



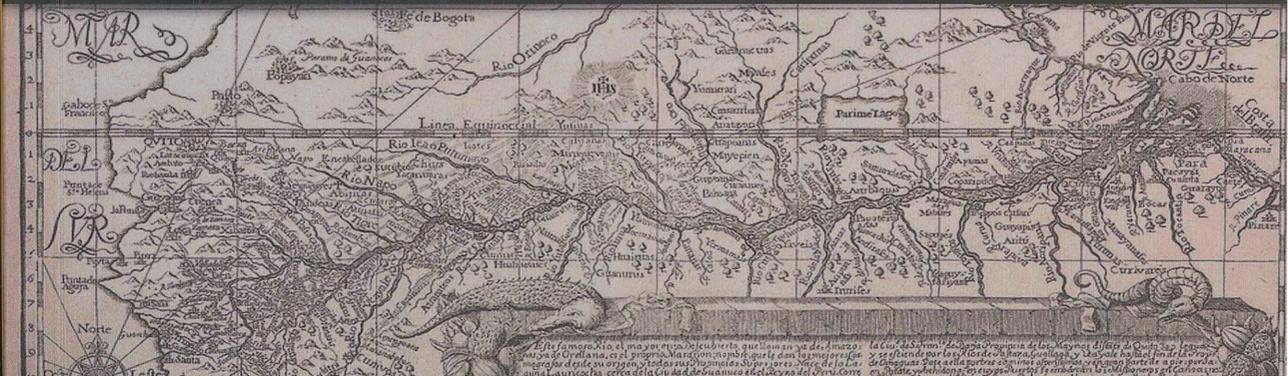
Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &

Capítulo 14

actes



Por donde hay
soplo



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-13227
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-71-4

Derechos de la primera edición, noviembre de 2011

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS/MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 29** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
Avenida Universitaria 1801, Lima 32
Telf.: (51-1) 626-2650
correo-e: feditor@pucp.edu.pe

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626 Lima 17 Perú
Teléfonos: 01-461 5223 / 460 0763,
Fax: 01-463 8846
Email: caaapdirec@caaap.org.pe
Pág. Web: www.caaap.org.pe

© Centre «Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne» du
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (EREA-LESC)
UMR 7186 CNRS-Université Paris Ouest
7 rue Guy Moquet
94801 Villejuif Cédex - Francia
Teléf.: 00 33 (0)1 49 58 35 25 / 35 27
erea@vjf.cnrs.fr
Pág. Web: <http://www.vjf.cnrs.fr/erea/>

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Foto de la carátula: Museo Etnográfico José Pio Aza

Composición de la carátula: Anne-Marie Brougère & Jean-Pierre Chaumeil a partir de una idea original de Mike Colléaux & Céline Valadeau

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena

Óscar Espinosa de Rivero

La historia de la antropología amazónica (o amazonista) en el Perú ha recibido hasta ahora relativamente poca atención, a diferencia de los países vecinos de Brasil y de Colombia donde se han escrito interesantes reflexiones en la última década (Calavia, 2000; Correa, 2005a; 2005b; 2006; Jackson, 2001; Peirano, 1999, 2000; 2004; Pineda Camacho, 2004; 2005a; 2005b; 2007; entre otros). Los pocos balances realizados en el Perú giran principalmente en torno a desarrollos temáticos (Barclay, 1985; 1988; Calderón, 2009; Camino, 1985; Osterling & Martínez, 1983; Regan, 1997), pero hasta ahora no se ha tratado de plantear una caracterización más general que dé cuenta del quéhacer realizado por los profesionales de la Antropología nacidos en el Perú.

Desde la primera generación propiamente dicha de antropólogos peruanos trabajando en esta región, la antropología amazonista peruana se ha caracterizado por un compromiso activo a favor de las sociedades indígenas. Evidentemente, este carácter no se reduce solamente al caso de la Amazonía peruana, sino que es posiblemente una de las principales características del desarrollo de la antropología profesional en América Latina. Como señala Myriam Jimeno:

«existe una estrecha relación en Latinoamérica entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso de las sociedades estudiadas. Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de nación y democracia» (2005: 46).

Al mismo tiempo, la tensión entre investigación teórica y activismo ha marcado también la historia de la antropología latinoamericana, y por supuesto, de la que se ha desarrollado en la región amazónica. El resultado de esta tensión se ha resuelto históricamente, de parte de la antropología amazonista peruana, a favor del activismo. Sin embargo, a principios del siglo XXI, parece ser que este vínculo forjado a través de generaciones entre los antropólogos peruanos y las sociedades amazónicas a través de su colaboración con las luchas del movimiento indígena comienza a diluirse en el contexto de expansión de la globalización y de la presencia abrumadora de las empresas transnacionales de hidrocarburos en la región.

En las siguientes páginas haremos una revisión sucinta de los caminos que ha seguido la antropología amazonista hecha por peruanos, así como su relación con las poblaciones amazónicas y el movimiento indígena.

1. Los inicios de la antropología amazónica peruana

La antropología comenzó a institucionalizarse como disciplina académica en el Perú a principios de la década de 1930. En 1931 se creó el Instituto de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), poco tiempo después de la creación del Museo Nacional. Quince años después, en 1946, se crearon los Institutos de Arqueología y de Etnología en la misma universidad, iniciándose así la formación de las primeras promociones de arqueólogos y antropólogos peruanos. Sin embargo, la mayor parte de los profesionales de la antropología se concentraron en el estudio de la zona andina del país o de las migraciones andinas a Lima y a las grandes ciudades.

Hasta comienzos de la década de 1970 solamente se habían implementado un puñado de proyectos de investigación realizados por antropólogos peruanos en la región amazónica, en su mayoría vinculados al Seminario de Investigaciones Etnológicas del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), bajo la dirección del antropólogo francés Jehan Vellard. Las demás investigaciones en esta región habían sido

realizadas por profesionales extranjeros, principalmente del centro y norte de Europa, como Rafael Karsten, Günther Tessmann, Paul Fejós, entre otros.

Jehan Vellard había conocido ya la región amazónica y algunos de sus pueblos indígenas antes de llegar al Perú. Una de sus experiencias antropológicas más interesantes fue su participación, en 1936, en una expedición liderada por Lévi-Strauss a territorios bororo y nambikwara en Brasil. Vellard era médico y biólogo, y aunque participaba en esta expedición como médico, también realizó estudios etnográficos¹. Durante los años que vivió en Lima, Vellard apoyó la investigación en la Amazonía peruana desde diversas instituciones: como director del Museo de Historia Natural (entre 1947 y 1956), desde el Centro Francés de Estudios Andinos² (como su primer director, desde 1948), y desde 1953, a partir de su cátedra en el Instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica del Perú.

Una de las iniciativas más interesantes promovidas por Vellard desde su seminario de Etnología en el Instituto Riva-Agüero fue el «Proyecto Yagua» que duró de 1957 a 1960, y que fue coordinado por Aída Vadillo. Su formación como médico influyó en la importancia dada a la antropología física en este proyecto, tal como se puede apreciar en su propio trabajo (Vellard, 1959), como en los de Julio Romaní (1961) y Aída Vadillo (1969). Desde su seminario, Vellard también motivó a Stefano Varese a dedicarse a la antropología. En estos mismos años, Varese realizaría su investigación con el pueblo asháninka (entonces conocido como *campa*) en el Gran Pajonal bajo su asesoría y la de Onorio Ferrero (Varese, 1968; 2006a). Posteriormente, Aída Vadillo, Julio Romaní y Stefano Varese formarían parte de la planta docente de antropología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, creada en 1964³.

●
¹ En el Brasil había estado estudiando el veneno de las arañas. Su interés por la Antropología comenzó a partir de sus diversos viajes. Además de su experiencia en el Brasil y en la Amazonía peruana, Vellard realizó importantes estudios sobre los guayakí del Paraguay y los uros del lago Titicaca.

² El Centro Francés de Estudios Andinos cambiaría de nombre a Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA en 1962 (Lomné, 2009), nombre que conserva hasta la actualidad.

³ A estos trabajos pioneros habría que añadir las investigaciones de Alfonso Trujillo Ferrari (1955; 1959) entre los kakataibo, y el trabajo realizado para la Organización Internacional del Trabajo-OIT de Héctor Martínez con migrantes andinos en la zona de Tambopata, en Madre de Dios (1969).

A principios de la década de 1970 comienza a graduarse un grupo importante de jóvenes en las dos universidades limeñas que, por ese entonces, ofrecían estudios en Antropología: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Recién este grupo va a ser el que comience a trabajar de manera más sistemática y continua en la región amazónica. Pero además, el inicio de la actividad académica y profesional de estos jóvenes antropólogos coincidió con un contexto de importantes cambios sociales en el país y el mundo, así como con cuestionamientos y reorientaciones al interior de la disciplina antropológica. Precisamente este nuevo contexto social y académico influyó también en la motivación de esta generación de antropólogos peruanos en su decisión de trabajar con sociedades indígenas en la región amazónica.

2. Autocrítica y compromiso político

En las décadas de 1960 y 1970 se produjeron importantes cambios en la manera de entender y ejercer la antropología en distintas partes del mundo. Estos cambios no fueron solo teóricos, sino también implicaron una actitud más reflexiva y autocrítica, especialmente en la relación establecida con la vida de los pueblos y grupos humanos que los antropólogos estudiaban. Esta actitud autocrítica también implicaba prestar mayor atención a los procesos histórico sociales y a las relaciones de poder establecidas entre las sociedades indígenas y los estados-nacionales (Hymes, 1974; Wolf, 1974; Ortner, 1987).

En 1968, durante el Congreso Internacional de Americanistas en Stuttgart, un grupo de antropólogos se pronunció públicamente contra las prácticas genocidas en contra de los indígenas en Brasil y contra las políticas de integración promovidas por los estados latinoamericanos. Incluso llegaron a reconocer su responsabilidad por no contribuir a una mayor autonomía indígena (Jaulin, 1973: 213 y ss.).

Antropólogos como Robert Jaulin y Pierre Clastres comenzaron a utilizar el concepto de «etnocidio» para referirse a la relación de dominación y violencia entre las sociedades nacionales y las sociedades indígenas (Jaulin, 1970; 1974; Clastres, 1981). Según Clastres, el «etnocidio» constituye la destrucción cultural de una sociedad, así como el concepto de «genocidio» se refiere a la eliminación física de un pueblo (Clastres, 1981: 55 y ss.). Este ha sido el caso de las sociedades indígenas en América Latina, las cuales, aunque han sobrevivido la violencia física y las enfermedades traídas por los procesos de

colonización de sus tierras, se han enfrentado también a la violencia de la aculturación forzada.

El concepto de etnocidio se contraponía a los de «aculturación» o «mestizaje» que estaban en boga en la época y que pretendían explicar los cambios culturales y el abandono de prácticas tradicionales a partir de decisiones o prácticas de los individuos. En este sentido, el concepto de etnocidio representaba una alternativa con mayor impacto político en la medida en que hacía referencia a una realidad social estructural, donde las transformaciones culturales correspondían a la imposición violenta de la cultura occidental a las sociedades indígenas por parte del Estado, las misiones religiosas, e incluso por parte de los propios antropólogos (Jaulin, 1973; Jackson, 1975).

En otras partes de América Latina, también comenzaron a desarrollarse nuevos enfoques teóricos al mismo tiempo que se demandaba un mayor compromiso político con las sociedades indígenas. Así, se desarrollaron nuevos conceptos para explicar estas relaciones de dominación, como el de «colonialismo interno» elaborado por Pablo González Casanova (1965) y Roberto Stavenhagen (1969) en México, o el de «fricción interétnica» por Roberto Cardoso de Oliveira (1963) en Brasil.

En estos mismos años, un grupo de antropólogos latinoamericanos que venían trabajando ya varios años con sociedades indígenas se reunieron en Barbados en 1971 con motivo del «Simposio sobre conflictos interétnicos en América del Sur»⁴ (Osterling & Martínez, 1983: 355-357; Bonfil, 1981: 17-18). El objetivo de este evento era discutir la situación de los pueblos indígenas en el contexto de la expansión de los Estados y la presencia del capital en sus territorios tradicionales. En el transcurso del evento se discutieron también algunas perspectivas y orientaciones para la acción social y política. El resultado de esta reunión fue la «Declaración de Barbados», que discute la situación «colonial» en la que siguen viviendo los indígenas latinoamericanos. Esta declaración describe y critica el rol jugado por el Estado, las iglesias y la Antropología en esta historia de dominación. Finalmente, la declaración enfatiza la importancia del rol político que les toca jugar a los mismos indígenas y sus organizaciones para revertir esta situación (Grupo de Barbados, 1979).

●
⁴ Este fue un evento promovido por el «Programa para combatir el Racismo» del Consejo Mundial de Iglesias y por el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza.

Tanto el encuentro como la Declaración de Barbados tuvieron un fuerte impacto entre algunos antropólogos, misioneros católicos⁵ y líderes indígenas. En el caso de los misioneros, se organizó en 1971 una reunión en Iquitos en la que participaron varios obispos y misioneros católicos provenientes de los cinco países andinos con territorio amazónico (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) junto con antropólogos, sociólogos y médicos para discutir y reflexionar sobre las actividades de la Iglesia Católica en la región. Entre los acuerdos que se tomaron cabe resaltar la necesidad de incorporar una visión antropológica en la actividad misionera que contemple el respeto por la diversidad cultural; la urgencia de presionar a los distintos gobiernos para que implementen políticas a favor de los pueblos indígenas, comenzando por su reconocimiento jurídico; y la importancia de asumir una actitud permanente de autocrítica frente a su trabajo misionero (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991; Espinosa, 2008).

Un grupo de antropólogos, junto con otros profesionales de distintas disciplinas que también trabajaban con comunidades indígenas, comenzaron a reunirse en Lima. En 1975 emitieron una declaración pública que firmaron como el «grupo de Lima», en la cual el grupo se reconocía como heredero de los planteamientos del grupo de Barbados y reclamaba el reconocimiento de las comunidades indígenas como «naciones» con derecho a la autodeterminación (Grupo de Lima, 1975).

Finalmente, los líderes indígenas también reaccionaron ante la Declaración de Barbados de 1971. Si bien es cierto que la primera reunión de Barbados había abierto nuevas posibilidades de acción conjunta entre los antropólogos y el movimiento indígena, sin embargo, no hubo representantes indígenas en dicha reunión. Por ello, para la segunda reunión del grupo, en 1977, también participó un grupo de aproximadamente veinte líderes indígenas (Varese, 1977: 198). Según el testimonio de varios de los antropólogos allí presentes, el aporte de los delegados indígenas fue fundamental, sobre todo en la redacción del documento final.

●
⁵ Aunque muchos misioneros católicos se sintieron ofendidos por las denuncias hechas por el grupo de Barbados, un grupo aceptó el desafío de repensar sus prácticas misioneras con los pueblos indígenas. En cuanto a los misioneros evangélicos, especialmente los vinculados al Instituto Lingüístico de Verano, rechazaron casi en su totalidad la Declaración de Barbados (Stoll, 1985: 209).

3. La antropología y las luchas indígenas

Hacia fines de la década de 1960 la región amazónica peruana, al igual que en el resto de la cuenca, había venido sufriendo la creciente presión colonizadora promovida por los Estados nacionales. Precisamente los antropólogos en Stuttgart y en Barbados estaban reaccionando contra este proceso creciente de invasión de los territorios indígenas. En el caso peruano, este proceso condujo a la creación de nuevas formas de organización indígena que permitieran obtener la protección legal de sus territorios.

Al respecto, hay un episodio trágico que ilustra este momento crítico en la historia de la región amazónica. En el mismo año 1964 en que fue creada la primera organización indígena moderna —la Federación Shuar en Ecuador—, se organizó en Requena (ciudad ubicada en el departamento de Loreto, sobre el río Ucayali) una comisión mixta de 42 personas, entre civiles y militares, para inspeccionar la zona por la cual se pensaba construir una carretera que uniera dicha ciudad con el río Yaquerana o Alto Yavarí, en la frontera con Brasil. Sin embargo, dicha ruta pasaba por territorio matsés, y un grupo de indígenas de este pueblo atacó a la comisión, dejando varios heridos. Ante este suceso, el Estado peruano decidió castigar a los indígenas, bombardeando las aldeas y malocas matsés con el apoyo de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos acantonada en Panamá⁶. Este trágico acontecimiento demostraba cómo la forma tradicional que tenían los indígenas de defender su territorio —con arcos y flechas— resultaba ya absolutamente ineficiente ante un Estado que podía bombardearlos desde aviones.

En 1968 se produjo en el Perú el golpe militar del general Velasco. El nuevo gobierno comenzó a implementar una serie de reformas sociales, entre ellas una esperada reforma agraria en 1969. Sin embargo, esta reforma no afectaba a la región amazónica, y por supuesto, tampoco resolvía el problema de la protección jurídica de los territorios indígenas. Ante esta situación, los líderes indígenas encontraron en estos jóvenes antropólogos, así como en algunos jóvenes abogados, los aliados que necesitaban para ir traduciendo sus demandas al lenguaje propio del Estado. Así, junto con otros activistas⁷, dieron inicio a un doble proceso que va a transformar la situación de

⁶ Para más detalles sobre estos hechos, ver Erikson (1994: 94 y ss); Ortiz (1986: 85 y ss), y Varese (2006b: 28 y ss).

⁷ Entre estos activistas se encontraban algunos misioneros que aceptaron los desafíos propuestos desde las reuniones de Barbados.

los indígenas amazónicos en el país: por un lado van a establecer formas organizativas que legitiman sus reivindicaciones frente al Estado; y por otro lado, van a demandar una legislación que proteja sus derechos ancestrales sobre sus tierras.

Entre 1969 y 1973, se celebraron un total de diecinueve asambleas o «congresos» indígenas en diferentes regiones de la Amazonía peruana. Estas asambleas contribuyeron de manera decisiva a la posterior creación de las nuevas organizaciones indígenas (Chirif, 1974). La primera de estas fue el Congreso Amuesha, fundado en 1969. Una década después existían más de diez federaciones en distintas regiones de la selva amazónica, y se estaban dando los pasos necesarios para crear la primera organización indígena que las coordinaría a nivel nacional.

Durante estos mismos años, los indígenas organizados y sus aliados —antropólogos, misioneros, activistas y funcionarios— demandaban del Estado una legislación que protegiera el derecho de los indígenas sobre sus tierras. Así, finalmente en 1974, el gobierno promulgó el Decreto Ley n.º 20653 o «Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva», conocida como la «Ley de Comunidades Nativas»⁸. Sin embargo, a pesar de haber sido un instrumento de protección útil para los indígenas en estas últimas décadas, se trata de una ley fuertemente criticada, tanto por antropólogos como por líderes indígenas, en la medida en que no ha logrado establecer una mejor protección de los territorios ancestrales⁹.

En ambos procesos —tanto en el de organización de federaciones como en el de titulación de las comunidades indígenas— participaron activamente los jóvenes antropólogos que terminaron sus estudios a principios de la década de 1970 en las universidades Católica y de San Marcos. Algunos de estos antropólogos fueron contratados por el Estado para facilitar dichos procesos, tanto en el ministerio de Agricultura como en Sinamos, mientras que otros

⁸ Esta ley fue modificada en 1977, durante el gobierno del General Morales Bermúdez, por el Decreto Ley n.º 22175, también llamada «Ley de Comunidades Nativas» y que es la ley vigente.

⁹ En realidad, la protección de los territorios indígenas era tan solo uno de los objetivos de la ley, el otro era promover la incorporación de las comunidades indígenas a la vida económica y política del Estado-nación como se puede apreciar en el propio contenido de la ley. Por ello, la ley fue acusada de promover un «despojo institucionalizado» de los territorios indígenas (Barclay & Santos, 1980; Chirif, 1980).

asumieron directamente la tarea de asesorar a los indígenas en los procesos de titulación y de creación de sus organizaciones.

4. Entre la reflexión teórica y el activismo político

Desde sus inicios como profesionales, e incluso como estudiantes de antropología, esta primera generación se enfrentó al desafío de combinar la investigación y reflexión teórica con el activismo político, pero no siempre con el mismo éxito. En las décadas de 1970 y 1980 hubo algunas experiencias interesantes para lograr este objetivo.

En 1972, un grupo de estudiantes de antropología de San Marcos fundó el Seminario de Estudios Antropológicos de Selva (SEAS)¹⁰. Estos estudiantes organizaron diversas actividades de investigación y debate académico y publicaron varios números de la revista *Panorama Amazónico* hasta 1983.

Entre 1975 y 1978 funcionó también en la PUCP el «Seminario de Selva» en el cual, bajo la dirección de Jorge (Jürgen) Riestler, los alumnos y alumnas de antropología tomaban contacto con la realidad amazónica a través de viajes de campo, así como de lecturas y discusión en Lima (Barclay, 1988).

En mayo de 1979, algunos de estos jóvenes antropólogos —principalmente aquellos formados en la Pontificia Universidad Católica activos en el «Seminario de Selva» y que se graduaron a fines de la década de 1970, junto con algunos antropólogos que terminaron la universidad casi diez años antes, conformaron un grupo que asumió el nombre de «Copal-Solidaridad con las Poblaciones Nativas»¹¹ (Caaap, 1979: 256). Este grupo, como su mismo nombre lo indica, apoyó explícitamente varias iniciativas de las organizaciones indígenas, sobre todo en la fase de creación y en los primeros años de Aidesep. Además de su labor política, Copal publicó entre 1980 y 1992 la revista *Amazonía Indígena*.

En la década de 1970 también se crearon las primeras organizaciones no gubernamentales (ONG) de solidaridad y colaboración con los pueblos

¹⁰ Este grupo estaba conformado por Luis Calixto Méndez, Mercedes Castro, Carlos Dávila Herrera, Francisco Meza, José Moscoso Conde, Lelis Rivera y Alberto Romero, entre otros.

¹¹ Copal estaba conformada principalmente por Alberto Chirif, Fernando Santos Granero, Frederica Barclay, Richard Smith, Margarita Benavides y Lucy Trapnell, entre otros. Y si bien dejó de funcionar como colectivo orgánico a principios de los años 1990, los antiguos miembros de Copal han seguido en contacto y trabajando en algunos proyectos comunes.

indígenas, tanto a nivel nacional como internacional. El rol de los antropólogos en la creación o funcionamiento de estas ONG ha sido fundamental. Entre las peruanas, habría que mencionar principalmente el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-Caaap creado en 1974 y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica-CIPA creado en 1978. Posteriormente se han creado otras ONG que también tienen como principal finalidad apoyar las luchas de los indígenas amazónicos y defender sus derechos, como Cedia-Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico, el Centro EORI, Racimos de Ungurahui, el Instituto del Bien Común, Shinai (Shinai-Serjali), entre otras. En general, la mayoría de estas ONG también han tratado de combinar el activismo político con la investigación, pero no sin tensiones ni dificultades.

En 1980, varias de las organizaciones mencionadas (Copal, SEAS, Caaap y CIPA), junto con Aidesep y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (Conadeh) conformaron la Comisión Pro-Defensa de Tierras Nativas con la finalidad de asegurar el proceso de reconocimiento, por parte del Estado, de los derechos de las comunidades indígenas sobre sus tierras.

Finalmente, en estas décadas, además de las ONG, muchos antropólogos han estado vinculados a las diversas organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales. Este aporte ha sido muy valioso, pero no debe tampoco opacar a los líderes indígenas que son los gestores y conductores de sus propias organizaciones, y que con el tiempo no solo les ha permitido acumular una importante experiencia, sino que también les ha permitido obtener un amplio reconocimiento a nivel nacional e internacional¹².

5. La reflexión sobre la política indígena

El activismo político constituye precisamente la característica más propia de la antropología amazónica en el Perú. Mientras que en términos teóricos y de investigación el balance resulta, aunque importante, más modesto¹³. La mayor parte de las investigaciones y publicaciones sobre la Amazonía peruana en medios académicos corresponde en su mayoría al trabajo de

¹² Una muestra de este reconocimiento son los premios internacionales ganados por los dirigentes y las organizaciones indígenas, como el Premio Goldman para el Medio Ambiente otorgado a Evaristo Nugkuag en 1991, y a Julio Cusurichi en 2007; y el Premio Bartolomé de las Casas a la Federación de Comunidades Nativas de Madre de Dios-Fenamad en 1997.

¹³ Está en preparación un balance más detallado y actualizado de la producción teórica hecha por antropólogos peruanos trabajando en la región amazónica.

colegas extranjeros. Incluso, la reflexión sobre la política indígena ha sido relativamente tardía, a pesar de la presencia constante de los antropólogos peruanos desde los inicios del movimiento indígena, a diferencia de los colegas que trabajan en el Brasil, que desde la segunda mitad de la década de 1980 vienen reflexionando sobre el tema (Turner, 1987; Ramos, 1988). En el caso de la Amazonía peruana, las primeras muestras de interés las hicieron colegas extranjeros (Chaumeil, 1990; Brown, 1993), quienes sentían la necesidad de reflexionar y discutir sobre las nuevas formas de acción política indígena desde una perspectiva más teórica y sistemática.

Durante la segunda mitad del siglo XX muchos antropólogos trabajando en la región amazónica se han preguntado por las formas propias de organización política y de liderazgo tradicional de las sociedades indígenas. Sin embargo, nos hemos preguntado poco sobre las nuevas formas de hacer política. Muchas veces han sido la sociología y las ciencias políticas, y no la antropología, las que se han interesado por las nuevas formas de acción política indígena.

Para los activistas más extremos, podría resultar superfluo hacerse estas preguntas o reflexionar teóricamente sobre la experiencia política indígena, ya que lo importante es solidarizarse y apoyar las luchas indígenas. Sin embargo, hay preguntas importantes que, como antropólogos, es nuestro deber hacernos y hacer al conjunto del país, y por supuesto, a los propios dirigentes indígenas. Luego de dos décadas de reflexión teórica sobre estos temas, siguen existiendo interrogantes que merecen nuestra atención. Por ejemplo, ¿cómo se relacionan las formas antiguas de hacer política con las modernas?, ¿existen formas propias de cada sociedad indígena de participar políticamente?, ¿cómo entiende cada sociedad indígena la participación o la ciudadanía indígena?, ¿cómo se entiende el autogobierno y la autonomía?, ¿es posible combinar las formas tradicionales de participación política con las nuevas formas adquiridas o impuestas desde las sociedades nacionales?, ¿qué significa convertirse en autoridades o funcionarios de Estados que muchas veces siguen discriminando y violentando a las sociedades indígenas?, ¿tendrían que producirse cambios en la legislación nacional que regula la participación electoral o los gobiernos municipales para incorporar formas propias de las diferentes sociedades indígenas?, etc.

La reflexión y discusión sobre la experiencia política tiene, para toda sociedad y en toda época, una gran relevancia, no solamente en términos académicos, sino sobre todo en términos políticos. No se trata solamente de satisfacer nuestra curiosidad científica, sino que además, la Antropología tiene una

importante tradición crítica que no puede perder. Desde sus orígenes, la Antropología no solamente ha buscado la comprensión de formas de vida distintas, sino que además, el conocimiento de estas costumbres diversas ha permitido criticar a las propias. Lévi-Strauss, en una entrevista concedida a Didier Eribon, le confiesa, refiriéndose a sus años y viajes por Brasil:

«Si hubiera tenido mayor certeza sobre quién soy yo, quizás no hubiera necesitado ir a encontrarme a mí mismo en estas aventuras exóticas» (Eribon, 1991: 168).

Los antropólogos nos encontramos, pues, frente a este desafío que ha acompañado siempre a nuestra disciplina: la necesidad de conocer y comprender a sociedades y culturas distintas a las nuestras para aprender de ellas a vivir mejor en nuestra propia sociedad o para mejorar, juntos, la misma sociedad que nos toca compartir. El mismo Lévi-Strauss, en un texto dedicado a Rousseau, nos recuerda también cómo este filósofo insistía en que uno debe aprender a mirar su propia sociedad desde la distancia (1983: 35), es decir, con ojos críticos.

Nuestra experiencia como antropólogos trabajando con las sociedades indígenas amazónicas no solamente nos ha llevado a solidarizarnos con sus luchas contra la discriminación, la imposición cultural y la dominación; también nos hace descubrir otras formas de vivir, de pensar, de actuar que nos llevan a relativizar las nuestras propias, de tal manera que podemos criticarlas y modificarlas, y en última instancia, también vivir mejor.

6. El lugar de la Amazonía en el contexto de crecimiento de la antropología en el Perú

En la última década, el número de antropólogos peruanos trabajando en la Amazonía está creciendo. Por un lado, ha aumentado el número de universidades que enseñan Antropología. En la década de 1970, seis universidades ofrecían la carrera: las dos universidades limeñas antes mencionadas (la UNMSM y la PUCP), así como la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco-Unsaac, la Universidad Nacional del Centro-UNCP (en Huancayo) y la Universidad Nacional de Trujillo-UNT. Hoy en día, el número se ha incrementado hasta llegar a ser once universidades, añadiéndose la Universidad Nacional Federico Villareal-UNFV (en Lima), la Universidad San Cristóbal de Huamanga-UNSCH (en Ayacucho), la Universidad Nacional de San Agustín-UNSA (en Arequipa), la Universidad

Nacional del Altiplano-UNA (en Puno) y desde el año 2009, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana-UNAP, en Iquitos.

En conjunto, el lugar que ha ocupado la antropología amazónica en todas estas universidades ha sido menor. Un síntoma de este desinterés se puede reconocer precisamente en la demora que ha existido para ofrecer la carrera de antropología en una universidad ubicada en la región amazónica. En cuanto a los planes de estudio, ya hemos visto cómo, recién a fines de la década de 1960, se incluyó un curso sobre esta región en las universidades limeñas de San Marcos y la Católica. En años posteriores, también se fue incluyendo cursos sobre esta región en las universidades de Cusco y Ayacucho; y solo recientemente, también se está ofreciendo en Huancayo, en la Universidad Nacional Federico Villareal, y por supuesto, en la UNAP.

El número de programas universitarios indica también un incremento en el número de profesionales que egresan de estas universidades. Del total de profesionales, el número que se dedica a la vida académica, la investigación o la docencia relacionada a la región amazónica es muy pequeño. En la última década, el número de profesores de estas universidades dedicados a tareas de docencia e investigación es de aproximadamente una docena (uno o dos por universidad), sin contar con eventuales profesores invitados o contratados.

¿A dónde van a trabajar, entonces, los y las profesionales de la Antropología interesados en la Amazonía? Como hemos insistido a lo largo del texto, un sector ha venido trabajando en proyectos vinculados a las ONG o las organizaciones indígenas en defensa de los derechos o intereses de las sociedades indígenas. El grupo mayoritario, sin embargo, ha estado vinculado a las sociedades amazónicas a través de proyectos sociales o de desarrollo promovidos desde el Estado o las ONG nacionales o internacionales¹⁴. Finalmente, en los últimos años, un número creciente de colegas están trabajando en la Amazonía para empresas privadas, principalmente para las empresas de hidrocarburos, pero también para las empresas de turismo o para consultoras que prestan servicios a diferentes empresas o al Estado. Y es precisamente sobre este último grupo que quiero hacer los siguientes comentarios.

¹⁴ En esta ocasión no quiero entrar a debatir o hacer un balance sobre el trabajo de «promoción al desarrollo» realizado desde la Antropología.

7. Las nuevas generaciones y las nuevas formas de «colonialismo»

Por primera vez en la historia de la antropología peruana nos encontramos frente a una situación en la cual el compromiso con las sociedades indígenas no es compartido por la mayoría de jóvenes antropólogos trabajando en la selva. Esto no niega que un sector de las nuevas generaciones de antropólogos continúe con la tradición de activismo político de las generaciones anteriores. Tanto estudiantes como profesionales jóvenes siguen apoyando directa o indirectamente distintas iniciativas de las organizaciones indígenas: a través de trabajos remunerados o como voluntarios, participando en proyectos audiovisuales, apoyando campañas, difundiendo pronunciamientos, asistiendo a marchas, etc.; o indirectamente, a través de su trabajo en las ONG indigenistas.

La novedad radica en la existencia de un sector de antropólogos jóvenes que optan por trabajar para las empresas y ya no para o con las organizaciones indígenas. Sin embargo, las razones para esta opción son múltiples, y estas distintas posibilidades nos abren pistas de reflexión y de cuestionamiento diversos.

Un primer grupo cree sinceramente que la Antropología puede prestar un servicio importante a las sociedades indígenas desde el interior de las empresas, mejorando las relaciones que estas tienen con las comunidades locales o tratando de asegurar que sus empleadores mantengan altos estándares de responsabilidad social y ambiental. Sin embargo, no siempre las buenas intenciones de estos jóvenes son respaldadas por las políticas o acciones de las empresas que, además, les imponen contratos muy rígidos en términos de confidencialidad y sumisión, de tal manera que no pueden denunciar las malas prácticas sociales o ambientales en las que frecuentemente incurrir. Este tipo de situaciones nos lleva a preguntarnos sobre las condiciones laborales de los antropólogos y las tensiones que existen entre el contrato laboral y la ética profesional.

Otro sector de jóvenes antropólogos cree que lo mejor que puede ocurrir con las sociedades indígenas es modernizarse aceleradamente, y que las empresas van a traer prosperidad económica y progreso. En este caso, nos enfrentamos al renacimiento de viejas formas de colonialismo e imposición cultural propias de los proyectos de modernización y de los ideales de homogeneización cultural promovidos por los Estados-nación latinoamericanos en el siglo XIX. Esta visión se halla respaldada explícitamente por las políticas estatales promovidas por el gobierno del presidente García, y que encuentran en los discursos sobre el «síndrome del perro del hortelano» (García, 2007) o en el

«misterio del capital de los indígenas amazónicos» del economista neoliberal Hernando de Soto (2010) su mejor expresión ideológica.

Al respecto, es fundamental reconocer el derecho de las sociedades indígenas a su propia autonomía y autodeterminación, que implica también elegir por sí mismos sus propios objetivos —lo que algunos pueblos amazónicos han denominado sus «planes de vida»— y a establecer sus propios criterios para entender lo que es el bienestar, el «desarrollo» o el «progreso» —y que algunos han optado por denominar como «buena vida»—, precisamente para distanciarse de la carga semántica que tienen los términos «desarrollo» o «progreso». Evidentemente, el derecho a la autodeterminación significa también el derecho a equivocarse y a resolver de manera autónoma sus propios conflictos internos —no olvidemos que al interior de las sociedades indígenas existen hoy en día relaciones de poder así como diversidad de pareceres, intereses e incluso ideologías—.

Por último, un tercer grupo de jóvenes profesionales opta por trabajar en las empresas por razones puramente laborales y económicas basadas en sus propias expectativas y deseos personales; es decir, porque es ahí donde encuentran trabajo o porque les pagan mejor que en otros empleos. Un grupo muy pequeño, incluso, espera hacer carrera como especialistas en «relaciones comunitarias», escalando posiciones al interior de las empresas, o alternando en el trabajo para las empresas y el trabajo para el Estado.

Otra forma neocolonial del trabajo antropológico en la Amazonía aparece en el contexto de los crecientes casos de conflictos socioambientales, donde con frecuencia el Estado, los medios de comunicación o las empresas piden a los antropólogos que cumplan el rol de «intermediarios» o de «traductores» con relación a las comunidades indígenas o sus organizaciones. Este pedido, sin embargo, muestra la vigencia de ideas racistas, ya que si los antropólogos tienen que ser intermediarios entre la «sociedad nacional» y los indígenas es porque:

- (a) los indígenas no saben o no pueden hablar por sí mismos, y por lo tanto otros tienen que hablar por ellos;
- (b) no se entiende lo que los indígenas dicen o quieren decir, y por lo tanto es necesario que alguien «traduzca» sus palabras;
- (c) los indígenas son sesgados o manipulados, y por lo tanto se requiere una voz «objetiva» y autorizada.

Las tres posibilidades expresan, pues, la forma cómo ciertos sectores del país ven a los indígenas como inferiores o incapaces. En este sentido, creo que es

importante que los antropólogos peruanos insistamos firmemente en que los propios indígenas, sus líderes y autoridades sean los portavoces principales de sus propias demandas. Esto no quita, por supuesto, nuestra responsabilidad social y compromiso ético que hemos venido manteniendo desde los tiempos de las reuniones en Barbados.

Finalmente, hay un rol importante que espera a los antropólogos indígenas. En los últimos años, por primera vez, un grupo pequeño de jóvenes indígenas amazónicos está estudiando antropología en el Perú. Todavía su número es muy pequeño para detectar tendencias, pero ya se van planteando, al igual que sus pares en otras regiones de la Amazonía o del mundo, interrogantes tales como qué significa ser antropólogos e indígenas al mismo tiempo. Creo que el aporte de estos jóvenes indígenas va a ser sin duda muy importante en el futuro y nos va a llevar a plantearnos nuevas preguntas teóricas y nuevos desafíos éticos en torno a las formas en que nos relacionemos desde la antropología con las sociedades y las organizaciones indígenas.

Referencias citadas

- BARCLAY, F., 1985 – Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la Amazonía peruana. *In: Balances Amazónicos: Enfoques antropológicos* (J. Gasché & J. M. Arroyo, eds.): 11-29; Iquitos: Caaap-UNAP.
- BARCLAY, F., 1988 – Notas acerca de la Investigación Social en la Amazonía. *In: I Seminario de Investigaciones sociales en la Amazonía*: 21-36; Iquitos: Caaap, CETA, Caaap/UNAP, CIPA, Concytex, IIAI, INC, UNAP.
- BARCLAY, F. & SANTOS GRANERO, F., 1980 – La conformación de las comunidades Amuesha: la legalización de un despojo territorial. *Amazonía Peruana*, 3 (5): 43-74.
- BONFIL BATALLA, G. (ed.), 1981 – *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, 439 pp.; México: Nueva Imagen.
- BROWN, M. F., 1993 – Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, vol. 33 (126-128): 307-326.
- CAAAP-Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979 – Noticias. *Amazonía Peruana*, 3 (5): 252-262.

- CALAVIA SÁEZ, O., 2000 – Los otros quinientos: Historia brasileña y etnología indígena. *Revista de Inidas*, **60** (218): 99-110.
- CALDERÓN, L., 2009 – Imágenes de otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. In: *No hay país más diverso: Compendio de Antropología Peruana* (C. I. Degregori, ed.): 235-277; Lima: IEP.
- CAMINO, A., 1985 – Antropología amazónica: una visión retrospectiva. In: *La Antropología en el Perú. I Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología* (H. Rodríguez Pastor, ed.): 133-142; Lima: Concytec.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1963 – Aculturación y «fricción» interétnica. *América Latina*, **6** (3): 33-46.
- CHAUMEIL, J.-P., 1990 – «Les Nouveaux Chefs...»: Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes de Amérique Latine*, **96**: 95-113.
- CHIRIF, A., 1974 – Los Congresos de las Comunidades Nativas: El Inicio de la Participación. *Participación*, **3** (5): 46-53.
- CHIRIF, A., 1980 – Colonización e invasión: el despojo institucionalizado. *Amazonía Indígena*, **1**: 15-24.
- CLASTRES, P., 1981 [1974] – Sobre el etnocidio. In: *Investigaciones en antropología política*: 53-64 ; Barcelona: Gedisa.
- COORDINACIÓN PASTORAL REGIONAL DE LA SELVA, 1991 – *Éxodo de la Iglesia de la Amazonía. Documentos pastorales de la Iglesia en la Amazonía Peruana. 20 años después*; Iquitos: CETA, 2ª ed.
- CORREA, F., 2005a – ¿Recuperando antropologías alter-nativas? *Antípoda*, **1**: 109-119.
- CORREA, F., 2005b – Transformaciones Académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional. *Maguaré*, **19**: 11-38.
- CORREA, F., 2006 – Interpretaciones antropológicas sobre los indígenas en Colombia. *Universitas Humanística*, **62**: 15-41; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DE SOTO, H., 2010 – El Misterio del Capital de los Indígenas Amazónicos, película dirigida por James Becket; concebida y escrita por Hernando de Soto; producida por Bernardo Roca Rey y Hernando de Soto. Disponible en Internet:
<http://ild.org.pe/es/nativos/documental-el-misterio-del-capital-los-indigenas-amazonicos>.
- ERIBON, D., 1991 – *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, 192 pp. ; Chicago and London: The University of Chicago Press.

- ERIKSON, P., 1994 – Los Mayoruna. *In: Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Vol. II.* (F. Santos & F. Barclay, eds.): 1-127; Quito: FLACSO- Ecuador, IFEA.
- ESPINOSA, Ó., 2008 – La reconfiguración del rol de la Iglesia Católica en la Amazonía peruana: Los cambios producidos en relación al Estado y los indígenas amazónicos a lo largo del siglo XX. *In: Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (F. Armas Asín et al., eds.): 55-66; Lima: PUCP-Instituto Riva Agüero.
- GARCÍA PÉREZ, A., 2007 – El síndrome del perro del hortelano. *Diario El Comercio*: 28 de octubre del 2007; Lima.
- GONZÁLES CASANOVA, P., 1965 – Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1 (4): 27-37.
- GRUPO DE BARBADOS, 1979 – *Indianidad y Descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*; México: Nueva Imagen.
- GRUPO DE LIMA, 1975 – Declaración del grupo de Lima. *In: Contribuciones al Etnodesarrollo* (D. Temple, 1976); Sète (Francia): La Stampaire.
http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=244.
- HYMES, D. (ed.), 1974 – *Reinventing Anthropology*, vi + 470 pp.; New York: Vintage.
- JACKSON, J. E., 1975 – Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America. *Annual Review of Anthropology*, 4: 307-340.
- JACKSON, J. E., 2001 – Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones. *In: Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana* (C.E. Franky & C. G. Zárate, eds.): 373-395; Leticia: Universidad Nacional de Colombia-sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.
- JAULIN, R. (ed.), 1972 – *Le livre blanc de l'ethnocide. L'ethnocide à travers les Amériques*, 431 pp.; París: Fayard.
- JAULIN, R., 1973 [1970] – *La paz blanca: Introducción al etnocidio*, 384 pp.; Bs. Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- JAULIN, R. (ed.), 1974 – *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, 164 pp.; Bruxelles: Editions Complexe.
- JIMENO, M., 2005 – La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, 1: 43-65; Bogotá: Universidad de Los Andes.
- LOMNÉ, G., 2009 – El IFEA (1948-2008): 60 años de investigaciones al servicio de las sociedades andinas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38 (1): 1-8.

- MARTÍNEZ, H., 1969 – *Las migraciones altiplánicas y la colonización de Tambopata*, 276 pp.; Lima: Centro de Estudios de Población y Desarrollo.
- ORTIZ, D., OFM. 1986 – *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy, Tomo II (1943-1986)*, 531 pp.; Lima: Editorial Científica.
- ORTNER, S., 1987 – Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, **26**: 126-166.
- OSTERLING, J. & MARTÍNEZ, H., 1983 – Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980. *Current Anthropology*, **24** (3): 343-360.
- PEIRANO, M. G. S., 1999 – A Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In: *As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas* (S. Miceli, ed.): 225-266; São Paulo, Brasília: Editora Sumaré, ANPOCS; CAPES.
- PEIRANO, M. G. S., 2000 – A Antropologia como Ciência Social no Brasil. *Etnográfica*, **4** (2): 219-232.
- PEIRANO, M. G. S., 2004 – *Otherness in Context: A Guide to Anthropology in Brazil*, 33 pp.; Brasília: Universidade de Brasília. Serie Antropologia, n.º 348.
- PINEDA CAMACHO, R., 2004 – La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguaré*, **18**: 59-85.
- PINEDA CAMACHO, R., 2005a – La Historia, los antropólogos y la Amazonía. *Antípoda*, **1**: 121-135.
- PINEDA CAMACHO, R., 2005b – La enseñanza y los campos de la antropología en Colombia. *Universitas Humanística*, **59**: 10-21; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- PINEDA CAMACHO, R., 2007 – La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*, **43**: 367-385.
- RAMOS, A. R., 1988 – Indian Voices: Contact Experienced and Expressed. In: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (J. Hill, ed): 214-135; Urbana: University of Illinois Press.
- REGAN, J., 1997 – Antropología amazónica. Ponencia presentada al 2º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología; Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- ROMANÍ TORRES, J., 1961 – Datos para la antropología femenina de los Yaguas de la Amazonía peruana. *Boletín Americanista*, **3** (7-9): 15-32; Barcelona: Universidad de Barcelona.

- STAVENHAGEN, R., 1969 – *Social Classes in Agrarian Societies*, 266 pp.; Garden City, NY: Doubleday-Anchor, 1975.
- STOLL, D., 1985 – *El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina: ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?*, 496 pp.; Lima: DESCO.
- TRUJILLO FERRARI, A., 1955 – Desorganización tribal de los Pano del Ucayali. In: *Actas del XXXI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. I: 63-72; París.
- TRUJILLO FERRARI, A., 1959 – Análisis del comportamiento económico de los Kashibo frente a los efectos aculturativos. *Revista do Museu Paulista*, 12: 199-309; São Paulo.
- TURNER, T., 1987 – *From cosmology to ideology: Resistance, adaptation and social consciousness among the Kayapo*, 137 pp.; Chicago: University of Chicago.
- VADILLO DE ROMANÍ, A., 1969 – Papel e intervención de la mujer en la tecnología de la cultura Yagua. In: *Mesa redonda de ciencias prehistóricas y antropológicas*, Tomo I: 161-66; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.
- VARESE, S., 1968 – *La Sal de los Cerros. Notas Etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*, 161 pp.; Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- VARESE, S., 1977 – ¿Estrategia Etnica o Estrategia de Clase? In: *Los Indios y la Antropología en América Latina* (C. Junqueira & E. de A. Carvalho, eds.): 191-205; Buenos Aires: Búsqueda / Yuchan.
- VARESE, S., 2006a – *La sal de los cerros. Resistencia y Utopía en la Amazonía peruana*, 350 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 4ta edición.
- VARESE, S., 2006b – *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*, 302 pp.; Copenhagen: IWGIA.
- VELLARD, J., 1959 – Notas antropológicas sobre los Yagua. In: *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú: Época prehispánica*, 4-9 de agosto de 1958, vol. 1: 329-338; Lima: Centro de Estudios Históricos y Militares.
- WOLF, E. R., 1974 [1964] – *Anthropology*, xiii + 113 pp.; New York: W. W. Norton & Company.