

Los pueblos indígenas en el Perú y en la Argentina: vicisitudes de su historia

Graciana Pérez Zavala

Resumen

El trabajo ofrece un paralelismo en la historia de los pueblos indígenas que habitan la pampa y la cordillera argentina y la de aquellos que viven en la selva peruana. Se postula que más allá de las particularidades geográficas, del diferencial uso de los recursos económicos y de las diversas formas organizaciones socio-políticas e identitarias, estos pueblos tienen una historia común: la de su inserción al capitalismo y la de su sujeción a los Estados Nacionales.

Palabras claves: Pueblos indígenas. Amazonía peruana. Pampa y Patagonia Argentina. Historia.

The indigenous people in Peru and Argentina: vicissitudes of their history

Abstract

The work offers a parallel in the history of peoples indigenous inhabiting the Argentine pampas and the mountains and those living in the Peruvian jungle. We hypothesize that despite the particularities geographical, differential resource use economics and various forms of socio-economic politics practices and identities, they have a history similar: their insertion in the capitalism and their subordination to the National States.

Keywords: Indigenous Peoples. Peruvian Amazon. Argentine Pampas and Patagonia. History.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo realiza un análisis histórico – etnográfico – político del área amazónica peruana y del área pampeana-norpatagónica argentina, en razón de que en estos espacios es posible profundizar algunas de las problemáticas que hoy atraviesan los “pueblos etnográficos” tanto desde el punto de vista de su relación con su medio ambiente, su cultura, su organización social, política y económica como con el sistema capitalista el cual no les es ajeno (Rocchietti 1999). Asume también que el conocimiento científico y aplicación debe estar dirigido a entender al hombre que habita/ó milenariamente las regiones de estudio y que en ella ha desarrollado una cultura notable (Zambrano Peña, 2009, p. 102).

Específicamente, aborda la historia de los pueblos amazónicos y pampeanos-norpatagónicos en pos de conocer el modo en que los mismos fueron quedando atravesados por la lógica del sistema capitalista y por de los Estados Nacionales que hoy definen sus ciudadanías. Para ello, se recuperan aquellos acontecimientos que, en la perspectiva de los nativos, habrían demarcado su existencia como grupos de parentesco, comunidades nativas y/o campesinas y ciudadanos peruanos y argentinos. En este marco, se aborda el pasado y el presente de estos pueblos teniendo en cuenta que su historia puede ser relatada de diversas maneras, en tanto cada narración reseña un recorrido distinto a lo largo del tiempo que provee de una identidad al grupo. Este interés por conocer las posibles miradas del pasado no excluye el hecho de que todas estas historias se unen en un punto común: aquel que deja testimonio de cómo el proceso de explotación-dominación llevado a cabo por el sistema capitalista en el espacio amazónico y en el espacio pampeano puso – y pone – en riesgo la existencia de cada comunidad y su devenir.

La problemática de la identidad de estos pueblos resulta de importancia. Por ello, el escrito reflexiona sobre el modo en que se autodefinen los pueblos indígenas de los citados espacios mientras analiza aquellas tradiciones que éstos reconocen como propias y aquellas que rechazan. Por cierto, aquí se entiende por identidad a aquellas construcciones dinámicas que expresan en un *proyecto* las necesidades y deseos de un pueblo y por tanto movilizan la capacidad de imaginar los modos de hacerlos concretos (Arpini, 2000, p.197).

Esta problemática se vincula estrechamente con la Interculturalidad y sus programas político-culturales. Siguiendo a Vázquez (2010) el concepto de Interculturalidad se define y delimita a partir de la marca étnica. En consecuencia, supone la interacción entre grupos sociales de culturas diferentes y en desiguales condiciones de dominio/subalternidad. Desde el punto de vista de su aplicación, el término intercultural refiere al proceso de enseñanza/ aprendizaje. En definitiva, este concepto *“pone en crisis la noción universalista de la cultura propia, de su intrínseca homogeneidad, de las constelaciones de creencias, del sistema de valores y actitudes y, de un modo menos evidente y más abstracto, del ordenamiento jurídico institucional vigente”* (Vázquez, 2010, p.24).

Los registros que sustentan este escrito fueron producidos durante trabajos de campo en las comunidades nativo-campesinas emplazadas sobre los ríos Ampiyacu, Nanay, Napo y sus afluentes, en la Amazonía Peruana¹. En el caso de Argentina entrevistamos a dirigentes ranqueles, en la Provincia de La Pampa, y a líderes urbanos y pobladores rurales *mapuche* de la Provincia de Neuquén².

El texto está dividido en tres partes. La primera analiza la historia de los pobladores de la Amazonía Peruana y el modo en que éstos fueron definiendo su identidad. La segunda considera el presente de los indígenas de las regiones de Pampa y Norpatagonia de la Argentina teniendo en cuenta los acontecimientos que demarcaron sus vidas. La última sección pone en relieve aquellos elementos que dan cuenta de una historia común en los pueblos mencionados.

LOS POBLADOS DE LA AMAZONÍA PERUANA

El Padre Joaquín García³ de la ciudad de Iquitos (Perú) señalaba, en febrero del 2000, que *“aún persiste la falacia de considerar a la selva como un mundo homogéneo, fértil, vacío, con indígenas atrasados y a la vez que como el lugar que es el pulmón del mundo”*. Sin embargo, *“la Amazonía sólo es pulmón de sí misma”* por lo que *“su futuro está en dos cosas: el fortalecimiento de las identidades distintas (no sólo las indígenas); y el manejo de la diversidad biológica”*. Por esta razón, *“es importante que las poblaciones indígenas descubran su capacidad futura. En los últimos años hubo un crecimiento en sus reclamos en lo que respecta a: tierra*

y territorio; cultura e identidad y; autonomía. Se han creado asociaciones como la AIDSESP, CONAPA, COICA Sin embargo, existen conflictos en el interior de los propios grupos relacionados con el desarrollo económico. Pero a pesar de todo, han realizado logros importantes, tienen su propia institucionalidad”.

A lo largo de siglos el área amazónica ha sido objeto de numerosas transformaciones, las cuales han configurado una composición social sumamente heterogénea y estructurada a partir de jerarquías moldeadas por la geografía, el uso de los recursos y las identidades. Esquemáticamente, es posible identificar cuatro tipos de componentes: población urbana o citadina, población ribereña, población de colonización y población indígena. Cada uno de estos grupos posee una forma particular de relacionarse con el medio ambiente a la vez que reproduce tradiciones étnicas y culturales diferentes (Aguilera, 2001, p. 306; 309-311).

Durante la visita a las comunidades Ancón Colonia, Nuevo Brillo, Nuevo Perú, Puerto Isango, Nueva Esperanza, El Estiron, Pucaurquillo (localizadas sobre el río Ampiyacu y sus afluentes), a las comunidades Padre Cocha y San Juan del Ungurahual (emplazadas sobre el río Alto Nanay) y a las comunidades Urcomiraño y Sucasari, (situadas en las quebradas del río Napo), todas en los Departamentos de Iquitos y Loreto, Perú, fue posible conocer algunos de los problemas que hoy enfrentan los “pueblos de la selva”. Los moradores de estos poblados se autodenominaron como pertenecientes a las etnias Bora, Ocaina, Huitoto, Cocama, Omagua, Iquito, Mai Huna y Yaguas, aunque en algunos casos también se definieron como “*mestizos*”. Por ejemplo, los pobladores de Ancón Colonia se presentaron del siguiente modo “*nosotros somos del grupo étnico Ociana*”, por su parte los de Pucaurquillo dijeron “*somos de la etnia Huitoto*”. O bien, en San Juan del Unguahual informaron que “*ésta es una comunidad nativa perteneciente a la etnia Iquito*” a diferencia de Diamante Azul que “*es campesina*”.

En la mayoría de los casos, los pobladores de la selva utilizaron como criterio de autoidentificación un concepto proveniente de la Antropología (etnia⁴) junto con el nombre afín a su grupo lingüístico. Estas autodenominaciones más que indicar una determinada adscripción étnica, señalan el impacto de la presencia blanca en sus vidas. Como destaca Rumrill, a muchos de estos pueblos se les impusieron nombres, que desconocieron la realidad propia de quienes los recibían, pero que, sin embargo, terminaron por convertirse en su nombre étnico y lingüístico, en el nombre con el cual muchos grupos “*pasaron a la historia*” (Rumrill 1984, p.

103). Justamente, porque un nombre no sólo da identidad al objeto que describe sino que también otorga alguna clase de “*realidad*”. Además, porque la etnicidad y su carácter etnográfico están radicalmente atravesados por la “*nacionalidad*” de los países sudamericanos y por la estructura de clases sociales que ella ha instaurado (Rocchietti, 1999, p. 29 y p. 35).

Según lo comentado por el presidente de la comunidad Nuevo Brillo, los pobladores de los ríos Ampiyacu y sus afluentes “*vinieron de Colombia cuando en tiempos el caucho los indígenas eran hechos prisioneros para trabajar. Entonces se dispersaron hacia el monte y vinieron a esta zona*⁵. *Aquí antes más al norte estaban los Yaguas por ello el nombre de Yaguayacu [...] sus antepasados por el temor de ser tomados esclavos se dispersaron por el monte y se volvieron a reunir recién cuando vino alguien que había estudiado en el Instituto Lingüístico que les dijo que les convenía reunirse*”. Algunos grupos llegaron a Perú escapando de la presencia blanca, otros como los miembros de Ancón Colonia llegaron “*comandados por un patrón que había traído a la gente para “protegerla” como los patrones Loaizas y Remigio*”.

El ciclo del caucho (1880-1914) originó desplazamientos internos de la población porque para la explotación de este producto se requería gran cantidad de trabajadores, los cuales eran escasos en la región. Los indígenas entonces fueron tomados como esclavos a través los sistemas de enganche y correrías (San Roman, 1975; Ríos Zañartu, 1995).

Los relatos de los pobladores añaden que en la época del caucho “*estaban dispersos pero eran esclavos*”. La referencia a la dispersión que existía entre los pobladores no es neutral si se tiene en cuenta otro hito significativo en la historia de estas comunidades, es decir, el momento en que las mismas se formaron como tales. Dicho proceso se desarrolló de la mano del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) el cual, en 1945 firmó un convenio con el gobierno peruano para impulsar la educación bilingüe, actividades religiosas protestantes, investigaciones lingüísticas y antropológicas entre los indígenas de la amazonía (Rumrill, 1984, p. 105). A través de concesiones, el ILV logró la libertad de los indígenas y “*unió a la gente que estaba en el monte*”. Este organismo actuó fuertemente en sobre ciertas prácticas tradicionales (poligamia, shamanismo, fiestas, guerras intertribales) procurando su supresión. También los “*maestros*” incentivaron el desarrollo de líderes locales educados bajo los postulados occidentales.

Otro punto importante en la historia de estos poblados amazónicos fue la reforma agraria impulsada por el entonces Presidente Velazco Alvarado. Esta permitió la entrega de títulos de propiedad a las comunidades y, al mismo tiempo, propició el desarrollo de una economía campesina de autosuficiencia. En 1974 se dio la primera Ley de Comunidades Nativas de la Selva Peruana. En principio la nominación de Comunidades Nativas era convencional, pero con el correr de los años sus moradores empezaron a registrarse en el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) y desde allí comenzaron a tramitar la titularización a perpetuidad de sus tierras según un reconocimiento étnico (Rumrill, 1984, p. 105).

En el presente las comunidades continúan ligando su economía a las posibilidades que ofrece el ecosistema selvático. Sin embargo, varias especies animales están en vías de extinción en particular en las zonas de mayor presión poblacional y de extracción comercial. A ello suma el hecho de que en varios territorios indígenas se han encontrado gas y petróleo. Además, se han implementado procesos de desarrollo en los cuales las propias poblaciones dañan la capacidad que tiene el medio ambiente de satisfacer todas las necesidades y deseos. Hay erosión del suelo, van desapareciendo los bosques y la vida silvestre, se van contaminando las aguas y el aire con desechos industriales y humanos. A veces los ribereños y nativos intentan suplir sus carencias económicas a partir de la tala de bosques lo cual genera el deterioro del suelo y la pérdida de recursos nutricionales (Moscoso, 2001, p. 208-210; 220-221).

Lo que caracteriza la vida de las cuatro últimas décadas de estas comunidades, es el ingreso de las misiones de origen evangélico y la presencia del Estado Peruano en temas relativos a salud (planificación familiar) y educación (maestros bilingües) como también a través de la instalación de infraestructura (sanitarios, puentes, caminos, luz eléctrica). La última situación influye en la modificación de disposición de las viviendas de las comunidades como también en el uso de materiales constructivos. En síntesis, ellas se ven afectadas por la imposición de lo “moderno” por sobre la “tradición”. En palabras de Rocchietti (2010, p. 97) los movimientos del capital determinan su “*integración, marginación y desintegración*”, en tanto situaciones diferentes pero interligadas.

De manera paralela, las comunidades atraviesan un proceso ambivalente porque mientras, se forman nuevos poblados por discrepancias internas, se

constituyen organizaciones indígenas que procuran aunar fuerzas ante los reclamos por el reconocimiento de sus derechos como nativos.

Los pobladores de Nuevo Brillo decían: *“antes éramos uno, en cambio ahora en la comunidad hay tres divisiones: los que siguen la tradición, y los divididos por los evangelistas (pentecostales)”*. Por su parte, en Nueva Esperanza mencionaban lo siguiente *“esta comunidad tiene 6 años porque nos separamos, por diferencia de clanes de los otros ocainas de más arriba ... Pero como somos pocos los que quedamos estamos hablando de no estar tan separados”*. En este marco, fines del siglo XX se creó una Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA) en la que participan comunidades pertenecientes a huitotos, ocianas y boras. Esta federación busca impedir el ingreso de los mestizos (como madereros y/o petroleros) a las tierras indígenas.

Las diferencias internas en las comunidades no son el único nudo de conflicto. Las discrepancias entre indígenas y mestizos se presentan como el eje a partir del cual se determinan las identidades de los pueblos de la selva⁶. En la ribera de los ríos afluentes del Amazonas se encuentran emplazadas tanto comunidades indígenas como mestizas, las cuales se disputan continuamente los recursos naturales de lugar.

El caso de San Juan del Unguahual, ubicada sobre el río Alto Nanay, tal vez sea representativo de este proceso. Este poblado se autodefine como *“comunidad nativa Zaparo”*, sin embargo, cuando sus pobladores relataron su historia, advirtieron que el mismo se formó en 1985 cuando *“algunas familias decidieron radicarse más hacia el sur de la comunidad campesina de Diamante Azul [definida como mestiza] en la cual eran moradores”*. A partir de su nuevo asentamiento, los pobladores de San Juan decidieron retomar una determinada identidad étnica y con ello también un determinado pasado. Por ello, no resulta casual la referencia que hicieron de *“sus antepasados que son lo que han fundado la ciudad de Iquitos ya que en la actual plaza de Armas de la ciudad estaban sus casas, sus malocas [...] el verdadero nombre de la comunidad era “Iquito” y no “Iquitos” por eso nosotros somos Iquito”*. Simultáneamente, manifestaban que los miembros de Diamante Azul *“no quieren registrarse como comunidad nativa porque cuando venía la gente del gobierno decían que eran campesinos; [a diferencia de] acá [que] la comunidad es nativa, no está dividida. El que no quiere estar acá que se vaya como campesino”*. Pese a estas declaraciones, la identidad que procuran

construir se ve limitada. Por ejemplo, señalaron que *“quieren un maestro bilingüe que enseñe el habla Iquito porque sus abuelos sabían el dialecto pero ellos lo están perdiendo ... Acá algunos hablan quechua, ashuar, pero de que sirve si ellos no hablan el propio dialecto”*.

La persistencia en definirse como *“comunidad nativa”* está ligada al proceso de revalorización de los pueblos indígenas y con ello al reconocimiento de determinados derechos. La distancia que se marca entre mestizos y nativos no sólo se explica por una determinada adscripción étnica, sino también por la posesión de las tierras. En gran parte las relaciones entabladas entre la comunidad de San Juan del Ungurahual y la comunidad de Diamante Azul *“no son muy buenas”* porque la primera *“tiene derechos preferenciales en la ocupación territorial”*, es decir, recibió más monte que la segunda por ser una comunidad nativa. Por este motivo, *“los moradores de Diamante Azul les roban a escondidas sus recursos madereros y se meten en su “cocha” con dinamita y veneno matando cantidades de peces”*.

Es necesario remarcar que la dinámica social y económica de los poblados nativos y campesinos emplazados a lo largo del curso del río Amazonas y sus afluentes se encuentra estrechamente ligada a las relaciones que éstos entablan con las ciudades importantes de la región (Iquitos, Mazán, Pevas, entre otras). De igual manera, la estructura económica y los continuos procesos migratorios hacen que las ciudades tiendan a receptor las condiciones de vida de las áreas rurales.

Así, la ciudad de Iquitos, en tanto cabecera de la Amazonía Peruana, concentra la mayor parte de las actividades administrativas, económicas, sociales y políticas que inciden en las comunidades nativas y campesinas. Por una parte, en ella tienen su residencia los organismos del Estado Peruano y las diferentes instituciones tendientes al desarrollo de la salud y de la educación de los pobladores de la selva. Es en Iquitos en donde reciben su formación aquellos miembros de las comunidades nativas que desean convertirse en maestros bilingües o preventores de salud. En Iquitos también están radicadas las empresas maderas y petroleras que actúan sobre la región. En esta ciudad está el mercado de Belén, que recepta la producción agrícola y forestal ribereña y nativa y, simultáneamente, provee de bienes de consumo de difícil elaboración en las comunidades. Finalmente, en Belén viven, en condiciones totalmente precarias, quienes abandonan las comunidades de la selva en busca de un futuro mejor.

LOS INDÍGENAS DE PAMPA Y NORPATAGONIA

Para acercarnos al devenir de los indígenas en la Argentina es preciso inmiscuirnos en la geografía social y en la historia. Durante los siglos XVIII y XIX los indígenas situados en la Frontera Sur de Chile (Araucanía) y de Argentina (Pampa y Patagonia) se vinculaban entre sí, constituyendo una unidad económica, social y cultural. Esta estrecha relación en los aspectos económicos, culturales y sociales no necesariamente era visible en las organizaciones políticas de tales espacios. Más allá de las discusiones en los investigadores en torno a su caracterización política, existe cierta coincidencia en el hecho de que éstas no actuaban en forma unificada ante los Gobiernos chileno y argentino. Las rivalidades entre caciques, las disputas intraétnicas y los conflictos interétnicos fueron algunos de los elementos que impidieron gran parte de los proyectos tendientes a la unificación. Mientras los indígenas ubicados cerca de las Salinas Grandes eran definidos como *salineros* o indios de Calfucurá o “*chilenos*”, aquellos situados en el monte de caldén y los medanales (actual Provincia de La Pampa) eran nombrados como *ranqueles*. Por su parte, los indígenas emplazados en cercanías de la Cordillera de los Andes recibían los calificativos de *pehuenches*, *huiliches* y *manzaneros*, dependiendo estas categorías de sus localizaciones y procesos de etnogénesis. Para mediados del siglo XIX *salineros*, *ranqueles* y *manzaneros* eran las principales agrupaciones indígenas del este de la Cordillera (Mandrini, 2006; Bechis, 2008, Tamagnini y Pérez Zavala, 2010).

El “*área arauco-pampeana-norpatagónica*” se desdibujó hacia 1880, en el marco de la “*Pacificación de la Araucanía*” en Chile y la “*Conquista del Desierto*” en la Argentina. En el último caso, el General Julio A. Roca encabezó la ofensiva militar la cual se inició con las llamadas “*campañas de ablandamiento*” en agosto de 1878. A raíz de ellas, algunas familias de salineros, ranqueles y del cacique Pincén se dirigieron hacia el territorio neuquino en busca de refugio. Pero, en 1882, las expediciones militares avanzaron sobre “*los indios del Triángulo*” – como se denominaba al área de la actual Provincia de Neuquén – estableciendo un conjunto de fuertes y fortines que permitieron quebrar las relaciones transcordilleranas de la

población indígena. Finalmente, en enero de 1885, se rindió Sayhueque, el último cacique “*rebelde*”, terminando así la guerra con los “*salvajes*”.

Entre tanto, muchos indígenas habían muerto en combate o a causa de las epidemias de viruela. Los sobrevivientes fueron destinados a la isla Martín García, a la zafra en Tucumán, al Museo de La Plata, al Ejército, a la Marina o al servicio doméstico en el seno de familias pudientes de Buenos Aires, Rosario y Córdoba. Algunos contingentes fueron radicados en colonias agrícolas-pastoriles lideradas por militares o misioneros, otros, agrupados bajo algún cacique de importancia, recibieron títulos de propiedad de tierras fiscales en zonas marginales (Mases, 2002).

La distribución de tierras que efectuó el Gobierno Nacional a los caciques que mantenían a su cargo a cierto número de seguidores luego de las expediciones militares reprodujo, parcialmente, las estructuras tradicionales, es decir, los caciques siguieron siendo los representantes de sus *tribus* ante el Estado argentino (Delrio, 2005). Además, en algunos casos, tales caciques fueron localizados en tierras cercanas a las de sus antiguos emplazamientos (Luis Baigorria y Curruhuinca, entre otros). Sin embargo, simultáneamente, se produjo un proceso de reconfiguración étnica según el cual ciertos caciques, por ejemplo Namuncurá, fueron instalados en espacios totalmente alejados de los que poseían antes de 1878. Éstos debieron interactuar con los indígenas que circundaban esas regiones, especialmente con partidas de distinto origen (ranqueles, salineras, pehuenches, etc.) que, en el marco de las persecuciones militares, fueron conformando nuevas *tribus*. Las tierras centrales del Neuquén fueron objeto de estas ocupaciones (Pérez Zavala, 2008).

En este sentido, en 2004, Petrona de la comunidad rural Lonco Purrán, en el Neuquén, decía: “*la abuela de mi finada madre decía que conoció cuando hubo guerra viste [...] la gente que quedaba por ahí si no hay algo que comer y tenía que comer pasto, pasto, y después una caña que sale de la cordillera, dice que esa la pelaban y la comían a eso, porque no había que comer, porque hasta que no se cuanto tiempo estuvo la guerra. Mi papá no contaba nada, de eso nada, nunca me habló de que aiga mapuche o comunidad [pero] era paisano, hablaba en paisano*”.

Las narrativas sobre la *Conquista* cuentan “*la historia de los padecimientos de los abuelos, historia que es también la de los padecimientos del presente*” (Delrio, 2005, p. 40). En estos relatos es notable el modo en que las generaciones posteriores a las expediciones militares recordaron cotidianamente el

sufrimiento de sus padres y abuelos con motivo de la guerra, el hambre y el frío de la huida, pese a que paralelamente buscaron ocultar aquellos rasgos que los definían como indígenas. Ello estuvo relacionado con el hecho de que el Estado implementó diferentes mecanismos tendientes a ocultar el pasado indígena. La condición de los indígenas luego de 1880 puede ser definida a partir de la inestabilidad en sus asentamientos, formas de subsistencia y relaciones con el Estado.

Por cierto, el territorio sur expropiado a los indígenas fue dividido, al amparo de la Ley Nº 1532 (1884), en Territorios Nacionales – La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego –. Administrativamente, éstos dependían del Poder Ejecutivo, siendo sus gobernadores designados por éste. A ello se añade la delimitación de la frontera entre Argentina y Chile, que afectó notoriamente los vínculos de los indígenas emplazados en la Cordillera de los Andes.

La mayor parte de las tierras que pertenecían a los indígenas fueron traspasadas a los militares participantes en las expediciones punitivas, como así también a empresarios que habían colaborado con su financiación. En este marco, se conformaron grandes estancias dedicadas, a la producción agropecuaria con destino al mercado internacional. Las tierras que antes eran recorridas por los ranqueles se transformaron en productoras de cereales a la vez que en ellas se criaba ganado vacuno. En algunas regiones del Neuquén se desarrolló la cría de ganado lanar, pero las tierras desérticas fueron relegadas de este sistema productivo. Los indígenas que no fueron tomados prisioneros por las fuerzas militares, o que lograron escapar de su lugar de destino, se fueron insertando en estancias y en estas tierras “*vacías*”.

Según Balazote, los indígenas se incorporaron al mercado mediante la venta de pelo caprino, lana de ovino, cueros y animales en pie. En un principio, las unidades domésticas se dedicaban a la horticultura, pero ella fue cediendo ante la paulatina dependencia hacia los productos comercializados (ropas, yerba, azúcar, harina, vino, herramientas y semillas, etc.) por los “*mercachifles*” que circundaban la región. Los indígenas se insertaron como trabajadores en distintos circuitos económicos de la región, dado que el ingreso obtenido por la venta de “*frutos del país*”. Los hombres empezaron a participar estacionalmente en la recolección de frutas en el alto valle del río Negro y en las “*comparsas*” de esquila efectuadas en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut. Tal como sintetiza el dicho mapuche,

“*la familia crece, la tierra no*” por ello muchos *paisanos* migraron a las ciudades (Balazote, 1999).

En la Provincia de Neuquén algunas ciudades surgieron como fuertes militares, siendo este el caso de Chos Malal, Junín de los Andes y San Martín de los Andes. Otras, como Zapala, se fundaron en las primeras décadas del siglo XX durante la construcción de ferrocarriles en la Patagonia. A su vez, otro conjunto de ciudades nació con la explotación de petróleo. Plaza Huincul y, posteriormente Cutral-Co, son resultado de los campamentos de Yacimientos Petrolíferos Fiscales. Los últimos poblados atrajeron importante cantidad de pobladores rurales por lo que las continuas *migraciones internas* fueron contribuyendo a la inserción de los indígenas en la estructura de clases, haciendo que éstos se definieran como obreros, como empleados de YPF o del Estado provincial y no como mapuche. Los indígenas neuquinos también vieron afectada su territorialidad por la presencia de los Parques Nacionales. En 1934 y 1937 se crearon respectivamente los Parques Nacionales Nahuel Huapi y Lanin, los cuales quedaron bajo la jurisdicción de Gendarmería. Según los relatos de los miembros de las comunidades visitadas, este acontecimiento cambió las vidas de sus padres y abuelos. A partir de entonces, sus pobladores debieron solicitar permisos tanto para movilizar el ganado de un campo a otro como para cortar leña. En estos años se intensificó la migración hacia las tierras del este neuquino, que por la aridez del suelo y la escasez de agua habían sido escasamente habitadas.

Pese a las imposiciones nacionales, que asignaron las categorías de “territorio nacional” y de “argentinos” y “chilenos”, los vaivenes económicos, las persecuciones y los peregrinajes, la percepción de continuidad de una identidad familiar y comunitaria persistió como también la idea de la preexistencia y la legitimidad (Delrio, 2005). De igual modo, la negación de la identidad en los ámbitos urbanos étnica no siempre se tradujo en la ruptura de los lazos con los parientes residentes en el campo. Justamente, la recuperación del pasado indígena que se inició en las últimas cuatro décadas comenzó en las ciudades ante el desarrollo de nuevos procesos de avance territorial sobre los “*paisanos*” de Neuquén y de La Pampa.

En 1972 se realizó el Primer Parlamento Indígena (Futu Traum) Nacional y en 1975 se constituyó la Asociación Indígena de la República Argentina. Estos avances tendientes a incluir en el vocabulario oficial la idea de “reparación histórica”

se vieron opacados por la instalación e la Junta Militar en 1976. El retorno de la democracia en 1983 trajo consigo la modificación de la política estatal para con los indígenas. En 1985 se sanciona la Ley 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes. Bajo esta ley comienza el otorgamiento de Personería Jurídica a las comunidades indígenas, se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en 1998 y se prevé la devolución de tierras y la implementación de planes relativos a educación, salud, viviendas. En 1994 se modifica la Constitución Nacional, la cual reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas (Carrasco y Briones, 1996, Lenton 2010).

La Ley 23.302 y la Constitución reformada son objeto de importantes debates, en especial por la potestad estatal de definir qué indígenas pueden conformarse en comunidades con Personería Jurídica y por los problemas legales que ésta trae aparejados – en el presente hay más de 800 comunidades que poseen Personería Jurídica pero sólo la mitad está inscripta como “Comunidad indígena”, el resto figura como Asociación Civil –. Las comunidades son el instrumento empleado por indígenas (pertenecientes a un mismo pueblo pero radicados en lugares diferentes) para hacer frente a problemas locales (quita de tierras, contaminación de aguas por petroleras, etc.). La formación de comunidades está estrechamente ligada a la reconstitución de la identidad e historia indígena, en especial en áreas urbanas.

Germán Canhué, “*descendiente de los Rankülches del Norte*”, recuerda que en 1970, mientras vivía en Buenos Aires, conoció los desalojos que se sucedían en Colonia Emilio Mitre con motivo de un decreto de la Provincia de La Pampa que sostenía que “*la tierra no es para el que la tiene ni para quien la trabaja sino para quien mejor puede trabajarla*”. Ante ello, “*interpretó que el blanco los sigue viendo como indios, que la causa sigue vigente*”. A su iniciativa se sumaron las 4^{tas} y 5^{tas} generaciones de descendientes de los ranqueles sometidos por el ejército que empezaron a reconocer que “*segúan siendo indios*” y que “*unidos*” podrían encabezar una nueva “*rebelión*”, la cual se sustenta en el Derecho. De la mano de esta meta los ranqueles, reconocidos oficialmente por el Estado argentino, lograron la restitución de los restos del cacique Mariano Rosas (alojados en el Museo de la Plata), de la aplicación de algunos proyectos de educación bilingüe al tiempo que continúan reclamando la devolución de tierras.

En el presente 26 comunidades se reconocen como pertenecientes al pueblo ranquel (23 están asentadas en ciudades y poblados rurales de la Provincia

de La Pampa, 2 en la Provincia de San Luis y 1 en la Provincia de Córdoba). A su vez, los loncos (jefes) de estas comunidades integran la Asociación Consejo de Loncos (Santa Rosa), la Asociación Ranquel Will Kalkin (Toay) y la Federación India en el Centro de la Argentina.

En el caso de la Provincia de Neuquén, en marzo de 1964, fueron reconocidas oficialmente 18 agrupaciones indígenas, las cuales recibieron tierras (175.000 hectáreas en total). Para fines de ese año el Gobierno provincial amparaba 23 Agrupaciones “nuevas” y 8 provenientes de tiempos lejanos, que si bien eran aceptadas hasta entonces no poseían reconocimiento oficial (Curruhuinca, Zuñiga, Marifil, Calfucurá, Millaqueo, Zapata, Manqui y Cayupan). Estas 31 comunidades estaban situadas en 44 parajes en los cuales residían unos 8.000 indígenas. Posteriormente, el Censo Indígena Nacional de 1966 agregó 22 agrupaciones formadas por grupos menores y dispersos en el territorio neuquino (Curruhuinca – Roux, 1993:274).

Por su parte, según los testimonios de dirigentes mapuce, en 1970 se constituyó la “*Confederación Mapuche Neuquina*” a partir de la iniciativa de la Iglesia Católica, representada en el Obispo Jaime de Nevaes, y del aval del “*Movimiento Popular Neuquino*”. Ambas instituciones buscaron nuclear a las diferentes comunidades rurales del Neuquén que, pese a la negativa de sus propios moradores, eran de origen indígena. Durante las décadas del `70 y del `80 la Confederación fue dirigida por el MPN y de la Iglesia Católica, pero, en 1989, comenzó a ser liderada por dirigentes mapuce no oficialistas. Se inició así un proceso de reclamos y de búsqueda de autonomía política en nombre de la identidad mapuce, que por cierto, trajo consigo fuertes conflictos con el Gobierno Provincial y con la Iglesia Católica. En el presente, la Confederación Neuquina reúne cerca de 50 comunidades urbanas y rurales. Entre estas comunidades no existe una posición unificada respecto de la relación que debe entablar la Confederación con los Gobiernos Provincial y Nacional como tampoco con el resto de las organizaciones indígenas de la Argentina (Pérez Zavala et al 2010).

De la mano de la dirigencia no oficialista de la Confederación y bajo el amparo de la Constitución Nacional reformada en 1994 y de la ley 23.302, que da derechos a los pueblos originarios, han surgido nuevas comunidades. El caso de Lonco Purrán – situado a 20 km de Cutral-Co por camino de ripio – ilustra esta cuestión. Esta comunidad se formó en el año 2000, luego de un intenso conflicto

entre las empresas petroleras y los puesteros del lugar que, pese a residir allí desde varias décadas, no poseían los títulos de propiedad. El nombre que se le asignó a la comunidad encuentra su fundamento en la historia anterior a la “*Conquista del Desierto*” en tanto esas tierras habría morado el cacique Purrán. En aquellas tierras la disputa se reanuda cada verano cuando la empresa Repsol ingresa a los campos e instala nuevas maquinarias, aprovechando el traslado de los *crianceros* a la cordillera (Pérez Zavala, 2005).

Procurando complejizar el relato mapuce contemporáneo debemos añadir que, en la Provincia de Neuquén, es posible distinguir tres tipos de comunidades indígenas: las “*antiguas*”, que serían resultado de las concesiones de tierras que efectuó el Gobierno Nacional argentino a los caciques sometidos a fines del siglo XIX. Las “*intermedias*”, es decir, aquellas que si bien tienen varias décadas como asentamientos estables son producto de continuas migraciones a lo largo del siglo XX y que recién fueron reconocidas como tales en las décadas de 1960 y 1970. Finalmente, las comunidades “*recientes*”, que estarían vinculadas con el fortalecimiento de la reivindicación étnica-política en manos de los propios indígenas (Pérez Zavala et al 2010).

Desde una perspectiva etnográfica, es necesario remarcar la multiplicidad de factores que están presentes al momento de caracterizar una comunidad mapuce. De manera sintética ello son: 1) geográficos (tanto en su dimensión física como humana); 2) económicos (especialmente aquellos ligadas al pastoreo de ganado menor y al uso de tierras comunales y privadas emplazadas en la meseta, los valles y la cordillera); 3) demográficos (tanto en relación con el usufructo potencial de los recursos como con el proceso de migraciones de áreas rurales a urbanas y viceversa); 4) político-jurídicos (ligados a la relación con los Estados nacionales, provinciales y municipales) y 5) sociales (aquellos que dan sentido al espacio en el marco de decisiones colectivas y que simultáneamente habilitan su uso a partir de la pertenencia a determinados grupos de parentesco y/o comunidades).

Para fundamentar su pre-existencia étnica –y en especial su condición de naciones – ante los Estados nacionales y provinciales los indígenas, además de recuperar los relatos orales, revisan la producción académica, dado que los reclamos encuentran su fundamento en los acontecimientos del pasado. Sus historias remarcan las acciones indígenas de resistencia como también las distintas

identificaciones étnicas antes y después de la “*Conquista del Desierto*”. La historia entonces se constituye en un espacio de disputa política.

De manea paralela, la interculturalidad, en especial como programa político-educativo, “*se ha transformado en un reclamo de los mapuche que podríamos estimar como de “convergencia” en la medida en que en él confluyen las aspiraciones sobre autonomía e igualdad de tratamiento en su vinculación con la sociedad nacional y un agudo sentimiento de que ellos se encuentran en una situación de colonialismo interno*” (Rocchietti, 2008, p. 230).

UN PASADO Y UN PRESENTE CON DESAFÍOS SIMILA

La reseña que efectuamos sobre el transcurrir de los pueblos indígenas de la Argentina y el Perú permite destacar algunos puntos que asemejan su pasado y presente.

Un primer aspecto para remarcar está relacionado con la historia que cuentan los pobladores de la selva y de la pampa. Ella recupera sucesos que marcaron radicalmente su destino, tales como el ciclo del caucho y la Conquista del Desierto. Ambos procesos, ocurridos a fines del siglo XIX y ligados a la instalación de modo de producción capitalista en estas regiones, transformaron los lazos familiares, identificaciones étnicas y espaciales. A su vez, implicaron la sujeción de estos pueblos a las políticas de los Estados Nacionales en lo que se quedaron insertos. Los traslados de contingentes indígenas del Putumayo (Colombia) hacia las explotaciones caucheras del Perú así como la separación que establecieron Chile y Argentina entre los indígenas que pensaban a la cordillera de los Andes como espacio geográfico que los unificaba son testimonio de una historia similar.

Simultáneamente, en los nuevos espacios quedaron vinculados indígenas que reconocían núcleos parentales e identitarios diferentes. En tal sentido, los poblados de indígenas surgidos después de la Conquista del Desierto y a partir de las plantaciones caucheras se emplazaron en lugares en los que cuales afloraron las diferencias intraétnicas a la vez que en ellos se generaron identidades ligadas a la nueva relación entre indígenas y Estados Nacionales. Por esta razón, la historia que cuentan los pobladores nativos encuentra su sustento tanto en la historia oficial

como en la memoria de los “*antiguos*”. A veces la misma resignifica el relato nacional, en especial cuando pone en discusión aquellos acontecimientos que dan cuenta de la imposición estatal. En este contexto, la identificación que asumen estos grupos se torna central ya que ella se constituye en un instrumento de lucha política y, por tanto, en mecanismo que busca modificar una estructura económica desigual.

El proceso de control político y territorial de los indígenas, ocurrido en la Argentina a fines del siglo XIX y en el Perú en las primeras décadas del siglo XX, tiene como punto común el tipo de explotaciones económicas que se implementaron en tales espacios. El caucho, los cereales, el ganado vacuno y lanar eran producciones primarias valoradas por entonces en el mercado internacional. Los Estados peruano y argentino acudieron a ellas porque su rentabilidad se sustentaba en la adquisición masiva de tierras para la producción capitalista y la posibilidad de obtener mano de obra a escaso costo. Es decir, los indígenas fueron obligados a “*colaborar*” con sus tierras y con sus brazos para el sostenimiento de este modelo productivo. A su vez, la presencia de mercaderes, mercachifles y regatones contribuyó a acentuar la vulnerabilidad de la economía de los indígenas, haciendo constante su endeudamiento. Las condiciones de vida de los indígenas de la selva y de la pampa quedaron así ligadas a los ciclos económicos regionales, nacionales e internacionales.

Al igual que el pasado, en el presente las tierras que hoy ocupan los indígenas (a veces bajo el amparo de títulos de propiedad expedidos por los Estados Nacionales y en otras ocasiones por derechos adquiridos por su ocupación permanente) siguen siendo objeto de la presión de los Estados Nacionales y de las empresas interesadas en los recursos que ellas ofrecen. Petróleo, oro, madera y cultivo de soja son algunos de los elementos que despojan de sus tierras a puesteros y comuneros nativos y mestizos. Si bien en esta coyuntura los movimientos de poblaciones no están organizados por los Estados o por los “patrones” del caucho, la migración de indígenas permanece. La insuficiencia de recursos en las chacras, el desmonte, los impedimentos de la pesca por la contaminación del agua, las enfermedades endémicas y la desnutrición de los niños son algunas de las causas por las cuales muchos moradores de la comunidades emplazadas en la selva deciden trasladarse a las ciudades importantes de la región (Iquitos, Nauta, etc.). Los puesteros de Neuquén y de oeste pampeano también enfrentan condiciones adversas con motivo de la disminución del agua de pozo ante

las reiteradas perforaciones de las petroleras. Esta carencia afecta sus pequeñas chacras y la alimentación de sus animales, viéndose entonces obligados a trabajar en las ciudades aledañas (Neuquén, Cutral-có, Zapala, Santa Rosas de la Pampa, entre otras). Sin embargo, las ciudades no constituyen ámbitos acogedores: en ellas los migrantes de las áreas rurales deben adecuarse a trabajos y viviendas precarizadas como también a condiciones de higiene y alimentación insuficientes. También deben hacer frente a recriminaciones ligados a su pasado étnico y de clase.

La persistencia de estos procesos migratorios, que condiciona cada vez más las posibilidades de vida de los indígenas, tiene su correlato en la continuidad de la concepción de los Estados Nacionales (y de los agentes que influyen en sus políticas económicas) de la “*necesidad*” de convertir a las tierras habitadas por indígenas en espacios productivos. Desde esta perspectiva, es posible postular que las ocupaciones indígenas están permanentemente sujetas a las variaciones de recursos considerados rentables por los mercados. Las tierras que a fines del siglo XIX quedaron “*vacías*” en el Neuquén dada la aridez de su suelo hoy están siendo “*ocupadas*” con motivo del petróleo que ellas guardan. De igual modo, las tierras selváticas que dejaron los patrones caucheros después de la década de 1930 y que los nativos recuperaron bajo producciones para el autoconsumo, en el presente vuelven a ser codiciadas por recursos antes considerados ilimitados (el agua).

El devenir de los indígenas de la Amazonía y del sur de la Argentina también se cruza si consideramos el modo en que las instituciones estatales y ligadas a la construcción de ciudadanía operaron sobre ellos. El ejército, la escuela y la iglesia, tanto en su variante católica como protestante, aparecen en el centro de los pobladores del Perú y de la Argentina. Estas instituciones actuaron y actúan procurando transformar el modo de vida “*salvaje*” de los nativos. A través de ellas los citados Estados sentaron las bases para la identificación de los indígenas con la argentinidad y la peruanidad, dado que para éstos era imperioso borrar el pasado étnico. En la selva y en las comunidades pampeanas emergieron las asignaciones de *mestizo*, *campesino*, *paisano* o *criancero*, que si bien se presentan como categorías difusas y polisémicas, sirvieron y sirven para ocultar los orígenes indígenas. Ello encuentra sus razones en el hecho de que, pese a los discursos multiculturalistas, las sociedades latinoamericanas continúan reproduciendo una estructura socio-económica que ubica a la población nativa en los escalones más

bajos. Por su parte, la tensión no resuelta en el plano identitario genera conflictos entre quienes se definen como nativos y quienes se asumen como mestizos. Similar rispidez se visualiza al considerar la relación entre indígenas que reconocen orígenes diferentes. Siguiendo a Scaletzky (2012) aun cuando la interculturalidad haya conseguido un lugar importante en las agendas de los estados, mayoritariamente se la asume como una variable discursiva o bien, como opción tendiente a sanear ausencias significativas en materia de políticas destinadas a los indígenas.

El cambio en la legislación en las últimas décadas no ha tenido su equivalente en las políticas reales, sujetas a los fuertes intereses políticos y económicos que fracturan los reclamos indígenas. Paralelamente la opinión pública – a través de la prensa, la escuela, etc. – conoce la situación indígena en “momentos” determinados. A veces, se marcan posiciones en defensa de su situación y sus luchas, o bien se vislumbran tendencias con resabios de asistencialismo y búsqueda de “la cultura perdida”. El dilema de su existencia sigue presente.

En definitiva, podemos advertir que el presente de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana y de las regiones de Pampa y Norpatagonia de la Argentina está atravesado por la acumulación de un conjunto de fenómenos que si bien parecen corresponder a una naturaleza diferente forman parte de un mismo proceso. Es decir, en cada relato, cada acción y cada decisión política de las poblaciones nativas se condensan las tradiciones étnicas, nacionales y mestizas. Ellas se oponen, se complementan, se superponen en razón de que cada mirada del pasado busca enmascarar y, al mismo tiempo, dar cuenta de la lucha por determinados territorios y por los recursos que ellos proveen. Cada una de estas identificaciones representa también el conflicto entre campo y ciudad, entre “*salvajes*” y “*civilizados*”, entre pobres y ricos, y en especial entre pobres y pobres. Más allá de los matices que puedan identificarse en el devenir de los pueblos estudiados, lo constante, y por tanto lo que los hace comparables, es su historia de sometimiento y de resistencia.

NOTAS

¹ Trabajo de Campo realizado en el marco de los Seminarios “*Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva*” (febrero de 2000, 2001, 2008 y 2010). Instituto Nacional de Profesorado “Joaquín V. González”, Buenos Aires y Centro de Investigaciones precolombinas. Universidad de la Amazonía Peruana, Iquitos.

² Relatos obtenidos durante Trabajos de Campo en la ruca de la Confederación Mapuche Neuquina, sita en Neuquén Capital y en las comunidades rurales Lonco Purrán, Paraje Piedra Trompul, Huilqui Menuco, Pampa de Malleo y Currumil, el marco de “Viajes de Estudio a las Comunidades Mapuche de la Provincia de Neuquén”, Proyecto PIIMEG, Universidad Nacional de Río Cuarto (2004-2005; 2008-2009). Las entrevistas a dirigentes y miembros de la comunidad ranquel de la Provincia de La Pampa fueron efectuadas en las ciudades de Río Cuarto, Santa Rosa y Telén (2004-2007).

³ Entrevista realizada al Padre Joaquín García el día 22 de Febrero de 2000 en el CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía), Iquitos, Perú.

⁴ El concepto de grupo étnico hace referencia a grupos en los que es posible visualizar: autoperpetuación biológica; valores culturales compartidos; pertenencia a un campo de comunicación e interacción y, especialmente, el requisito de que sus miembros se identifiquen a sí mismo y sean identificados por otros. Para Barth (1976), lo primordial al considerar a los grupos étnicos es la interacción entre los individuos dentro de formas de organización socialmente efectivas a partir de las cuales sus miembros mantienen *límites* étnicos bajo las categorías de *adscripción* e *identificación*. Estos límites resultan ser los elementos definitorios del grupo porque mediante éstos se materializan las interacciones con los “otros”. Estas interacciones serían las que posibilitan canalizar la vida social a partir de la pertenencia/exclusión respecto normas sociales y espacios territoriales.

⁵ En la zona de los ríos Ampiyacu y Yaguayacu (Perú) se instalaron estos grupos indígenas provenientes de Colombia.

⁶ Las nociones de *identificación étnica* e *identidad contrastante* que aporta Cardoso de Olivera (1971) resultan necesarias en este aspecto. La primera categoría es definida como el uso que hacen las personas de calificativos raciales, nacionales o religiosos para identificarse a sí mismos y relacionarse con los otros.

De este modo, la identidad contiene al mismo tiempo una identidad personal y otra social, donde la primera es reflejo de la segunda, y ésta incluye la noción de grupo. Por su parte, la *identidad contrastante* sería la afirmación del *nosotros* ante los *otros*, puesto que la identidad se afirma por oposición y por tanto no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas, valorizadas en forma distinta en contextos específicos o en situaciones particulares. También, Cardoso de Oliveira postula que un individuo puede tener diferentes alternativas para su identificación: incorporando la patrilateralidad o la matrilateralidad, su conocimiento de la lengua, su lugar de nacimiento. Una persona con padres de diferentes grupos étnicos, puede hacer jugar dos identidades “*virtuales*” según las circunstancias y las personas con quien interactúa. Entonces, la identificación étnica es, una “elección” alcanzada de acuerdo a la manipulación de las reglas sociales.

REFERENCIAS

AGUILERA, R. *La UNAP en su contexto*. Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos, 2001.

ARPINI, A. Identidad y universalidad. Dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas. En: *Identidad e integración intercultural. IV Jornada internacionales Interdisciplinarias*. D. Michelini et al. (Comp.). ICALA. Río Cuarto, 2000, p. 191-198.

BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México, 1976.

BALAZOTE, A. Relaciones entre capital y trabajo en grupos mapuche de Norpatagonia. En: *Antropología y Economía Política*. S. NAROTZKY. (Comp.) FAAEE. Santiago de Compostela, 1999.

BECHIS, M. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Colección América, 2008.

CARRASCO, M. y C. BRIONES. *La tierra que nos quitaron” Reclamos indígenas en la Argentina*. Asociación de Comunidades Aborígenes. Buenos Aires, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena*. Vol. XXX N. 4, 1971.

CURRUHUINCA, Roux. *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*. Plusultra. Buenos Aires, 1993.

DELRÍO, W. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Buenos Aires, 2005.

LENTON, D. “Políticas del Estado *indigenista* y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo”. *Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas*. Año II, Vol. II: 85-108. Junio. Universidad Nacional de Río Cuarto, 2010.

MASES, E. *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Prometeo Libros. Entrepasados. Buenos Aires, 2002.

PÉREZ ZAVALA, G. Los mapuche y el conflicto con las empresas petroleras. Michelini, D., Wester, J., Chiappe, A. y E. Romero (Eds.) *Desarrollo y equidad”. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias*. Ediciones del ICALA. Río Cuarto, 2005, p. 229-232.

_____. Mapuche y ranqueles en la Argentina: relatos sobre su pasado y presente. *Revista CUHSO, Cultura – Hombre – Sociedad*, N° 16. Universidad Católica de Temuco, 2008, p. 53-63.

PÉREZ ZAVALA, G.; RIBERO, F. y ALTAMIRANO, P. Las comunidades mapuche del Neuquén en perspectiva histórica. Rocchietti, A.M., Aguilar. Y. y A. Ponzio (comp.). *Quinto y Sexto Foros “La Cuestión es la cultura”*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, 2010, p. 149-161.

MANDRINI, R. (editor). *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglo XVIII y XIX*. Taurus. Buenos Aires, 2006.

MOSCOSO, J. *La UNAP en su contexto*. Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos, 2001.

RÍOS ZAÑARTU, R. *Historia de la Amazonía Peruana (compendio)*. Ed. El Matutino. Iquitos, 1995.

ROCCHIETTI, A. M. Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos. *Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas* Año I, N° 2, Abril, 1999, p. 27-38.

ROCCHIETTI, A. M. *Estudios sociales sobre la Amazonía Peruana. Vida social y política de la varzea*. Centro de Investigaciones Precolombinas. Buenos Aires, 2010.

ROCCHIETTI, A. M. *Bajo Fuego. Sociedad y cultura en la Frontera del Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, 2008.

RUMRRILL, R. *Guía General Amazonía Peruana*. Gráfica Bellido- Balconcillo. Lima, 1984.

SAN ROMAN, J. *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*. CETA-CAAP-IIAP. Iquitos, 1994.

SCALETZKY, I. Educación y Política: la Construcción de un Currículum Intercultural. Rocchietti, A.M., Pérez Zavala G. y J. Pizzi (comps.). *Las bases socio-políticas de la Interculturalidad*. Centro de Investigaciones Precolombinas. Universidad de Santiago de Chile. Buenos Aires, 2012, p. 111-121.

TAMAGNINI, M. y G. PÉREZ ZAVALA. *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, 2010.

VAZQUÉZ, H. Dilemas de la Interculturalidad. Pérez Zavala, C., Villa, M. y P. Altamirano (comps.). *La interculturalidad en cuestión. Actas del simposio Políticas de Interculturalidad puestas en cuestión en ocasión de las nuevas situaciones educativas en América Latina*. Unirío Editoria. UNRC. Río Cuarto, 2011, p. 23-45.

ZAMBRANO PEÑA, L. *Visión interdisciplinaria en el estudio de la Historia de la Amazonía*. Iquitos, 2009.

Graciana Pérez Zavala: *Universidad Nacional de Río Cuarto – Universidad Nacional de Villa María .*

E-mail: gracianapz@gmail.com

Recebido em: agosto 2012

Aceito em: dezembro 2012