados en pequeñas familias, aparecen confirmados por la observación de los autores. El proceso mismo es explicado, en última instancia, por el aumento demográfico y el consecuente agotamiento de las tierras de reparto. Sin embargo, los puntos de partida, la antigua predominancia de una propiedad y un trabajo comunales de la tierra, son asumidos sin crítica y nunca se molestan en probarla.

Tales sesgos, el político y el económico, concuerdan, pues, con el motivo que alentó las investigaciones: analizar los modos particulares de estos cambios y lograr un diagnóstico general de la sociedad rural peruana. ¿Por qué no se estudió seriamente el punto de partida de ese cambio? Sin esta investigación, las modificaciones supuestamente verificadas en la observación y los procesos de cambio aparentemente explicados se reducen a mera ideología, pues no tienen un punto de referencia. ¿Cómo podemos hablar de cambios sin estudiar detenidamente la naturaleza de aquello que se transforma? Hablar de un cambio supone un conocimiento de qué es aquello que muta. Decimos que se pasa de una situación X a una situación Y. Verificamos la situación Y en el campo y la explicamos como una transformación de un estado previo Z, transformación debida a la modernidad, al influjo de la sociedad nacional, etc. ¿Pero cuál es el valor explicativo de Y y de Z si no nos molestamos en investigar de qué se trata ese misterioso estado X que solo asumimos? La importancia de estos estudios es, sin embargo, afectada por un error de principio: verifican y explican el cambio sin profundizar en las características de aquello que aseguran que se transforma: la sociedad rural. Verifican determinados cambios en el campo —los resultados de esos cambios—, los explican por medio de hechos sociales más o menos generales —los procesos y mecanismos del cambio—, pero sin acercarse a los puntos de partida y al escenario de las supuestas transformaciones. De este modo, muchas características básicas para el entendimiento de la sociedad rural —como sus manifestaciones culturales más particulares— son encasilladas bajo el rótulo de “tradicionales” y vistas a partir de prejuicios que impiden su estudio serio.

Sobre una comunidad fuera del valle del Chancay (pero también en la sierra de Lima), y quince años antes, Julio Cotler escribió un libro de lectura obligada en su tiempo: *Los cambios en la comunidad, la propiedad y la familia en San Lorenzo de Quinti* (1957 y 1959). Alejandro Ortiz Rescaniere —pionero en el estudio crítico (1995 y 2001: 307-342) de los paradigmas y los métodos que inspiraron estas investigaciones— encuentra que Cotler toma como verdades históricas lo que no son sino los prejuicios más arraigados de los campesinos de Quinti (Huarochirí): la idea de que “antes todo era comunal”. A partir de estos testimonios, el sociólogo habría esbozado un cambio de estructura en el tiempo: de la propiedad comunal a la propiedad privada. Sin embargo, la idea recurrente entre los campesinos andinos de que antes todo era compartido y de que ahora reina la mezquindad, parece obedecer más bien a un modelo —un rasgo estático y no cambiado— de pensamiento que opone dos principios: el pasado grandioso y el ahora mediocre, modelo que se encuentra presente en la concepción de la

pareja, en la organización dual entre parcialidades sociales y en numerosos relatos andinos, entre ellos, el de Inkarrí.

Que “antes” todo fuese comunal, argumento central del estudio, se contradice con el hecho que cuando se realizó el trabajo de campo, todo seguía siendo comunal desde el punto de vista jurídico e incluso, según el propio discurso de buena parte de los comuneros. Aún en la actualidad ocurre una situación similar en el conjunto de las comunidades serranas: en principio, para la ley y una cierta ideología nativa, la comunidad es la propietaria del territorio, pero sus hijos la ocupan de manera individual. Tal persistencia sugiere una interpretación alterna a la de Cotler: en lugar de un proceso de cambio de estructuras, estaríamos ante la manifestación de un sistema consistente en una tensión entre un principio comunal y una práctica individual. Este sistema no sería tanto el producto de un choque entre el capitalismo de corte individual con la comunidad de raíz hispanoindia, como la expresión de un estilo cultural. (Ortiz Rescaniere 2001 [1993]: 201)

Los estudios de cambios en la sociedad rural —de los cuales los libros de Cotler, Golte, Degregori y Fuenzalida son una muestra— se empeñan en un determinismo económico ciego ante el análisis de los valores y significados que inspiran la conducta de los individuos del campo.²¹ Pero no solo no complementan sus datos con otros de orden cultural y social, sino que, además, carecen de uno de los principios elementales de la sociología: que el estudio de los hechos sociales debe precaverse contra los prejuicios, pues el sentido común nos impone sus juicios sin que nos percatemos debido a su gran utilidad para nuestra vida cotidiana. Basta, pues, recordar este principio, al que Durkheim dio tanto énfasis, sin el cual no estudiamos realidades, sino que nos limitamos a combinar nuestras ideas acerca de ella. Para Durkheim, combinar nuestros prejuicios para buscar hechos que los respalden era tan distinto de hacer ciencia como lo era la alquimia de la química, o la astronomía de la astrología, pues una ciencia no consiste en una paráfrasis de los prejuicios que todos compartimos, sino en un descubrimiento de los hechos, muchas veces desconcertantes, que ellos ocultan. Una teoría que obedece a estas pre-nociones —esas representaciones elaboradas sin método ni crítica que carecen de todo valor científico— solo puede expresar la noción previa que tenía su autor antes de la investigación. Estos prejuicios son, ellos mismos, un objeto de es-

21 Podemos encontrar la persistencia de esta perspectiva que enfatiza lo económico y desestima (y casi desconoce) el nivel “ideológico”, en un comentario crítico al estudio de la comunidad de Huayopampa (1968) escrito por Degregori y Golte en 1980, quince años después de su publicación: “factores ideológicos como la pasividad, el rechazo al cambio, etc., pierden el peso excesivo que se les daba y puede calibrarse también más objetivamente la acción de determinados valores o individuos innovadores” (Casaverde *et. al.* 1980: 364).

tudio. No basta, entonces, con repetir con palabras teóricas lo que dicen los campesinos o los transeúntes de la calle, sino que es necesario comprender por qué lo dicen, a qué responden tales o cuales frases, actos o gestos.

Los antropólogos de aquella época, influenciados por la antropología norteamericana de posguerra, buscaron los datos de orden económico, administrativo y político, en desmedro de las manifestaciones culturales de los pueblos que estudiaban. Enfatizaron los aspectos económicos, institucionales y profanos. Es decir, enfatizaron la función explícita de la comunidad campesina: la política. Pero, además de coordinar la vida pública y el trabajo entre familias que ocupan y comparten un territorio y que los relaciona políticamente con el exterior, la comunidad campesina tiene otras funciones: es un centro de socialización, un espacio para la adquisición de valores, concepciones y significados heredados de una tradición con importantes diferencias respecto de las nuestras; es un centro religioso, ritual, etc. Ahora bien, el aspecto político es probablemente el más frágil estructuralmente, en comparación con, por ejemplo, la familia o la hermandad religiosa, desde que el ámbito político parece estar sometido a los requerimientos de las fuerzas externas a la comunidad en mucho mayor medida que otras instancias.

Acerquémonos ahora, a la luz de estas inquietudes, a la obra antropológica de Arguedas, en la que se incluye su colaboración con Alejandro Vivanco. Veamos, primero, las concordancias. Arguedas también buscaba esbozar un panorama geográfico e histórico de las regiones involucradas en sus temas de estudio. Sus trabajos sobre la comunidad de Puquio (1964), el valle del Mantaro (1953) y las comunidades de España y del Perú (1968) siguen, pues, la tesis, entonces en boga, de que una historia y una geografía explican la dinámica social y económica del presente. Los trabajos de Arguedas enfatizan también los datos sobre la economía y las instituciones comunales profanas. Pero, al mismo tiempo, guardan un gran interés, en contraste con toda la antropología profesional de su época, por lo que entonces era llamado "folklore". Se podría decir que este interés por la música y las danzas, los cantos y los mitos, por las creencias más insólitas y las prácticas más bellas de los Andes, constituyen uno de los factores principales de la originalidad de su obra. El interés en las manifestaciones culturales de este tipo era visto, en el Perú de aquella época, como propio de folcloristas aficionados, de señores provenientes de las viejas ciudades de los Andes. Creemos que si la labor de Arguedas nos parece hoy tan importante, ello se debe a que contaba con dos importantes cualidades: una distancia de los viejos estereotipos sobre los habitantes de los Andes, y un gran sentido estético practicado durante años a través de la literatura. Este interés por el folklore es, además de un rasgo original, una de las claves para entender sus diferencias con la antropología de su época.

Volvamos al valle del Chancay. Hemos visto que los estudios más conocidos sobre las comunidades del valle —dirigidos por Matos y auspiciados por la universidad de Cornell y el Instituto de Estudios Peruanos— entienden el cambio social como una forma de aniquilación de la antigua sociedad rural. Así, es lógico que se privilegien aquellos aspectos más evidentemente sometidos al cambio: la migración a las ciudades, la evolución demográfica, las instituciones más vinculadas con el Estado (organizaciones cotidianas como la directiva comunal), la dinámica económica (la orientación a la subsistencia o hacia el mercado nacional). Lo que es menos coherente es que no se indaguen las características de las comunidades previas a ese cambio que se intenta mostrar y explicar. La obra de Arguedas —también preocupada por ese cambio “precipitado y desquiciador”— nos plantea una salida a este escollo: la recopilación y estudio serio del folklore —los mitos, los sistemas clasificatorios, los rituales, la iconografía, etc.—. Hemos visto ya que Arguedas confiaba en su propia habilidad (y en la de algunos hombres de cualidades especiales como Vivanco) para recoger la inmensa variedad de manifestaciones culturales propias del Perú, y que al mismo tiempo buscó preparar al mejor y más querido de sus discípulos, Ortiz Rescaniere, para su estudio. Basta recordar que el folklore es uno de los caminos privilegiados de la antropología moderna en la comprensión de las sociedades que estudia, para confirmar la falencia que detectamos en los estudios de cambios en el valle del Chancay y comprender la importancia de la obra de Arguedas. El cuadro parece ser el siguiente. Mientras unos jóvenes apresurados se limitaban a ver en el campo poco más de lo que sus hipótesis les permitían; dos viejos hombres se plantearon un trabajo humilde y minucioso, llevado a cabo con escasos recursos y sin muchas perspectivas de ver la luz pública (de hecho, permaneció inédito durante cuarenta años). A partir de trabajos como los de Arguedas y Vivanco, se comprende mejor la propuesta de aquel. Los rasgos de la sociedad rural llamados “tradicionales” no son aniquilados por el capitalismo y la modernidad provenientes con cada vez mayor fuerza de la sociedad nacional, sino que ambas corrientes, lo tradicional y lo moderno, conviven y perduran. En la visión de Arguedas, ambos polos pueden coexistir con éxito dentro de un mismo individuo y un mismo pueblo: tal es el mundo quechua. Se trata, además, de una visión donde las ideas —las viejas obsesiones, miedos y fascinaciones— parecen cambiar con mucha menos rapidez que las instituciones de vinculación con el exterior y los movimientos económicos. El trabajo de Vivanco y Arguedas es, pues, el resultado de una de las perspectivas más originales de Arguedas, adelantada casi medio siglo a las críticas y propuestas actuales

(Nugent 1991; Fuenzalida 1992; Ansión 1994;²² Ortiz 1999). Un ejemplo de ello es este pasaje sobre dos conocidos intérpretes de música popular andina de su época:

- 22 Guillermo Nugent (1991) y Juan Ansión (1994) son los primeros en señalar la distancia que la obra de Arguedas toma respecto del paradigma indigenista (entendido no como una teoría, sino como una base común de discusión que orientó los trabajos sobre la cultura). Ambos ven en sus novelas maduras un esfuerzo para zanjar definitivamente con tal indigenismo: con su distinción y contraposición entre cultura andina y cultura occidental y con su concepto de mestizaje cultural (heredero de sus metáforas prestadas de la biología). Hoy en día, autores como Juan Ansión afirman que el concepto de "mestizaje" se torna dudoso cuando los tipos de "mezclas" se diversifican y no permiten identificar a grupos que eran reconocidos o que se reconocían a sí mismos como tales (indios, mestizos, criollos), cuando la mayoría se vuelve "mestiza" a través de la educación y la migración. Y proponen que debemos abandonar estos conceptos y otros como el "trauma de la conquista" y la "herencia colonial", donde se continúa en el mismo marco del paradigma indigenista, heredera de la sociedad colonial en tanto acepta sus términos clasificatorios, pues, aunque los invierta, coincide con ella en el afán de ubicar a cada quien en su lugar, de establecer jerarquías y separaciones entre grupos y estamentos. Ansión expresa el punto de vista de una antropología peruana crítica ante el paradigma indigenista, en los siguientes términos: "Hay que advertir que esta manera de ver supone la existencia de ese 'núcleo interno', de esos 'principios', de una 'lógica' para enfrentar los problemas. No creo que este supuesto pueda ser propiamente 'demostrado'. Sólo nos sirve de hipótesis de trabajo para ver qué resultados nos da. Tiene carácter heurístico y no implica —hay que repetirlo mil veces— la idea de ninguna 'esencia' de 'lo andino'. Simplemente suponemos que existen hábitos, reproducidos socialmente en instituciones concretas (en la familia, en los ritos, en el trabajo, etcétera) para actuar, para pensar, para sentir, que orientan a la gente a reaccionar preferentemente de tal o cual modo frente a los problemas que se les plantean. Si este supuesto es heurístico, nuestra obligación es naturalmente utilizarlo para ver si nos ayuda a encontrar algo y por tanto para investigar seriamente, porque de lo contrario caeremos fácilmente en la trampa que nosotros mismos nos hemos tendido, la de creer en la esencia de lo que sólo debe ser una construcción teórica para avanzar" (1994: 82). La acertada crítica de Ansión también distingue entre los conceptos utilizados por los pensadores de la realidad social peruana y los prejuicios colectivos de esta sociedad. Mientras que, para alcanzar un mejor conocimiento de la cultura en el Perú, los primeros pueden ser criticados, los segundos deben ser estudiados científicamente: "La crítica al paradigma indigenista [...] nos obliga a un estudio de la cultura entroncado en la historia de una sociedad concreta, pero no nos exime de la obligación de seguir investigando por qué muchos actores siguen interpretando su propia realidad dentro de los términos del paradigma indigenista [...] trabajemos la relación entre los contenidos culturales expresados y las formas lógicas, las estructuras, las maneras de plantear problemas [...] ¿es posible abandonar el pensamiento mítico conservando estructuras lógicas nacidas dentro de este? ¿Es posible lo inverso? [...] la perspectiva mítico-mágica no es lo mismo que la metafórica. La primera confunde las cosas con las ideas; la segunda usa imágenes como recurso a sabiendas de lo que hace [...] la metáfora puede ser modificada a voluntad, mientras el mito no. Recordemos que una característica del encuentro de culturas es que cuestiona lo mítico, por la simple presencia de

Este hombre [Kilko Waraka, seudónimo de Andrés Alencastre], vestido de casimir, que tiene una cantina y un restaurante en la carretera Cuzco-Arequipa, a 4,300 metros de altura, de apellido portugués, propietario, que ha concluido sus estudios secundarios, que en las calles del Cuzco anda como uno de los tantos transeúntes ciudadanos, es cantor indio, el kechwa vive en su alma con toda la savia antigua y con toda la amplitud del kechwa actual que ha incluido en su vocabulario centenares de palabras indias.// Gabriel pertenece a los Aragones de San Pablo de Cacha, una familia antigua, de pura estirpe castellana, única familia que tiene derecho a representar al Rey Blanco en la fiesta de reyes que celebra en San Pablo el 6 de enero. *Pero como Kilko, Gabriel es indio o mestizo, según la hora, el sitio y el motivo por que cante.* (1989: 53; el énfasis es nuestro)

Bastan, pues, por ahora, estas páginas para acercarnos al trabajo de un hombre hasta ahora olvidado: Alejandro Vivanco, y también para responder parcialmente a la pregunta que John Murra planteara hace veinticuatro años:

Lo que [Arguedas] hizo, e hizo maravillosamente bien, fue recopilar, sentir algo profundo del mundo andino y del logro de esta humanidad. Y lo hemos perdido, lo hemos despreciado. No supimos aprovecharlo, no supimos amarlo y protegerlo de estas fuerzas mortíferas, y aquí estamos. Y entonces termino con lo que ya he dicho: tenemos que meditar cuáles son los factores, cuáles son las fuerzas que no han permitido su reemplazo, ni como novelista, ni como poeta, no como etnógrafo. (Conferencia dada en Cornell University en 1977. En John Murra (ed.). *Las cartas de Arguedas*. Lima: PUCP. 1998 [1996]: 298).

Ese ha sido, en parte, nuestro propósito: hurgar en las causas que dieron a la antropología peruana las perspectivas que asumió en la década de 1960, y que, en cierto modo, han marcado su desarrollo actual: prueba de ello es Alejandro Vivanco.

3. ALGUNAS CONCLUSIONES

Antes de mostrar una lista de estudios realizados en el valle del Chancay, vamos a intentar resumir los principales puntos expuestos:

otras 'verdades' y abre el paso hacia un desarrollo más sistemático de lo metafórico y el pensamiento crítico [...] ¿Es posible generar un discurso moderno que recoja experiencias tradicionales? ¿Cómo? ¿En qué condiciones?" (1994: 97). Juan Ansión tiene, además, el mérito de afirmar que tanto o más importante que las críticas teóricas a este paradigma es el trabajo empírico: el estudio de las formas concretas por las que hemos entrado en la modernidad, de la utilización eficaz de la racionalidad instrumental en contextos fundamentalmente míticos, de los aspectos de nuestras culturas tradicionales que han permitido formas originales de ingreso a la modernidad.

1. Las investigaciones realizadas en el valle del Chancay a partir de 1960 muestran el predominio de un paradigma en las ciencias sociales. Tal paradigma buscaba comprender la naturaleza de los cambios sociales en la sociedad rural, a través del estudio de los aspectos políticos y económicos de los pueblos campesinos.
2. Estas investigaciones tienen un error de principio: no definen un punto de referencia con respecto al cual se puedan sopesar los cambios, pues este punto de referencia es un mero prejuicio sobre el pasado que los individuos andinos gustan repetir. Los investigadores toman, entonces, en términos diacrónicos, datos sincrónicos que responden a una particular concepción de la realidad muy difundida en los Andes (“El pasado es excesivo, sea positiva o negativamente; en cambio, el presente es mediocre”).
3. El segundo error, consecuencia del primero, consiste en la excesiva ideologización de los estudios realizados. El economicismo de las investigaciones —que los lleva a tomar las ideas vulgares como conclusiones sociológicas— ignora datos tan importantes para conocer la cultura de los pueblos andinos como el folklore, datos que habrían ayudado a los investigadores a oír mejor a sus informantes y que habrían relativizado sus hipótesis, pues si hay algo que debe mantenerse flexible al cambio son las conexiones externas de una comunidad campesina: las instituciones políticas y económicas que la vinculan a la sociedad nacional. Y si las conexiones internas, las manifestaciones culturales que responden a una estructura conceptual propia —como la mitología y los ritos—, fueron dejadas de lado, ello es debido a su mayor perdurabilidad.
4. La omisión de un estudio serio a nivel de las ideas colectivas es tanto más paradójica cuanto que los estudios en cuestión apelan constantemente a nociones como “tradicional” y “moderno”, nociones que dejan de significar determinados tipos de sistemas conceptuales (cuyo estudio se desdeña) y quedan reducidas a meros sinónimos de “antiguo” y “reciente”.
5. Mediante el estudio de este paradigma encontramos una explicación a una de las omisiones más sistemáticas de los estudios de cambios en la sociedad rural: el folklore, omisión que, para hablar solo del valle del Chancay, ha tenido consecuencias dramáticas como la postergación, durante cuarenta años, de la obra etnográfica de Alejandro Vivanco, folklorista que, como tantos otros, fue considerado y —debido a las consecuencias curriculares del paradigma en cuestión— convertido en etnólogo de segunda clase.
6. Esperamos, finalmente, que esta discusión nos ayude a comprender mejor las consecuencias que esta perspectiva tiene en los actuales discursos y

modos de practicar y de enseñar la antropología, esto es, en los modos de comprender y estudiar la cultura en el Perú de hoy.

4. BIBLIOGRAFÍA ETNOLÓGICA DEL VALLE DEL CHANCAY: UNA ILUSTRACIÓN DE LA PERSPECTIVA PREDOMINANTE EN LOS ESTUDIOS DE CAMBIOS EN LA SOCIEDAD RURAL

Reunimos aquí una bibliografía de textos producidos en torno a las poblaciones del valle del Chancay y su hábitat. Nuestro propósito es dar una idea de la cantidad de estudios realizados en esta región y de las principales perspectivas que los animaron. Es notorio que de tan avasalladora bibliografía (cuyos textos son, además, de muy desigual valor) solo una muy mínima parte haya tomado el tema del folklore como tema de descripción o estudio, ni siquiera de modo secundario. Así, por ejemplo, las recopilaciones de mitos son escasas (Mendizábal 1964: 93-107, Osterling 1980 y 1984, Benavides s/f: 162-164) y sus estudios aun más (Souffez 1992). Si miramos el campo de los ritos, la situación es aun más grave: pueden encontrarse algunas descripciones (Mendizábal 1964: 107-121 y Benavides s/f: 139-161) pero ningún estudio. Sin embargo, respecto a ambos campos y a otros más, hay una excepción: Alejandro Vivanco (1963a, 1963b, 1963c y 1988), gran parte de cuyo trabajo se realizó con la colaboración de Arguedas (Archivo "José María Arguedas" ¿1963?). Este trabajo, quizá el más ambicioso y fecundo de todos, ha quedado, paradójicamente, inédito hasta nuestros días, debido en parte —como vimos en la presentación de un fragmento de esta etnografía— a una ideología cegadora para un enfoque original de la cultura en el Perú.

Esta reunión de textos en torno al valle del Chancay, aunque la más extensa publicada hasta hoy, no es ni definitiva ni completamente original. En su mayor parte se debe a dos instituciones que han estudiado la región largamente: el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), cuyas publicaciones contribuyeron en mucho con nuestras pesquisas bibliográficas²³ que, además, han preferido redundar antes que omitir. Es el caso de los informes preliminares inéditos que, en la mayoría de los casos, formaron parte —aunque quizá no siempre por completo— de posteriores trabajos de mayor envergadura.

23 Hay, pues, tres antecedentes notables, en los cuales nos basamos parcialmente, aunque ninguno reúne todos los textos presentados aquí: Alberti *et. al.* (1969: 367-377), Greslou *et. al.* (1986: 169-175) y Canales *et. al.* (¿1988?).

ADELAAR, Willem F. H.

1982 *Léxico del quechua de Pacaraos*. Lima: CILA. UNMSM. Documento de trabajo N.º 45.

1986 *Morfología del quechua de Pacaraos*. Lima: CILA. UNMSM. Documento de trabajo N.º 53.

ALBER, Edmunte

1999 *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ALBERTI, Giorgio

1965 *Attitudes towards work and the value system in a peasant rigid society*. Thesis (MS). Cornell University. Faculty of the Graduate School of Cornell University for the Degree of Master of Arts.

ALBERTI, Giorgio, Oscar ALERS, Julio COTLER, Fernando FUENZALIDA, José MATOS, Lawrence WILLIAMS y William WHYTE

1969 *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del valle del Chancay*. Lima: IEP.

ALCOCER, Augusto

1981 "Mapas léxicos de la provincia de Canta (Perú)". *Lexis* 1. 5. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 65-75.

ALERS, Oscar

1966 *Opportunity, migration and development in rural Peru*. Conference Cornell Latin American Year. Nueva York: Cornell University. Mimeo. 22 pp.

1968 *The crucible of development in two coastal communities*. Cornell University. Mimeo. 67 hh.

ALMADOZ, Zoila, Ciro RODRIGO y Beatriz TORREJÓN

1962 *Tambillo: una aldea marginal*. Lima. Mimeo.

ARANGUREN, Angélica y Andrés HUGUET

1968 *La comunidad de Santa Cruz de Andamarca*. Lima. Mimeo. 19 hh.

ARCHIVO "JOSÉ MARÍA ARGUEDAS" DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

1963 *Fichas etnográficas elaboradas por Alejandro Vivanco Guerra, bajo la asesoría de José María Arguedas, sobre las comunidades del valle del Chancay en la provincia de Canta*. ¿300? fichas mecanografiadas.

ARROYO, Roberto, Angelino CAMARGO y Oliverio LLANOS

1963 *Caso: Pablo Aliaga Boza-Comunero y yanacón de Aucallama*. Lima. Mimeo. 28 hh.

1965 *La irrigación de La Esperanza*. Lima. Mimeo. 26 hh.

ARRÚS, Manuel y Fernando EGUREN

1974 "El valle de Chancay-Huaral: una experiencia de promoción campesina". En *Cuadernos*. Lima: DESCO.

BALBÍN, Rosendo, Carlos CORONADO, Marcial CHILQUILLO y Guillermo GUTIÉRREZ

1968 *La comunidad de Sumbilca*. Lima. Mimeo. 33 hh.

BENAVIDES ESTRADA, Juan Augusto

s/f [¿1980?] *La comunidad campesina de Huascoy, estructura económico-social y realidad educativa*. Lima: Universo.

BERTRAND, G., O. DOLLFUS y J. HUBSCHMANN

1978 *Esquisse des géosysteme et des groupes de Géofaies de La Florida, San Juan et Huascoy carte au' 1/25000*. CIMA-ERA 427 CNRS. Toulouse.

BESSON, Françoise de, Fidel PELTROCHE y Julia SANTOLALLA

1963 *Biografías de 3 obreros de la hacienda Caqui*. Lima. Mimeo. 55 hh.

BEZEAUD, Bernard

1980 *Contribution a l'analyse du systeme agro-pastoral de San Juan el Huascoy*. Versailles: Institute Francais d'Etudes Andines, INRA, SAD.

BONILLA, Heraclio

1965 *Las comunidades campesinas tradicionales del valle de Chancay*. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana. Serie Tesis Antropológicas N.º 1.

1967 "Aucallama: una comunidad de pequeños propietarios en un valle de la costa peruana". En *Les problemes agraires des Amériques Latines. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. pp. 175-181.

BOREA, Giuliana, Claudia NEYRA y Juan Javier RIVERA ANDÍA

1999 *Diagnóstico general de la comunidad de Viscas*. Lima. Mimeo. Serie Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. 10 fotos color.

CÁCERES, Felipe y Juan DE LA CRUZ GÓMEZ RODRIGO

1964 *Yanaconaje en la hacienda de Caqui y otras*. Lima. Mimeo. 33 hh.

CANALES FUSTER, Jorge y Mario VERANO CODE

s/f [¿1988?] *Guía bibliográfica de la provincia de Chancay y su área de influencia*. Huacho: Talleres de gráfica Bisso.

CARBAJAL, Jorge

1964a *El sistema de hacienda en un valle costeño: el caso de una hacienda de Chancay*. Lima. Mimeo. 10 hh.

1964b *Erasmus Muñoz, yanacona de la hacienda Caqui*. Lima. Mimeo. 160 hh.

CARRASCO, Gabriel, Olinda CELESTINO, Teodoro YOZA y Raúl ZAPATA

1967 *San Juan Bautista de Lampián*. Lima. Mimeo. 8 hh.

CARREÑO, Pablo y Patricia DEL RÍO

1998 *El quechua en la sierra de Lima: Cajatambo, Pacaraos y Yauyos*. Lima. Informe mecanografiado.

CASAS JÁUREGUI, Juan Evaristo

1973 *Diferenciación interna en una comunidad ganadera: San Miguel de Vichaycocha*. Tesis (Br.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CASAS JÁUREGUI, Juan Evaristo, Luis PACHECO y Rosina VALCÁRCEL

1968 *La comunidad de Vichaycocha*. Lima. Mimeo. 62 hh.

CASAVARDE R., Juvenal

1979a "Individualismo y colectivismo: intereses divergentes en la economía de Vichaycocha (Huaral)". En *Campesinado y capitalismo*. Huancayo: Instituto de Estudios Andinos. pp. 9-19.

1979b "La descendencia omnilineal de los Andes". *Antropología Andina* 3. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cusco.

1981 "Santos, cargos religiosos y procesos sociales". *Revista del Museo Nacional*. T. XLV. Lima: Industrial Gráfica. pp. 291-310.

CASAVARDE, Juvenal, Carlos DEGREGORI, Fernando FUENZALIDA, Jürgen GOLTE, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN

1982 [1968] *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. 2da. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CASTRO, Mercedes y Olinda CELESTINO

1965 *San Pedro de Pirca: informe preliminar*. Lima. Mimeo. 69 pp.

CAYCHO, Hernán

1964 *Servicios generales de los pueblos de Huaral y Chancay*. Lima: IEP. Informe mecanografiado. 160 hh.

1965 *La economía del valle del Chancay (agricultura)*. Lima: IEP. Mimeo. 94 hh.

CELESTINO, Olinda

1970 *Conflicto social y redistribución de poder: la comunidad de Lampián*. Tesis (Br.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. 211 pp.

1972 *Migración y cambio estructural. La comunidad de Lampián*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1976 *Evolution économique et sociale de la vallée du Chancay du XVI an XXeme siecle*. These de 3.º cycle. École Pratique de Hautes Études en Sciences Sociales.

CELESTINO, Olinda y Teodoro YOZA

1968 *La comunidad de indígenas de Lampián (valle de Chancay)*. Lima. Informe mecanografiado. 329 hh. Informe preliminar de grupo y germen de la tesis (1970) y libro (1972) de Celestino.

CERDÁN, César y Blas GUTIÉRREZ

1968 *La comunidad de La Perla-Chaupis*. Lima. Mimeo. 127 hh.

COLLANTES, Luis, Julio ESPEJO, Martha LLONA y René VAN WALLEGHEN

1963 *Análisis de la vivienda en el valle de Chancay*. Tesis (Br). Universidad Nacional de Ingeniería. Facultad de Arquitectura. 206 hh.

COLLIN-DELAUUD, Claude, Henri FAVRE y José MATOS MAR

1964 "La hacienda en el Perú". *Revista del Museo Nacional*. T. XXXIII. pp. 235-395. Lima.

1967 *La hacienda en el Perú*. Lima: IEP. 391 pp.

COMITÉ INTERCOMUNAL DEL DESARROLLO DE LA PROVINCIA DE HUARAL

1979 *Resolución de: I Primera convención de comunidades de los distritos de Pacaraos-Santa Cruz de Andamarca-Atavillos Alto. 1-22-23 sept. Por el respeto y la vigencia de la autonomía de las comunidades campesinas*. Pueblo de Pasac.

1980 *Boletín informativo*.

1981 *Boletín informativo*.

CÓRDOVA ESPINOZA, Astrid C.

1975 *Situación socioeconómica de los pequeños propietarios de la irrigación de La Esperanza en el valle Chancay-Huaral*. Tesis (Br.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 114 pp.

COTLER, Julio

1968 *Caqui y Esquivel: comparación de dos haciendas en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 25 hh.

CUSICANQUI UGARTE, Ernesto y José ÍSMODES BUENO

1968 *La vivienda campesina en las haciendas del valle del Chancay*. Tesis (MS). Universidad Nacional de Ingeniería. Facultad de Arquitectura. 102 hh. 13 cuadros. 28 gráficos.

CHÁVEZ, Carmela, Rafael MENDOZA y Mariamalia PESANTES

1999 *Comunidad de San Miguel de Acos*. Lima. Mimeo. Serie Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. 5 fotos a color.

CHÁVEZ, Dennis y Jorge OSTERLING

1979 *Desarrollo agrícola y procesos sociales en la comunidad campesina de Huayopampa. Allpanchis 14*. Vol. XIII. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

CHISTOPHE, Thierry

1976a *Données mésoclimatiques du versant de San Juan-Huascay*. Lima: IFEA.

1976b *Estudio etimológico y ecológico sobre una vertiente de la cordillera occidental de los Andes del Perú*. Lima: IFEA.

CHIRIF TIRADO, Alberto

1968 *Morfología, funcionamiento y características generales de la hacienda Caqui*. Lima. Mimeo. 113 hh.

DAUDET, Francois Alain y Jean SERVANT

1979 *Etudes agronomiques dans les hautes vallées andinos; San Juan (Perou) et Ambana (Bolivie)*. Guadalupe: INRA-CRAAG.

DÁVILA FRANKE, Adriana

1999 *El yanaconaje en el valle bajo de Chancay (una historia de vida)*. Lima. Mimeo. 80 pp.

DEFFONTAINES, Jean Pierre y Jean HENRI TEISSIER

1976 *Paysannat des versants andins au Perou. Diagnostic et proposition de programme de recherche sur le développement de l'agriculture e l'élevage*. Min. de l'Agriculture, INRA-SEI de Versailles y ENSSAA-Dijon.

DEGREGORI, Carlos Iván

1970 *Proceso histórico y dependencia en dos comunidades del valle de Chancay*. Lima: IEP.

DEGREGORI, Carlos Iván, Modesto GÁLVEZ, Jürgen GOLTE y Jaime URRUTIA

1966 *La comunidad de indígenas de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima. Informe mecanografiado. 58 hh.

1967a *Desintegración estructural y cambios en la comunidad de indígenas de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima. Mimeo. 470 hh.

1967b *Cambios estructurales y limitaciones ecológicas. Proceso histórico de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima: UNMSM. Mimeo. 50 pp.

DEGREGORI, Carlos Iván y Jürgen GOLTE

1973 *Dependencia y desestructuración social en la comunidad de Pacaraos*. Lima: IEP.

1977 *Economía mercantil, diferenciación campesina y renta diferencial en dos comunidades del valle del Chancay*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

DÍAZ S., Rosa y José M. MEJÍA

1975 *Sindicalismo y reforma agraria en el valle de Chancay*. Lima: IEP.

DOLLFUS, Olivier

1962 *Aspectos ecológicos del valle del Chancay*. Lima. Mimeo. 21 hh.

1976 *Operation Andes, soutenue par le comité Gestion des Ressources Naturelles de la DGRST, en liaison avec l'IFEA*. París: Compte-rendu réunion du 4-XII.

DOLLFUS, Olivier, Jaime MIRANDA y José PORTUGAL

1963a "Aspects de la structure agraire et problèmes sociaux dans la basse vallée de

Chancay". En *Travaux de L'Institut d'Etudes Latino-Américaines. Université de Strasbourg*. Vol. III. pp. 25-39.

1963b "Aspects de la structure agraire et problèmes sociaux dans la basse vallée de Chancay". *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*. Vol. IV (mayo-junio). pp. 423-437.

DOLLFUS, Olivier y Pierre USSEIMANN

1978 *Carte des unités du paysage; bassin versant du Chancay (1/25000)*. Lima: IFEA.

DUMAS, Yves

1978 *Compte-rendu de la mission en Bolivie (Ambana) et au Pérou (San Juan-Huacoy)*. Guadalupe: INRA-CRAAG.

DUMAS, Yves, Jean Claude MALAUSA y Georges MARCHOUX

1978 *Rapport d'activité des missions effectuées en 1978 par les chercheurs de l'INRA Antilles-Guyane dans les secteurs d'Ambana (Bolivie) et de San Juan (Pérou)*. Guadalupe: INRA-CRAAG.

EGUREN LÓPEZ, Fernando

1975 *Reforma agraria, cooperativización y lucha campesina. El valle de Chancay-Huaral*. Lima: DESCO.

ESCUELA PRE-VOCACIONAL N.º 432 DE PACARAOS

s/f "Tradición de la aparición de la Virgen del Rosario en Pacaraos". En *Alfonso Messia No. 2*. Pacaraos: Órgano de los alumnos del 5.º año. Mimeo.

FARON, Louis C.

1967 "Una historia de la producción agrícola y la organización local en el valle de Chancay, Perú". En *Contemporary change in traditional societies*. Edit. Julian H. Steward. Urbana, Chicago y Londres: University of Illinois Press. pp. 229-291.

FONSECA MARTEL, César

1962a *La comunidad de Quepepampa*. Lima. Mimeo. 57 hh.

1962b *La comunidad de Los Naturales*. Lima. Mimeo. 47 hh.

1964a *Aspectos socio-culturales del sindicalismo en las haciendas algodoneras del valle del Chancay*. Lima. Mimeo. 113 hh.

1964b "El proceso de sindicalización de los braceros de las haciendas algodoneras del valle del Chancay". *Cuadernos de Antropología 2*. Vol. II. Lima: UNMSM.

1966 *Sindicatos agrarios del valle del Chancay*. Tesis (Br.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

1969 *Sindicatos agrarios del valle del Chancay*. Lima: IEP.

FRECHE, Marie Pierre

1975 *L'introduction d'une culture commerciale dans un village des Andes péruviennes (San Juan)*. París: Mémoire de Maîtrise Université de Paris VII.

- FUENZALIDA, Fernando, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN
1967 *Modernidad y tradición local en una comunidad de indígenas del valle de Chancay*. Lima: IEP. Informe preliminar. 16 pp.
- FUENZALIDA, Fernando, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN
1967 *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa*. Tesis (MS). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. 460 hh. 26 láminas.
- FUENZALIDA, Fernando, Jürgen GOLTE, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN
1966 *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima: IEP. Mimeo. 253 pp.
- 1968 *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima: IEP.
- FUKUDA, Oscar, Carlos LÓPEZ, Fernando MARTÍNEZ y Efraín PALTÍ
1962 *Productividad de suelos: los cultivos del valle del Chancay*. Lima. Mimeo. 360 hh.
- GACON, Monique y Pascale GUINOISEAU
1978 *Recherches sur les transformations contemporaines dans quatre communautés des grands versants des Andes occidentales, vallée du Chancay, Pérou*. These de 3^{ème} cycle de géographie. Université de Paris VII.
- GALDÓS, María
1964 *Sistema de yanaconaje en la hacienda Jecuán*. Lima. Mimeo. 23 hh.
- GARCÍA BUSTOS, Oswaldo
1967 "Comuneros-yanaconas de Aucallama". *Cuadernos de Antropología* 10. Vol. V. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GARCÍA CARRERA, Gabriel
2001 "La pasión y los medios: la reflexión antropológica en el Perú a partir de 1960". En *Premio "Diálogo entre las culturas"*. Lima: Unesco, Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, Programa FORTE-PE.
- GARCÍA, Oswaldo, Hugo HURTADO, Hugo LUDENÑA, Samuel MORALES y José PORTUGAL
1966 *La comunidad y el pueblo de Aucallama*. Lima. Mimeo. 87 hh.
- GERMANÁ, César
1966 *Estudios de los centros urbanos del valle de Chancay*. Lima. Mimeo.
- GOLTE, Jürgen
1967 *Cambios estructurales y limitaciones ecológicas. Proceso histórico de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GORE, Peter
1967 *Attitudes towards family size in the Chancay valley*. Nueva York: Universidad de Cornell. Mimeo. 21 hh.

GRESLOU, François

1979 *Recherche et développement, aspects agro-économiques des communautés de San Juan et Huascay*. Lima: IFEA.

1980 "La ganadería en las comunidades campesinas de la sierra: el caso de San Juan". *Boletín de la Asociación Peruana de Producción Animal*. Lima.

1981 "Les systèmes d'exploitation des communautés paysannes de San Juan (Perou) et de Mojsa-Huma (Bolivie)". *Etudes Rurales* 81-82.

1986 "Un sistema de producción andino: el caso del comunero de San Juan de Uchucuanicu". *Ruralter: revista de desarrollo rural alternativo* 1.

GRESLOU, François y François MEGARD

1978 *Rapport scientifique annuel: etudes des collectivités paysannes des Andes Tropicales*. (DGRST N.º 77.7.0138). Lima: IFEA.

1979a *Etude des collectivités paysannes des Andes Tropicales, Compte-rendu de fin d'étude*. (DGRST N.º 78.7.2508). Lima: IFEA.

1979b *Note d'information sur les recherches menées par l'IFEA sur les écosystèmes montagneux andins (Chancay-Perou et Amabana-Bolivie)*. Lima: IFEA.

GRESLOU, François y Bertrand NEY

1986 *Un sistema de producción andino. El caso de los comuneros de San Juan y Huascay-valle de Chancay*. Cuzco: IFEA y Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

GUTIÉRREZ, Martha

1968 *La ranchería de la hacienda la Huaca*. Lima. Mimeo. 63 hh.

HUAMÁN, Margarita y María Andrea STAEHELI

1999 *Visita a Canchailpa (en el distrito de Lampián, provincia de Huaral). Informe final de campo*. Lima. Mimeo. Serie Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología.

IFEA

1975 *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*. Tomo IV. N.º 1-2, 3-4. Lima. Este año, dedicado al valle del Chancay, contiene contribuciones de: O. Dollfus, B. Fiessinger y A. Fioravanti-Molinie (tema: relaciones parentesco y producción en San Juan); G. Friedberg, M. Gacon y P. Guinoseau (tema: utilización del espacio en la comunidad de San Juan); H. Locker y J. Piel (tema: evolución histórica); C. Serrate, P. Usseiman y P. Waechter.

INSTITUTO GEOFÍSICO DEL PERÚ

1967 *Hoja 23-j (correspondiente al departamento de Canta) de la carta nacional*. Lima: Instituto Geofísico del Perú.

KEITH, Robert G.

1968 *Origen del sistema de hacienda en el valle del Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie Estudios del valle del Chancay N.º 5. Mimeo.

LAUSENT-HERRERA, Isabelle

- 1975 *Le rôle du pêcheur dans la transformation d'une communauté andine: San Salvador de Pampas-La Florida*. Paris: Mémoire de M'aîtrise. Université de Paris VII.
- 1976 *L'introduction d'une culture commerciale dans une communauté des Andes sèches péruviennes ou les répercussions sociales et économiques de la culture du pêcheur à Pampas-La Florida*. Paris: École Pratique de Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1978 "Hypothèse sur le peuplement pre-hispánico des quebradas yungas, Acos-valle de Chancay". *Boletín del IFEA*. N.º 3 y 4. T. VIII. pp. 61-63.
- 1980 *Petite propriété, pouvoir et économie de marché: l'exemple d'Acos, vallée du Chancay, Pérou*. Paris. Thèse de 3^{ème} cycle de Géographie. Université de Paris VII.
- 1983 *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Acos, valle del Chancay*. Lima: IEP - IFEA.
- 1984 "Aspectos de lo sobrenatural en Pampas-La Florida (Chancay)". *Antropologica* 2. Año 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 247-270.

LOCKER, Hugues

- 1975 "San Juan. Evolution historique". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Tomo IV. N.º 1-4. Lima.
- 1979 *Société, culture et économie dans une communauté villageoise du Pérou: San Juan de Uchucuanico*. Paris. Thèse de 3^{ème} cycle d'Ethnologie. Université de Paris VII.

MALAUSSA, Jean Claude y George MARCHOUX

- 1978 *Compte-rendu de mission au Pérou (San Juan-Huascayo)*. Clermont Ferrand: INRA.

MATOS MAR, José

- 1962 *Chancay: un valle innovador de la costa central*. Lima. Mimeo. 69 hh.
- 1964 "Las haciendas del valle del Chancay". *Revista del Museo Nacional*. Tomo 33. pp. 283-395.
- 1967a [1965] "Las haciendas del valle del Chancay". En *Les problèmes agraires des Amériques Latines. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. 88 pp.
- 1967b *Movimientos y organizaciones campesinas en el valle de Chancay*. Lima: IEP. Proyecto: *Los movimientos campesinos en el Perú desde el siglo XVIII hasta nuestros días*. N.º 2. 15 pp.
- 1968a *Consideraciones generales sobre la situación social de la costa*. Lima. Informe mecanografiado. 66 hh.

- 1968b *La dimensión diacrónica del pluralismo*. Lima. Mimeo. 40 hh.
- 1968c *Los recursos de la micro-región: 1. La población*. Lima. Mimeo. 42 hh.
- 1968d *Los recursos de la micro-región: 2. La tierra*. Lima. Mimeo. 42h.
- 1968e *Micro-región y pluralismo*. Lima. Mimeo. 34 hh.
- 1969 *La tenencia de la tierra en una micro-región de la costa central*. Lima: IEP. Serie Estudios del valle de Chancay. N.º 9. Mimeo.
- 1976 *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico.
- 1974 *Erasmus Muñoz, yanacón del valle de Chancay*. Lima: IEP.
- MATOS MAR, José y José PORTUGAL MENDOZA
1965 *El valle de Chancay (integración y cambios)*. Lima. Mimeo. 75 hh.
- MATOS MAR, José y William F. WHYTE
1966 *Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural. Objetivos, propósitos y primeros resultados*. Lima: IEP.
- MELÉNDEZ, Myrta y Walter QUINTEROS
1964 *Estructura social del valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 32 hh.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio
1964a *Pacaraos*. Lima. Mimeo. 45 hh.
- 1964b "Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay". *Revista del Museo Nacional* 33. pp. 12-127.
- MONTOYA, Rodrigo
1963 *La estructura económica en la comunidad de Pacaraos*. Lima. Mimeo. 31 hh.
- 1965a *Emigración en una comunidad campesina de la sierra de peruana: Pacaraos (motivaciones, procesos, consecuencias)*. Tesis (Br.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. 221 hh.
- 1965b *La hacienda Esquivel*. Lima. Mimeo. 34 hh.
- 1965c *La hacienda la Huaca*. Lima. Mimeo. 72 hh.
- 1967a "Un exemple de migration interne au Perou: le cas de Pacaraos". En *Colloque d'études péruviennes. Faculté des lettres Aix-en-Provence*. N.º 61.
- 1967b "Un cholo del cogollo". *Haravec* 2, julio.
- MOXLEY, Bob
1965 *The "Image of the limited Good" in the Chancay valley*. Nueva York: Universidad de Cornell. Mimeo.

MURRUGARRA, Edmundo

1962 *La hacienda Chancayllo*. Lima. Mimeo. 15 hh.

MURRUGARRA, Edmundo y Humberto RODRÍGUEZ PASTOR

1962 *La hacienda Esquivel*. Lima. Mimeo. 72 hh.

NEY, Bertrand

1981 *Etude de la production de fruits dans les communautés de San Juan et Huas-coy*. Lima: IFEA.

NUÉ, Angélica

2000 "Percepciones y autopercepciones de ancianos en la comunidad de Santa Cruz de Andamarca". *Anthropologica* 18. Lima: PUCP.

OFICINA NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LOS RECURSOS NATURALES

1965 *Inventario de evaluación y utilización racional de los recursos naturales de la Costa: valle Chancay-Huaral*. Lima.

OLIVEROS DELGADO, Mónica, Rubén RUIZ y Silvia SORIANO

1999 *La comunidad de Santa Cruz de Andamarca*. Lima. Mimeo. Serie Monografías de la PUCP. Especialidad de Antropología. 37 fotos a color.

ORTIZ GÁRATE, Ingrid y Miguel Ángel RUIZ RAMÍREZ

1999 *Comunidad campesina de Ravira*. Lima. Mimeo. Serie Monografías de la PUCP. Especialidad de Antropología. Contiene fotos.

OSTERLING, Jorge

1973 "Immigration and social mobility in Peru: the case of Juan Perez". En *Kroeber Anthropological society papers* 47-48. pp. 28-48. Berkeley.

1978b *Migration and adaptation of huayopampino peasants in Lima, Peru*. Doctoral dissertation. Department of Anthropology. University of California. Berkeley.

1979 "The 1979 peruvian disaster and the spontaneous relocation of some of its victims: ancashino peasants in Huayopampa". *Mass Emergencies* 2. Vol. 4. Amsterdam.

1980a *De campesinos a profesionales, migrantes de Huayopampa en Lima*. Lima: PUCP.

1980b "San Agustín de Pariac: su tradición oral". *Debates en antropología* 5. Año 5. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 189-224

1981 *Patrones de migración en la comunidad de Huayopampa: perspectivas para la investigación*. Lima: s.n. Jornadas para el balance y perspectivas de la investigación social sobre la cuestión rural en el Perú (octubre). 5 pp.

1984 "Recopilación de cuentos en relación con lo sobrenatural en Pampas-La Florida". *Anthropologica* 2. Año 2. Lima: PUCP.

PACHECO, Tanya y Celia PACHECO

1964 *La hacienda Jecuán*. Lima. Mimeo. 72 hh.

PORTUGAL MENDOZA, José

s/f *Informe sobre las haciendas del valle bajo del río Chancay*. IEP. Informe mecanografiado.

1962 *Tenencia de la tierra en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 83 hh.

1965a *El patrón de pueblos en el valle*. Lima. Mimeo. 46 hh.

1965b *La irrigación de La Esperanza, el valle nuevo de Chancay*. Lima. ms. 130 hh.

1966a *Estructura de la hacienda en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 117 hh.

1966b *Hipótesis para el estudio de la irrigación de La Esperanza*. Lima: IEP. Mimeo. 15 pp.

1966c *Tipología de las haciendas del valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 110 hh.

1967a *La hacienda como empresa agrícola*. Lima. Mimeo. 48 hh.

1967b *La irrigación de La Esperanza en el valle de Chancay. Intento de estratificación social*. Lima: IEP, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Cornell. 49 pp.

1967c *La irrigación "La Esperanza" del valle nuevo de Chancay*. Tesis (Br.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. 296 hh.

1967d *Yanaconaje en las haciendas del valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 63 hh.

1968a *Los recursos de la micro-región: 3. La educación*. Lima. Mimeo. 33 hh.

1968b *Población y sociedad en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 180 hh.

1968c *Población del valle del Chancay: cuadros estadísticos*. Lima. Mimeo. 95 hh.

PORTUGAL, José, Humberto RODRÍGUEZ y Carlos TINCOPA

1966 *Estudio de biografías en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 12 hh.

QUINTEROS SALAZAR, Walter

1964 "El puerto de Chancay". *Cuadernos de Antropología*. Vol. II. N.º 2. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 61-67.

1967 *El impacto de la industria pesquera en un valle de la costa central*. Lima: IEP, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Cornell. Serie Valle de Chancay. Mimeo. 59 pp.

RAGEAU, Remi

1981 *Compte-rendu de mission au Perou (San Juan-Huascayo)*. Clermont Ferrand. INRA.

RAMÓN CÓRDOVA, César y Arcenio REVILLA CORRALES

1964 "Características generales de la irrigación La Esperanza". *Cuadernos de Antropología*. Vol. II. N.º 2. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 78-82.

RAMÓN CÓRDOVA, César, Percy REVILLA y Arturo RUIZ

1963 *Informe etnológico sobre la irrigación de La Esperanza*. Lima. Mimeo. 107 hh.

REVILLA CORRALES, Arcenio

1962 *La irrigación de La Esperanza*. Lima. Mimeo. 28 hh.

REVILLA, Percy

1962 *Irrigación La Esperanza*. Lima. Mimeo. 14 hh.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier

1999 "*Inishpaw* o muerte y añoranza del otro más entrañable". *Anthropologica* 17. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2000 *Arrebatar y fecundar: aproximaciones a los significados y concepciones en torno a los ritos de marcación del ganado en una comunidad campesina de la cuenca alta del río Chancay*. Tesis (Lic.) Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

s/f *Informe sobre las haciendas del valle bajo del río Chancay*. Mimeo. IEP.

1962a *La hacienda Caqui*. Lima. Mimeo. 61 hh.

1962b *Haciendas en el valle de Chancay (generalidades)*. Lima. Mimeo. 119 hh.

1962c *La hacienda Miraflores*. Lima. Mimeo. 36 hh.

1966a *Esquivel: hacienda en proceso de parcelación*. Lima. Mimeo. 185 hh.

1966b *Hipótesis para el estudio de la hacienda Caqui*. Lima: IEP. 12 pp.

1967 *Caqui: estudio de una hacienda costeña*. Tesis (Br.). UNMSM. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

RÓQUEZ, Gladys

1968 *La ranchería de la hacienda Huando*. Lima. Mimeo. 73 hh.

ROSTWOROWSKI, María

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: IEP.

SALVADOR RÍOS, Gregorio

1984 *Eine peruanische Bauergemeinschaft: Die Comunidad von Huascoy*. Göttingen, Alemania Federal: Edition Herodot-Sozialökonomische Schriften zur Ruralen Entwicklung.

1986 *Estructura y cambio de la sociedad campesina de Huascoy*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

SÁNCHEZ, Ana

1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

SÁNCHEZ, Rodrigo

1967 *Los servicios en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 21 hh.

SCHOST, Alain

1979 *Essais agronomiques mis en place a San Juan et Huascoy et analyse des résultats*. Lima: IFEA.

SCHOST, Claudine

1979 *L'élevage à Huascoy et San Juan: quelques précisions sur l'exercice 1978-79*. Lima: IFEA.

SOBERÓN, Luis

s/f *Examen comparativo actitudinal entre emigrados y residentes (Pacaraos, Huayopampa)*. Lima. Mimeo. 10 hh.

s/f *Examen metodológico del trabajo de campo en el proyecto de migración y desarrollo en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 12 hh.

1967 *Marco conceptual hipotético del estudio de migración y desarrollo en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 35 hh.

1969 *La motivación migracional en las comunidades serranas*. Lima. Mimeo. 30 hh.

1970 *Condiciones estructurales de la migración rural-urbana. El caso de las comunidades serranas del valle del Chancay. Costa central del Perú*. Tesis (Br.). UNMSM. Facultad de Ciencias Sociales.

SOTA, Claudio y Lorena TORD

1999 *Jecúan: informe final*. Lima. Mimeo. Serie Monografías de la PUCP. Especialidad de Antropología. 18 fotos a color.

SOUFFEZ, Marie-France

1992 "La racraica o aracrayca". *Anthropologica* 10. Año 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 251-274

TEMPLE, Isabelle Irene

1976a *Estudio médico de tres comunidades de la sierra peruana (valle de Chancay). Huascoy, San Juan, La Florida, Pampas*. Lima: IFEA.

1976b *Etude médicale de trois communautés de la sierra péruvienne. Huascoy, San Juan, La Florida*. Lima: IFEA.

TINCOPA GARAYAR, Carlos

1963 *La familia Godoy Guerra (Aucallama)*. Lima. Mimeo. 48 hh.

1966 *La ranchería en las haciendas del valle del Chancay*. Lima. Mimeo. 177 hh.

USSELMANN, Pierre

1977a *Présentation physique du versant de Pampas, San Juan et Huascoy á partir des études réalisées*. Lima: IFEA.

1977b *Rapport scientifique annual: etude des collectivités paysannes des Andes Tropicales* (DGRST N.º 176.7.0937). Lima: IFEA.

VADILLO FUERTES, Rodolfo

1963 "Perfil pedagógico de la Provincia de Canta". Tesis (Lic.). PUCP. Facultad de Educación.

VALDIVIA PONCE, Oscar

1970 *Migración interna a la metrópoli: contraste cultural, conflicto y desadaptación*. Lima: UNMSM.

VILCAS PÁEZ, Máximo

1988 *Conozca mi pueblo. Comunidad campesina "San Juan de Viscas"*. Mimeo.

VILLARÁN, José Luis

s/f *La comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima. Mimeo. 67 hh.

VILLIGER, F.

1979 "Añay, una fortaleza pre-colombina escondida". *Boletín de Lima* 1, julio. pp. 53-57.

1980 "Geografía del Perú (San Juan de Coto)". *Boletín de Lima* 6, mayo. pp. 64-67.

VIVANCO GUERRA, Alejandro

1963a *Investigaciones etnológicas en 27 comunidades de indígenas de la zona alta del valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 33 hh.

1963b "*La champería*" o relimpia de acequia en las comunidades indígenas de la zona alta del valle de Chancay. Lima. Mimeo. 27 hh.

1963c *Ritos y creencias en el culto a los muertos, en las comunidades indígenas de la parte alta del valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 7 hh.

1988 *Cien temas del folklore peruano*. Lima: Editora Lima.

VIVIER, Michel

1979 *Compte-rendu de la mission en Bolivie (Ambana) et au Perou (San Juan)*. Cayenne: INRA-CRAAG.

WAECHTER, Pierre

1975 *Observations phytoécologiques sur le versant occidental de: Andes Centrales Péruviennes*. Lima: IFEA.

1977 *Carte des possibilités d'exploitation agro-pastorale du milieu: communes de Huascoy, San Juan, Pampas-La Florida et notice correspondante (1/25000)*. Lima: IFEA.

WILLIMAS, Lawrence K. y William F. WHYTE

1968 *Factores económicos y no económicos en el desarrollo rural. Contribución a una teoría integrada del desarrollo*. Lima: IEP. 59 pp.

WHYTE, William F.

1964 *First returns from the community survey program*. Nueva York: Universidad de Cornell. Mimeo. 6 hh.

1964 *Two highland communities*. Nueva York: Universidad de Cornell. Mimeo. 66 hh.

s/f *Preliminary notes on surveys. La Esperanza and Aucallama*. Mimeo. 9 hh.

s/f *Social change in the Chancay valley*. Mimeo. 12 hh.

YOZA YOZA, Teodoro

1967 *Población y educación en el valle de Chancay*. Lima. Mimeo. 17 hh.

