

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Directores de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autoras: María Eugenia Martínez y María Claudia Villarreal

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Subcoordinadora: Alicia Serrano

Responsable de Publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Cecilia Pino

Corrección: Claudio Pérez

Diseño y diagramación: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación
Pueblos mocoví y toba en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.
40 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 7)

ISBN 978-987-4059-14-7

1. Calidad de la Educación. 2. Política Educacional. 3. Pueblos Originarios.

CDD 379

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de “integración”, negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como “Interculturalidad para todos”, esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan “la cultura” y “la lengua” en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el “entre todos”, que los hubo, muchos y diferentes: “entre” los editores; “entre” los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; “entre” la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; “entre” los editores y los grupos de autores, “entre” los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautorías y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el “entre” siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el “entre” se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues “cultura” es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos “como en casa”, a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos “otros”. Si hacemos el esfuerzo de pensar a la “cultura” como un “flujo intercultural” podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el “entre”, “a través” y “con” el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la “identidad de los pueblos indígenas”, pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

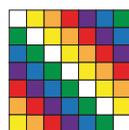
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el *ñande reko* para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
- 7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe**
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo
10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”
13. El Pueblo Mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche en Río Negro y Buenos Aires



Índice

Introducción	9
Moqoit y qom en el pasado y en el presente	11
Habitar la ciudad: territorio y hogar	17
Trabajar en la ciudad	19
Organizándose en la ciudad para vivir mejor	21
Prácticas culturales	23
Cosmovisión	23
El movimiento religioso indígena del evangelio	26
Fiestas y conmemoraciones	28
Expresiones artísticas juveniles	30
Lengua	33
Luchando por la educación	35
Escuelas con Educación Intercultural Bilingüe	35
Bibliografía	41

Introducción

[...] Mi mamá me contaba desde que era chiquita de la vida en el monte, cómo vivían los abuelos, muy distinta de acá en la ciudad que todos están siempre apurados. Por eso nos gustaban los viajes al Chaco, a visitar a los parientes y estar todos juntos, en comunidad [...] (Lorena, joven de la comunidad qom/toba, octubre de 2012).

Este fascículo narra algunos aspectos de la vida de los pueblos indígenas en contextos urbanos de la provincia de Santa Fe. Los invitamos a acercarse a las realidades que viven las comunidades mocovíes o moqoit, que habitan en la zona de Recreo, ubicada a 17 kilómetros de la capital provincial, y a las comunidades toba o qom que residen en la ciudad de Rosario.¹

Los mocovíes viven en Recreo, en un lugar denominado Barrio Mocoví. La comunidad se compone de trescientas familias y está en crecimiento. Allí conviven con otros vecinos que no se consideran indígenas. El barrio cuenta con un centro de salud, un centro comunitario, una escuela primaria de Educación Intercultural Bilingüe con comedor y una escuela secundaria común. Aparte de este barrio, en Recreo, los mocovíes habitan en otros departamentos del norte de la provincia como Colonia Dolores, San

Javier, Vera, Nueve de Julio y General Obligado. Por su lado, diversos grupos toba desarrollan sus vidas en el Gran Rosario. La mayoría se concentran al norte de la ciudad, en el Barrio Empalme Graneros, y en localidades aledañas como Travesía, El Piso, Barrio Industrial, Los Andes y Los Pumitas. El otro gran núcleo de población qom está asentada al sudoeste de Rosario, donde se encuentra el Barrio Municipal Toba o Rouillón. Estas familias habitan en los cinturones de pobreza urbana conocidos como “villas miseria”, asentados en terrenos fiscales y privados, en viviendas precarias y padecen un alto grado de hacinamiento.

En la primera parte del fascículo, presentamos las historias vinculadas a la llegada de los qom y mocovíes a las ciudades de Santa Fe, sus formas de ganarse la vida, las problemáticas de tierras y viviendas, su organización social y política, sus creencias y principales conmemoraciones, el cuidado de la salud, la situación de su lengua. En la segunda parte, compartimos algunas experiencias de educación intercultural que en la actualidad se llevan a cabo y describimos los procesos de formación de las escuelas con Educación Intercultural Bilingüe en la provincia de Santa Fe.

1. A lo largo del fascículo usaremos indistintamente ambos términos para referirnos a estos grupos. Debemos destacar que “moqoit” y “qom” son autodenominaciones que van ganando cada vez más difusión.

Moqoit y qom en el pasado y en el presente

En la actualidad, los miembros de las comunidades indígenas ya no viven exclusivamente en las áreas rurales y se los encuentra habitando en los pueblos y ciudades de la Argentina. El aumento de la migración indígena hacia las ciudades es parte de un movimiento demográfico general cuyas causas más cercanas son las transformaciones socioeconómicas que trajo la expansión de la agroindustria, destruyendo las formas de ganarse la vida en el campo para los pequeños campesinos y asalariados rurales, entre los que se encuentran la mayoría de las familias indígenas. (Trincheró, 2010).

Según el Primer Censo de Pueblos Originarios de la ciudad de Rosario,² se identificaron 1360 hogares en los que “al menos uno de sus integrantes se reconoció como perteneciente o descendiente de un Pueblo Indígena u Originario”, con un total de 6521 personas donde la mayoría se identifica como integrante del pueblo qom (70%) y en segundo lugar en orden de importancia del pueblo mocoví (2,7%).

La llegada de indígenas a las ciudades de Santa Fe y Rosario fue resultado de diferentes migraciones que se produjeron desde la zona del Gran Chaco (Garbulsky y Vicuña Martínez, 2006: 150).

Si bien se pueden distinguir dos grandes oleadas, una a fines de la década de 1960 y otra entre 1984 y 1985, ya desde 1950 se observaba el arribo de familias indígenas a distintos centros urbanos del Chaco y Formosa, primero, y de las provincias de Santa Fe y Buenos Aires, luego. Estos movimientos migratorios estuvieron

relacionados con dificultades económicas y problemas climáticos en sus lugares de origen. Sin embargo, la última emigración respondió a una gran crisis en las plantaciones de algodón, su principal fuente de trabajo como cosecheros.

Antes del período de colonización, los mocovíes integraban la familia lingüística guaycurú junto con los tobas, pilagás, kadiweus, payaguás, mbayás y abipones, el hábitat de estos grupos estaba ubicado en el sitio que era denominado como Gran Chaco, específicamente, en el Chaco Austral (comprendido entre Chaco y Santa Fe) junto con los abipones (Gualdieri, 2004).

Su forma de organización socioeconómica y política tenía como eje la caza, la recolección y el seminomadismo; su base nuclear era la familia que, a su vez, se articulaba con otras, bajo la coordinación de un líder por clan o grupo tribal y de *Caicek* general de toda la comunidad.

Pueblo	Cantidad	%
Qom	4717	72,3
Mocoví	176	2,7
Guaraní	93	1,4
Kolla	35	0,5
Mapuche	21	0,3
Tapiete	13	0,2
Otro (Pilagá, Wichí, Charrúa, Tonocoté, Vilela, Quechua, etc.)	36	0,6
Ninguno en particular ⁴	923	14,2
Ninguno	399	6,1
No sabe/No contesta	108	1,7
TOTAL	6521	100

2. Primer Censo de Pueblos Originarios, Consejo de Coordinación y Participación de Políticas Públicas Indígenas, Secretaría General, Municipalidad de Rosario, 2014. Disponible en: <http://www.rosario.gob.ar/ArchivosWeb/censo.pdf>.

3 Según el Censo Nacional 2001 en la ciudad de Rosario hay una población que se reconoce perteneciente a las comunidades qom, chane, chorote, chulupi, diaguita calchaquí, huarpe, kolla, mapuche, mbya, mocoví, ona, pilagá, rankulche, tapiete, tupi guaraní, wichí (Ordenanza N° 9.119/2013, Consejo Municipal de Rosario).

4. Se incluyó a las personas censadas que manifestaron no conocer a qué pueblo pertenecían sus antepasados y aquellas pertenecientes a familias que están integradas por miembros de distintos pueblos pero que no se identificaron como parte del pueblo materno o paterno (en su mayoría niños). Esto último surgió en casos de cónyuges de distintos pueblos originarios o cuando el padre o la madre no era integrante de un pueblo originario. Fuente: Primer Censo de Pueblos Originarios, Consejo de Coordinación y Participación de Políticas Públicas Indígenas, Secretaría General, Municipalidad de Rosario, 2014.

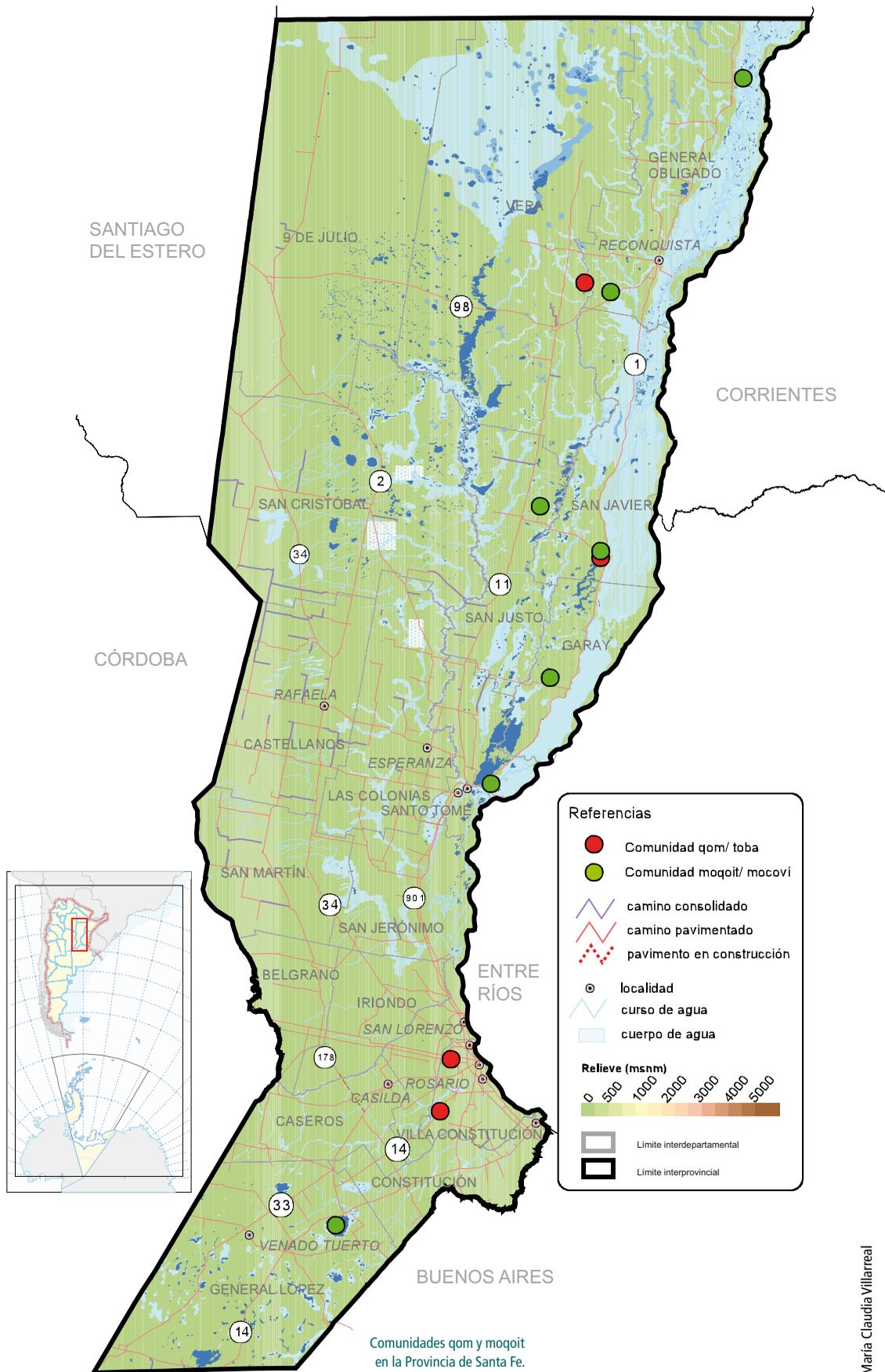
Pueblos indígenas en Santa Fe (urbanos y rurales)

Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas / Pueblos Originarios (INDEC) de 2010, el 1,5% de la población de la provincia de Santa Fe se reconoce indígena; se trata de 48.265 personas sobre un total de 3.194.537 habitantes. El 29,3% de esos 48.265 habitantes se autorreconoció perteneciente al pueblo qom, el 27,9% al moqoit y el 11,9% al guaraní. Es decir, los pueblos indígenas con mayor presencia demográfica en la provincia de Santa Fe son los tobas (14.089 habitantes) y los mocovíes (13.466 habitantes). También hay poblaciones indígenas que se reconocen como pertenecientes al pueblo mapuche (3.084).

Actualmente viven en la ciudad de Rosario alrededor de 25 mil personas que pertenecen o se reconocen parte de pueblos originarios.³

Población moqoit en la provincia de Santa Fe

Rural	Urbana	Total
3.561	9.905	13.466



Sus modos de vida fueron transformándose de forma dramática desde la llegada de los conquistadores españoles. En el período colonial, las campañas militares tuvieron como objetivo la expansión de fronteras a través del exterminio de caciques y “rebeldes” y la inclusión gradual de la población indígena a las denominadas “reducciones” y misiones. Estas instituciones canalizaban los intereses de los conquistadores bajo la premisa de la enseñanza de pautas “civilizatorias” directamente asociadas a procesos de dominación ideológico-cultural que imponían como saberes legítimos, los principios religiosos del catolicismo, el cambio de hábitos cotidianos, el aprendizaje de una agricultura de subsistencia y la preparación para el trabajo doméstico.

Una vez completada la etapa de las misiones y reducciones, la población indígena era destinada a la defensa de la frontera o sus integrantes eran declarados “personas libres”, con el principal objetivo de la ocupación de tierras para el despliegue de las “nuevas pautas de vida aprendidas”.

[...] Vemos así que el proceso de sometimiento de los Mocovíes no comenzó con las políticas impulsadas por el nuevo Estado Nacional, a pesar de que en este período fue intensamente acelerado. Las tierras que los Mocovíes habían habitado desde la fundación jesuítica estaban siéndoles expropiadas por el Estado cuyas políticas favorecían su ocupación y puesta en producción por los inmigrantes europeos, quienes los explotaban como mano de obra barata en trabajos rurales y domésticos [...] (Greca, 2009: 6).

[...] De acuerdo con Silvia Citro la aceptación de las propuestas reduccionales por parte de los mocovíes se trataba de una opción estratégica, que debe entenderse en el contexto del nuevo escenario conflictivo que se les presentaba, el cual estaba constituido por las relaciones de alianza o enfrentamiento de los diversos grupos aborígenes entre sí y de estos con los españoles. Según esta autora, esta perspectiva que privilegia las estrategias adoptadas por los grupos nativos frente al contexto construido por la colonización constituye una alternativa a la interpretación sobre la “belicosidad natural” de estos pueblos, que formó parte de las narrativas dominantes para legitimar la conquista [...] (Greca y Greca, 2012: 130)

Durante el siglo XIX, en la Argentina los cambios se centraron en la formación del Estado nación y la consolidación de las clases sociales integradas al mercado internacional. Las economías provinciales iban entramándose en este modelo económico-político agroexportador que para esta región significaba la apuesta a la producción cerealera, ganadera, la industria y la red ferroviaria. Los mecanismos para concretar dichas transformaciones, se basaron en campañas militares con el doble objetivo de la apropiación de territorios propicios para el desarrollo productivo y la búsqueda de mano de obra (obreros asalariados) propias de las relaciones capitalistas que se iban consolidando (Trincheró, 2000).

La puesta en marcha del proyecto político de país implicó, también, el impulso de políticas inmigratorias que favorecían a poblaciones provenientes de Europa.

Para determinadas poblaciones santafesinas, como San Javier, una de las zonas propias del pueblo moqoit, dichas medidas políticas implicaban la aceleración de la expropiación de territorio indígena para determinados grupos de inmigrantes y su incorporación al mercado laboral en condiciones de explotación, es decir, como mano de obra subyugada (Andino, cit. en Greca y Greca, 2012).

Atravesado por este contexto, el 21 de abril de 1904 se produce un levantamiento de resistencia del pueblo mocoví (Greca, 2012) que puede ser interpretado como respuesta a estos procesos de cambios estructurales en sus modos de vida y, también, como movimiento político-religioso vinculado a manifestaciones milenaristas⁵ que tuvieron expresión en diferentes contextos pero bajo una misma base de sustentación.

[...] Como plantea María Isaura Pereira de Queiroz, el milenarismo se basa en la idea de un movimiento en el que se espera un cambio radical en el orden social, luego del cual se instaurará un estado social de perfección. Esta promesa de un mundo nuevo resulta de las frustraciones y las reivindicaciones de la colectividad, que espera una compensación que le será aportada por medios religiosos. De esta manera, los movimientos milenaristas incorporan la religión a las dimensiones sociopolítica y socioeconómica para solucionar un problema que parte de la reprobación de la sociedad existente [...] (Greca y Greca, 2012: 131).

5. “En este punto nos remitimos a la investigación de Bartolomé (1972) quien plantea que esta rebelión constituye un antecedente de otros movimientos milenaristas que tuvieron lugar en la región del Chaco en años posteriores (especialmente el de Napalpí, en 1924, pero también los de El Zapallar y Pampa del Indio, en 1933, llevados a cabo principalmente por grupos tobas)” (Greca, 2009).

La lucha política de este pueblo, pese a no figurar en la “historiografía oficial”, se fue construyendo de diferentes formas a lo largo de la historia y tuvo a las familias como vehículos centrales, por medio de la transmisión oral.

Hasta 1940, la mayor parte de las familias moqoit, que luego migrarían a la zona de Recreo, habitaban en las islas del norte santafesino. Según cuentan algunos miembros mayores de esta comunidad cuando los mocovíes andaban por los pueblos “no eran bien recibidos por la policía”. Su forma de vida, por ese entonces, se basaba en actividades de caza, pesca y recolección de frutos en la zonas que habitaban.⁶ Las primeras familias mocovíes, que arribaron a Recreo en 1968, provenían de Colonia Dolores, San Javier, Romang, San Roque, entre otras localidades del norte provincial. Estas familias tuvieron que migrar por una crisis económica que azotó a su región. El proceso se extendió hasta la década de 1980 y la red de lazos familiares contribuyó a hacer menos difícil la migración. Esto permitió que poco a poco lograran asentarse en la zona de Recreo. Así lo relata un referente de la comunidad Com-Caia (“Somos hermanos”) quien claramente relaciona la organización de la comunidad a la urgencia de combatir un brote de tuberculosis en años posteriores.

Los primeros moqoit llegaron en 1968 y se establecieron en la zona rural de quintas para trabajar. En 1982 se fue formando el barrio ahora llamado Mocoví. En 1988 se organiza como comunidad y se identifica ante la sociedad como comunidad aborigen, antes no. Desde ese momento se hace todo organizadamente, plantear todos los problemas sociales que teníamos con la educación, el trabajo y la salud.

Estaba la tuberculosis cuando se organiza la comunidad. Se plantea la atención más profunda a la comunidad porque también sufrimos discriminación con la atención a la salud siendo pobres, marginados, discriminados, era difícil la situación [...] había mucha gente enferma. El Ministerio atendió cada vez más a la salud [...] ya en tres, cuatro años revirtieron ese problema [...] ahora está controlado pero tiene que ver la organización comunitaria que ayuda a los médicos, concientizar que es muy importante la atención a la salud [...] En eso han ido acompañando la familia, miembros de la comunidad que trabajan en la salita [...] ya nadie se calla, hay interlocutores porque hay familias a las que todavía les cuesta mucho comunicarse con el que no es aborigen, en eso hay que ayudar a los profesionales a tener que entender algunas cuestiones. (A.,

referente de la comunidad moqoit Com-Caia, 2015).

En la organización comunitaria de Recreo también influyó el proceso de evangelización que, por un lado, ayudó a valorar la lengua y algunos aspectos de la cultura mocoví, y, por el otro, generó una mayor cohesión de los integrantes de la comunidad. Así se relatan estos sucesos:

En 1978 se comenzó a evangelizar a los aborígenes acá en Recreo, eso ayudó a juntarnos [...] fue un punto muy importante para concientizar el valor de una cultura ante Dios porque como nosotros no aceptábamos nuestra identidad cultural esa religión nos ayudó a concientizarnos [...]. Dios nos veía como a una cultura creada por él, con su propia lengua, su propia forma de vida [...].

Eso nos ayudó a estar hermanados todos en una creencia, posibilitó el diálogo con los ancianos, con todos y también influyó en esto la organización de la provincia en las comunidades, personas que eran muy influyentes en las comunidades [...]. Le vemos un lado muy positivo a la evangelización. (A., referente de la comunidad moqoit Com-Caia, 2011).

En cuanto a los tobas, sus migraciones a la ciudad de Rosario se enmarcaron en un proceso de desplazamiento más amplio por el cual muchas familias qom abandonaron su lugar de origen y se dirigieron a las periferias de las principales ciudades de Santa Fe y Buenos Aires.⁷ Los qom ocupaban originariamente un amplio hábitat que se extendía desde el norte de la actual provincia de Santa Fe, en la Argentina, hasta el Paraguay, y desde la línea formada por los ríos Paraguay y Paraná hasta los primeros contrafuertes de la pre-cordillera al oeste. Los intentos de penetración en esta gran área datan de los tiempos coloniales pero fue entre fines del siglo XIX y principios del XX que el Estado argentino controló el territorio a través de acciones militares que exterminaron a gran parte de esas poblaciones. Los contingentes que sobrevivieron fueron arrinconados en los mismos territorios que ocupaban antes de la conquista y la colonización, y fueron ubicados en misiones, reducciones o en colonias. El resultado fue el creciente despojo de sus medios de vida, por lo cual se vieron obligados a trabajar como peones rurales.⁸

Los tobas del Chaco se concentraron en los suburbios de Roque Sáenz Peña y Resistencia.

6. En el fascículo 16 de esta misma colección se aborda la situación mocoví en zonas rurales de Santa Fe y Chaco.

7. En el fascículo 5 de esta misma colección se abordan las comunidades tobas en Buenos Aires y La Plata. También de un barrio mocoví en la localidad de Berisso, cerca de La Plata.

8. En el fascículo 16 de esta misma colección se desarrollan con más detalle estos aspectos históricos.

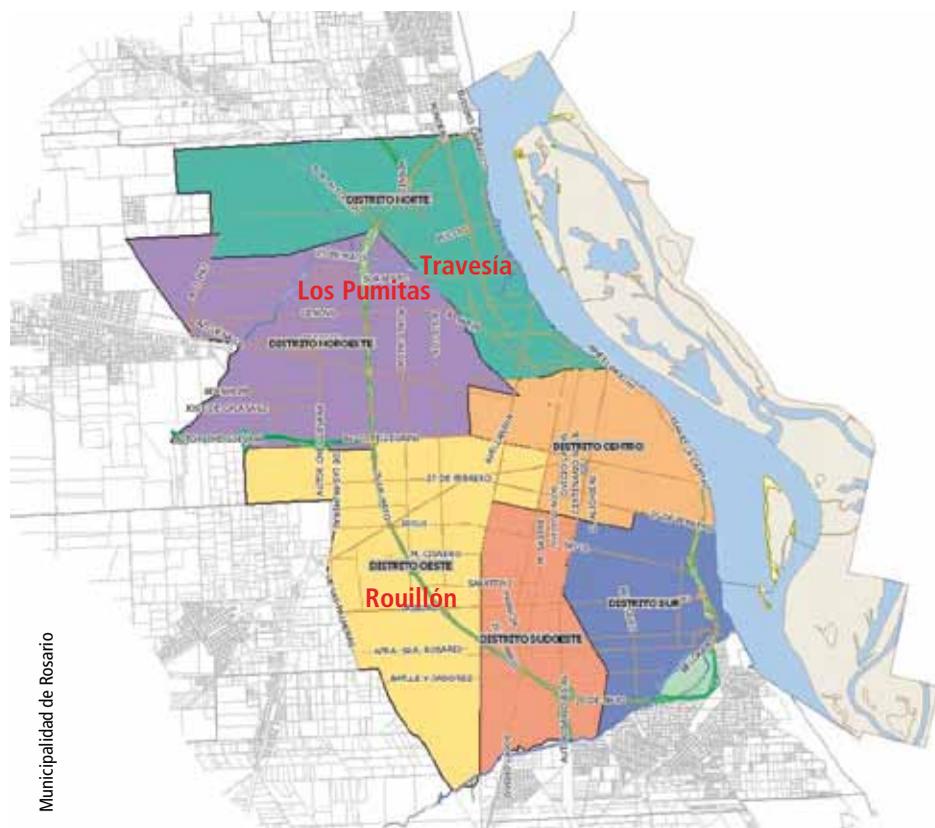
Hacia fines de la década de 1960 algunas familias comenzaron a emigrar hacia los grandes conglomerados urbanos debido a la crisis de las economías regionales agravadas por las inundaciones del río Paraná. Estos desplazamientos continuaron en la década del setenta y dieron un salto cuantitativo en los ochenta, no fueron directos y, en muchos casos, se dieron a lo largo de varios años de estar en diferentes ciudades; tampoco significaron un corte definitivo con las comunidades de origen, pero sí constituyen experiencias dolorosas y llenas de riesgo porque exigieron adecuarse a condiciones de vida muy precarias en un contexto negador y discriminador de la presencia indígena en las ciudades. Así, la llegada de familias qom del Chaco a Rosario supuso la readaptación forzosa de prácticas, creencias y valores (Briones y Carrasco, 1996). Una mujer toba describe el proceso con estas palabras:

En Chaco la única que nació allá de mis hermanas es Graciela. Mis padres iban y venían, ellos nunca tenían un lugar fijo, y mi mamá iba embarazada por todos lados. Mi papá vino a Rosario por primera vez en el 82, cuando Graciela era chiquita y consiguió trabajo acá, y cuando se terminó fue a Buenos Aires y allá consiguió trabajo en un frigorífico, trabajó como barrendero y también tuvo otros trabajos. Mis padres estuvieron juntos hasta cinco años atrás, se separaron. Ahora él está en Formosa, vive en Formosa, hace un año que lo vi. (L.N., estudiante universitaria, barrio Travesía, 2015).

Yo vine en 1994 del Chaco, de Pampa del Indio, tengo ahora 51 años. Recuerdo que muy tímida vine, no sabía ni hablar, vivimos juntos con mi esposo y después, como a los tres años, entré en el Consejo de Ancianos de la escuela, ahora tengo los nietos en la escuela. (O., maestra idónea toba, barrio Travesía, 2010).

Así, llegando de ciudades como Resistencia y Roque Sáenz Peña o de las zonas del interior del Chaco como Castelli, Pampa del Indio, Miraflores, Impenetrable y Colonia Aborigin, los qom fueron estableciéndose en tres áreas principales de Rosario: en los inicios, las primeras familias se ubicaron

en el llamado “Barrio Cerrito” (localizado entre las calles J. J. Paso, Cerrito, Gutenberg y las vías del ferrocarril Belgrano) y en “Villa Banana” (en la intersección de las avenidas Presidente Perón –ex Godoy– y Bulevar 27 de Febrero con las vías del ex Ferrocarril General Belgrano, hacia el sur) y más tarde “Empalme Graneros” (delimitado por las calles J. J. Paso, Génova, Carrasco y las vías del ferrocarril Mitre y Belgrano). En la década de 1960 se constituyó en Rosario el Centro Comunitario de Aborígenes Tobas, cuyas autoridades se vincularon con la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), con lo cual se dio inicio al proceso de organización comunitaria (Garbulsky y Vicuña Martínez, 2006). Este proceso de asentamiento continuó durante 1994 y 1995 en otro barrio que se llamó “Los Pumitas” donde se establecieron 150 grupos domésticos (Vázquez, 2000). La distribución de los tobas en los barrios de Rosario no fue azarosa ya que respondió a “un sistema de lealtades y parentescos” que abarca una “organización familiar” que no es “nuclear sino extensiva” (Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1992: 83). Es decir, las familias tobas –al igual que las mocovíes– comprenden grandes redes de parentesco que permiten a cada persona una mayor amplitud de opciones y recursos a la hora de acudir en busca de ayuda.



Barrios qom en Rosario.

Habitar la ciudad: territorio y hogar

Los moqoit y los tobas habitan en barrios que consideran como territorios y hogares. El territorio para los pueblos originarios expresa la relación colectiva de un pueblo con un espacio que incluye el suelo, el subsuelo, el agua, las plantas y los animales. Forma parte de su identidad porque allí vivieron sus antepasados. Para estos pueblos habitar un territorio implica el derecho a decidir sobre los recursos que él ofrece, a organizarse para tomar las decisiones que afecten su reproducción. En el territorio están las marcas de un habitar, marcas que se van acumulando de generación en generación y que con el tiempo adquieren valores sagrados. Pero el territorio no es un espacio delimitado ya que se puede expandir o retraer según la extensión de las redes sociales entre parientes, amigos, etc. Es decir, para los pueblos originarios los territorios se hacen andando y se llevan en el cuerpo que va buscando un hogar. En la actualidad, en la Argentina se desarrolla un proceso de relevamiento de territorios indígenas apoyado en una legislación que reconoce los derechos especiales de los pueblos originarios.⁹ Hasta inicios de 2015 se habían reconocido "territorios indígenas" en la provincia

de Santa Fe por cerca de once mil hectáreas. Estos territorios pertenecen a diferentes comunidades indígenas, sobre todo moqoit, la mayoría de ellas ubicadas en islas.¹⁰ El reconocimiento de territorios fue precedido de relevamientos territoriales y registros de comunidades indígenas que se realizaron con la información obtenida del Registro Especial de Comunidades Aborígenes (RECA) y según las pautas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Com-Caia, la comunidad mocoví de Recreo, obtuvo en 2011, luego de un largo proceso de lucha, la restitución de 327 hectáreas correspondientes al lote fiscal Campo San José. El proceso de devolución y escrituración de las tierras no escapó a un conjunto de conflictos debido a la intervención de múltiples actores con intereses y visiones distintas a las de los moqoit. Hay que destacar que los sentidos que se le otorgan a las tierras desde la concepción moqoit difieren de aquellos asignados desde las políticas estatales, aun cuando estas refieran a derechos sociales. Efectivamente, para los moqoit las tierras son mucho más que un espacio de obtención de recursos y residencia; son justamente un territorio

9. Ver Convenio internacional 169 OIT, Constitución Nacional, Art. 75, Inc. 17; leyes nacionales N° 23.302 y N° 24.071 (ratificación del convenio 169 de la OIT); leyes provinciales N° 11.078 y N° 12.086. La ley nacional N° 26.160, del año 2006, es la que determina la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras indígenas y diseña un programa de relevamiento a cargo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) conocido como Relevamiento Territorial en Comunidades Indígenas (ReTeCI).
10. Entre las comunidades a las que se les han relevado tierras es preciso mencionar a Claudina Lanche, Dos de Febrero, Aim Moqoit, Calle Ancha, Santa Teresita, Cacique Santos Sañudo y Doña Jerónima Troncoso, la primera, del distrito Colonia Mascias, y el resto del distrito Helvecia.



María Eugenia Martínez

simbólico preñado de historias y vivencias. Es en ese marco que se deben pensar los proyectos productivos que hoy tiene la gente de Com-Caia.

Creemos que si nos organizamos bien pueden ser muy bien aprovechados para muchas familias porque se pueden hacer proyectos productivos. Además, proyectos que tengan que ver con otras cuestiones como pequeñas fábricas, que haya una salida laboral para las familias a mí me parece muy importante. Creo que por tanto tiempo las familias aborígenes han sufrido el sometimiento que les cuesta hoy en día levantar la cabeza y decir voy a hacer un proyecto donde lo voy a encarar yo, le voy a poner la fuerza yo. Le cuesta a la gente independizarse [...] el gobierno no puede largarnos con las tierras y las manos vacías [...]. La comunidad moqoit es muy trabajadora, han sido siempre mano de obra barata desde el conquistador [...]. Somos un pueblo comunitario, todas las cosas son en común. Marchamos todos juntos. Todos avanzamos de la misma forma que todos, muy horizontal. (A., referente de la comunidad Com-Caia, 2014).

La vida cotidiana de los qom se despliega entre Rosario y el Chaco. Hay un ir y venir permanente a sus lugares de origen en el Chaco y se apoyan en redes de parentesco ante determinados conflictos y problemas. Entre los motivos de los viajes a sus sitios de origen se encuentran las visitas a familiares, la participación en

conmemoraciones, el trabajo en la cosecha de algodón, la consulta a un chamán o *pi'xonaq* del Chaco y la búsqueda de materia prima para sus artesanías.

Para los qom de Rosario lo territorial también constituye una problemática central. Sus luchas se inscriben en demandas por la posesión comunitaria de la tierra pero también como parte de los distintos grupos sociales que viven en los asentamientos marginales de la ciudad de Rosario y reclaman planes de vivienda (Garbulsky, 1991).

Las condiciones de vida en los barrios de Rosario están muy lejos de ser óptimas y constantemente se denuncia la falta de servicios públicos básicos. Así, por ejemplo, se describe esta situación en un diario de Rosario:

“Tras soportar dos meses sin agua de red, los vecinos del barrio toba de Rouillón al 4400 coparon el Centro de Salud para pedir que lleguen cubas de ASSA que abastezcan la zona. La coordinadora del Centro de Salud explicó que los médicos trabajan sin agua. ‘Decidimos no cerrar por la gente, porque peor sería si no viniéramos’, confesó y contó que tratan muchos casos de diarreas, que seguramente son producto de la ingesta de agua en mal estado. Además, señaló que también hay muchos casos de lumbalgia. ‘La gente viene muy dolida por tanto acarrear recipientes con agua’, manifestó la médica”. (*La Capital*, 10 de enero de 2014).

Trabajar en la ciudad

La inserción laboral moqoit en la ciudad de Recreo se caracteriza por los trabajos informales denominados “changas” para los hombres y el servicio doméstico para las mujeres. En menor medida, algunos miembros de la comunidad se dedican al pequeño comercio de artesanías y muchos menos tienen un empleo formal privado o público. Lo mismo sucede con las familias tobas asentadas en Rosario. En los últimos años los hombres trabajan también en el sector de la construcción. A pesar de esta precariedad laboral y la baja calificación de sus trabajos los indígenas reconocen algunas mejoras en sus condiciones de vida respecto de las que tenían en sus lugares de origen, sea en el norte santafesino o en la

provincia del Chaco. Por ejemplo, pese a los graves problemas que siguen enfrentando, destacan mayores posibilidades de acceso al agua potable, a la salud, a la educación y al trabajo.

Otra de las fuentes laborales para los miembros de las comunidades indígenas en Recreo la constituye la posibilidad de trabajar en la escuela, en la Modalidad EIB, ya sea como personal no docente o como maestros reemplazantes de idioma y cultura. Algunos de estos jóvenes que hacen reemplazos estudian formación docente. Aunque este trabajo cuenta con reconocimiento ministerial y la comunidad es la encargada de proponer un escalafón, estos jóvenes muchas veces son blanco de comentarios discriminadores

Viviendas autoconstruidas en barrio Travesía.

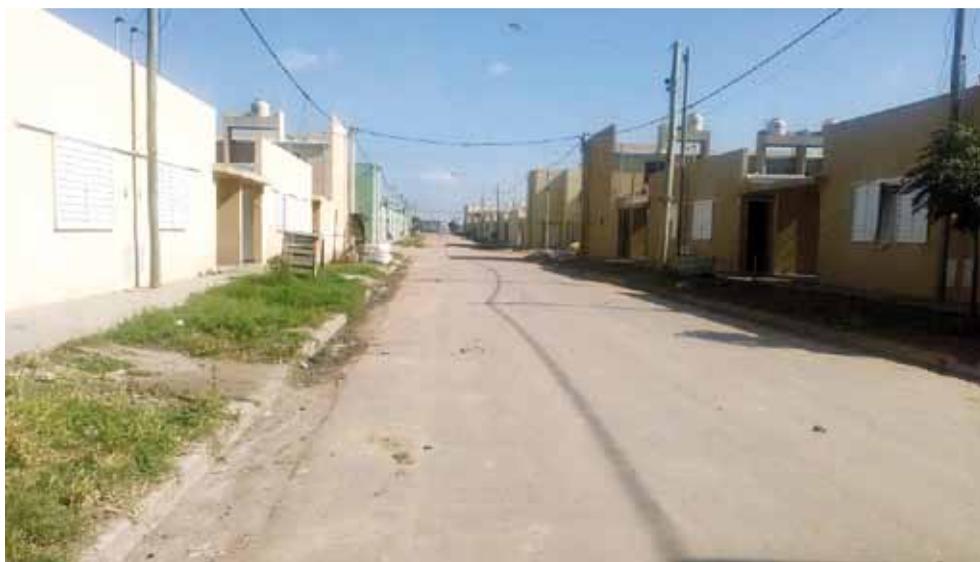


por parte de maestras de grado por el hecho de no contar con "estudios formales" que legitimen ese lugar.

A partir del 2012, en el barrio Mocoví se abrió un Centro de Atención Primaria de la Salud en el cual algunos miembros de la comunidad se desempeñan en la parte administrativa.

En el barrio qom Travesía se viene desarrollando desde 2010 un proyecto de autoconstrucción de viviendas (iniciado por el Estado nacional y continuado por el gobierno municipal)

que ha transformado las condiciones de muchas familias, dándoles no sólo la posibilidad de una casa digna, sino también una entrada de dinero estable que, a su vez, les permite acceder a ciertos bienes de consumo. En la actualidad, de las más de cuatrocientas familias de Travesía, unas ochenta ya están viviendo en las nuevas casas. La segunda etapa del proyecto se desarrolló en el barrio Sorrento, en el área delimitada por las calles Labardén y Artilleros, las vías del ferrocarril y el arroyo Ludueña.



Viviendas del nuevo barrio Sorrento.

María Claudia Villarreal

Organizándose en la ciudad para vivir mejor

La forma de organización sociopolítica mocoví está vinculada a la concepción comunitaria de este pueblo que reconoce un líder por cada clan o grupo tribal (conjunto de familias, por lazos de parentesco) y un cacique general para toda la comunidad. En la actualidad, el *caisek* es elegido a través de la participación de la comunidad.

Hoy en día todavía se manifiesta, todavía no está quebrada (refiere a la forma organizativa de la comunidad) [...] lo único que ahora no es una imposición. A lo mejor, antiguamente, se imponía la figura de la persona cacique por su gran sabiduría, su gran personalidad, su gran poder de convencimiento, de dirigir. Continuamente veía la situación de todas las familias, era el más sabio, por eso se lo designaba cacique general de una comunidad [...] Ahora también como que se adoptan las cualidades de una persona que tiene mucha personalidad dentro de la comunidad, en este caso, que ya está integrada entre criollos y todos. Ahora tenemos un doble trabajo, tenemos que elegir a la persona que tiene que tener una personalidad dentro de lo comunitario y dentro de los social; se elige a ese tipo de personas. (A., referente de la comunidad mocoví Com-Caia, 2011).

De acuerdo a los referentes de la comunidad Com-Caia, desde que el Registro Especial de Comunidades Aborígenes (RECA) comenzó su actuación en el año 2014 aproximadamente, hubo transformaciones en estas formas de organización. Según este referente de la comunidad no es que la figura del cacique no exista más, sino que la asamblea comunitaria y el concejo comunitario son ahora las máximas autoridades como un "requisito burocrático" establecido desde el RECA. En este sentido, la autoridad máxima la constituye la asamblea comunitaria y dentro de ella se encuentran el consejo comunitario, además de los líderes de familias y el cacique general, quien se encarga de escuchar a la comunidad, llevar adelante proyectos, tomar decisiones en la organización de proyectos y la distribución de tierras y de viviendas.

Para los qom, la unidad primaria de la sociedad, que antiguamente era la familia extendida, va a ser reemplazada en la ciudad por la familia nuclear. El liderazgo de la comunidad sigue estando basado en el prestigio y el carisma personal, pero actualmente la designación de representantes comunitarios se realiza a través de elecciones periódicas entre los integrantes de la aldea. Los dirigentes políticos son también pastores de las iglesias pentecostales, a las cuales se convirtieron los qom hace varias décadas, como veremos más adelante.

Dentro de la organización sociopolítica las mujeres qom y mocovíes han ido desplegando un proceso de organización que está teniendo como resultado una mayor presencia de su rol en la comunidad y en la promoción de derechos para sus comunidades. En este sentido, destacamos los encuentros de mujeres indígenas que se organizan a nivel provincial desde 2008, con temáticas que se relacionan con la cosmovisión indígena, la autoestima, la violencia, la discriminación, los derechos indígenas, la formación política de la mujer, la Educación Intercultural Bilingüe, y la medicina ancestral, entre otros. En este sentido, puede mencionarse la participación de mujeres indígenas en el Foro de Mujeres Indígenas de Santa Fe y en la Organización de Mujeres Dirigentes Indígenas. En la vida cotidiana las mujeres participan en centros de salud y centros culturales, y se están formando como maestras idóneas (Rizzo, 2014). Pese a esta participación, continúan siendo minoría con respecto a los lugares de toma de decisión que ocupan los hombres.

Los tobas y moqoit despliegan diferentes estrategias de reclamos que tienen como ejes principales la devolución de las tierras, la vivienda digna, la salud, el trabajo, el respeto hacia sus formas de organización sociopolíticas y sus cosmovisiones. Sus estrategias abarcan desde la organización comunitaria, las alianzas con organizaciones político-sociales (partidos políticos, ONG), la participación institucional y hasta la toma pacífica de tierras.

La Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe (OCASTAFE) está



María Claudia Villarreal

Barrio Travesía, Rosario

integrada por 46 comunidades moqoit y qom, y lucha por el derecho a la posesión legítima de las tierras y a la educación bilingüe. El Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), la Asociación de Amigos del Aborígen y la

Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ) aportan desde lo jurídico y logístico a estas organizaciones. En el año 2007 se creó el Instituto Provincial Aborígen de Santa Fe (IPAS), un organismo oficial integrado por cinco consejeros aborígenes cuya función es canalizar las demandas de las poblaciones indígenas.

Algunas comunidades de la provincia han obtenido personería jurídica a nivel nacional. Esto es muy importante, ya que significa el reconocimiento institucional de su capacidad para adquirir derechos y gestionar demandas. “Com-Caia”, en Recreo, y “Nueva Comunidad Moqoit”, en la misma ciudad, fragmentación de la comunidad Com –Caia son las dos organizaciones con personerías jurídicas moqoit. En Rosario, la Comunidad “Nam Qom”, de barrio Rouillón, el Centro Cultural Comunitario “Qadhuote”, de Los Pumitas, y la comunidad aborígen toba “Qom Lmac’ Na Alua” (Tierra de los Aborígen), de Travesía, han obtenido personería jurídica.



María Claudia Villarreal

Barrio toba Rouillón, Rosario.



María Claudia Villarreal

Barrio Los Pumitas, Rosario.

Prácticas culturales

En la actualidad, la comunidad moqoit de Recreo está abocada a reconstruir aspectos de su vida pasada mediante el despliegue de estrategias entre las que se destacan la participación de los ancianos, la vida comunitaria, el compartir, la ayuda mutua, la espiritualidad y los vínculos de sus miembros con la naturaleza.

Para las familias qom que se asentaron en la ciudad de Rosario, en barrios periféricos y asentamientos irregulares, la vida en la ciudad les brindó la posibilidad de contar con mejores condiciones de vida a través de ocupaciones como el trabajo en el área de la construcción, en el sector informal, y en la producción y venta de artesanías. Esta última, si bien constituye parte de las estrategias económicas de subsistencia de los pueblos originarios dentro del contexto urbano, también es expresión de reivindicación identitaria junto a un conjunto de luchas por la tierra, por la vivienda, por la salud y por la educación.

Nosotros tenemos una forma que tratamos de mantener, la forma comunitaria; tratamos de adecuarnos a un sistema con esa forma comunitaria, que cuando uno viene desde afuera no lo ve pero dentro del seno familiar está latente esa concepción de vida (A., referente de la comunidad Com-Caia, 2012).

[...] es un dibujo de hojas y una flor, antes, allá en el Chaco las hacían blanco, marrón y negro pero ahora, al estar en la ciudad, las empezaron a hacer de colores más vivos, para vender más los artesanos, porque a la gente les gustaban más los colores, les llamaban más la atención. (Reg. N° 11; L. N.; 2011).¹¹

Cosmovisión

[...] El Cosmos *mocoví* estaría formado por tres planos: el plano central, que habitan los *mocovíes* o *'laua*, la tierra; el inframundo (región habitada, similar al anterior, que el sol ilumina cuando en la tierra es de noche); y el cielo o *piguim* [...]

Creen que el mundo sufrió un gran incendio y un diluvio que lo destruyeron. Estos acontecimientos y otros, como la obtención del fuego, aluden a un tiempo mítico donde la vida humana y la animal eran intercambiables. Sin embargo, con el paso del tiempo la vida animal se fue diferenciando de la humana, en esta distinción la ausencia del habla era lo que separaba a los animales de los hombres. (Giménez, López y Granada, 2002).

Los diferentes planos en la cosmovisión *mocoví* se asocian a distintos dioses y dueños de la naturaleza. Por ejemplo, *cota'a iolec* significa "nuestro padre" (arriba), *veraic* (protector del río), *conasa* (protectora del monte), *catescaldo* (relacionado a la noche, vinculado al mal), *na'iapec* (relacionado al mal) y *iale* (diablo).

Los protectores de la naturaleza son los encargados de cuidar los recursos naturales, por eso, antes de ir a pescar, cazar y obtener frutos los *mocovíes* piden permiso a ese protector/a para concretar la acción.

Para los pueblos indígenas el vínculo con la naturaleza constituye uno de los ejes centrales de su organización social, política y económica. Los cambios en su forma de vida y su asentamiento en zonas urbanas afectaron la vida cotidiana de estos pueblos, pero ciertos relatos y mitos moqoit y toba permiten acercarnos a esta cosmovisión que perdura y forma parte de los contenidos de enseñanza que los maestros idóneos enseñan en las escuelas de las comunidades. El relato de un integrante de la comunidad *mocoví* de Recreo, que a continuación se reproduce, da cuenta de lo que acabamos de señalar:

Había un cacique que era muy avariento y muy ambicioso. Quería un traje nuevo con las plumas más grandes, más hermosas, tenía que ser del ñandú más lindo, más grande. Así lo convocó a Nemec, que era uno de los cazadores más jóvenes y le propuso que vaya a cazar. Nemec tenía miedo, sabía que era difícil cazar un ñandú pero accedió para que todos lo tengan como que era un buen cazador. Caminó días y días buscando un ñandú hasta que un día vio a lo lejos a un

11. El testimonio refiere al diseño de una bandera realizada por jóvenes qom del barrio Travesía. En este se explica que el dibujo reproduce el plato de barro tradicional de artesanía qom con algunas modificaciones.

grupo de ñandúes que no eran tan vistosos, pero entre ellos, resaltaba uno que era grande, con las plumas más lindas. Cuando estaba apuntando con el arco y la flecha, salió con los dos perros, a todos lados iba con los perros. Empezó a correr el ñandú y bueno, lo siguió pero lo perdió de vista. Pasaron varios días hasta que de nuevo lo encontró, sólo estaba el ñandú porque se había despartado del grupo y lo siguió y lo siguió hasta que de nuevo alistó el arco y la flecha y empezó de nuevo a correr. Lo corrió y lo corrió, de nuevo lo perdió de vista y ya estaba cansado, ya estaba muy cansado, habían pasado muchos días, no había comido nada, ya se le habían terminado los víveres que tenía y después cuando lo vio ya estaba listo para cazarlo y esa vez sí o sí lo tenía que cazar y ahí lo empezó a correr con sus perros. Tenía como dos o tres perros y ahí lo empezó a correr hasta que se dio cuenta de que se terminaba el monte y todo. Llegó al horizonte y el ñandú empezó a correr para arriba, se iba y se iba y bueno y los perros seguían al ñandú y también se fueron al cielo y Nemeq quedó impresionado. Al final no pudo cazar al ñandú, el ñandú se fue y se llevó sus perros y bueno quedó él solo, perdido y con hambre y no sabía a dónde ir, ya estaba rendido, no sabía dónde ir, así que se tiró entregado a la muerte. Se tiró a descansar, a cerrar los ojos ya y cuando ve al cielo, ve que se forma el ñandú con los perros por detrás. Se formaba con las estrellas y el ñandú, también, le indicaba la cruz que una era el pico, otra las dos alas y otra eran las patas. Formaban cuatro estrellas que formaban la cruz que le indicaban el camino para volver a su casa. Así que se quedó mirando impresionado y gracias a esas estrellas pudo volver a su casa y contó la leyenda. Quedó como un héroe pero también le enseñó que estaba mal, que por algo el ñandú se fue, que estaba mal matar el ñandú y ahí entendieron todos que el cacique no era el indicado para ser el cacique porque no se preocupaba por la comunidad sino por él. (D. L., miembro comunidad Com-Caia, 2014).¹²

De acuerdo con el estudio realizado por Sixto Giménez, Alejandro López y Anahí Granada, la vía láctea parece cumplir un rol integrador, un eje o árbol que une los distintos planos en el cosmos moqoit y, en otro sentido, estaría vinculada a la idea de camino como relación de distintos hitos que marcan encuentros y cuya representación astronómica estaría dada por las constelaciones cercanas a la Vía Láctea.

Actualmente, el relato que acabamos de compartir se transmite y trabaja en las escuelas, en la Modalidad EIB. Los maestros se esfuerzan

por enseñarles a los niños moqoit que la ambición de figurar y el darle excesiva importancia a lo material, que en el relato se expresa a través de la ambición del cacique, va en contra del interés comunitario, clave como característica de liderazgo dentro de la comunidad moqoit. Este ejemplo permite mostrar cómo la cosmovisión moqoit se va entramando con la vida contemporánea en la ciudad de Recreo.

Otro ejemplo de la transformación de los relatos míticos de los pueblos originarios acorde con la realidad contemporánea lo podemos ver en la creencia de que determinados acontecimientos (nacimientos, casamientos y celebraciones) se asocian a cambios bruscos en el clima: tormentas, inundaciones, etc. Esto tiene alguna relación con la idea de que en tiempos míticos el mundo fue destruido por diluvios y/o inundaciones.

El mundo en la visión toba está poblado de seres de diversas características y poder, con las que los seres humanos se relacionan de diferente manera.¹³ Los qom suponen que los seres humanos tienen un “alma-imagen”, un “alma-sombra”, “carne”, “nombre”, “pensamiento”, “palabras”, y que están constituidos por otras partes como “la huella”, “los fluidos corporales”, etc. Para este pueblo esta imagen del hombre se puede verificar en los sueños. En los sueños se produce la salida del alma-imagen del cuerpo dormido, pudiendo trasladarse por diferentes lugares del cosmos. Para los tobas estos viajes son los que se recuerdan al despertar. El sueño es una experiencia mediante la cual se accede a regiones del mundo imposibles de conocer de otro modo. Pero no toda la gente tiene el mismo acceso a estas realidades y para los tobas esta diferencia tiene que ver con el poder de cada persona.

Entre los qom hay dos formas de entender el mundo, que podríamos identificar con un esquema vertical y otro horizontal. En el esquema vertical, el universo es una gran armadura de tres planos superpuestos ligados entre sí por un eje central representado por un árbol cuyas raíces se hunden en la profundidad hasta alcanzar la región de los muertos y cuya copa se confunde con el cielo. Cada uno de estos planos (mundo subterráneo, superficie terrestre y plano celeste) está sometido al dominio de un “Señor” o una “Pareja” que lo gobiernan actuando como verdaderos dueños de los animales y plantas que allí habitan.

Uno de estos “Señores” o “Dueños” es Nowet, deidad que subordina y articula la

12. En el fascículo 16 de esta misma colección se amplía la particular importancia del cielo en la cosmología moqoit.

13. Ver fascículo 16 de esta misma colección para una visión más detallada del tema.

totalidad del universo religioso qom como dueño de los seres terrestres. El plano terrestre qom es una geografía más o menos lisa, acotada al oeste por las montañas precordilleranas bajo el poder de Nowet, quien existe desde los orígenes del mundo aunque no haya participado en su creación. Nowet domina los animales terrestres; es un ser que puede ser percibido en cualquier ente material o inmaterial que provoque temor o emoción religiosa. Se relaciona con los animales, fenómenos atmosféricos y con los hombres a quienes suele causarles enfermedades. El mundo subterráneo es el lugar de los muertos, aunque también es la región de los Dueños o Señores de las especies de la profundidad y del medio acuático (Cordeu, 1971).

Como sostienen Fernández y Hachén (2007), Pigem Al'wa y Salamanca son concebidos como las divinidades principales de todas las especies subterráneas y acuáticas. Los tobas imaginan un paraíso subterráneo en el que habitan "cadáveres vivientes" quienes esperan una conmoción futura para volver a la superficie, destruir a la humanidad e instaurar una nueva era. El arco iris (Qomogomalo) es una gran serpiente relacionada con los poderes de Salamanca; permanece bajo las aguas en las épocas de clima apacible y su salida se produce por la violación de las reglas de cacería y de los tabúes que recaen sobre las mujeres en su período menstrual.

El Dios del Cielo es Qartaa' "nuestro padre". A él le pertenecen todas las cosas de este espacio, es indiferente hacia los hombres, es el origen del lenguaje, de las nociones morales y la capacidad de conocer. El sol es concebido como una mujer anciana colocada en su lugar por Qartaa'. Se la llama Nala' (Dahewa en Palavecino, 1971) y recorre el cielo durante el día para alumbrar y calentar la tierra. Durante la noche se va al país subterráneo de los muertos. La luna se llama Qagogojk. Es un hombre corpulento y cansino que durante la noche alumbró el mundo montado en un burrito.

En el esquema horizontal, el mundo es la porción de tierra redondeada, seca y segura en la que los humanos viven, una suerte de isla en medio de un mar sin límites. El fin o límite de la tierra está ubicado al occidente y es un lugar peligroso para los hombres porque viven bestias acuáticas como víboras y otros seres de la misma clase. La gente no puede visitar el lugar ni vivir en él salvo los chamanes más poderosos.

En la cosmovisión toba, en sus orígenes el mundo era una extensión oscura, árida y vacía

generada a partir de una pequeña masa de tierra aplastada y hecha crecer, hasta su tamaño actual, por Qartaa'. Posteriormente, descendieron del cielo los animales y comenzó a crecer la vegetación. Con la salida del sol terminó el período de oscuridad. El universo es un movimiento cíclico y cada tanto se producen cataclismos como inundaciones, fuego y hambre que aniquilan casi todas las creaciones, para luego volver a restaurarse un ciclo de vida.

En general, estas concepciones religiosas conllevan enseñanzas morales como por ejemplo evitar la matanza desmedida de animales y el destrozo de la flora ya que se parte de la creencia de que los dueños de los animales nos vigilan y pueden ser muy vengativos.

Ciertas ideas cosmológicas aún perduran en las prácticas curativas de estos pueblos. Para los qom la enfermedad es una crisis en el equilibrio espiritual que afecta a la persona y al alma. Si bien los qom recurren a los servicios de salud pública cercanos a sus comunidades tales como centros de salud y hospitales, también utilizan medicamentos caseros y en algunas oportunidades consultan al *pi'xonaq* o chamán por padecimientos propios o de algún familiar. Los *pi'xonaq* ejercen como curadores en lo físico y en lo espiritual. Tal como relata Orlando Sánchez (2006), docente, escritor y recopilador toba, estos "médicos y psiquiatras naturales" buscan el origen y la causa de las dolencias para hallar la solución y el restablecimiento del equilibrio de la persona enferma. Los *pi'xonaq* se encuentran asociados a diversas clases de espíritus que les otorgan parte de sus poderes para realizar curaciones o matar. Esos poderes pueden recibirse de dos maneras: de algún familiar, a través de un objeto gelatinoso (escupido directamente en la boca de quien será chamán, debiendo este tragarlo inmediatamente), o por medio del sueño, a través del cual un espíritu elige a una persona, a quien acompañará y le dará parte de sus poderes.

Respecto a las visiones en torno a la salud-enfermedad-atención y las prácticas asociadas a ellas, los moqoit asentados en Recreo, asisten a los centros de salud y hospitales públicos y al mismo tiempo mantienen prácticas de curandería. El curandero tiene un lugar importante en la organización comunitaria moqoit, junto con otras figuras como el hechicero y los abuelos, ya que para este pueblo la salud está relacionada, también, con la educación.

A continuación, exponemos un fragmento del testimonio de uno de los participantes de la

comunidad moqoit de Recreo que alude a las continuidades y transformaciones en torno a las figuras centrales dentro de la organización política de esta comunidad:

[...] La cuestión de la salud, antiguamente, la organización que tenían los aborígenes, tenían sus propios curanderos, hechiceros y sus brujos. Cuando hace contacto con la otra cultura a esas tres figuras las hicieron una: o hechicero o curandero o brujo y cada uno formaba parte de lo que tenían que ver en la salud ya sea física, mental, espiritual, eran un componente muy importante, eran personas muy útiles dentro de una comunidad; si había enfermedades físicas las atendía el curandero. Era el que tenía toda la sabiduría en el tratamiento con las hierbas medicinales y el tratamiento de qué enfermedades tenía; el hechicero vendría a ser lo que ahora llamamos psicólogo el que atendía cuando uno tenía problemas de ansiedad, mentales, todo lo que tenía que ver con lo psicológico; era visto como que hacía mal y no, nosotros no creíamos que hiciera mal, era el que hacía todo el trabajo de restauración de pareja cuando se separaban, cuando eran novios o esposos y se separaban, era importante para la gente que padecía eso y el brujo era el que tenía la visión de todo lo que tenía que pasar en las comunidades, el que veía más allá; veía lo que no podían ver el cacique; los líderes o los jefes de familia [...] era el consultor de eso, vamos a decir, porque se le consultaba continuamente el destino de una comunidad o de una familia; el que después lo han relacionado muy mal como que era el que mataba y era totalmente diferente.

Yo lo que le estoy diciendo no es una cuestión que me lo contaron, yo lo he vivido. Uno no se daba cuenta de la importancia que tenía en ese momento pero ahora que ha pasado el tiempo uno ve cuán importante eran esas tres figuras en la comunidad, cuán importante eran en lo organizativo; porque era el que veía (se refiere al brujo) el futuro del pueblo o de una comunidad. En lo organizativo, lo consultaban los líderes y el cacique, continuamente, trabajaban en conjunto.

Siempre cuando uno lee unos libros que hablan sobre estas cuestiones a veces hay partes, algunos conceptos erróneos que han hecho [...] nosotros dentro de la comunidad teníamos los que llamábamos maestros, que eran los que enseñaban a los chicos y los abuelos, los abuelos eran los que transmitían todos esos valores que tenía un pueblo para que esos que iban creciendo tuvieran en cuenta cómo eran las reglas de vida en un pueblo que tenía una vida totalmente comunitaria [...] cada uno tenía su especialidad, estaba el que enseñaba la conducta de

la vida, estaba el que transmitía cómo pescar, cómo cazar, cómo estar en el monte, el que transmitía las leyendas, las creencias, el que transmitía las leyes naturales que había en la tierra, tenía cada uno una particularidad de enseñar cada aspecto y eso hoy en día se perdió un poco, todo eso, porque nos ha quitado lugar la televisión, la música, todo el bombardeo de la otra cultura [...] no era cualquiera que era brujo, no era cualquiera que era hechicero, no era cualquiera que era curandero, era como que ya estaban destinados a ser eso; hasta hoy en día algunos jóvenes ya hacen la práctica de la curandería, algunas cosas de hechicería [...] lo que se ha perdido un poco es la figura del brujo; no lo vemos mucho acá, algo que hace 15 o 20 años atrás veíamos [...] era una persona muy importante aunque cuando hace contacto con la otra cultura, esta última le enseña que el brujo era malo, diabólico y nada que ver [...] más cuando fueron evangelizados todos los pueblos, con más razón se aferran a las religiones y dejan de lado toda la importancia y toda la sabiduría que tenía su propio pueblo [...] (Antonio, miembro de la comunidad. Registro de campo N.º 31. Entrevista realizada en el mes de agosto del 2011).

En el año 2012 se inauguró en el barrio moqoit de Recreo un Centro de Atención Primaria para la salud con el nombre *Natarentanca com Nalequetequeta* (Entre Pueblos en lengua moqoit). La comunidad participa, a través de distintos integrantes, en la tarea administrativa de este centro. A su vez, otros miembros de la comunidad están finalizando sus estudios en enfermería para poder involucrarse desde lo profesional en este puesto sanitario.

El movimiento religioso indígena del evangelio

La evangelización de los qom estuvo históricamente ligada a los procesos de conquista y colonización del Chaco argentino, los cuales dieron lugar a las primeras acciones evangelizadoras entre los grupos que allí habitaban. En un primer momento fue la Compañía de Jesús la que, luego de su expulsión de América, en 1767, deja su lugar a los misioneros de la orden de los franciscanos, quienes se encontraron con una fuerte resistencia no sólo de los pueblos originarios, sino también de los criollos, los colonos, los inmigrantes, los comerciantes y los militares para quienes el accionar misionero constituía

una barrera para sus proyectos de colonización socio-económica (Wright, 2003: 140). Las relaciones de los qom con la Iglesia Católica se han caracterizado por una actitud de resentimiento y encono por parte de este pueblo debido a la contribución de la Iglesia a la desintegración de las culturas autóctonas como consecuencia de su rol funcional a las estrategias ordenadas por el poder político, de la colonia primero y del Estado Nacional, después (Martínez Sarasola, 1998). En este contexto, se introdujo el movimiento evangélico pentecostal en esta comunidad.

El pentecostalismo es una rama del protestantismo que surgió en Estados Unidos y se caracteriza por tener una visión más horizontal de la Iglesia, propone una relación directa con Dios y el Espíritu Santo y se diferencia del catolicismo que los tobas asociaban a los blancos y al Estado. La aparición de esta fe entre los qom de Chaco y Formosa se remonta a la década de 1930, a partir del encuentro de algunos grupos qom con misioneros evangélicos y, en la década de 1940, con los pentecostales. A mediados de la década de 1940, llegaron a misionar a Resistencia (Chaco)

algunos pastores pentecostales y algunos tobas se sintieron convocados y comenzaron a participar en las reuniones. De esta manera, surgió entre los tobas el elemento evangelio-toba. Es decir, se sintieron interpelados y reelaboraron colectivamente su identidad. Ser evangelio-toba implica una reelaboración chamánica y es parte de la identidad actual de este pueblo.

Hacia 1950, con la llegada de la Iglesia Evangélica Unida, la mayoría de los chamanes tobas se convirtieron en pastores protestantes. A fines de la década del cincuenta el culto obtuvo un reconocimiento legal, dando nacimiento así a la primera iglesia autónoma indígena de la Argentina, la Iglesia Evangélica Unida (IEU) (Ceriani Cernadas, 2002).

“Evangelio”, entonces, es el nombre que utilizan los qom (y moqoit) para dar cuenta de su pertenencia religiosa en la actualidad. El movimiento del evangelio significó la confluencia de las creencias nativas con las del evangelismo pentecostal. Para los qom la figura del pastor está dotada de poderes y el sustento de sus argumentaciones es la palabra escrita en la Biblia.



Las actividades de sanación forman parte del ceremonial religioso. Además, el pastor cumple el papel de mediador en las disputas entre personas (Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1995).

Actualmente, los qom participan de “encuentros nacionales y regionales de pastores evangélicos y de danzas” (Reg. N° 23; A. P.; 2015). Tales eventos se constituyen en oportunidades para que se encuentren y visiten a familiares y amigos del Chaco, Formosa o Buenos Aires. Este tipo de encuentros también se suelen organizar en la ciudad, como por ejemplo, la reciente “Conferencia Zonal de Pastores de la Iglesia Evangélica Unida”, que se realizó en la ciudad de Rosario durante el mes de agosto de 2015.

En este tipo de eventos, se desarrolla la danza de la rueda que consiste en que los participantes corran con un paso semisaltado y en forma circular. La música que acompaña esta danza es la “cumbia evangélica”, la cual en su mayoría es cantada y tocada con teclados electrónicos y grandes amplificadores por los varones de la comunidad (Citro, 2013), y acompañada por las palmas de los asistentes y panderetas. Esta danza se realiza en el espacio central de las iglesias y las coreografías en las que danzan mujeres, varones y niños se pueden describir como movimientos compartidos que son repetidos, en ritmos binarios, por todos y durante las cuales los danzantes mantienen la postura erguida y una dinámica constante en lo que hace a la energía y la velocidad. Asimismo, en otros momentos, los participantes realizan gestos con brazos, manos y rostro. Las jóvenes y mujeres danzantes se presentan con camisas blancas, largas faldas de telas brillantes y con tiras de tela. Los varones visten pantalones y camisas con apliques de estrellas de brillantes colores y largas tiras de tela que penden desde los hombros, brazos y piernas. En lo que refiere a la estructuración de la danza, predomina una distribución espacial en varias hileras circulares en las que se combinan movimientos en el lugar, giros y contragiros e intercambios de posiciones (Citro, 2013).

Los moqoit vienen desplegando un proceso de continuidad y transformación de sus prácticas sociales, culturales, políticas y de sus creencias. Es así como en la actualidad la participación de las familias en la Iglesia Evangélica ha mermado en relación con décadas pasadas.

Como lo destacamos al comienzo del fascículo esta Iglesia (página 12) tuvo un rol central en el reconocimiento de los moqoit como pueblo indígena y en la formación de la comunidad en

la ciudad de Recreo. Se debe tener presente que este pueblo originario negó su identidad como estrategia de supervivencia, en palabras de sus propios protagonistas, durante veinte años, periodo durante el cual se interrumpieron los lazos de enseñanza-aprendizaje intergeneracionales en torno a la lengua, las costumbres, los mitos, las leyendas y las prácticas culturales de este pueblo.

De acuerdo a los testimonios de los miembros de esta comunidad lo que ellos denominan como “proceso de evangelización”, ocurrido a fines de los años setenta, fue central para su reconocimiento como aborígenes y para la organización de la comunidad en la localidad de Recreo. De hecho, quienes luego ocuparon lugares de liderazgo dentro de esta comunidad, fueron previamente pastores de la Iglesia Evangélica. La participación de una gran mayoría de moqoit en la vida cotidiana de esta Iglesia y los postulados de dicha religión, que profesaba la existencia de un Dios creador de distintas culturas, con diferentes lenguas y formas de vida, fue un núcleo central para lo que los miembros de este pueblo denominan “concientización”. A su vez, esta religión les permitía realizar diferentes rituales propios del pueblo moqoit.

Fiestas y conmemoraciones

En cuanto a las fiestas y las conmemoraciones que se celebran actualmente, los qom, mocoví y otros pueblos originarios comparten la celebración del “Último día de libertad de los pueblos originarios”, que se conmemora el 11 de octubre, en el que se recuerda cómo era la vida de los pueblos originarios antes de la conquista española. En esta fecha, en las escuelas de la ciudad Rosario, a la que asisten niños qom, se organizan actos a los que se invitan a integrantes de la comunidad y a las autoridades municipales. Al día siguiente (12 de octubre) no se dictan clases porque la comunidad lo considera un “día de luto”.

En la “Semana de los Pueblos Indígenas” –19 al 25 de abril– se celebra la lucha de los distintos pueblos originarios de América por el reconocimiento de sus culturas. Los tobas también festejan el 1° de agosto el “Día de la Pachamama”, práctica tomada de los pueblos andinos, con diversos actos comunitarios y escolares organizados por la Municipalidad de



María Eugenia Martínez

Recreo, tales como muestras de arte, talleres, música y danza. El año nuevo moqoit se festeja los últimos días de agosto. Es una festividad que se relaciona con la transformación y el renacer de la naturaleza, con el encuentro y con el nacimiento.

Los qom participan desde el año 2007 en la "Fiesta y Encuentro de las Colectividades", evento organizado en la actualidad por el ETUR (Ente Turístico Rosario) y la Asociación de Colectividades Extranjeras de Rosario, con el auspicio de la Municipalidad, la Gobernación de

Festival mocoví. Conmemoración "Último día de libertad de los Pueblos Originarios", Escuela Com-Caia, Recreo.



María Claudia Villarreal

Fiesta Inti Raymi en el barrio Travesía, 2016.



María Claudia Villarreal

Acto escolar "Último día de libertad de los Pueblos Originarios". Escuela N° 1344 "Cacique Taigoyé", Rosario.

la Provincia de Santa Fe y la Secretaría de Turismo de la Nación, en el que junto a los puestos de artesanías moqoit y wichí, se dedican a la venta de comidas y de artesanías. Además, suelen viajar

cada año desde Rosario a la ciudad de Presidencia Roque Sáenz Peña, de la provincia de Chaco, para asistir a la Fiesta Nacional del Algodón, que se celebra en el mes de junio, en la cual se encuentran con parientes y asisten a las actividades programadas. En 2015, desde el 6 de junio y durante 9 días, se celebró el 25° aniversario de esta festividad.

La "Ceremonia del Inti Raymi", en quechua "Fiesta del Sol" –que se celebraba el 24 de junio (cada solsticio de invierno en el hemisferio sur)–, la festividad religiosa incaica y andina más importante durante el tiempo de los Incas, vigente hasta el día de hoy, también ha comenzado a festejarse en escuelas de EIB de la ciudad de Rosario.

Expresiones artísticas juveniles

En las comunidades mocovíes y tobas las expresiones artísticas están asociadas a la transmisión de las formas socio-culturales de vida de la comunidad. En la comunidad moqoit Com-Caia, los niños y jóvenes han formado el coro bilingüe Voces Comunitarias Com-Caia. Presentamos a continuación una de sus

canciones (*takirari*) titulada "La Lucha", escrita por Danisa Lezcano y con música de Miguel Angel Bochini.

I- Una búsqueda comenzó, hace más de veinte años
 Caminando juntos nuestros padres
 Llegaron a una pelea que recién empezaba
 Sin imaginar lo que lograban.

II- Reclamando nuestros derechos, los que nos pertenecían
 Mendigando trabajo y tierra, cuando aún era nuestra
 Tomados de la mano, evitando golpes.
 Estribillo

Y hoy aquí en nuestra Argentina
 ¡Y es nuestra!, nuestra tierra querida
 Nos paramos en ella, y nos ponemos de frente
 Orgullo natal, lucha permanente.

III- Llorando recibimos, lo que siempre fue nuestro
 Llorando, un papel del gobierno
 Y fue por la lucha, y seguiremos luchando
 Acompañados por nuestros ancianos.

IV- Mirando hacia el futuro, ese futuro soñado
 Tomando nuestros caminos, poniendo nuestro nombre
 Un sólo nombre, ¡el de hermanos!

En los últimos años, los jóvenes qom de Rosario han formado varios grupos musicales como forma de expresión y de difusión de la música originaria de este pueblo, entre los que se destacan Sikuris y Artesanos de la Verdad. Los integrantes de Sikuris comenzaron a reunirse cuando estaban en la escuela primaria de EIB,

acompañados por la maestra de música, y continuaron al egresar del secundario, momento en el cual se incorporaron nuevos jóvenes.

Artesanos de la Verdad hacen música rap y hip hop. Su nombre surge cuando sus integrantes, participando de un taller literario, debían buscar palabras que se identificaran con la cultura toba. Lo explican de esta forma: “No queríamos mentir más, no nos gusta la mentira, queríamos ser más sinceros. La mentira está en todos lados y juega con las personas, nosotros estábamos metidos en eso y así quisimos salir y empezar a hacer las cosas más honestamente. Ahora intentamos ser más directos y demandamos lo que nos parece”. Una de las canciones que interpretan es “Chico problemático”, del rapero español Nach:

Y no es casual, esta desesperación,
 a causa de una educación que inspira desmotivación.
 Está de moda ser el más malo, el más villano, el más
 cabrón,
 y hacer la mayor locura para llamar la atención.
 Triste confusión entre el miedo y el respeto,
 pero el chico se siente grande cuando pasa y los
 demás se quedan quietos.
 El chico que jamás encontró afecto,
 en una sociedad infecta que sólo acepta a hombres
 perfectos.¹⁴



María Claudia Martínez

Sikuris en Tecnópolis, Ciudad de Buenos Aires, en el marco de la Feria de Ciencias y Tecnología, 2011.

14. Disponible en: <http://www.enredando.org.ar/2014/05/20/artesanos-de-la-verdad>

Tres poemas

El olvido del olvido

El olvido del olvido,
es decir, de estar viendo a aquella persona que está en
el cielo y dentro de la oscuridad.

Pero, ¿qué pasa?

Pasa que esa persona no está sentada en la oscuridad,
porque esa oscuridad no es la oscuridad de las
oscuridades,
sino que esa persona es la que te puede guiar,
y además, es la luz que alumbrará a una comunidad
del universo.

La moneda

Una moneda en la mano tiene un pequeño escolar.
Una moneda en la mano y no sabe qué comprar.
Cierra los ojos el niño y no sabe qué hacer.
El niño cierra sus ojos pensando una lección.

La bella piel

Mirando frente a la ventana débilmente iluminada por
una luz,
brilla la joven de bella piel.
Parecía que quería pertenecer a un mundo plateado.

Autor: Edgar Ronaldo Sánchez, joven qom del
barrio Los Pumitas.

Lengua

La lengua moqoit forma parte de la familia lingüística guaycurú junto con la lengua qom, pilagá, kadiweu, payaguá, mbyá y abipón.

Los moqoit de Recreo se refieren a ella como “La idioma”. Tiene la particularidad, de ser en sus orígenes una lengua de tradición oral, de haber sufrido una fase de interrupción por un lapso de 20 años, aproximadamente, durante los procesos de enseñanza-aprendizaje intergeneracional.

Podemos decir que la historia del pueblo mocoví está atravesada por experiencias dolorosas y profundas que llevaron a esta comunidad a esconder y negar su identidad. Ese silenciamiento de la pertenencia sociocultural se revive en los relatos de las vivencias y condujo a la pérdida progresiva del idioma de tradición oral (Gualdieri, 2004).

Si bien la lengua moqoit es una lengua de tradición oral, desde hace unas décadas están concretando su escritura.

La problemática de la lengua es una de las preocupaciones centrales de la comunidad moqoit de Recreo. Además de enseñarla en la escuela y en algunas familias, se llevan a cabo talleres de enseñanza entre referentes de la comunidad y jóvenes que se desempeñan en la escuela como maestros de idioma y cultura. Sin embargo, los propios participantes de estos talleres que pertenecen a la comunidad señalan que existen escollos importantes para su revitalización; uno de ellos se vincula a la interrupción en la transmisión de la lengua, que ha llevado a que sean los ancianos de la comunidad quienes tengan un manejo fluido de esta, fluidez que se va perdiendo en las generaciones subsiguientes. El otro inconveniente se relaciona con la baja frecuencia semanal que se destina a la enseñanza del idioma en la escuela pese a ser una institución cuya modalidad es la educación intercultural bilingüe.

[...] Difícil hablar con los mocovíes, hay que saber tratar con las personas [...] hay que tomar confianza y recién ahí empezar a hablar, se empieza con las anécdotas de lo

que era antes y se empieza a decir todo lo que vivieron; vergüenza, hambre, cosas así y más que nada se vio en toda la investigación la lengua, cómo se fue perdiendo la lengua y el no querer aceptar ser aborigen era una cosa que en todas las ocasiones que tuvimos de charlar con gente mayor mocoví se dio eso de la lengua [...]

(Luis, miembro de la comunidad. Encuentro colectivo “Los significados de la educación intercultural” junto a jóvenes y miembros del Consejo de Idioma y Cultura. Registro de campo N° 34, septiembre de 2012)

La lengua qom se caracteriza por la existencia de una gran variedad de dialectos, en relación con las zonas geográficas de procedencia. Para las familias que viven en la ciudad es muy importante no sólo “rescatar el idioma”, buscar “las palabras”, “los vocablos tobas”, “rescatar las formas más antiguas”, según sus propias expresiones, sino también el transformar la lengua oral también en una lengua escrita (Achilli, 2010). Consideran importante que los niños qom la aprendan en la escuela y así se “sientan dueños del idioma”.

Si bien son las personas mayores de la comunidad quienes conocen y hablan la lengua, a partir de la introducción de la EIB y la participación de las familias, los jóvenes y los niños se están acercando a su idioma y al conocimiento de su cultura. La mayoría de los jóvenes que nacieron en la ciudad “la entienden pero no la hablan”, dice en 2010 L., joven de la comunidad toba. Pero muchos de ellos se resisten a hablar en su idioma como consecuencia de la discriminación que sufren por parte de diferentes grupos sociales. Los padres consideran que es fundamental que los niños –además del castellano, que es necesario para manejarse en la ciudad– puedan aprender en la escuela el idioma qom para “que no se pierda” y puedan así sentirse “dueños del idioma”. Así, algunas personas continúan hablando “en el idioma” en sus casas para darle el ejemplo a los niños.

Luchando por la educación

De pequeño, A. no hablaba con nadie sobre su origen mocoví. La realidad de los pueblos indígenas no era un tema de conversación en su hogar y su familia, como muchas otras familias moqoit escondían su identidad cultural. El padre de A., en la década del treinta, durante su infancia y parte de su juventud, había vivido en las islas del norte de la provincia de Santa Fe. Contaba que cuando iba con su familia a pueblos cercanos "no eran bien recibidos" por la policía. Estas tempranas experiencias de discriminación y persecución hicieron que los mocovíes escondieran su identidad para no sufrir perjuicios y violencia. Los años de "negación de la identidad" produjeron en ellos un gran daño a la autoestima, lo que llevó, entre otras cosas, a la paulatina pérdida de la lengua y a la interrupción en la transmisión de saberes y formas de relacionarse entre ellos y con el mundo. Hoy A. participa como maestro idóneo en una escuela que lleva adelante un programa de Educación Intercultural Bilingüe. Su función es enseñar a los niños y jóvenes "el idioma y la cultura" moqoit que hasta hace poco tiempo atrás eran completamente menospreciados por la sociedad. Los riesgos son grandes pero la esperanza es mayor.

El tema de la Educación Intercultural Bilingüe no debe disociarse de los aspectos políticos, sociales, económicos, sanitarios y culturales que abordamos con anterioridad en el fascículo pues es parte del conjunto de reclamos de los pueblos indígenas que demandan respeto hacia sus cosmovisiones y formas de vida. Estas comunidades vislumbraron la posibilidad de superar el abandono, la repitencia y los episodios de discriminación que sufrían los niños y jóvenes en el ámbito educativo, a partir de la organización de programas de Educación Intercultural Bilingüe.

Escuelas con Educación Intercultural Bilingüe

Entre 1990 y 1992 se conformaron en la provincia de Santa Fe tres escuelas con la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe: la N° 1344 Cacique Taigoyé y la N° 1333 Nueva Esperanza, de Rosario, y la N° 1338 Com-Caia, de Recreo.

Escuela Cacique Taigoyé, Rosario.



Estas primeras experiencias estuvieron atravesadas por dos condicionamientos. Por un lado, el fuerte impulso dado a las demandas por una educación intercultural dentro de la lucha de pueblos indígenas de América Latina. Pero, por otro lado, estas escuelas se inauguraron en un contexto sociohistórico muy negativo en el que el Estado intervenía en favor del sector privado en detrimento del sector público. Una de las maneras en las que se expresó esta coyuntura en el ámbito educativo fue en la fragmentación del sistema, la falta de recursos materiales, los problemas con el espacio físico, la falta de regulación en el trabajo docente, entre otros inconvenientes. En la actualidad, la enseñanza del idioma y la cultura mocoví y qom en la escuela está a cargo de los maestros idóneos. Esta asignatura se dicta una hora semanal en cada grado en la escuela moqoit y dos horas semanales en las qom de Rosario. Hay contenidos curriculares que funcionan como ejes comunes para que dicten de forma articulada docentes de grado e idóneos. Además, se dictan clases de artesanía a cargo de maestros idóneos o artesanos que participan en la comunidad.

Existen algunas experiencias de trabajo en el aula como parejas pedagógicas (docente común junto a docente idóneo). Por ejemplo, en el año 2009 se diseñaron dos grupos de actividades y propuestas: "Lengua Moqoit. Materiales para la enseñanza" para trabajar con Nivel Inicial, y "Secuenciación de los contenidos conceptuales. Segundo y Tercer Ciclo", para cuarto a séptimo grado. Para séptimo grado, los temas refieren a los valores, la cosmovisión, las mitologías, la persona, las ideales culturales indígenas, las familias, las sociedades indígenas en el pasado y en el presente, la colonización europea, el proceso de aculturación, la situación actual de las lenguas indígenas, las fechas significativas, la población aborígen actual en la República Argentina, las normas, el derecho a las tierras, el cuidado de la salud, la pubertad y la adolescencia, el rol de los abuelos en la educación sexual de los adolescentes en el pasado, los cuidados comunitarios de la madre y el bebé.

Ahora bien, a pesar de estas experiencias la provincia de Santa Fe aún no ha implementado la Modalidad EIB en el Nivel Secundario. La decisión de trabajar temáticas que se relacionen con los conocimientos indígenas queda bajo el criterio de los directivos de las escuelas así como su modo de implementación. En las escuelas de Rosario N° 517 y N°518 en los dos primeros años

de la secundaria los alumnos tienen dos horas cátedra de lengua qom y artesanía dictadas por maestros idóneos de comunidad.

En cuanto a las posibilidades de acceso a los estudios superiores para jóvenes indígenas, estas eran casi inexistentes hasta hace una década pero en los últimos años se han producido algunas pequeñas modificaciones gracias a los programas de becas para alumnos de pueblos originarios que se implementan desde la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional del Litoral.

Retomando el tema del proceso de organización de la EIB en las tres escuelas mencionadas, hay que poner de relieve la participación de las comunidades, tanto a través de sus representantes como de los maestros idóneos. También los docentes, directivos y antropólogos aportaron en lo que respecta a la organización, el diseño curricular y el acompañamiento a los alumnos.

Estaba muy latente el tema de la discriminación, sentirse discriminado, marginado por una sociedad, por todos los sistemas de gobierno. Eso hacía que tanto el chico como la familia no lograban integrarlo al sistema educativo. Cuando fuimos viendo todo eso en las reuniones con directivos y docentes se iban viendo continuamente todas las situaciones que había que ir contrarrestando y ver de qué forma podía haber una educación que se adecuara a los aborígenes. Fue un trabajo muy costoso para los docentes, para los directivos, también, porque no había una experiencia así acá, no teníamos elementos, nada escrito sobre el tema, lo teníamos que hacer a fuerza de experiencia (A., referente de la comunidad moqoit Com-Caia, 2011).

Esta realidad impregnó de tal modo a las escuelas y a las familias de los niños, que fueron los propios docentes, directivos y miembros de las comunidades quienes se encargaron de generar estrategias para conseguir recursos. Dentro de estas se pueden mencionar la búsqueda de espacios físicos para el funcionamiento de las escuelas de EIB, ya que las clases se desarrollaban en casas de familias o debajo de un árbol (Pino y Dalosto, 1996). Esta realidad afectó también a las familias indígenas agudizando su situación de pobreza. Los niños llegaban a la escuela no sólo sin útiles sino, también, sin calzado, abrigo, etc.

Sólo nos llegaban los cuadernos del Plan Social [...]. La escuela tomó una postura que no fue conveniente, porque hacíamos como de asistentes sociales, traíamos toda nuestra ropa, buscábamos en las familias, traíamos para acá. La situación socioeconómica de los chicos, de la familia era mala, no tenían nada, hacíamos como de asistentes sociales [...] esa fue una enseñanza negativa porque después nos pedían, pensaban que la escuela estaba para eso, se contradecía con nuestro objetivo que era el de elevar la autoestima. Ahora se terminó eso, sólo se reciben donaciones de útiles o materiales para el trabajo en el aula, de lo demás se tienen que encargar los padres y vienen todos con los útiles, algunos, muy poquitos, no tienen guardapolvos, viste que están caros los guardapolvos (V., directora, 2010).

En 1998, en el marco del Plan Social Educativo, las tres escuelas a las que hicimos referencia construyeron un proyecto en conjunto que tuvo por objetivos sistematizar las experiencias de EIB, recuperar los saberes de las comunidades para incorporarlos como temas y contenidos del trabajo escolar y elaborar una propuesta curricular y legal como base para reclamar el reconocimiento por parte del Ministerio de Educación y Cultura de la Provincia de Santa Fe (Achilli, 2010). Elena Achilli distingue tres núcleos en este proceso: 1) la construcción de la organización institucional, 2) la construcción curricular y 3) la construcción curricular de educación indígena.

En cuanto a la construcción institucional, las demandas hacia el Ministerio giraron en torno a las particularidades que suponen las instituciones de EIB: la posibilidad de permanencia de docentes y directivos, la creación de cargos para maestros idóneos, maestros de artesanía y los modos de intervención de los “consejos” como órganos representantes de las comunidades con activa participación en la vida cotidiana escolar y en las políticas educativas. Si bien la formación de estas escuelas constituyó un hito histórico, que forma parte de una lucha más amplia de los movimientos indígenas de América Latina, no hay que olvidar que este logro se inscribe en una coyuntura sociohistórica de profunda crisis. Así lo testimonia una directora:

Llego [en 1998] y me dan un segundo grado en un edificio terriblemente deteriorado, feo, sucio, aulas chiquitas en las que entraban veinte alumnos justos. Yo tenía que estar parada. (V., directora, 2010).

En cuanto a la formación de una currícula, las tensiones y consensos se enfocaron en los modos de incorporar los conocimientos qom y mocovíes en consonancia con las propuestas oficiales. De esta forma, en un principio se proponía áreas como Cestería, Medicina Tradicional, Leyes Aborígenes, Creencias, Cosmovisión, pero luego se decidió solicitar como áreas de trabajo Lengua, Matemática, Ciencias Sociales, etc. (Achilli, 2010). Una vez definido esto, el objetivo a resolver se centró en la elección de los contenidos de cada área. Las discusiones giraron en torno al seguimiento de los Contenidos Básicos propuestos por el Ministerio de Educación. Con el argumento de que la propuesta de una currícula indígena, por fuera de la iniciativa ministerial, podría derivar en un proceso de escolarización discriminatorio para los niños, se acordó “sumar” los temas indígenas a los Contenidos Básicos Comunes.

Vale apuntar que la elaboración de la currícula está siempre asociada al peligro de los estereotipos, positivos o negativos. Muchas concepciones de lo aborígen, como por ejemplo la idea de una relación esencial con la naturaleza, hacen que con frecuencia se considere que los chicos no tienen “hábitos” para estar en la escuela. Sin embargo, es interesante observar cómo los docentes y las familias de la comunidad comienzan a modificar estas miradas estereotipadas desde sus cuestionamientos y así empiezan los procesos de transformación generados por quienes participan activamente de la escuela. Estas prácticas son, al decir de la antropóloga y educadora Elena Achilli, las “interculturalidades en acto”.

Para finalizar, es oportuno afirmar que la comunidad moqoit de Recreo imprimió un sentido propio a la experiencia de Educación Intercultural Bilingüe, asociándola al fortalecimiento y a la construcción de su identidad cultural.

Cuando los chicos ven a la escuela como algo suyo es como que los incentiva a cuidar la escuela, a darle el valor que corresponde; las familias, también, a aportar, a ayudar a que ese chico pueda aprender en todo lo que tiene que ver con la capacitación que brinda la escuela y fue mejorando pero muy lento.

Se ha avanzado muy bien, algunos están en la secundaria, algunos están estudiando para ser profesionales, se ha avanzado bastante. Lo que rescatamos de esos chicos es que salen de la escuela con identidad cultural [...].

Ahora los chicos tienen gran aceptación de su identidad cultural y eso sirve para proyectar su vida, para fortalecerse, enriquecerse y proyectarse y encarar más profundamente los derechos como seres humanos y en eso les sirve mucho la escuela (A., referente de la comunidad moqoit Com-Caia, 2011).

Estas escuelas tienen un lugar central en el proceso de reconocimiento de los niños como moqoit y toba. Este proceso no se produce sólo con la institución escolar, sino que también participan en él las familias a través de los "Consejos de Ancianos", denominados en los últimos años de "Idioma y Cultura", los cuales se involucran en los procesos de enseñanza de los niños y jóvenes de la comunidad y trabajan en conjunto con maestros idóneos y directivos docentes.

Me parece que nosotros al trabajo que tenemos acá lo sostenemos porque es un proyecto comunitario, un proyecto de la comunidad, por eso se sostiene, hay muy poca influencia desde afuera porque la fuerza está en la comunidad (A., referente de la comunidad moqoit Com-Caia, 2011).

La experiencia de acá es muy buena, tiene resultados muy positivos en cuanto al avance en la educación, en la concientización de sus valores en lo cultural, en su lengua, aunque no la hablan. Sí creo que la escuela es una creadora de conciencia (A., referente de la comunidad moqoit Com-Caia, 2011).

Trabajamos el ahora y el antes, siempre en paralelo o comparación. Por ejemplo, para el nivel inicial, les preguntamos a los chicos sobre los juegos: ¿a qué jugaban antes los abuelos?, ¿qué les cuentan sus abuelas? Y entonces ellos cuentan, y nosotros les contamos que juntábamos barro y hacíamos artesanías, o íbamos a la represa. Hacíamos muñequitas de trapo, bolitas de barro los varones, siempre le hacemos un relato oral a los más chicos. También todo lo que tiene que ver con el cuidado del cuerpo, les preguntamos qué hacían antes nuestros abuelos, dónde iban a conseguir la comida. Porque el cuidado del cuerpo tiene que ver con la salud, y la salud con la comida. Hay que contarles. Les preguntamos cómo hacen ahora para tomar por ejemplo leche. Y ellos dicen: ahora vamos al almacén, pero nosotros les decimos que antes nuestras mamás amasaban las tortas. Hay que ir llevándolos con historias, hacer el paralelo (G., miembro de la comunidad qom, 2011).

En estos testimonios podemos observar cómo el trabajo en las escuelas en las que existe la Modalidad EIB colabora con el fortalecimiento de la identidad de las comunidades originarias a la vez que constituye una herramienta importante para el aprendizaje de los conocimientos necesarios para la futura inserción de sus miembros en el campo laboral.

El resurgimiento charrúa en los pueblos y ciudades de Entre Ríos

Del mismo modo en que los pueblos mocoví y toba se organizan en los barrios de Santa Fe y Rosario, los chanás, guaraníes y charrúas se vienen visibilizando en Entre Ríos, provincia supuestamente “libre de indios”. Las lenguas y culturas chaná y guaraní se están haciendo presentes en el discurso público (ver fascículo 15), y los charrúas han avanzado en su autoorganización. En la década de 1980 hubo una incipiente recuperación del legado charrúa en la ciudad de Villaguay de la mano de Rosa Albariño, docente y descendiente de charrúas. Varios años después empezaron a formarse espacios de reencuentro charrúa en distintos pueblos y ciudades entrerrianas hasta que en 2008 se conformó la Coordinadora de Comunidades Charrúas de Entre Ríos (CODECHA), por iniciativa de siete comunidades. Hoy ya son diecisiete las comunidades reconocidas, la mayoría de ellas con personería jurídica del INAI. En Villaguay tiene su sede la Comunidad Charrúa del Pueblo Jaguar; en Maciá está la Comunidad Gué Guidaí Berá; en Paraná se encuentra la Comunidad Onkaiujmar; en Colonia Federal, la Comunidad Naybu. También hay comunidades en Concordia, Sauce de Luna, La Paz, Santa Ana, Chajarí, etc. Todas ellas se rigen por una Taita o cacique, una Latarej o vocera y dos Ukay Sam, mujeres que le siguen en autoridad. La organización de todas las comunidades está presidida por un Consejo de Ancianos. El Censo Nacional de Población de 2010 contó más de 14.000 personas que se autorreconocen como charrúas o descendientes en todo el país. De ellos, unos 3.500 viven en Entre Ríos.

En 2008, en los inicios de su organización, los líderes charrúas lograron el reconocimiento por parte del gobierno provincial de su preexistencia como pueblo indígena. Luego tomaron alguna importancia las reivindicaciones territoriales. En este sentido, la referida Comunidad Gué Guidaí Berá consiguió, amparada en la constitución provincial reformada y la ley N° 26.160, detener en 2009 un proceso de desalojo del barrio que ocupan en Maciá. Dicho espacio, “olvidado y sepultado bajo el nombre de Barrio San Roque y ahora rebautizado como Quillá Charrúa”, es considerado por la Comunidad como uno de los refugios de los charrúas. Quillá Charrúa antecede a la ciudad de Maciá y se encuentra en el corazón de la Selva de Montiel, un bosque bajo que todavía se extiende a lo largo de la provincia y que es el territorio histórico de los charrúas. A comienzos del siglo XIX, “los abuelos cuentan que hacen resistencia en un lugar llamado Quillá, que era anegadizo, tenía palmas y mucho monte tupido”, cuenta una referente (Badano, 2009a).

En la misma línea de asegurar condiciones habitacionales dignas se han planificado unas 30 viviendas que tendrán por beneficiarias a las familias de las comunidades Pueblo Jaguar y Charrúa Etriek de Villaguay (Noticias Villaguay, 2014).

Otro eje central de la organización charrúa es la educación intercultural, la cual comenzó a implementarse tímidamente en 2010. Los representantes de las comunidades han participado del proceso de reglamentación de la Ley de Educación Nacional N° 26.260, en el que se diseñaron las líneas curriculares de acuerdo con los valores de los pueblos indígenas, y trabajan actualmente en la readecuación de la currícula entrerriana.

La recuperación de la memoria cultural e histórica es ardua, ya que el proceso de invisibilización de los charrúas fue muy profundo durante el siglo XIX, luego de su participación en los ejércitos de Artigas. Algunos dirigentes charrúas apuntan a la criollización como una aplanadora de las identidades indígenas. En una entrevista de 2009, Marcelo Luna, decía: “nos escondimos en el gaucho, hoy estamos en etapa de reindianización” (Badano, 2009b). Se conocen unos pocos vocablos de la lengua charrúa pero aun así hay un trabajo de indagación de los propios charrúas entre sus ancianos, quienes poco a poco superan la vergüenza y el estigma de ser charrúas. En Villaguay es importante el papel de rescate y difusión cultural que cumple en este sentido la escuela popular Charrúa Etriek. De esta forma los charrúas, junto a los chanás y guaraníes, están resurgiendo en Entre Ríos (Diario Uno, 2012), reforzándose mutuamente con el movimiento charrúa en Uruguay y en menor medida en el sur de Brasil.



Riberas - UNER

Huerta de la comunidad charrúa de Maciá.

Bibliografía

- Achilli, Elena (2010): *Escuela, familia y desigualdad social. Una antropología en tiempos neoliberales*, Rosario, Laborde.
- Achilli, Elena y Silvana Sánchez (1997): *La vida social de los tobas: propuesta para una currícula pluricultural desde la memoria grupal*, Rosario, AMSAFE.
- Acuña, Leonor (2009): "De la castellanización a la educación intercultural bilingüe. Sobre la atención de la diversidad lingüística en la Argentina", *Revista Nebrija de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de las Lenguas.*, Universidad Nebrija. Disponible en: <http://www.nebrija.com/revista-linguistica/numero-6-2009>
- Badano, Pablo (2009a): "Charrúas impiden desalojo en territorio donde resistieron sus ancestros", *Argentina Indymedia*, 16 de junio. <http://argentina.indymedia.org/news/2009/06/676665.php>
- Badano, Pablo (2009b): "Nos escondimos en el gaucho, hoy estamos en etapa de reindianización", *Argentina Indymedia*, 16 de junio. <http://argentina.indymedia.org/news/2009/06/676736.php>
- Bigot, Margot; Graciela Rodríguez y Héctor Vázquez (1992): "Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario", en J. C. Radovich y A. Balazote, *La problemática indígena*, Buenos Aires, CEAL.
- Carrasco, Morita (1998): "El mundo indígena en Argentina", en *El Mundo Indígena 1997-98*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Carrasco, Morita y Claudia Briones (1996): *La Tierra que nos quitaron. Reclamos Indígenas en Argentina*, Buenos Aires, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)-Lhaka Honhat. Documento en español N° 18.
- Carrió, Cintia (2010): "La información gramatical como codificación de la lógica de una cosmovisión o lo que implica decir que al extinguirse una lengua muere una cultura. Primeros estudios de la marcación del tiempo y el espacio en Mocoví", *El hilo de la fábula*, N° 5, año 4, Santa Fe, UNL Universidad Nacional del Litoral.
- Ceriani Cernadas, César y Silvia Citro (2005): "El movimiento del Evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica", en Guerrero Jiménez, B. (comp.) *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Iquique, Ediciones El Jote Errante, Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat.
- Citro, Silvia (2013): "Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, N° 29, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Cordeu, Edgardo (1969): "Aproximación al horizonte mítico de los tobas", *Runa N° 12. Archivo para las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Diario Uno Entre Ríos (2012): "Luchan por identidad, justicia y memoria aborígen de la región", *Diario Uno Entre Ríos*, Paraná, 23 de abril de 2012. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2012/04/812855.php>
- Díaz, Raúl y Graciela Alonso (2004): *Construcción de espacios interculturales*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Diez, María Laura (2004): "Reflexiones en torno a la interculturalidad", *Cuadernos de Antropología Social*, N° 19, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández, María del Rosario y Rodolfo Hachén (2007): "Abordaje etnolingüístico de la lengua qom (toba)", en *V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas*, Bruselas, Bélgica.
- Garbulsky, Edgardo y Diana Vicuña Martínez (2006): "Los Pueblos Originarios hoy", en J. Nóbile (ed.), *Los pueblos originarios*, t. 1. *Nueva Historia de Santa Fe*, Rosario, Prohistoria-La Capital.
- Garbulsky, Edgardo (1991): "Los tobas y su historia de desarraigo", *La Capital*, 25 de agosto, Rosario, Argentina.
- Giménez Benitez, Sixto; Alejandro Martín López y Anahí Granada (2002): "Astronomía Aborígen del Chaco: Mocovíes I. La noción de *nyic* (camino) como eje estructurador", en *Astronomía en la cultura en La Plata* (www.fcaglp.unlp.edu.ar/~sixto/arqueo), Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas, Universidad Nacional de La Plata.

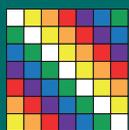
- Greca, Verónica y Daniela Greca (2012): "Un abordaje interdisciplinar de un relato cinematográfico: aproximación a la película *El último malón* (1917) desde la Antropología y la Historia", *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, N° 11, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Greca, Verónica (2009): "Un proceso de rebelión indígena: los mocovíes de San Javier en 1904". *Avá. Revista de Antropología*, N° 15, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Disponible en: <http://www.ava.unam.edu.ar/index.php/ava-15>
- Gualdieri, Beatriz (2004): "Apuntes sociolingüísticos sobre el Pueblo Mocoví de Santa Fe (Argentina)". *BilingLatAm, Symposium Proceedings*, ESSARP.
- Martínez, María Eugenia, María Claudia Villarreal, Verónica Greca, y Raúl Vera (2012): "Los usos de la interculturalidad. La Educación Intercultural Bilingüe en la provincia de Santa Fe", en *Segundo Taller de Antropología y Educación. Antropología y Educación en Argentina. Tendencias y Desafíos actuales*, 6, 7 y 8 de junio, CEACU, Facultad de Humanidades y Artes. UNR, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- Miller, Elmer (1979): *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI.
- Noticias Villaguay (2014): "Construirán 30 viviendas para familias de la comunidad charrúa", *Noticias Villaguay*, 26 de diciembre. Disponible en *Argentina Indymedia*. <http://argentina.indymedia.org/news/2014/12/870544.php>. Consultado: 28/10/2016.
- Palavecino, Enrique (1936): "Las culturas aborígenes del Chaco", en R. Levene (ed.) *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Palavecino, Enrique (1948): "Áreas y capas culturales en el territorio argentino", *GAEA*, tomo VIII, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Geográficos.
- Pino, Liliana y Flavio Dalosto (1996): *Las escuelas bilingües toba y mocoví*, Santa Fe, AMSAFE.
- Rizzo, Ludmila (2014): "Analizando las reivindicaciones de mujeres indígenas urbanizadas en clave de género", en *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, UNR, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- Sánchez, Orlando (2006): "Rasgos culturales de los tobas", Programa con Pueblos Originarios, Instituto Universitario ISEDET, Ciudad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/Rasgos-Culturales-de-Los-Tobas.pdf>
- Sánchez, Silvana (1996): "Los jóvenes tobas en el espacio urbano", en *Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Trincherro, Héctor (2010): "Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina: contrapuntos entre el Centenario y el Bicentenario", *Revista Espacios de Crítica y Producción*, N° 43, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Vázquez, Héctor (2000): *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- Villarreal, María Claudia (2015): *Jóvenes indígenas y cultura política. Una etnografía de prácticas escolares y urbanas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20150925050854/Villarreal_Final_Paz.pdf
- Wright, Pablo (2002): "Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba", en *Revista Antropológicas*, año 6, vol. 13, N° 2, Recife, Universidad Federal de Pernambuco. Disponible en: <http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/15/12>.
- Wright, Pablo (2008): *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.

Legislación de la provincia de Santa Fe

- Ley Provincial N° 10.071 (1991) (Creación de la escuela mocoví).
- Ley Provincial N°11078 (1993) (Ley Integral de Pueblos Indígenas).
- Decreto provincial N° 3346/1990 (Creación escuela qom 1333).
- Decreto provincial N°2200/1998 (Regulación escuela qom 1344).

Páginas web

- Blog de la Escuela Popular Charrúa Etriek:
<http://lavozdelbarrio-alternativa.blogspot.com.ar/>



Pueblos Indígenas en Argentina
Pueblos mocoví y qom
en los espacios urbanos
de la provincia de Santa Fe