

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Dirección de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autores: Silvia Hirsch, Catalina Huenuan y Marcelo Soria

Colaborador: Federico Bossert

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Cecilia Pino

Diseño: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación
Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el "ñande reko" para el futuro - 1a ed ilustrada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016.

44 p. ; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina ; 2)

ISBN 978-950-00-1181-5

1. Antropología Social. 2. Minorías Lingüísticas. I. Título.

CDD 305.800982

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 a un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural, para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se reconocen 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

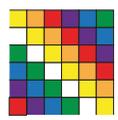
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales

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
Guaraníes del norte argentino	11
La noción del espacio entre los guaraníes: oka, tëta, koo, kaa	11
Arakae pe, el tiempo de la historia	15
Cosmovisión y celebraciones comunitarias	20
Organizaciones comunitarias	23
Comunidades guaraníes del Ramal salto-jujeño	23
Chanés	25
Historia	26
Las múltiples dimensiones de los espacios chanés	27
Prácticas de la vida de las mujeres	29
Tapietes	31
La historia tapiete “después” de la formación de los estados	31
Actividades productivas	33
Creencias en contexto de trabajo asalariado: “el Familiar”	35
La Palabra de Dios: la conversión al evangelio	36
Organización comunitaria	37
Educación escolar entre los tapietes	37
Dos décadas de construcción de la Educación Intercultural Bilingüe	39
Bibliografía	41

Introducción

La abuela le hablaba a Marta en guaraní y le decía que “la lengua no tenía que perderse”, pero la madre de Marta siempre le habló en castellano porque cuando iba a la escuela en la Misión, las maestras les habían prohibido hablar en su lengua materna. Cuando era joven la madre de Marta trabajó como empleada en el pueblo y vivió en

carne propia el prejuicio y la discriminación. Por eso hoy Marta entiende el guaraní aunque no lo habla. Aun así siempre tuvo interés por aprender sobre la cultura de sus antepasados, le gusta juntarse con sus amigas y parientes a hacer chicha para el carnaval, disfruta de escuchar las charlas de sus tías y mujeres mayores y participa en jornadas

y eventos vinculados a su cultura. Marta cursó la secundaria y ahora estudia en un terciario; está intentando aprender la lengua de sus antepasados y recuperar la historia y los conocimientos que le enseñó su abuela. Cómo hubiera querido aprender guaraní de niña, responderle a su abuela, y que sus padres hablaran en la casa.

Juan siempre acompañó a su abuelo al cerco, quien lo llevaba de chico para que aprendiera a sembrar, cargar leña, o lo ayudara con las tareas pesadas. Cuando descansaban bajo la sombra de un paraíso, el abuelo le contaba sobre sus viajes al ingenio San Martín del Tabacal, en Orán. Le decía que trabajaban mucho en los surcos del cañaveral, que al ingenio iba gente de todas partes, que hablaban idiomas diferentes y que de noche bailaban una danza que se llamaba “yojojo”. Había allí wichís, chorotes, guaraníes, tapietes y kollas. Tenían diferentes trabajos y no todos ganaban lo mismo, pero cuando terminaba la zafra, el abuelo regresaba con la familia

a su comunidad, trayendo ropa nueva, una montura, un machete, y otras cosas que compraba en el almacén del ingenio. Pero el trabajo era duro, y a él le gustaba más trabajar en su cerco y estar en su casa rodeado de su familia. Juan escuchaba estas historias atentamente y años más tarde, cuando comenzó a trabajar en la cosecha del limón y del poroto, recordaba aquellas experiencias y se preguntaba si su trabajo era muy distinto al que le contaba el abuelo. Juan sabe que es tapiete, pero el abuelo siempre le habló en castellano porque no quería que lo discriminen. A pesar de eso, Juan experimentó muchas veces la discriminación cuando de forma casual se encontra-

ba con un contratista o con la policía, o cuando alguien lo trataba de manera despectiva causa de su origen. Juan siempre quiso entender porqué se lo discriminaba, si su familia y tantas otras personas que conocía habían trabajado en los ingenios y en fincas para las empresas que producen las verduras y frutas que todos comen. Ahora se pregunta porqué la comunidad en la que vive en Tartagal sólo tiene cuatro manzanas de extensión si cuando era chico sus parientes tenían cercos donde sembraban y estaba a un paso del monte para buscar leña. ¿Qué ha pasado? ¿Cómo se explican estos cambios?

Los breves relatos que acabamos de compartir nos muestran algunos de los desafíos y situaciones que atraviesan muchos jóvenes de las comunidades chané, guaraní y tapiete que buscan conocer y profundizar en su propia historia, en sus prácticas culturales y en los procesos sociales que viven sus comunidades. En este fascículo intentamos acercarnos a estos procesos y responder algunas preguntas que surgen sobre la lengua, la cultura, la historia y la educación de los chanés, guaraníes y tapietes del norte argentino.

Para conocer mejor las comunidades viajamos al noroeste argentino, a las regiones de las

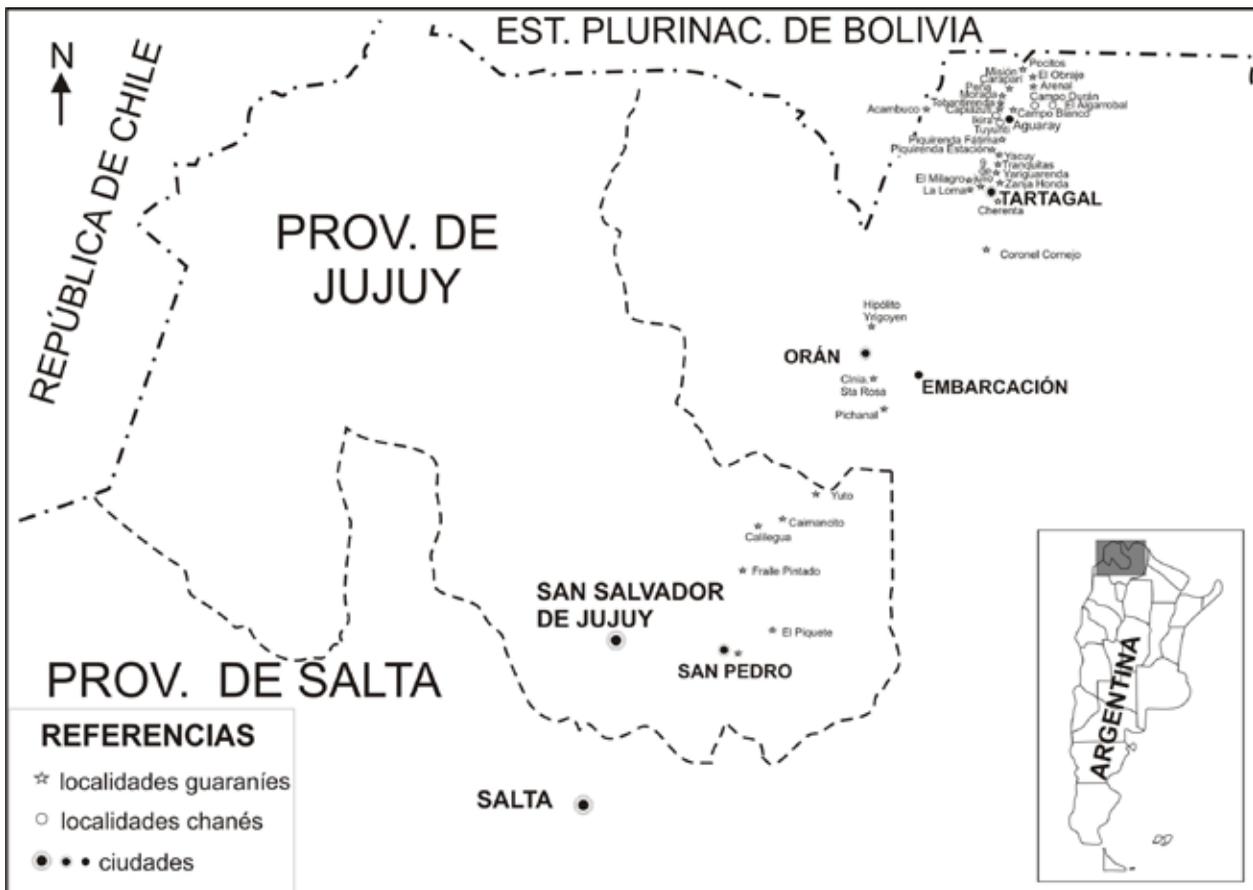
sierras subandinas y a la llanura chaqueña. Con un paisaje de yungas y de clima subtropical, las sierras subandinas se dividen entre la provincia de Jujuy, departamento de San Pedro, y Salta, departamentos de Orán y parte de San Martín. El monte bajo chaqueño está ubicado en la provincia de Salta y también se caracteriza por un clima subtropical pero con estación seca. Esta variedad climática y geográfica permite el desarrollo de diferentes actividades productivas entre los indígenas: por un lado, la agricultura, la cacería, y en algunos casos, la pesca; por el otro, el empleo precario en emprendimientos agroindustriales,

madereros y de hidrocarburos que modifican y alteran profundamente el medio ambiente de uso tradicional. El desarrollo de fincas, ingenios y aserraderos está llevando a una creciente urbanización y el desmembramiento de comunidades. Las comunidades chané, guaraní y tapiete, entre otras de la región (wichí, chorote, chulupí, qom, kolla, etc.), comparten procesos históricos, económicos, sociales y, en algunos casos, vínculos comunitarios en la vida cotidiana. Sin embargo, también hay diferencias lingüísticas y culturales que marcan sus identidades. Por esta razón, en el

fascículo abordaremos a estas tres comunidades de forma separada subrayando sus características distintivas, sin descuidar un tratamiento conjunto cuando sea necesario.

Pueblo	Provincia	Población
Guaraní	Salta y Jujuy	21.807
Tapiete	Salta	850
Chané	Salta	2.099

Fuente: Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, INDEC, 2004-2005



Localidades de los asentamientos guaraníes y chanés.

Guaraníes del norte argentino

La noción del espacio entre los guaraníes: oka, tēta, koo, kaa

Cuando visitamos a una familia guaraní notamos que de inmediato nos acercan una silla para sentarnos a conversar en el patio, al que llaman *oka*, bajo la sombra de un árbol. Este espacio, junto a la chacra y el monte, es de vital importancia en la vida familiar y comunitaria de los guaraníes. Para conocer cómo los chanés, guaraníes y tapietes habitan, comprenden y se desenvuelven en el mundo, es necesario conocer las formas como estas comunidades caracterizan el espacio, sus diferencias y relaciones.

En primer lugar, se encuentran la tierra y el territorio, denominado en guaraní *ívi*. Esta palabra no se limita a la superficie a cultivar, o al solar donde se instala una casa. El *ívi* es un lugar en el que se convive con la producción agrícola, con la naturaleza y con los seres que habitan en ella. Es el espacio más abarcativo y centro de profundos afectos. Como explica don Carlos, integrante de una comunidad guaraní: “si te sacan la tierra, te sacan todo, donde vamos a vivir, donde vamos sembrar y criar nuestros animalitos, donde vamos a festejar el pim-pim y enterrar a nuestros familiares”.

Para los guaraníes, el espacio se concibe dividido en cuatro círculos concéntricos, y cada uno de ellos refiere a un espacio vinculado a la familia, a la comunidad, a la tierra cultivable y el monte. Con estos círculos se entrelazan formas de vida cotidianas, sistemas de creencias y prácticas comunitarias.

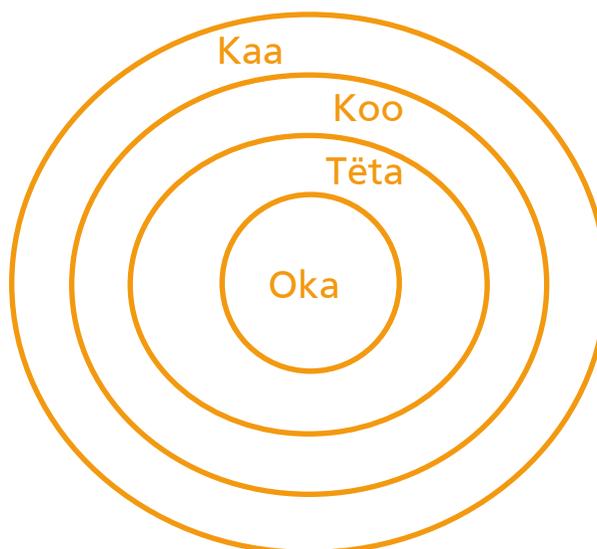
El primer círculo es el ámbito de las familias, el *oka* (patio). En este espacio vive e interactúa la familia, se instalan las viviendas y sus respectivos patios (en algunos casos las trojes para almacenar los productos de la tierra). En el *oka* se desarrolla la vida social, los encuentros entre amigos y parientes para tomar mate y visitarse, las fiestas como el *arete guasu* (carnaval) y los juegos infantiles.

El segundo círculo se denomina *tēta* (casa) y *tēta guasu* (comunidad). *tēta*, palabra con

múltiples significados, alude también al lugar de origen y a la familia. Es el espacio donde residen las familias extensas que componen una comunidad. En el *tēta* se asientan las escuelas, las iglesias, los centros comunitarios y se desarrolla la vida social, política y económica de la comunidad. La vida religiosa y las celebraciones entrelazan el espacio del *oka* y el *tēta*.

El tercer círculo se llama *koo* (cerco) y está dedicado a la producción agrícola. En este espacio se da el cuidado de la tierra para que ella siga dando frutos. En el *koo* se siembra maíz, anco, mandioca, batata, frutales y otros cultivos para el uso familiar o la venta. Allí se realiza el trabajo comunitario o *motiro*, basado en principios de solidaridad y reciprocidad, trabajo que también se desarrolla en el patio y en la comunidad para las tareas que requieran la participación grupal.

El cuarto círculo se denomina *kaa* (el monte). Es el ámbito más amplio y extenso dado que representa un espacio vital de la naturaleza. En el *kaa* se encuentran los animales, los árboles, la serranía, los ríos y otros accidentes geográficos. Para los guaraníes, en el monte habitan los eternos dueños, es decir, los *kaa iya reta* o dueños del monte y dueños de los animales, seres espirituales que protegen a la flora y la fauna y a quienes se le debe pedir permiso antes de cazar, pescar o recolectar frutos.



Oka, tēta-mi y tēta: el espacio de la familia y la comunidad

Los chanés, guaraníes y tapietes habitan en comunidades rurales, periurbanas y urbanas.

Por lo general, las familias residen alrededor del *oka* (patio), y en el caso de los asentamientos urbanos, en forma colindante o en la misma manzana. Una familia extensa compuesta por los abuelos, sus hijos y nietos construyen sus casas alrededor de un patio compartido. En el patio se desarrollan actividades como realizar visitas, tomar mate, es el lugar donde juegan los niños, donde se realiza el trabajo comunitario, las celebraciones y los encuentros de distinto tipo. En torno al patio se encuentra el *tēta mi* (pequeña casa o comunidad) que alude al conjunto de casas constituido por un grupo familiar. *Tēta* es una palabra guaraní con varios sentidos: 1) Comunidad; 2) Familia: *Tētara*; 3) Ciudad o lugar donde hay muchos pobladores, por ejemplo: *tēta guasu* o *vasu* (en *chané*); 4) Lugar. Por ejemplo: *samourenēta*, lugar de los palos borrachos, o *iguoperēta*, lugar de los Algarrobos. Los siguientes topónimos designan el nombre de comunidades guaraníes y chanés de la provincia de Salta: Piquirenda, lugar de las mojaras, Capiasuti, lugar de las pajas, Tobantirenda, lugar de la arcilla blanca, Yariaguarenda, lugar de los escuerzos.

Un grupo de *tēta mi* constituye un *tēta*, es decir, una comunidad. Hay comunidades constituidas por tres o cuatro *tēta mi*, es decir, tres o cuatro grupos familiares como es el caso de Peña Morada (departamento San

Martín). También hay comunidades más grandes como Yacuy, Tuyunti, Caraparí, Tranquitas o Piquerenda que están formadas por más de treinta grupos familiares y gente de otras comunidades y lugares.

Las comunidades periurbanas como 9 de Julio, Cherenta, La Loma y Pichanal, también están constituidas por grupos de familias emparentadas, que viven en la misma manzana, o en forma contigua, pero en estos casos, dada la proximidad a la ciudad y como resultado de procesos migratorios y de urbanización, forman parte de ellas personas de otras comunidades y provincias del país.

En el norte argentino frecuentemente se utiliza el término "misión" para referirse a las comunidades tanto rurales como peri-urbanas. El término tiene sus orígenes en la custodia que ejercía la Iglesia Franciscana sobre las comunidades indígenas pero ahora es usado por los criollos para marcar una frontera entre sus asentamientos y las comunidades indígenas.

En el *oka*, el *tēta* y el *koo* se realiza el *motiro* o trabajo comunitario. Su objetivo es la realización de determinadas tareas que beneficien a una persona o familia. Por ejemplo, se hace un *motiro* cuando una familia construye su casa y necesita ayuda para terminar de techarla, cuando hay que limpiar el cerco, o bien cuando se deben realizar tareas en la escuela o el cementerio que precisan de la colaboración de muchas personas.

DON JULIO

Don Julio se levanta a las 5 de la mañana y alista sus cosas para ir al cerco, mientras Juana, su esposa, atiza las brasas en el fogón para poner a hervir el agua. Toma unos mates, come pan y comenta que tiene que fijarse que no haya entrado algún animal al cerco a dañar las plantas de maíz. Juana también toma unos mates y prepara los bolsos con choclo para ir a vender al centro. Cuando llega el colectivo, Julio carga las bolsas que su mujer lleva a vender, y luego busca su bicicleta, ata con firmeza el machete y una bolsa, se cerciora de tener su bolsita

de coca y bica y parte hacia su cerco que queda a dos kilómetros de distancia. En el camino se cruza con Alberto, Miguel y Elías, que también van a trabajar al cerco. Es época de cosecha y hay mucho trabajo para realizar en los cercos.



Koo: el espacio para la producción agrícola

La agricultura no sólo contribuye al sustento de las familias guaraníes que viven en contextos rurales, sino que además está en la base de sus actividades cotidianas, y también forma parte de su mundo espiritual. La práctica agrícola involucra un acervo de conocimientos sobre los diferentes tipos de tierras aptas para cultivo, las plantas que deben ser sembradas y la época del año para iniciar la siembra. En el cerco los hombres desmontan, limpian, y siembran la tierra, y realizan el cuidado cotidiano de los cultivos, mientras las mujeres participan en la cosecha, el almacenamiento, la preparación de los productos y su comercialización.

La extensión y ubicación del *koo* varía según cada comunidad y familia, pero normalmente su extensión oscila entre 3 y 10 hectáreas por familia, y suele estar ubicado próximo al hogar, a una distancia de hasta 3 kilómetros. Allí se cultiva tanto para el consumo familiar como también –a veces– para vender los productos agrícolas en las ciudades cercanas.

En la agricultura se utiliza el método de “quema y roza” para la preparación de la tierra. Esto implica que una vez realizada la cosecha, se quema el cerco para limpiarlo y se lo deja en barbecho (*koogue*). Esta técnica agrícola permite

el descanso de la tierra durante un tiempo con el fin de recuperar sus nutrientes y fertilidad. Luego de la quema se procede a limpiar el cerco de malezas y troncos, y se comienza a preparar la tierra para el sembrado. El trabajo, entonces, incluye las siguientes actividades: quema, limpieza, preparación de la tierra, siembra, extracción de yuyos, y vigilancia contra las plagas, pájaros y otros animales que dañan las cosechas. Los cultivos más importantes de estas comunidades son el maíz (se conocen unas once variedades), la calabaza (cucurbitáceas, tres variedades), la batata, el poroto, la mandioca, el ají, la caña de azúcar y algunos cítricos (naranja, limón). Hay familias que también cultivan hortalizas como lechuga, tomate, zanahoria y morrón. Las mujeres de algunas familias rurales suelen vender maíz, anco, mandioca y batata, y de esta forma obtienen un ingreso que es fundamental para la economía de las familias.

Los excedentes de maíz, frijol, arroz y zapallo son almacenados en los *avatio* o trojas, depósitos contruidos sobre unos pilotes para proteger los productos del ganado y el agua, todavía usados en algunas comunidades. Este almacenamiento garantiza la alimentación de la familia durante los meses de invierno cuando escasean los alimentos. El maíz es un cultivo de fundamental importancia del que se derivan varios alimentos de la dieta familiar guaraní. Se consume de múltiples formas: hervido en mote (*atiruru*), asado

Avati, el maíz

Cuando finaliza el invierno y se acerca la primavera hay mucho trabajo que hacer en los cercos. Es época de siembra del maíz (octubre) un cultivo muy apreciado para la alimentación. El ciclo del maíz tiene dos cosechas: la primera entre los meses de enero y febrero, cuando el choclo está maduro (*avati-ki*) y la segunda en la época de Pascua, aproximadamente en el mes de abril.



Fernando Nogueira

Mujer chané desgranando maíz en la comunidad de Tuyunti.

(*avatipiri*), molido en harina (*achi*), tostado y molido (*atikui*), en panes y empanadas con queso y/o carne (guiyape o mbiyape). El producto más destacado del maíz es la chicha (*kaguiyi*), dulce cuando se toma como desayuno o refresco, y fermentada, *kagui*, cuando se prepara para las fiestas y los trabajos comunales.

La agricultura involucra creencias religiosas y prácticas rituales para los guaraníes. En los cercos habitan seres sobrenaturales que protegen los cultivos y castigan a quienes no siguen las prescripciones culturales y no respetan la naturaleza. Los *koo iya* o seres protectores de los cercos, cuidan y propician el crecimiento de los cultivos. Para que los *koo iya* favorezcan a los dueños de la chacra, estos y sus familias tienen que respetar los mandatos culturales que rigen la relación entre las personas y la naturaleza. Al comenzar las tareas agrícolas el agricultor debe dirigirles oraciones a los *koo iya* y dejarles algunas ofrendas como hojas de coca, cigarrillos y alcohol. Por ejemplo, un agricultor debe decir: "buenos días, ya estoy aquí, tenés cigarrillo, vení a fumar".

Un agricultor debe tener cuidado cuando realiza la quema del cerco para que no se expanda el fuego y dañe a los cercos colindantes, y también debe cuidar que no entren animales a comer los cultivos. Por su parte, las mujeres deben tomar precauciones cuando ingresan a un cerco, siendo la más importante para los guaraníes asegurarse de no estar menstruando o tener sangre en alguna prenda de vestir que pueda atraer la persecución de los seres sobrenaturales que habitan en el cerco y el monte. Además, no se debe cultivar cuando hay luna nueva.

Kaa: el monte y la cacería

Entre los guaraníes la cacería es una actividad masculina por excelencia. Los conocimientos sobre esta actividad son transmitidos a través de las distintas generaciones. Los padres, abuelos o tíos instruyen a los hombres más jóvenes en los saberes de la cacería: el manejo del arma, la identificación de las presas y sus huellas, los

momentos de la caza, la técnica para carnear el animal y trasladarlo a la casa. También enseñan sobre las prácticas rituales y las oraciones que se deben ofrecer a los dueños del monte o *kaa iya reta*, los poderosos seres sobrenaturales que cuidan y protegen la flora y fauna del monte.

La caza es más frecuente durante los meses de invierno, cuando el monte está seco y se facilita el desplazamiento. Antiguamente se realizaba el *oreti*, cacería comunitaria que reunía a grandes grupos de hombres antes de una fiesta. En la actualidad, los hombres salen a cazar solos o en pequeños grupos de dos a cinco personas; van a pie y son acompañados por perros. A veces, estos perros reciben un entrenamiento especial para cazar determinados animales; por ejemplo, hay perros entrenados para cazar chanco del monte, mientras otros son hábiles en cazar tatúes.

Una excursión de caza puede durar hasta tres días por lo cual los cazadores llevan alimentos para provisionarse en el monte (harina de maíz, agua, pan) y para las ofrendas a los *kaa iya reta* (alcohol, hojas de coca, tabaco). En la antigüedad, cazaban con arco y flecha, que luego fueron reemplazados por escopetas de calibre 22. También se usaban trampas y perros entrenados para este fin. Las presas más comunes son las corzuelas (*Blastoceros dichotomus*), chanchos del monte (*Tayassu albirostris*), tatúes (*Dasyus septemcinctus*), taitetus (*Tayassu tajacu*) y pavas de monte.

Cuando los hombres salen a cazar en grupo, generalmente hay un *tuvicha* o jefe que los dirige. Este es elegido por su experiencia, sus conocimientos sobre el terreno y sobre aspectos rituales. Cuando encuentran un lugar para acampar, los cazadores lo desmalezan y el *tuvicha* realiza los rezos, masca hojas de coca y convida al *kaa iya* a coquear, le da algunas gotas de alcohol y luego bebe. Los cazadores son respetuosos con el monte y los animales y sólo cazan lo necesario para alimentar a sus familias y nunca abandonan animales heridos.

La carne de la presa se distribuye entre la familia del cazador y sus vecinos. La reciprocidad y la redistribución de los bienes son principios fundamentales de las relaciones sociales de los

PEDRO

Pedro siempre gustaba de ir a cazar al monte. Desde pequeño su tío lo llevaba y fue él quien le enseñó a usar la escopeta, leer las huellas de los animales, detenerse a identificar los soni-

dos y observar sigilosamente a los chanchos del monte para que no se escapen. Ahora que ya es grande sigue yendo con su tío y su hermano en busca de carne para su familia y la de su mujer.

Pedro siempre dice que la carne de chanco del monte es más rica cuando se prepara asada y con mandioca hervida.

guaraníes. Tanto el producto de una cacería como el producto agrícola son distribuidos entre familiares y vecinos; de este modo se establecen lazos de reciprocidad y se afianza la solidaridad del grupo.

La caza

Nosotros salimos los fines de semana, algunas veces vamos a la tarde y volvemos al otro día. Algunas veces salimos cuatro muchachos, hemos tenido la suerte de encontrar chanchos y corzuelas, esos son los que más se acercan, pasan por la orilla del cerco a comer maíz. Los chanchos se acercan de noche. Hacemos una fogata y nos quedamos ahí. Llevamos coca, cigarrillos y alcohol, compartimos con los compañeros y con los dueños del monte. Luego caminamos y esperamos la salida de los animales. Reconocemos las huellas del animal. La corzuela siempre sale de un mismo lugar, en cambio los chanchos ya andan en manada y también tienen sus temporadas. Cuando termina la cosecha se meten en el monte. Cazamos con escopeta, la que yo tengo era de mi bisabuelo. Lo que cazamos lo compartimos con toda la familia. (Cristóbal, de Yacuy)

Para los guaraníes, los sueños cumplen un rol de suma importancia en la caza pues revelan –a modo de presagio– la fortuna o la desgracia del cazador. Dice un joven guaraní al respecto: “Yo algunas veces sueño que un señor viene y me dice mañana vamos a salir a cazar, mañana va a estar en tal lugar, algunas veces una mujer conocida viene y me visita y como nosotros salimos siempre al despertar ya nos damos cuenta que vamos a tener suerte y le cuento a mi hermano y al otro chango lo que soñé”.

Pero hoy las cosas han cambiado. La proximidad a la ruta, la instalación de empresas agrícolas y de hidrocarburos, el paso de los gasoductos y los constantes desmontes han reducido la presencia de fauna del monte. Además, el acceso a lugares de caza y por lo tanto a los animales se ve dificultado por la presencia de alambrados y de tierras privadas. A pesar de estos obstáculos, el monte sigue siendo un espacio vital que provee alimentos, remedios (plantas, raíces, cortezas utilizadas como parte de la farmacopea) y da un sustento fundamental a la cosmovisión guaraní.

Hasta aquí hemos realizado un breve recorrido por las prácticas de subsistencia, las formas de asentamiento, los modos de imaginar el espacio y algunos aspectos de la cosmovisión de las comunidades guaraníes y chanés del norte argentino. Para profundizar en el conocimiento de estas comunidades necesitamos adentrarnos en

los procesos históricos que dejaron una profunda impronta en sus vidas, tal como lo atestiguan su memoria oral.

Arakae pe, el tiempo de la historia

La historia de los guaraníes y chanés ha sido ampliamente documentada por cronistas, misioneros, historiadores y antropólogos. No así en el caso de los tapietes cuya historia y etnografía es menos conocida.¹ El pueblo guaraní llegó al actual norte argentino del este del continente durante los siglos XV y XVI, luego de largas migraciones. Su arribo inició un proceso de mestizaje con los chanés que allí vivían. Con el tiempo y a través de uniones matrimoniales fue surgiendo el grupo que históricamente se denominó chiriguano y actualmente se autodenomina guaraní.

Resistencia

Frente al avance español, los guaraníes establecieron una larga resistencia que duró casi tres siglos. En el siglo XVI, el virrey Toledo les declaró la guerra, pero no logró doblegarlos. En el siglo XVII, los jesuitas intentaron, sin resultados, establecer misiones en la denominada Chiriguanía. Durante el siglo XVIII surgieron movimientos religiosos entre los guaraníes. Aparecieron los *tumpa*, líderes de movimientos mesiánicos que predicaban el regreso a las formas de vida tradicionales, convenciendo a sus seguidores de que poseían poderes sobrenaturales con los que vencerían a los españoles. En el siglo XIX se incrementó la colonización de la región, cuando se instalaron haciendas y ganado en tierras guaraníes. Nos parece necesario mencionar un episodio histórico de relevancia: la entrevista entre el líder guaraní Cumbay y el general Manuel Belgrano ocurrida en Bolivia en 1813, que derivó en una alianza contra los españoles, por la cual Cumbay envió guerreros al ejército de Belgrano que, sin embargo, fue derrotado en la batalla de Vilcapugio (Saignes, 2007).

Otro hito histórico en la relación entre guaraníes y criollos tuvo lugar en 1892, cuando se produjo la última rebelión liderada por un líder guaraní llamado Hapiaoeki-Tumpa o Apiaguaiki Tumpa en contra de colonos y militares. El 6 de enero de 1892 los guaraníes, bajo el mando de Apiaguaiki Tumpa, partieron desde Kuruyuki

1. En la bibliografía de consulta incluimos algunos estudios para profundizar en este punto.

hacia la cordillera donde atacaron los poblados de la zona. El gobierno envió tropas y en marzo de 1892 apresaron a Apiaguaiki, quien fue fusilado el 29 de marzo. En esta rebelión se calcula que murieron unos mil guerreros guaraníes, sellando una derrota sin precedentes que significó la reducción de su territorio, el avance del ganado y de las haciendas y una mayor presencia de misiones franciscanas que causaron profundas transformaciones en la vida de los pueblos guaraní, chané y tapiete (Sanabria Fernández, 2008, Saignes, 2007). Luego de este suceso comienzan a darse las migraciones de los guaraníes a la Argentina. En suma, los factores que los expulsaron de sus antiguos territorios fueron la explotación a la que se veían sujetos en las haciendas y en las misiones, la pérdida del territorio y la persecución tras la derrota de las últimas sublevaciones.

Las misiones franciscanas

Las misiones fueron instituciones fundamentales para la corona española dado que les permitieron el control de las zonas fronterizas de esta región de Latinoamérica y activaron un proceso de cambio cultural y de evangelización de los pueblos nativos. El proceso de misionización comenzó en el siglo XVII con los jesuitas. Sin embargo, con su expulsión de América en 1767,

los franciscanos se hicieron cargo de las misiones de la zona conocida como la Chiriguanía. Allí levantaron establecimientos que agruparon a numerosas comunidades indígenas, crearon escuelas y nuevas formas de trabajo y lograron la conversión religiosa y la transformación de las prácticas culturales, agrícolas y lingüísticas (Langer, 2009). Las misiones impactaron en la población nativa de diversos modos. En algunos casos se redujo la población debido a las pobres condiciones de vida y las enfermedades; en otros casos y momentos, las misiones ayudaron al crecimiento demográfico y sirvieron para escapar de las condiciones de explotación en las haciendas y de la llegada de colonos, ayudando a mantener las tierras comunales.

El establecimiento de misiones franciscanas entre los guaraníes –y los chanés– data del siglo XVIII, y a partir de entonces se expanden por el valle de Tarija. La aceptación de los misioneros y del cristianismo por parte de los indígenas tardó en cristalizarse. Así, lentamente, los miembros de estas comunidades fueron incorporando algunos aspectos de la vida misional (alimentos, ropa) y de la religiosidad. La aceptación fue más efectiva a medida que las misiones se constituyeron en espacios de seguridad frente a los abusos de los colonos y los conflictos que surgieron entre grupos indígenas distintos. Durante la colonia los gobernadores entregaron tierras indígenas a la misiones en nombre de la Corona.

Etnónimos

Los términos que se utilizan tanto en los estudios históricos y etnológicos como en el uso diario para referirse a los grupos indígenas, no suelen ser los que utilizan estos grupos para denominarse a sí mismos. Nos referimos con la palabra “etnónimo” al término que utilizan los pueblos originarios para referirse a sí mismos. En gran parte de la bibliografía histórica se ha utilizado el término “chiriguano” para incluir a guaraníes de origen ava, isoseño y simba. Es importante recalcar la diferencia entre estos tres grupos y también el grupo chané.

Ava: son los habitantes del pedemonte andino, en los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija en Bolivia, en el este del Paraguay, y en las provincias de Salta y Jujuy en la República Argentina.

Isoseños: habitan en la región del Isoño, en el departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera, Bolivia. Actualmente sus descendientes viven en comunidades de las provincias de Salta y Jujuy.

Simba: habitantes de comunidades del departamento de Chuquisaca y Tarija en Bolivia. En la Argentina muchos descendientes de simbas viven en los barrios y comunidades de las zonas de los ingenios azucareros de las provincias de Salta y Jujuy. El término simba significa trenza y refiere a la larga trenza que aun utilizaban los hombres. Hay quienes los denominan tembeta (por el tarugo labial utilizado por los hombres). Estos tres grupos se autodenominan *guaraní*.

Chané: pertenecen a la familia lingüística arawak y hablan una variación dialectal del guaraní sumamente similar a la de los ava e isoseños. Se encuentran asentados en varias comunidades del norte de la provincia de Salta (Tuyunti, Ikira, Algarrobal, Capiasuti, y en Cornejo).

Tapiete: pertenecen a la familia lingüística tupi-guaraní y habitan en el sur de Bolivia en el departamento de Tarija, en el norte argentino, en Misión Los Tapietes (Tartagal), La Curvita, a orillas del río Pilcomayo, y en varias comunidades del Chaco paraguayo.

La educación fue de fundamental importancia para las misiones. En ellas se establecieron escuelas donde se impartía la enseñanza religiosa. La vida misional era muy controlada. Se establecía un régimen de disciplina del tiempo y de las actividades cotidianas. Había un horario para levantarse a la mañana, para ir a misa, y para trabajar en la agricultura. Asimismo, esta educación ponía énfasis en el aprendizaje del castellano y el abandono de la lengua materna. La educación constituía para las misiones franciscanas un medio para la integración y la conversión al catolicismo de los integrantes de las comunidades indígenas. Muchos misioneros documentaron la historia, las prácticas culturales, la cosmovisión y la lengua de los pueblos guaraníes y chané. Estos escritos constituyen un acervo documental para conocer la historia de los pueblos, su relación con otros pueblos y sus procesos socioculturales.

Como resultado del proceso de evangelización, la vida espiritual y religiosa de los pueblos originarios fue transformada. Los *ipaye* (chamanes: personas que curaban y protegían de los males) fueron férreos opositores de los sacerdotes franciscanos, y rechazaban la conversión religiosa, pero con el tiempo y la presión misional quienes vivían en las misiones fueron incorporando la cruz como símbolo, la creencia en la Virgen y en Jesús, y adoptaron rituales y prácticas del cristianismo. Prueba de esto es que en la actualidad la cruz es utilizada durante la ceremonia de finalización del arete (carnaval).

En el norte argentino se creó la Custodia Provincial de Misioneros Franciscanos en 1923. En la provincia de Salta se fundaron misiones, particularmente entre los

chané y los ava-guaraní a lo largo de la Ruta 34 entre Pichanal y Caraparí, como San Francisco, La Loma, Tuyunti (antes llamada San Miguel Arcángel) y Caraparí. En estas misiones se construyeron iglesias, dispensarios de salud y escuelas que continuaron el proceso de evangelización iniciado siglos antes.

En la zona del ramal salto-jujeño, específicamente en la localidad de Pichanal, se destaca la Misión San Francisco, creada en 1964 por el padre Chielli. Este sacerdote se integró con guaraníes desalojados de La Loma, una comunidad colindante con el Ingenio San Martín del Tabacal que alegaba ser el dueño de las tierras. El proceso de asentamiento en la Misión San Francisco fue difícil ya que la gente tuvo que abandonar sus casas, chacras, cementerios, para reinstalarse en un espacio reducido. En el año 2004 familias guaraníes volvieron a ocupar los antiguos terrenos de La Loma, pero esto trajo aparejado una respuesta violenta por parte del ingenio que volvió a desalojarlas (Gordillo, 2011).

Misión San Francisco, localidad de Pichanal.



Migraciones a Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo

La presencia guaraní y chané en el norte argentino data al menos desde el siglo XVIII, según consta en algunas fuentes históricas que refieren a la presencia de guaraníes en el valle de Zenta en el siglo XVII (Lozano, 1989). Pero en referencia a las migraciones de fines del siglo XIX desde Bolivia, sin duda fue la economía azucarera el mayor factor de atracción. En esa época los ingenios de azúcar se expanden con vastas extensiones de tierras y acceso a irrigación y se establece un poderío económico y político regional dirigido por la oligarquía de Salta y de Jujuy. A medida que aumentaba la producción, el ingenio atrajo a un mayor número de trabajadores. Entre ellos, estuvieron los guaraníes (y también los tapietes) de Bolivia. Esta realidad se explica en palabras de Juan, miembro de una comunidad de Yacuy, departamento General José de San Martín, Salta, que dice al respecto: "Mbaporenda, ese era el nombre de Argentina porque había trabajo. Mbaporenda quiere decir donde hay trabajo, lugar de trabajo".

Ingenios

Los guaraníes trabajaron en los ingenios azucareros desde mediados del siglo XIX. Junto a ellos fueron empleados un número cada vez mayor de integrantes de grupos chaqueños –tobas, wichies, chorotes, nivaclés o chulupies– y quechuas del sur de Bolivia y de otras regiones del noroeste argentino. Como se indicó anteriormente, los guaraníes y tapietes se vieron atraídos por la posibilidad de empleo y las promesas de mayor bienestar, frente a una situación de explotación laboral que muchos de ellos sufrían en las haciendas y las restricciones impuestas por las misiones franciscanas (Langer, 1987; Bossert, 2012).

La experiencia de vida en los ingenios marcó profundamente a todos los grupos que allí trabajaron, y también llevó a la formación de numerosas comunidades asentadas actualmente en las provincias de Salta y Jujuy. La zona conocida como el ramal salto-jujeño, es donde actualmente residen guaraníes que trabajaron en los ingenios y fincas de las provincias de Salta y Jujuy.

La "atracción" del ingenio, según un etnógrafo

El etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld visitó los ingenios azucareros durante su viaje

al noroeste argentino en 1908, y observó lo siguiente: "Cada año vienen miles de indios del Chaco argentino y de Bolivia a las fábricas de azúcar para buscar trabajo. Se los emplea tanto para rozar y labrar, como para cosechar. Para los blancos, esta migración hacia Argentina fue muy importante en la apertura pacífica de las tierras indómitas del sur de Bolivia habitadas por los indios y lo sigue siendo en la actualidad. [...] La mayoría emprende el largo viaje a Argentina a pie ya que muy pocos disponen de caballos. Algunos tienen que caminar más de 500 km lo que supone un bonito paseo. La imposibilidad de obtener en su propio país todas las maravillas del blanco, como cuchillos, hachas y ropa, motiva las migraciones de estos indios. Cuando pueden obtener algún trabajo e su lugar de origen está, por lo general, mal pagado, además de que a lo largo de grandes extensiones no tienen posibilidad de conseguir ningún trabajo. Varios indios me han dicho que si pudieran trabajar en su tierra no emprenderían estas marchas. Sin embargo, algo es seguro: Estos viajes a un maravilloso país extranjero son sumamente atractivos para ellos. [...] Como consecuencia de estas migraciones a la Argentina se difunde por todo el Chaco una gran cantidad de herramientas, cuchillos, armas, etc., cambiando por completo la cultura originaria de los indios. En estos viajes, muchos de ellos aprenden un poco de español pues a los indios este idioma les resulta fácil." (Nordenskiöld, La vida de los indios, 1912).

Pago a destajo y salarios de hambre

Los matacos ganan 12 pesos y la comida, y los chiriguano 15 y la comida; las mujeres 6 y la comida y los muchachos 4 a 6, y algunos muy buenos ganan hasta 10. Las tareas que debe desempeñar el indio para ganar este salario son: cortar 7 rayas, pelar unas 1.500 cañas, cargar 6 zorras Decauville de 1.000 a 1.500 kilos. El acarreo de las cañas a las zorras lo hacen las mujeres, que también ayudan a la pelada (Bialet-Massé, Informe sobre el estado de la clase obrera argentina, 1904).

La producción de azúcar requería una gran cantidad de mano de obra para realizar las tareas de preparación de la tierra, siembra, cosecha, carga y procesamiento del azúcar. La mano de obra indígena era muy rentable para los dueños de los ingenios y fincas ya que podían contratar y pagar a los trabajadores sólo cuando los necesitaban. Durante el resto del año el trabajador y su familia se mantenían a través de la agricultura, pesca, recolección, u otros trabajos.

En algunos ingenios numerosos trabajadores se constituyeron en mano de obra permanente como peones de campo, sembradores, regadores o en tareas en las fábricas de azúcar. Esto no ocurría con los grupos chaqueños quienes trabajaban estacionalmente, y luego regresaban a sus lugares de origen. Otra característica del trabajo en los ingenios fue la jerarquización de los trabajadores por etnia, género y edad. A los guaraníes colocados como pueblo o etnia debajo de los kollas y arriba de los grupos chaqueños se les asignaban las tareas de sembrar y cortar caña, pero también regar y tareas en la fabricación de azúcar. Sin duda, los ingenios generaron un marco para el entrecruzamiento de tradiciones e identidades. Los chanés, guaraníes y tapietes interactuaron con diversos grupos étnicos, algunos ya conocidos y otros desconocidos, como los wichíes, chorotes, qoms, nivaclés, kollas, criollos migrantes de otras partes de la Argentina, e incluso sikhs de India.

La comida en el ingenio también modificó las prácticas alimenticias tradicionales de las comunidades indígenas. Se incorporó la práctica

de beber mate, consumir pan y azúcar y la preparación de guisos, entre otras comidas. La forma de vestir también fue objeto de cambios. Así, los hombres que trabajaban en los ingenios comenzaron a usar la vestimenta característica del gaucho nortño y gradualmente abandonaron el uso del *tíru* o *tipoy* (túnica larga) y el *tembetá* (tarugo labial) (Bossert, 2006). En suma, el trabajo en los ingenios constituyó un ámbito de contacto interétnico, de interacción y de transformación de prácticas cotidianas que dejó una profunda impronta en la cultura y la memoria social de las comunidades originarias.

En los relatos de los guaraníes emerge vívidamente la figura de Robustiano Patrón Costas, dueño del ingenio San Martín del Tabacal y prominente político salteño. Las memorias de los trabajadores de los ingenios hacen referencia al poder de Patrón Costas. Algunos lo evocan como una figura que inspiraba miedo y respeto, otros, lo recuerdan como un patrón que reconocía la labor de los trabajadores y generaba importantes fuentes de trabajo, al tiempo que proveía educación y en algunos casos asistencia sanitaria.

Indígenas realizando una danza en el ingenio San Martín del Tabacal. 1923.



Tal vez fruto de la peculiar relación que mantenían con los propietarios entre los trabajadores de e los ingenios surge la creencia en “el familiar”, una figura que a veces es mitad persona y mitad animal, que ataca a los trabajadores y tiene un pacto con los dueños del ingenio para que este siga funcionando a costa de la vida y del temor de los trabajadores. En la sección sobre los tapietes incluimos relatos sobre la creencia en “el familiar”.²

Además de los ingenios los guaraníes, chanés y tapietes se incorporaron a trabajar en aserraderos, fincas agrícolas y empresas en las cuales se desempeñaron como sembradores, tractoristas, cosechadores, empacadores o en el desmonte. A partir del decreto del Estatuto del Peón en 1944, se implementaron mejoras en los salarios, en las condiciones de higiene y de alojamiento de los trabajadores rurales. Los pueblos indígenas del norte tuvieron un destacado papel en el desarrollo agroindustrial de la región. Junto a otros pueblos chaqueños y andinos, forjaron el crecimiento económico de la zona, pero esta contribución no ha sido reconocida ni en términos económicos ni en la historia regional.

Ñoraro regua: la Guerra del Chaco

“Mi abuela me contó que cuando era chica hubo una gran guerra entre Paraguay y Bolivia, y toda su familia y mucha otra gente fue llevada a Paraguay por los soldados paraguayos. Dejaron sus casas, sus cercos, sus animalitos, muchos soldados murieron y no quedó nada, y allí estuvieron hasta que se vinieron para este lado, la guerra fue terrible, se sufrió mucho.” (Juana, miembro de la Misión Los Tapietes)

La guerra a la cual se refiere este breve relato es la Guerra del Chaco. Este conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay se produjo entre 1932 y 1935 a causa de disputas territoriales, exacerbadas por el hallazgo de petróleo en el Chaco por la Standard Oil Company y la Royal Dutch Shell.

Esta guerra movilizó miles de hombres, causó unas 50.000 muertes y la anexión del territorio boliviano disputado por el Paraguay. La guerra provocó el desplazamiento de cientos de indígenas del chaco boliviano al Paraguay en condición de prisioneros de guerra y aceleró la migración masiva a la Argentina de personas y familias devastadas económicamente. La Guerra del Chaco significó para los indígenas el primer acercamiento a la noción de pertenencia a un estado nación en una época en la cual las fronteras entre los países de América del Sur aún se estaban definiendo y los pueblos indígenas habitaban en un vasto territorio ubicado en dos o tres países colindantes. Resultado de esta contienda, pueblos como el guaraní y el tapiete quedaron divididos en tres países (Bolivia, Paraguay y Argentina) y las familias fueron separadas por fronteras geopolíticas. La Guerra del Chaco perdura en la memoria de cientos de familias de Bolivia, el Paraguay y la Argentina y forma parte de los procesos sociohistóricos que generaron un desplazamiento territorial de las comunidades guaraní y tapiete.

Cosmovisión y celebraciones comunitarias

Arete

Durante los meses de febrero o marzo, en las comunidades guaraníes y chané se celebra el arete, también conocido como pim pim o carnaval. Esta es la celebración más importante de la vida social y religiosa de estos pueblos. La palabra arete significa “tiempo verdadero” lo cual indica que, dentro del ciclo anual, hay un tiempo diferente, sagrado, vinculado con un conjunto de creencias y prácticas rituales que involucran a la comunidad. En el pasado el arete no coincidía con el carnaval cristiano, sino con el tiempo en que se abrían las flores amarillas del *taperigua*. Se señalaba así el comienzo de la fiesta como así

Robustiano Patrón Costas

Patrón Costas nació en Salta en 1878 y murió en Buenos Aires en 1965. Fundó el Ingenio San Martín de Tabacal en el departamento de Orán, Salta, considerado el más moderno de su época. Fue gobernador de la provincia de Salta de 1913 a 1916. Fue ministro de Hacienda durante la gobernación de Ángel Zerda y ministro de gobierno durante la gobernación de Avelino Figueroa. También fue dos veces senador nacional.

² En el fascículo 3 sobre el pueblo kolla de la provincia de Salta podrán leer relatos de las experiencias en el ingenio y en torno a “el Familiar”.

también el inicio de la maduración del maíz para la cosecha. El *arete* finalizaba cuando esa flor se marchitaba; entonces debían retomarse las actividades agrícolas y la vida cotidiana.

Los preparativos para el *arete* comienzan cuando el *arete iya*, el organizador del *arete*, reúne a los músicos y a los encargados de iniciar el *arete* en el *oka* de su casa. El *arete iya* suele ser un hombre mayor que también es músico. Los preparativos para el *arete* involucra el trabajo de hombres y mujeres en diferentes tareas. Los hombres confeccionan las máscaras que utilizarán durante la fiesta, y para tal fin se retiran al monte donde buscan la madera del palo borracho y, en secreto, tallan las máscaras denominadas *aña-hanti* y *aña-ndechi*, *aña rai*. La palabra *aña* que compone los nombres de todas las máscaras significa "alma de muerto". Por su parte, las mujeres se reúnen para elaborar grandes cantidades de *kăgui*, chicha de maíz y otras comidas para recibir a los invitados. La elaboración de la chicha implica el trabajo entre varias mujeres que suelen ser parientes, vecinas u amigas.

La duración de la fiesta varía en cada comunidad y oscila entre un fin de semana y varias semanas. Durante este período un grupo de músicos recorre la comunidad con su musical. Sus instrumentos son el *mĩmbi* (flauta larga), el *pinguyu* (flauta corta), el *angua guasu*, (tambor grande) y *angua rai* (tambor pequeño). Las familias los invitan a pasar a los patios de sus casas, y les convidan chicha a todos los que vienen a bailar o simplemente a mirar. Cuando la chicha

se termina, todos los participantes se trasladan a otro patio, donde la fiesta continúa. En la danza, la gente se reúne en parejas o grupos de tres o cuatro y de este modo, tomados de los hombros, bailan en ronda. Cada tanto, un sonido más agudo de las flautas indica que el giro de la ronda debe cambiarse.

Cuando el tiempo del *arete* va llegando a su fin, se intensifica, y en el último día, que siempre es un domingo, se desarrollan juegos y representaciones de las cuales participa toda la comunidad e invitados de otras comunidades. Ese día la actividad comienza alrededor del mediodía, y el festejo es presidido por una figura que a veces es una cruz adornada con flores, y otras un muñeco denominado *cheramui* ("mi abuelo"). Cuando se ha juntado mucha gente aparecen los jóvenes que llevan las máscaras *aña-hanti* y en algunas comunidades las muchachas vestidas con *tipoi*³ bailan tomadas de las manos o de la cintura, formando una ronda o una cadena. Los enmascarados no deben ser reconocidos mientras dure el *arete*: hablan con una voz aguda y se alejan del resto cuando levantan su máscara para beber chicha. Otra máscara que aparece este día es el del *aña-ndechi*⁴; tiene un rostro un poco monstruoso y se dedica a molestar a todos, forzando a bailar a los que se quedan a un costado. También aparecen hombres vestidos de mujer, llamados *kuña-kuña*. Además hay un personaje que hace reír y correr a las personas que se llama el *kuchi* (cerdo), que es un hombre casi desnudo, cubierto de barro, cuya misión es ensuciar a todos los que se cruzan en su camino.

Casi al final de la fiesta se desarrolla la lucha del tigre y el toro. Para ello dos hombres se pintan y caracterizan como el animal que representan: el tigre con manchas negras, el toro con cuernos. Cada uno va acompañado por un escolta que usa banderas a modo de pantallas y de esta forma procura que los animales no se encuentren. Cuando finalmente lo hacen, se trenzan en una lucha; el tigre siempre vence al poner al toro de espaldas. La lucha entre el toro y el tigre representa,



Enrique Palavecino

Fiesta del arete.

3. El *tipoi* es una túnica o vestido que cubre desde los hombros hasta las rodillas, sin mangas, con una abertura para la cabeza.
4. El *aña-ndechi* es una máscara que representa a los espíritus de los ancianos.

entre otras cosas, la resistencia frente al avance de los colonos criollos cuyas vacas devoraban las cosechas de los indígenas. Este juego marca el final del *arete*, pero antes de finalizar, el *arete iya* da un mensaje a los presentes en el cual dice: “estamos triste porque se termina la fiesta, será que el próximo año vamos a estar todos juntos. Muchos de nuestros parientes han muerto en el

transcurso del año, los recordamos y queremos volver a reunirnos el próximo año”. Al finalizar el discurso todas las personas se dirigen a un río o quebrada cercana y allí arrojan las máscaras, algunos se tiran al agua, otros lavan sus instrumentos. Recordemos que las máscaras evocan a los muertos que ese día vuelven para festejar con los vivos. Se cree que quien conserva una máscara puede contraer enfermedades. Para los pueblos guaraníes o chané, aquello que pertenece al carnaval debe ser enterrado o descartado.

Pascual, Pascuala, Santa y Santos

Cuando se acerca la época de la segunda cosecha de maíz, el caminante puede escuchar el sonido de un violín y de alguna caja. Esto se debe a que los miembros de las comunidades guaraní y chané están ensayando para la pascua que se aproxima. La Pascua es la segunda fiesta comunitaria de importancia y coincide con la celebración de la Pascua católica. Esta fiesta se celebra de diferente manera en cada comunidad. A continuación describimos cómo se lleva a cabo en la localidad de Yacuy, provincia de Salta.

Para esta celebración los organizadores reúnen anticipadamente a las personas de nombre Pascual, Pascuala, Santa y Santos. Luego se decide donde se llevará a cabo esta fiesta y se reparten las tareas y aportes que harán las familias de los elegidos. Algunos se ocuparán de la comida, otros de la bebida, todos convocarán a los músicos para que participen y a los amigos y vecinos. Los músicos tocarán el *miori* o violín, el *temimbi* (flauta) y las cajas. Ese día se prepara sopa, pollo, choclo hervido, batata y se hace chicha para todos. Al mediodía van llegando los invitados. Luego se comienza con el canto de la resurrección *asima pascua*. La gente danza en ronda, tomados de la cintura, y acompañados por la música del violín, también cantan. Marcelo Soria recuerda que su padre, Pascual, era elegido para la ocasión. “Él impartía palabras importantes que son parte de nuestro *ñande reko*, la resurrección de *ñanderu tumpa*. No hay que



Fernando Nogueira

Celebración del *arete* en Tuyunti.

El juego de la gallina

Al atardecer de la Pascua se realiza un juego muy típico. Se entierra una gallina a la que, con ojos vendados, hay que acertarle en la cabeza con un palo hasta matarla. Primero participan las mujeres y luego los hombres. A la gallina se le ata una piola larga al cuello y dos personas tienen que tirar una de cada extremo de la piola. El que suelta pierde la gallina, el que gana sale corriendo con la gallina.

olvidarse de nuestra cultura. ‘Que la fiesta sea sana, divertida y en armonía’: mi padre inculcaba estas palabras y los participantes escuchábamos su importante mensaje”.

Prácticas curativas

Un día Lucía se despertó con fiebre, le dolía el cuerpo y se sentía desganada. La noche anterior había soñado que un perro la asustaba. Su madre la acompañó al ipaye y este le diagnosticó que le habían hecho un daño. Comenzó el tratamiento para mejorar su salud con visitas regulares al “ipaye” que la trataba con algunas hierbas y rezos. Después de unos meses se empezó a sentir mejor.

Los *ipaye*⁵ son personas cuyo trabajo consiste en restaurar la salud de las personas. En castellano se los llama “curanderos”, lo cual no define bien sus tareas, dado que los *ipaye* son personas que tienen contacto con el mundo espiritual. El *ipaye*, a través de diferentes técnicas como el uso del cigarrillo, cantos o rezos, plantas medicinales y sueños, logra identificar las causas de la enfermedad y reestablecer la salud del paciente. A partir de los procesos de evangelización católica y evangélica, ha disminuido la creencia y la presencia del *ipaye* entre los miembros de las comunidades guaraní y chané, pero aun así muchas personas siguen confiando en sus poderes curativos y su capacidad para erradicar la enfermedad. Al decir de Juan, de Yacuy: “hay enfermedades que sólo cura el *ipaye*, él tiene conocimientos y sabe cuándo es una enfermedad para ir al hospital o para que él la cure. Tiene conocimientos de otros *payes* que le enseñaron, hay algunos *ipaye* que saben hacer llover o curar una plaga en el cerco”.

Para comprender la noción de enfermedad y el trabajo desarrollado por los *ipaye*, es fundamental mencionar a los *imbaekua* o brujos. Estas personas son quienes causan la enfermedad y la desgracia en la vida de las personas. Así, los *ipaye* deben contrarrestar el poder los *imbaekua* para proteger a la gente.

Organizaciones comunitarias

La organización política de las comunidades indígenas varía según la zona y la historia de

cada una de ellas. Hay comunidades que conservan la figura del cacique, que en muchos casos suele ser una persona que heredó el cargo por ser de la familia fundadora de la comunidad; en otros casos la figura del cacique es impuesta por funcionarios que buscan una autoridad con la cual poder negociar. Actualmente la mayoría de las comunidades rurales y urbanas cuentan con un centro vecinal o comunitario cuyos miembros son elegidos por la comunidad. Las comunidades y barrios urbanos tienen una escuela, y en algunos lugares, una escuela secundaria, centro de salud (CAPS, Centro de Atención Primaria a la Salud), una o varias Iglesias y un centro comunitario o lugar de reunión. Los pueblos originarios también tienen organizaciones supracomunitarias, es decir, organizaciones que agrupan a varios pueblos originarios distintos y que los representan a nivel regional, nacional e internacional. Algunos ejemplos de estas organizaciones son la Asamblea del Pueblo Guaraní, el Centro Guaraní Único, el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios), el Movimiento “Kereimba lyambae”. Estas organizaciones ayudan a dar visibilidad a los reclamos, demandas y necesidades comunitarias.

Comunidades guaraníes del Ramal salto-jujeño

En las tierras bajas de las provincias de Jujuy y Salta, en la zona del Ramal salto-jujeño, habitan numerosas comunidades guaraníes y chanés. El ramal es el sector de las provincias de Salta y Jujuy atravesadas por la vía del ferrocarril que se inicia en 1895, llegando a la localidad de Perico y posteriormente hasta Ledesma y a Embarcación en 1908. En 1916 el ferrocarril llegó a la Estación Tabacal, donde se fundó en 1920 el ingenio San Martín del Tabacal. Unos años después se prolongó hasta Salvador Mazza (o Pocitos) en la frontera con Bolivia. A partir de entonces se conoce a la zona como “el Ramal”. El ferrocarril posibilitó la integración de Salta y Jujuy al mercado nacional a partir de la agricultura comercial. Como señalamos anteriormente, los ingenios del Ramal atrajeron a miles de personas pertenecientes a más de ocho pueblos indígenas. Así, se fueron conformando numerosos asentamientos, comunidades rurales y barrios de las ciudades.

El proceso de mecanización de la zafra, es decir, la incorporación de maquinaria para

5. Los *ipaye* son mediadores entre el mundo terrenal y el mundo espiritual, tienen el poder de diagnosticar enfermedades, curar, apoyar y guiar espiritualmente a las personas.

realizar el trabajo que antes era manual, dejó a miles de trabajadores sin ocupación. Una consecuencia de esto fue el traslado de los residentes de los lotes a la periferia de las ciudades aledañas a los ingenios. Los guaraníes cuentan que cuando vivían en los lotes del ingenio mantenían un mayor sentido de comunidad, y además también tenían mayor vínculo con la naturaleza. En algunos casos se dedicaban a la agricultura y también salían al monte a cazar o recolectar plantas. Sin embargo, el proceso de mecanización del trabajo en los ingenios produjo el masivo desempleo de cientos de personas, la expulsión de sus viviendas que llevó a la conformación de nuevas comunidades, como es el caso de la comunidad de San Francisco en Pichanal. Este proceso de abandono de sus comunidades generó la dispersión y también provocó el abandono del uso de la lengua y de las prácticas comunitarias.

Los guaraníes y chanés hoy habitan en los departamentos de San Pedro, Ledesma y Santa Bárbara en Jujuy, y San Martín y Orán en Salta. En Jujuy residen en los barrios periféricos de ciudades como San Pedro, Libertador San Martín, y en pueblos como Fraile Pintado, Barro Negro, Santa Clara, Yuto. Pero también en lotes, ahora urbanizados, de los ingenios de La Esperanza, Miraflores, Arrayanal y otros. En la provincia de Salta se concentran en localidades como Yrigoyen y Pichanal.

A partir de la década de 1990 se intensificó el proceso de organización de los guaraníes que, si bien estaban dispersos, compartían un pasado en común, una herencia cultural y una identificación histórica. Así, han aparecido procesos de organización basados en reclamos por el territorio, el mejoramiento de la educación, la salud, y las fuentes de trabajo. Estos pueblos han constituido organizaciones como la ya mencionada Asamblea del Pueblo Guaraní y el Movimiento “Kereimba Iyambae” que luchan por el reconocimiento cultural y territorial de los guaraníes y chanés que viven en el ramal salto-jujeño.

En muchas de estas comunidades ha reaparecido con renovada fuerza la celebración del *arete*, pim-pim o carnaval con la participación de muchos jóvenes. En los asentamientos o barrios se están desarrollando talleres sobre identidad y cultura guaraní promovidos desde instituciones del Estado y organizaciones no gubernamentales. Asimismo, hay personas que como “idóneas bilingüe” en instituciones educativas realizan un rescate y enseñanza de la lengua y la cultura guaraní. También es importante la presencia de mujeres dirigentes que luchan por el bienestar de sus comunidades, por el acceso a las tierras y por el reconocimiento identitario.

Chanés

“Cuando llegaron los sacerdotes siempre iban casa por casa para invitarnos a escuchar la palabra de Dios. Ellos fueron los que nos enseñaron a cantar en castellano. Nosotros estábamos felices. Era la primera vez que estábamos aprendiendo a cantar de otra forma. Porque sabíamos cantar en nuestro idioma. Cuando era

el día de San Miguel los padres hacían chocolate, comida, nos daban galletitas dulces, caramelos y todo esto era algo nuevo para nosotros. Después de unos cuantos años el padre Silvio reunió a los hombres para hablar sobre la construcción de las casillas. Desde ese tiempo los varones comenzaron a hacer adobes

para las familias de la comunidad. Después el padre trajo muchos caños, fierros, chapas y otras cosas. Él vino con un criollo y comenzaron a enseñar como tenían que construir la casilla. En ese tiempo la escuela ya tenía como cuatro grados, estaba la capilla y la enfermería.” (Juana, de Tuyunti)

“Lo que al padre no le gustaba era el Arete vasu. Nos daba permiso para hacer el carnaval unos días pero la gente lo mismo hacía

durar como dos meses, cuando venía a celebrar la misa, escuchaba el *pim pim* y se iba a retar a los cajeros. Ahí recién dejaban

de tocar. A la semana, otra vez volvían a hacer el *arete*.” (Juan Segundo, de Tuyunti)

Las palabras de Juana y Juan nos muestran el impacto que tuvo la presencia de los sacerdotes en la comunidad chané de Tuyunti. También expresan, por un lado, las tensiones que generó la enseñanza de nuevas formas de creencias y de prácticas cotidianas, y, por el otro, el descontento que generaron las celebraciones comunitarias como el carnaval. Pero, sobre todo, estas palabras hablan de la persistencia de las prácticas culturales de los chanés en medio de estas tensiones.

En la actualidad, los chanés habitan en las comunidades de Tuyunti, ñkira, Algarrobal, Campo Durán (todas ubicadas en el departamento San Martín, provincia de Salta). También hay familias asentadas en comunidades y pueblos como Capiazuti, Coronel Cornejo y en barrios de Orán y San Pedro. Pertenecen originalmente a la familia lingüística arawak, que, junto con la tupí-guaraní, es una de las más extendidas de América del Sur, desde las Guyanas hasta el

Lenguas

La lengua hablada por los guaraníes del noroeste argentino y por los chanés se denomina guaraní chaqueño o simplemente guaraní. En cambio, la lengua hablada por los tapietes es el tapiete. Estas lenguas pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní.

Una familia lingüística se refiere a un conjunto de lenguas emparentadas que derivan históricamente de una lengua ancestral en común. A partir de un proceso de diversificación dialectal surgen diferentes lenguas que tienen características similares pero que no son iguales. Las lenguas cambian a lo largo del tiempo y pueden adoptar elementos de otras lenguas como consecuencia del contacto y las relaciones interétnicas.

La familia lingüística tupí-guaraní es una de las más extensas de Sudamérica. Está constituida por alrededor de 50 lenguas distribuidas en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guayana Francesa, Paraguay, Perú y Venezuela. *Tupí* hace referencia a un tronco o macro-familia lingüística a la que pertenece, a su vez, la familia tupí-guaraní junto con otras familias lingüísticas como awetí, mundurukú, tuparí, entre otras. Asimismo, la lengua guaraní de la región chaqueña tiene variantes dialectales que incluyen el ava, el isoseño y el chané. Estas lenguas son mutuamente inteligibles aunque poseen diferencias fonéticas y léxicas. Los chanés descienden de un pueblo que hablaba una lengua perteneciente a la familia lingüística arawak, pero procesos históricos y de mestizaje entre los chanés y guaraníes llevaron a que adoptaran la lengua guaraní. La lengua tapiete se encuentra emparentada con la lengua guaraní, pero tiene rasgos fonológicos, morfológicos y léxicos diferentes

Paraguay. Se estima que los chanés que vivían en Bolivia y en el norte argentino estaban estrechamente emparentados con otros grupos arawak próximos, como los mojos y baures del norte de Bolivia, y los paresís en el oriente paraguayo.

Los grupos chanés habían llegado a esta región de Salta desde el norte, en lentas migraciones que atravesaron la selva amazónica, y se instalaron como comunidades agrícolas a los pies de los Andes en Bolivia, en un extenso territorio que iba desde el río Guapay, en el norte, hasta la región de Tarija, en el sur. Desde por lo menos el siglo XV comenzaron a llegar a esta zona de la provincia de Salta distintas oleadas de migrantes guaraníes que venían del Paraguay atraídos por los ornamentos de oro y plata de los incas y, tal vez, por la creencia de que allí encontrarían una especie de paraíso en la Tierra, la llamada “Tierra sin Mal”. Así, estos guaraníes comenzaron a instalarse en el territorio ocupado por los chanés. Ambos grupos entraron en un estrecho contacto y comenzaron a mestizarse. De este encuentro surgirían esas sociedades que, a lo largo de los siglos coloniales y hasta nuestros días son conocidas como “chiriguano” y “chanés”, cuya cultura material, cosmovisión e idiomas son muy parecidos. De los arawak, estos grupos heredaron las elaboradas técnicas agrícolas y la refinada cerámica; de los guaraníes, fundamentalmente, el idioma.



Mujeres de Tuyuntí

El idioma arawak pronto iba a desaparecer, abandonado en favor del guaraní. Por eso hoy los chanés hablan una variación dialectal del guaraní. En este punto debemos señalar que en 1908, en la región del Iso en Bolivia, el antropólogo Nordenskiöld consiguió registrar algunas palabras arawak entre los chanés de esta zona. Los chanés de esa región le dijeron que mantenían ese antiguo idioma como lengua secreta, aunque desde entonces el idioma parece haber sido abandonado definitivamente. No olvidemos, sin embargo, que el propio nombre “chané” es una herencia de ese antiguo idioma. En los dialectos arawak más cercanos, existen palabras muy similares que significan algo así como “hombres” o “gente”.

Historia

Es así que en los primeros siglos de la Colonia, cada vez que las fuentes históricas mencionan a los chanés lo hacen siempre junto a sus vecinos chiriguano. Pero en el siglo XVIII, las crónicas registraron que, en distintos rincones del pedemonte y el Chaco boliviano, aparecieron comunidades chané en mayor o menor medida independientes, con sus propios jefes, separadas de las comunidades chiriguano. Algunas de estas comunidades son Pilipili, Acero e Inti; otras son las del bajo Iso. En el extremo sur de este territorio, en la región conocida como Llanos de Caiza, encontramos un último conjunto de comunidades chanés: las de Sanandita, del actual territorio boliviano, y las del río Itiyuro o Caraparí en el actual territorio argentino. Estas últimas, que hoy forman las comunidades de Tuyuntí, Ikira, Campo Durán y Algarrobal, son las únicas que se identifican con el nombre “chané”, etnónimo que parece haber desaparecido en Bolivia.

Hay más referencias a la presencia de los chanés en el territorio que actualmente ocupan en el noroeste argentino desde mediados del siglo XIX. Documentos históricos muestran la extensión del territorio original de los chanés, y sabemos que ya desde por lo menos mediados del siglo XIX ocupaban las comunidades de Itiyuro, Capiasuti, Iquirá, Piquirenda, Aguaray, entre muchas otras más pequeñas. Algunos de estos parajes —como Aguaray o Campo Durán— luego se convertirían en pueblos *karaí* (criollos).

Este territorio chané estaba ubicado en una región que era disputada por Bolivia y la Argentina, que luego de un largo proceso de

negociaciones pasó a manos de la Argentina. Esto generó incertidumbre acerca de la validez de los títulos de tierra concedidos por Bolivia, como los que poseían los chanés. Aprovechando esta situación, los colonos de la zona comenzaron a apropiarse de las tierras chanés.

En aquellos años, existían *mburuvicha guasu* o grandes caciques chanés que gobernaban sobre muchas comunidades. Por lo general, esos grandes caciques vivían en la región de Campo Durán y Algarrobal. El territorio chané se dividía en varios *têta*, y cada uno de ellos tenía un líder, que a su vez respondía a ese *mburuvicha guasu*. Esta es la situación que observó Nordenskiöld en 1908, cuando anotó en su diario de trabajo que estos caciques eran “dueños de la tierra, pero no para ellos mismos, sino para la tribu”. Muchos chanés recuerdan los nombres de algunos de esos grandes caciques del pasado: Chucuri, Guarumbaque, Cochou, Mocupoy, Tupare, Acharei, Mayari (los tres últimos fueron bisabuelo, abuelo y padre de Taparindu, actual *mburuvicha* de Tuyunti).

Ciertos ancianos chanés todavía recuerdan las hazañas de algunos de estos caciques. Entre ellos, hay dos muy importantes: Cochou y Mocupoy. Cochou era un jefe chané que, en compañía de unos pocos guerreros y recurriendo a secretos mágicos, defendía el territorio de sus enemigos. Su historia refleja una época en la que los chanés vivían relativamente aislados y eran dueños de sus tierras sobre el río Itiyuro. Mocupoy era hijo de Cochou y vivió entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Para entonces, los chanés ya tenían problemas, desde hacía décadas, con los primeros colonos que se habían instalado en la zona. Algunos de ellos alquilaban parcelas de tierra a los chanés, y luego intentaban quedarse con ellas, aprovechando la confusión legal que provocaba el paso de esa región de Bolivia a Argentina. Por esta razón, cuenta la historia, Mocupoy decidió emprender un viaje a pie, en compañía de algunos tobas amigos, para denunciar la situación a las autoridades. Esta aventura lo llevó del Chaco hasta Buenos Aires, atravesando las tierras de diversos grupos indígenas. Así relata esta historia Mandasai, originaria de Campo Durán: “Todos venían bien, por eso la tierra que les habían dado era grande; ahora los *karai-reta* (blancos) nos han quitado. Cuando ellos llegaron era lindo, porque han traído papeles, parece que era el título de la tierra. ¿Qué será pues? El límite era en Yakatimbae, y ahí dejaron una marca, un mojón, hace mucho tiempo. El

límite bajaba por Chilkara y por el Itiyuro, por Icuá, antes de llegar a Yerba Buena”.

Durante al menos un siglo, los chanés rechazaron todos los intentos de fundar una misión religiosa en sus tierras, fuera católica o evangelista. Si bien existieron desde temprano tratativas para instalar una misión en Campo Durán, nunca llegaron a concretarse. Sin embargo, en 1946 el cacique Acharei de Tuyunti solicitó a los misioneros del Centro Misionero Franciscano que vinieran a esa comunidad a fundar una misión. La tarea estuvo a cargo del sacerdote Félix Bruciaferri. Se concretó así la fundación de la Misión de San Miguel Arcángel: su escolita comenzó a funcionar el 2 de agosto de 1946, y el 29 de septiembre de ese año comenzó a funcionar la capilla y allí se realizaron los primeros bautismos. Esto significó el traslado de Tuyunti, desde lo que se conoce como Tuyunti Viejo, al pie de los cerros, un poco más hacia el este, donde se encuentra actualmente.

Hacia fines de la década de 1960, los municipios impulsaron la creación de centros vecinales en las comunidades, de modo que en Tuyunti también se formó un centro vecinal cuyas autoridades inicialmente estuvieron vinculadas a la familia de los caciques. A principios de los años noventa se incentivó la lucha por la titularidad de la tierra en las comunidades chanés. Este proceso fue apoyado por la iglesia franciscana que gestionó la adquisición junto con la comunidad y en el año 1993 se realizó un acto oficial en el cual se entregó el título de la propiedad de la tierra al centro comunitario. Así el centro vecinal pasó a ser el centro comunitario, cuyos líderes se renuevan cada tres años y cuyas tareas consisten en atender los problemas de la comunidad, realizar gestiones con el municipio y movilizar recursos para el desarrollo comunitario.

Las múltiples dimensiones de los espacios chanés

La presencia de la orden franciscana produjo cambios en las comunidades chanés. Uno de ellos fue la forma de asentar y construir las viviendas. Esto se vincula con las dimensiones de los diferentes espacios (*oka*, *têta*, *koo* y *kaa*), que constituyen ámbitos para la formación integral de la persona y de los valores de reciprocidad y solidaridad. A estos cuatro espacios, se añade un quinto espacio en la cosmovisión chané: *ivokarendá* (lugar de las almas).

En los cuatro espacios se manifiestan los valores de reciprocidad y solidaridad para las comunidades chanés. El *oka* es un espacio recreativo y de aprendizaje, en el cual los mayores orientan a los menores e imparten saberes comunitarios. Estos saberes se aprenden a partir de la observación y la explicación. Por ejemplo, las mujeres realizan cerámicas (vasijas, objetos decorativos) y les enseñan a las jóvenes como elaborarlas, o bien les explican las maneras de preparar el fuego para la comida, o de almacenamiento del producto agrícola.

En relación con el espacio del *kaa* (monte), el "dueño" de los animales que existen en el monte es considerado un cuidador de la naturaleza. En este espacio los cazadores o quienes necesiten ir al monte establecen un diálogo con los "dueños de la naturaleza" para pedirles permiso para hacer uso de sus bienes, cuando van al lugar donde recogen su materia prima deben

mostrarse respetuosos del espacio y solicitar pedir permiso para obtener la arcilla.

Lo mismo ocurre en el espacio del *koo*, el cerco. Para los chanés, si una persona siembra y deja algunas mazorcas de maíz y luego quema el cerco, en lugar de regalar esas mazorcas a quienes las necesitan, será castigado. Igualmente, cuando muere un integrante de una familia chané, se deben guardar algunos días de duelo, durante los cuales sus integrantes no pueden salir del *têta* y no se pueden ir al *koo*; tampoco pueden escuchar música: se debe respetar este período de duelo y recogimiento.

El *ivokarenda* para los chanés es el lugar de los espíritus, donde residen las almas de las personas que fallecieron. No alude a un espacio físico como los otros: es un ámbito de la cosmovisión presente en las creencias acerca de la muerte, el alma y las prácticas funerarias.

"Doña Inés Poca se levanta temprano para hablar con el cacique Centeno y el presidente del Centro Comunitario Mojica sobre la limpieza de las calles y del cementerio de la comunidad. Después de acordar convocan a todos a una reunión en la cual se plantean las actividades a realizar. Cuando llega el día convenido las mujeres se organizan para

la preparación de timbiu (comida) y *kâgui* (chica), los varones se encargan de llevar a cabo el motiro y preparar sus herramientas. Aquellos que no pudieron asistir colaboran enviando ingredientes como coca y cigarrillos. Suelen decir 'yepuere tãa ayu, aru andai jare koka mi peveare' ('no podré venir pero traigo la mejor calabaza y coca para

ustedes'). Doña Inés agradece diciendo 'yasurupia, ikaviño ko' ('muchas gracias, está muy bien'). Esta actividad de reciprocidad entre los miembros de la comunidad suele llevarse a cabo en la época de limpieza de los cercos, siembra y cosecha." (Catalina, de Tuyunti)

Motiro: Trabajo comunitario

Techado de la casa: se convoca a hombres, parientes y amigos que sepan realizar esta tarea. Llegado el día, se reúne temprano la gente, conversan, fuman y luego uno dice "ya subimos". Suben al techo tres o cuatro personas para colocar vigas y paja. Al finalizar el trabajo, el dueño de la casa ofrece comida a los trabajadores. Este trabajo no se remunera sino que se recompensa con alimentos estableciendo la expectativa de una devolución. Así, cuando la persona que realizó el techado tenga necesidad de ayuda en su trabajo, podrá llamar al dueño de la casa que él ayudó a construir.

Trabajo en el cerco: el dueño del cerco invita a unas diez o quince personas a colaborar con la siembra. La primera etapa es realizada por la familia dueña del cerco. Tras la siembra y con el crecimiento de las plantas, se invita a limpiar y a cosechar. Grupos emparentados de mujeres realizan la cosecha. Cuando una mujer invita a sus cuñadas a cosechar su cerco, estas se llevan maíz para sus familias. Posteriormente, la dueña del cerco va a cosechar en el cerco de las mujeres que invitó.



Motiro en la escuela de Tuyunti.

Prácticas de la vida de las mujeres

Entre los chanés –tanto como entre los guaraníes y tapietes– las mujeres desempeñan un papel fundamental en la vida social, cultural y económica del hogar y la comunidad. En las comunidades donde se practica la agricultura, participan en la cosecha y en la venta del producto en las ciudades aledañas a la comunidad. Cada día, al amanecer, un grupo de mujeres viaja a Tartagal, Pocitos o Aguaray, portando bolsas llenas de maíz, mandioca y zapallo para vender, y regresa por la tarde con dinero y comida para sus familias. La necesidad de proveer el sustento ha llevado a las mujeres chanés a recurrir a diversas ocupaciones fuera de la casa y de la comunidad: el trabajo en comercios, el trabajo asalariado temporal, la labor docente o de enfermería, entre otras. En el caso de las comunidades Tuyunti y Campo Durán, existen mujeres que elaboran cerámica para la venta al turismo. Debemos señalar que la alfarería tiene una larga tradición en las comunidades chanés y se distingue por su elaboración y las características de su ornamentación. Asimismo, el trabajo en el hogar para las mujeres chanés implica ocuparse de múltiples tareas (cuidado de los niños, aseo, cocina) y esto, en el caso de jóvenes, debe articularse con el estudio y en algunos casos, con un trabajo remunerado.

Para la cultura chané, una mujer está lista para ser madre cuando llega su primera menstruación y después del período de encierro

que deben respetar las jóvenes, denominado *ojemondía*. Con la llegada de la menarca, la joven mujer permanece en su casa, evitando salir y consumiendo una dieta a base de maíz. Antiguamente, el período de encierro podía durar hasta un año. Las mujeres se cortaban el pelo muy corto, aprendían a hilar y tejer y no salían hasta que les volvía a crecer el pelo. Las mujeres mayores de 40 años, de jóvenes permanecían encerradas por unos meses. En la actualidad las jóvenes sólo permanecen en la casa durante el período menstrual, que suele ser de unos días. Durante este lapso la madre o abuela le indica a su hija como debe realizar las tareas domésticas y qué recaudos debe tomar.



Fernando Nogueira

Laura Centeno de Tuyunti realizando cerámica

Enseñanzas de los mayores

El abuelo le pregunta a su nieto como te fue en el día, si pasó tal cosa, o tal otra y esto se hace al lado del fogón de forma circular, a la noche cuando se cuentan leyendas y mitos. El padre lleva a los más pequeños al *koo* y le enseña como se pone la semilla, como hay que tener una comunicación con la naturaleza, se guía con el calendario de la naturaleza, cuando el algarrobo tenga tal color, entonces es época de determinadas actividades en el cerco. El abuelo explica que el algarrobo es como un calendario, que indica las actividades que hay que realizar en el campo. Si canta el chachapoya, seguramente va a llover, tenemos que ver en el cerco tal cosa, de esta manera el padre le va enseñando al hijo el sonido de la naturaleza. (Catalina, de Tuyunti).

Educación sexual

El desarrollo de una mujer es un período de aprendizaje en el que se deben tomar una serie de recaudos. La madre le enseña a la joven qué alimentos debe ingerir, qué debe aprender a hacer para volverse una mujer trabajadora cuando crezca. Asimismo, le indica que cuando está menstruando no debe acercarse ni al *koo*, ni al *kaa*, ni a una fuente de agua porque estos espacios son peligrosos para una mujer en ese estado. Además debe mantenerse en silencio y responder cuando se lo solicita. El cuerpo de la mujer debe ser cuidado y son la madre y la abuela las encargadas de instruir a la joven. Esto constituye lo que en el ámbito occidental se denomina "educación sexual" e involucra el aprendizaje de las normas acerca las relaciones entre los hombres y mujeres. (Catalina, de Tuyunti)

Pese a lo que se señaló anteriormente, debemos decir que la participación de la mujer chané en la esfera política se ha incrementado en la última década. En la actualidad, varias comunidades tienen mujeres como caciques o a cargo del centro vecinal, y hay mujeres que forman grupos de trabajo, cooperativas y organizaciones con el objetivo de mejorar la situación económica de sus familias y sus comunidades.

El arete, tiempo de celebración comunitaria

Al igual que entre los guaraníes, el arete también constituye una fiesta de fundamental importancia en las comunidades chanés. Sin embargo, por lo general no participan de él quienes concurren a los cultos de las iglesias evangélicas.

En el relato sobre el arete *vasu* se visibiliza de que manera los espacios se interconectan entre sí, brindan sentido a las prácticas culturales y religiosas que constituyen ámbitos de transmisión de saberes entre generaciones. No obstante, en estos espacios hay lugar para la presencia de personajes contemporáneos y externos a la comunidad pero que tienen incidencia cotidiana en sus vidas (personas disfrazadas de gendarme o de policía).

La presencia de la institución educativa

En las primeras décadas del siglo XX, la escuela de Tuyunti llevó adelante un modelo colonizador y civilizador. En 1946 llegó un maestro

que inició la educación escolar entre los chanés y en 1947 se construyó la primera escuela en la comunidad. Inicialmente asistían muy pocos alumnos mayores y casi todos abandonaban. Esto ocurría, en parte, porque no se tenía en cuenta la cultura y la lengua de los alumnos. Al hablar sólo el castellano, los alumnos no comprendían a los docentes. Por otro lado, también tenían lugar prácticas discriminatorias y aberrantes, como cuando la directora de la escuela llamaba “ladrones” a los niños y les colgaba un cartel con dicha palabra.

A fines de la década de 1980, y durante la de 1990, se inició el proceso de capacitación docente. Actualmente es más significativo el uso del castellano, por ello los maestros bilingües se ven en la necesidad de incentivar el uso de la lengua chané. Aunque pueda resultar extraño algunos chanés cuestionan que los docentes enseñen su lengua materna a los niños. Piensan así porque han vivido muchos años de discriminación y marginación y temen que la enseñanza de la lengua materna obstaculice la comprensión del castellano.

El grado de mantenimiento de la lengua indígena varía de comunidad en comunidad entre los chanés. En Tuyunti muchas familias conservan la lengua y la transmisión generacional de saberes y prácticas culturales. Pero en otras comunidades chanés, como en Algarrobal o en Capiasuti, los niños no hablan la lengua indígena, aunque sus padres y abuelos la sigan hablando. Por esta razón, los docentes bilingües y los dirigentes de las comunidades consideran que el deber del auxiliar bilingüe es enseñar la lengua y los saberes tradicionales.

Arete vasu

El *arete vasu* es un momento sentimental. Se confeccionan máscaras de madera que es traída del *kaa* (monte). Las mujeres elaboran *kangui* (chicha), en el *oka*, y todos la comparten. En los *oka* se hace el teatro tradicional: por ejemplo, una representación del juego entre el conejo y el taitetú, cuyo objetivo es hacer reír a la gente. La flauta y el bombo expresan un sentimiento, el agradecimiento por el maíz, los alimentos, lo que ha dado el cerco (*koo*) y, en general, un agradecimiento a *ñanderu tumpa*. Es una diversión. El *aña aña* o el *aña ndechi* son figuras que están en el *ivoka*, pero que vienen a compartir el arete en el espacio del *oka*.” (Catalina, de Tuyunti)

Tapietes

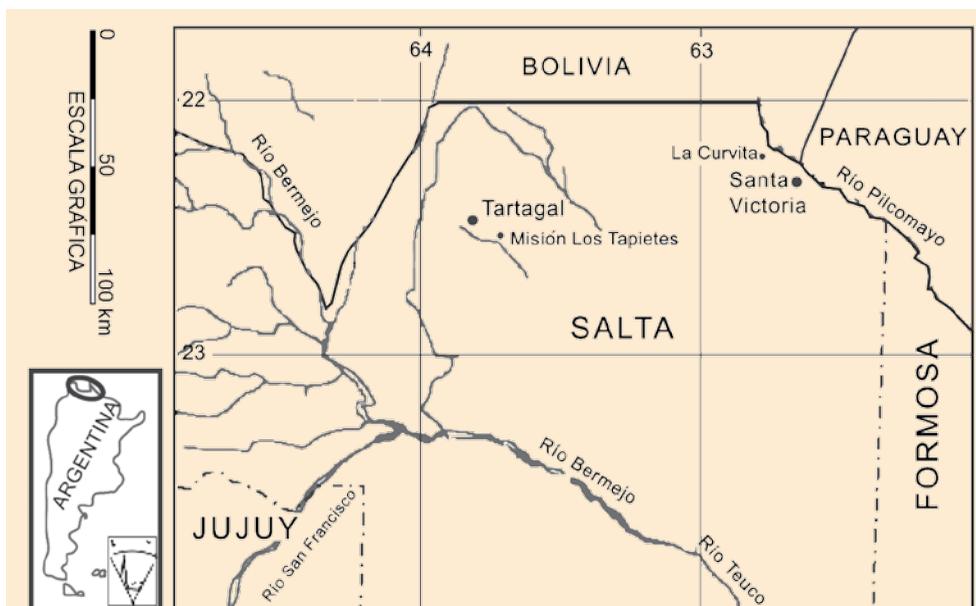
Nuestros abuelos decían que desde el principio, antes de la formación de los estados, cada uno tenía su territorio donde daban vueltas en busca de alimento. No había casa propia así como aquí, así que no había posición fija. Antes estaban tres meses para la cosecha de frutos silvestres, después terminaba el alimento ahí y ya tenían todo calculado dónde iban dando vuelta y así dice que se manejaban. Hasta que llegó la formación de los estados y quedamos encerrados, con las fronteras marcadas. Antes no faltaba la comida y los antiguos se dedicaban a cazar. (Daniel Killo, Misión Los Tapietes)

La historia tapiete “después” de la formación de los estados

Los tapietes han atravesado cambios en sus formas de subsistencia, asentamiento y cosmovisión. Procesos históricos han llevado a que este pueblo se encuentre dividido entre territorios

de la Argentina, Bolivia y el Paraguay. En la actualidad, en la Argentina, los tapietes habitan en Misión Los Tapietes, en el departamento San Martín y en La Curvita, a orillas del río Pilcomayo, en el departamento Rivadavia, ambas situadas en la provincia de Salta, y en comunidades del departamento de Tarija, en Bolivia, y en el departamento de Boquerón, en el Paraguay. Los tapietes son un grupo indígena de origen chaqueño, que tradicionalmente se dedicaba a la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura.

Los procesos migratorios, el contacto con otros grupos indígenas y con la sociedad nacional fueron transformando las prácticas culturales, de subsistencia y las formas de vida de este grupo. A partir de la década de 1910 empezó a visibilizarse la presencia de trabajadores tapietes en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. En aquella época, los tapietes solían regresar a sus comunidades de origen al finalizar el trabajo en los ingenios, pero a partir de la década de 1940 y de 1950 muchas familias se instalaron en la ciudad de Tartagal. Fue allí cuando se incrementó el número de tapietes que se empleaba en los ingenios, aserraderos y obrajes del norte argentino. Así como entre los guaraníes y los chanés, la



Localidades de los asentamientos tapiete actuales.

Guerra del Chaco tuvo un profundo impacto entre los tapietes. Muchas familias fueron desplazadas al Paraguay, y como consecuencia de esto en la actualidad el mayor número de comunidades tapietes se encuentra en ese país.

El asentamiento en la ciudad de Tartagal estuvo marcado por un constante desplazamiento de la comunidad hacia la periferia, muestra de los fuertes procesos de exclusión socioeconómica que sufrieron los tapietes. Miembros de la comunidad suelen contar que instalaban sus casas y preparaban sus sembradíos, pero a medida que crecía el asentamiento de pobladores criollos en el centro de Tartagal eran desplazados por los vecinos hacia el norte de la ciudad. Así, en la década de 1960 se establecieron en Misión Los Tapietes, su actual lugar.

Originalmente, la misión ocupaba más extensión que hoy lo que permitía a los grupos familiares cierto espacio para sus cercos y para la cría de algunos animales, pero en la década de 1980 se produjo una subdivisión en lotes de 15 x 25 metros para cada grupo familiar que redujo la comunidad a cinco manzanas, una de ellas ocupadas actualmente por la escuela 12 de Octubre. El gobierno municipal planificó este reordenamiento para dar lugar a la instalación de barrios criollos, proteger terrenos "privados" y "modernizar" la ciudad. Todo este proceso es relatado por Daniel Killo con estas palabras:

"Nosotros, el pueblo tapiete comenzábamos a trabajar en el ingenio Tabacal San Martín que queda en la ciudad de Orán. Ahí llegaba mucha gente de distintos lugares y nosotros, el pueblo tapiete, también nos tocaba ir a trabajar en la zafra de caña. Año tras año los contratistas llevaban a la gente y luego de un año de trabajo volvían a sus

lugares de origen. A partir de 1940 hasta 1944 ya algunas familias se instalaron en esta ciudad de Tartagal. En el lugar del mercado, ahí habitaban pequeñas viviendas. Entonces, en 1945, fue despejado ese lugar porque ya estaba creciendo la ciudad; después se ubicaron, al lado de la panadería Olmedo, ahí era la posición ocupada por los tapietes. Así que después de 1947 fue nuevamente corrido el pueblo tapiete porque la ciudad Tartagal venía avanzando; los tapietes ya estaban instalados donde ahora es la cancha de Old Boys. Y así nos corrieron hasta donde estamos aquí ahora."

A su vez, Manuel Quispe contó cómo era originalmente la comunidad:

"Todo esto era monte, pero ahora hay viviendas. Pareciera que no fue así, pareciera que cuando uno cuenta es mentira pero todo alrededor por allá era monte. Vivíamos todos con la familia, acá una familia, allá otra familia. Así era, todo era así, una familia completa una parte y una familia otra, un cerco estaba acá, el otro allá y así. Todo quedaba cerca, nunca estaban lejos los cercos sino que todos vivíamos en un solo lugar, cerca. Teníamos gallinas, teníamos todo sembradito, teníamos planta de naranja, de todo, ahora se ha perdido todo eso."

En este relato se describe el espacio que tenía la comunidad de los tapietes para las viviendas, los sembradíos y la cría de animales, también se describe la forma de asentamiento de los grupos de familias. En las palabras de Manuel Quispe se puede percibir que el proceso de reducción de la comunidad a cuatro manzanas constituyó un cambio dramático para sus integrantes. Las familias ya no tuvieron espacio para sembrar y criar animales, ni para buscar leña, y esto produjo una mayor dependencia del trabajo asalariado. Para obtener más espacio para cultivar la comunidad tuvo que solicitar tierras ubicadas a 15 kilómetros de distancia. En este lugar, conocido como Colonia 8, comenzaron a buscar leña, miel y otros productos del cerco y del monte. Actualmente, casi todos los tapietes tienen trabajo asalariado y algunas familias se han establecido en la Colonia 8 donde siembran maíz, zapallo, sandía y otros cultivos, y en otras dos comunidades rurales donde tienen espacio para construir viviendas y dedicarse a la agricultura.

En la comunidad tapiete hay muchas personas pertenecientes a otros pueblos indígenas, es decir, existe una multiétnicidad. La reducida población ha llevado a sus integrantes a casarse



Misión Los Tapietes.

fuera del grupo y se dan muchos “matrimonios interétnicos”, parejas compuestas por personas de dos etnias distintas. Los matrimonios interétnicos se incrementaron notablemente a partir de las migraciones a los ingenios azucareros del norte argentino. Fue allí donde los tapietes se vincularon con otros grupos chaqueños, pero también con kollas y criollos. Junto al resto de los indígenas participaron en bailes tradicionales que tenían lugar al finalizar el trabajo. Uno de estos bailes, de origen chorote, y que ya mencionamos, es el *yojojo* que consiste en girar formando una gran ronda compuesta por hombres y mujeres sostenidos por la cintura. En estas celebraciones, los tapietes tenían ocasión de formar pareja con personas pertenecientes a otros grupos indígenas. A partir de su asentamiento en Tartagal siguieron en aumento este tipo de matrimonios con guaraníes, chanés, qom, chorotes, wichíes y chulupíes. Si bien esto produjo el crecimiento demográfico de la comunidad, al incorporarse personas con lenguas distintas y costumbres diferentes, las prácticas tradicionales tapietes se fueron transformando y el idioma se fue perdiendo.

Muchos tapietes mencionan que antes del loteo de la comunidad, las viviendas no estaban separadas por cercos de madera o muros de ladrillos, como se observa hoy; por el contrario, el espacio era abierto y en el *oka* las familias

extensas se juntaban para cocinar, intercambiar y compartir alimentos. A la tarde se realizaban grandes rondas de mate, donde algunos llevaban pan y otros, yerba y azúcar. En la historia oral emerge el sentido de un lazo comunitario y de solidaridad grupal. No obstante, el proceso de asentamiento en un espacio periurbano no interrumpió el contacto con el espacio rural y con el monte. Los tapietes continúan visitando a los parientes de la comunidad La Curvita, y también del Paraguay. Además, siguen realizando prácticas vinculadas a la agricultura, la caza, la pesca y la recolección. Así es posible ver que los procesos de urbanización tienen efectos no sólo en el hábitat y en los patrones de asentamiento sino también en las prácticas sociales y los vínculos familiares entre las personas. En la siguiente sección describimos la pesca, la caza y la recolección de miel, así como las creencias que están asociadas a ellas.

Actividades productivas

La pesca

Para los tapietes que viven en la comunidad La Curvita, a orillas del río Pilcomayo, la pesca no sólo constituye un importante recurso alimenticio sino que también es una fuente de ingresos económicos. La pesca y la cacería ponen de



Federico Bossert

Pesca en el Río Pilcomayo.

manifiesto el profundo conocimiento tapiete del medio ambiente, la flora y la fauna. En la pesca participa la comunidad por medio de diferentes tareas. Los hombres tejen redes y bolsas y se dedican a pescar, las mujeres hilan la fibra para las redes, descaman el pescado y lo preparan para el consumo y la venta; por su parte, los niños aprenden a pescar y a ayudar a sus padres. Según la cosmovisión tapiete, en el río existen seres sobrenaturales como el *pira iya*, dueño y protector de los peces, el *mboi wasu* o viborón y el *mboi puku*, víbora larga. Para los tapietes, el *pira iya* es un ser que debe ser respetado por la gente antes de comenzar la pesca. Así describe esta creencia Romualdo Montes, miembro de la comunidad:

“el *pira iya* cuando se enoja empieza a romper la red, se siente un golpe que pasó algo y la red aparece con tres o cuatro agujeros y no se puede pescar con eso y tienen que esperar al otro día. Lo hace porque no está el día propicio para pescar o soportar ruido en el agua. O es porque están sacando mucho y tienen que parar un poquito.”

La cacería en el monte

Para los tapietes, el monte es un espacio para la cacería de animales y la recolección de miel, leña y plantas medicinales. En el monte chaqueño, como mencionamos anteriormente, ha disminuido el número de animales y han surgido muchas restricciones para la caza (resultado de la existencia de propiedades privadas y puestos de criollos) y a esto se suman los desmontes realizados para sembrar monocultivos.



Una visita al monte.

Alejandro Kirshuk

Ahora tenemos que ir lejos para traer algo

“Cuando salimos a cazar traemos iguana, porque antes el cuero era caro, antes había mucha iguana, quirquincho, conejo. Cazamos poco la corzuela porque es ligera, corre fuerte y no tenemos con qué matarla. Sólo cazamos iguana, conejo quirquincho, esos tres nomás y cazamos con perros. Cuando se sale a cazar se pide a Dios *piru-reshu tumpa pe*; le pedimos a Dios cuando estamos por salir a cazar para que nos ayude y nos de. Antes agarrábamos la bolsita y nomás íbamos, así nomás con hambre, a veces no encontrábamos nada ni siquiera miel. Ahora tenemos que ir lejos para cazar, nos vamos a cansar, si tenés que salir a cazar no vemos animales, ya se han ido lejos, hasta los chaqueños le disparan con armas, por eso con más razón se han ido lejos. Los criollos también cazan, por eso cuando vamos cerca de los puestos de ellos los mezquinan, no quieren que otras persona vayan a cazar. Los chaqueños (los criollos) nos huellan (siguen el rastro), no me gusta así, pero no vamos cerca de ellos, y si salimos cerca no cazamos nada. Ahora tenemos que ir lejos para traer algo. Cuando vamos cerca no vemos nada pero con miedo van algunos, porque van cerca del puesto de los chaqueños, porque ellos nos corren, nos persiguen, es así ahora.” (Mario Tato, de La Curvita)

Los hombres tapietes hacen oraciones a los dueños del monte, denominados *ka'a iyare*, cuando salen a cazar o realizan tareas en el campo. Para los tapietes estos seres son los dueños, protectores y espíritus que habitan la naturaleza. Hay cazadores que tienen mayor destreza en cazar determinado tipo de animales y poseen perros entrenados para la cacería, algunos cazan quirquinchos y otros, chanchos del monte. Estos perros también reciben un cuidado y atención especiales para estar en buenas condiciones para la caza.

Trampas

“En la cacería se utilizan trampas, denominadas *ñôhë* en tapiete. Para cazar un acutí, se hace un corral con palos y se coloca comida adentro, como anco. Le dejan un puerquita para que entre el animal y cuando toca un sostenedor hecho con un palo grande de 4 o 5 metros, este cae encima de la presa y la mata. Para cazar la perdíz, se procede de la siguiente manera: se dobla una rama de un árbol, se coloca comida abajo, se ata una soga en la punta de la rama y se hace un círculo con la piola. Cuando la perdíz pisa dentro del círculo formado por la soga, se engancha el cuello del animal y lo tira hacia arriba.” (Romualdo, Misión Los Tapietes)

La recolección de la miel

La miel es muy apreciada entre los pueblos chaqueños por su sabor y sus propiedades curativas. La tarea de recolección de la miel comienza por ubicar los árboles donde se encuentra la miel –acción que se llama “campear la miel”– e identificar el panal por el sonido de las abejas. Esta actividad incluye determinar en qué momento del día se realiza la recolección.

Entre los pueblos originarios chaqueños la miel se consume en la mañana o por la tarde. Se suele hervir maíz duro y se lo mezcla con miel. También puede ir como acompañamiento cuando se come corzuela o sopa de iguana. Algunas mujeres disuelven la miel en agua para hacer un refresco que toman generalmente los niños. Pero consumir miel en exceso produce dolores de estómago, por lo cual el excedente se reparte entre el grupo familiar. El hámagó o flor también es consumido y tiene un sabor muy agradable. La *chantekawata* es una planta fibrosa sobre la que se coloca la miel y se la chupa como si fuera una esponja.

La cera del panal es utilizada para diversos fines. Por ejemplo, antiguamente servía para reparar las quebraduras de tinajas y también para cazar un insecto comestible llamado coyuyo o *ñakire* en tapiete. La cera también sirve para



Silvia Hirsch

Recolección de miel.

encerar el hilo que se utiliza para coser la bolsa de piel de conejo cuando se rompe.

Para recibir protección y proteger a las abejas se pide permiso al *ei iya*, el dueño de la miel de acuerdo con la creencia tapiete. En palabras de Romualdo:

“Cuando uno sale a cazar ya está siempre invocando el nombre del poderoso, que es dueño de todos los árboles, de todas las abejas, siempre le pedimos que tratemos de encontrarlo rápido, lo más pronto posible, para poder llevar la miel para los niños. Cuando uno hace el fuego hay que apagarlo bien porque si no se enoja el dueño de la miel y uno cae enfermo y le salen granos como en el mismo panal le empieza a salir en la piel. El dueño del monte tiene un espíritu que nos guía también y hay que tenerle respeto.”

Creencias en contexto de trabajo asalariado: “el Familiar”

El arduo y opresivo trabajo en los ingenios, la vida en un ambiente alejado y diferente del propio, y el contacto con otras gentes, fomentó la creencia tapiete en “el Familiar”, compartida con muchos otros pueblos indígenas y no indígenas. Esta creencia tiene muchas variantes pero la más difundida afirma que los dueños de los ingenios tenían un pacto con un ser sobrenatural denominado “el Familiar” que asume diferentes aspectos como el de un perro, un hombre, un policía u otros. Según la creencia de los pueblos indígenas, fruto de este pacto los patrones del ingenio le prometen al familiar entregarle la vida de los trabajadores a cambio de que este les garantice la riqueza y la prosperidad de la fábrica. “El Familiar” reside escondido en los ingenios, entre los cañaverales o en los sótanos de la fábrica de azúcar, lugar donde se encuentran las máquinas para procesar la caña. Según la creencia, para que sigan funcionando las máquinas del ingenio, “el Familiar” debe matar seres humanos. En algunos relatos aparece como un animal, generalmente un perro con una luz muy brillante en la cara que encandila a quien lo mire. Si “el Familiar” se encuentra con una persona y esta no tiene tiempo de huir, lo más probable es que lo mate. Los relatos de los trabajadores de los ingenios cuentan que todos los años morían hombres y mujeres devorados por “el Familiar”. Esto

generaba un gran temor entre los trabajadores, que era utilizado por los patrones y capataces para dominarlos. Era una forma de amenaza para que los trabajadores no hicieran reclamos por mejoras salariales o por las malas condiciones laborales en los ingenios.

Martín Romero cuenta su experiencia con “el Familiar” cuando trabajaba en el ingenio Tabacal:

“Patrón Costas sacaba dientes a los que chupaban caña. Ataba gente el Patrón Costas, con asta de vaca lo ataba. El Patrón Costas contrata al ‘Familiar’ para que crezca la caña, va lejos a buscar gente para comer. Una vez hemos ido a la fábrica adentro, allí está la casa del ‘Familiar’, donde están las máquinas. De noche sale afuera, va a buscar gente a Pichanal, Santa Rosa, lejos que no sea del ingenio. Fiero era, ahí abajito de fábrica. Un día estábamos lavando ropa, se oía ‘pum’, y salió un diente. ‘Que está haciendo vos’, dice. ‘Yo soy pobrecito, nosotros somos pobres’, le contestó. ‘Tomá, andá a gastar’, me dijo y sacó una moneda, y ese peso duraba una semana, y después aparecía otra vez una moneda”.

Si bien en la actualidad los tapietes ya no trabajan en los ingenios azucareros, “el Familiar” o *aña wasu*, aparece en las fincas o en las cosechas de porotos a las cuales van a trabajar.

La Palabra de Dios: la conversión al evangelio

La conversión al evangelio constituye un hito en la vida de las familias tapietes. En 1955 misioneros suecos se instalaron en el sur de Bolivia y crearon una misión entre los tapietes. Posteriormente, otros misioneros de la misma nacionalidad comenzaron su labor en comunidades wichís, chorotes, chulupíes y tapietes de la Argentina. A partir de entonces el evangelio fue aceptado por la mayoría de los integrantes de esta comunidad indígena.

Para los tapietes la adopción del evangelio significó abandonar prácticas y celebraciones como el

carnaval (*arete* o *pim-pim*), las bebidas alcohólicas, los bailes y la costumbre de mascar coca. También fue disminuyendo la presencia y la creencia en los *ipaye*. El evangelio también generó nuevos roles y la institución de la iglesia cobró un papel muy importante en la vida social y religiosa de la comunidad. A través de los años, la iglesia evangélica se volvió un factor aglutinante en la comunidad y de contención en momentos de crisis y dificultades. Esta institución es respetada y constituye un lugar de reunión y de encuentro, un denominador común para los habitantes de Misión Los Tapietes (Hirsch, 2006).

La conversión al evangelio

Miguel Arias, a cargo de la Iglesia Asamblea de Dios de Misión Los Tapietes, relató la historia de su conversión al evangelio con las siguientes palabras: “La que primero se convirtió fue mi abuela y empezaban a reunirse por la noche haciendo culto. Y pasando dos meses ya se agregaba unito, pasando dos meses a veces trecito, así vinieron de a poco. Entonces así es, los que venían al culto ya directamente se trasladaba con la casita aquí. Cuando íbamos a organizar una reunión hasta que más o menos en seis meses, creo que casi todos los que estaban desparramados por otro lado se reunieron ahí. Cerca del año sesenta y nueve, setenta y uno, se reunieron. Se prendía fuego para poder leer la palabra de Dios, no había ni lámpara, a veces usábamos mechero nomás. Por el año setenta más o menos ya tenía congregación bastante grande. Empezaron a construir la iglesia, antes del setenta, los suecos hicieron la Iglesia Asamblea de Dios. A mi abuela le gustaba porque hay un cambio, porque



Oración y sanación en el culto evangélico.

había alcoholismo, aquí morían algunas personas alcoholizadas. No había responsabilidad de la familia, entonces algunos dormían en cualquier parte, no atendían bien a sus hijos. Mi abuela quería el evangelio para que haya un cambio, para que dejen de tomar y empiecen a vivir dignamente. Entonces llega el evangelio y llega el cambio, dejan la bebida, el *pim pim*, el carnaval, todo eso. Empiezan a venir a la iglesia y esa era la única manera que se podía ver el cambio en las personas”.

Organización comunitaria

En cuanto a la organización política, al igual que entre los guaraníes y chanés, los tapietes han tenido caciques que lideraban y representaban a la comunidad al interior de esta y frente a las instituciones del estado y la sociedad circundante. A partir de la década de 1980 cobró mayor relevancia el Centro Vecinal, cuyas autoridades son elegidas por la comunidad. El presidente de la comunidad es un representante que procura gestionar recursos, representar a la comunidad en eventos, encuentros e intercambios con funcionarios del Estado u otros. Debemos destacar que se ha generado un contacto fluido entre tapietes de Bolivia y de Paraguay lo cual ha resultado en la formación de una organización Trinacional Tapiete. Esta organización agrupa a representantes de las comunidades de Bolivia y de Paraguay y realiza reuniones que constituyen ocasiones que permiten sellar lazos transnacionales, pensar en problemáticas comunes, demostrando que las fronteras geopolíticas no logran obstaculizar los contactos y los vínculos entre familias y amigos que comparten historias, experiencias y prácticas culturales.

Educación escolar entre los tapietes

En general la gente mayor y anciana no tuvo acceso a la educación escolar. En la década de 1960 se instaló una escuela rancho en la comunidad y comenzaron a asistir regularmente numerosos niños. Un aspecto importante del proceso de escolarización entre los tapietes fue el quiebre en el uso de la lengua materna. De hecho, algunas personas relataron que durante su niñez los maestros nos les permitían hablar su lengua en la escuela. Para muchos tapietes que se dedicaban al trabajo estacional como la zafra y las cosechas, la escuela no era prioritaria y sus hijos dejaban de concurrir a la escuela durante largos períodos. Antiguamente, la gente desconocía el sentido de la educación y no confiaban en la presencia de gente de afuera de la comunidad. En esa época se consideraba que los jóvenes debían trabajar en el campo o dedicarse al trabajo asalariado.

A fines de la década de 1970 se construye la escuela 12 de Octubre que recibe a los niños de Misión Los Tapietes y de los barrios aledaños. Actualmente los índices de analfabetismo son reducidos, los niños asisten a la escuela de la comunidad y se ha incrementado el número de jóvenes que está cursando la secundaria. La escuela ha incorporado a tres auxiliares bilingües tapietes. Entre los años 2002 y 2006 un equipo integrado por antropólogas y lingüistas trabajaron con las auxiliares bilingües y otros miembros de la comunidad para elaborar materiales didácticos en la lengua nativa para que fueran usados en la escuela. Este proyecto resultó en un cuadernillo de alfabetización, láminas y juegos didácticos (dominó, Memotest, láminas del cuerpo humano) y en vocabularios de plantas y animales. Todos estos materiales fueron producidos con el aporte de la gente de la comunidad y permitieron recuperar conocimientos y dejar un registro de la lengua y de la cultura.

Dos décadas de construcción de la Educación Intercultural Bilingüe

La implementación de la educación intercultural bilingüe en comunidades guaraníes, chanés y tapietes ha significado un largo y complejo proceso en el cual se destaca la diversidad de situaciones lingüísticas y culturales. En la actualidad existen comunidades con un alto índice de conservación de la lengua originaria y de bilingüismo, comunidades con un gradual proceso de abandono de su lengua, comunidades sin uso de su lengua de origen. Sumado a esto no podemos dejar de mencionar los procesos de revitalización lingüística y cultural mediante los cuales varias comunidades se autorreconocen como pertenecientes a pueblos originarios y desean recuperar el uso de su lengua originaria y respetar las prácticas culturales ancestrales.

A nivel estatal, la EIB se oficializa en el año 1987 cuando se incorpora la figura del docente

auxiliar bilingüe en las escuelas de la provincia de Salta. Al principio, el docente auxiliar bilingüe se dedicó a remediar las situaciones de deserción, repitencia, falta de comprensión del castellano de los educandos y sirvió de nexo entre la escuela y la comunidad. En el año 1990 se nombró la figura de auxiliar bilingüe en la escuela de Yacuy y el docente designado comenzó a trabajar como catequista y traductor. El mismo proceso ocurrió en la comunidad de Tuyunti. En ese entonces aún no había suficientes instancias de capacitación en los lineamientos de la educación intercultural bilingüe. Posteriormente, comenzó un gradual proceso de trabajo en conjunto de organizaciones no gubernamentales vinculadas a la Iglesia, equipos universitarios y el Ministerio de Educación a nivel nacional y provincial. Se comenzó a impartir talleres, se organizaron



Materiales didácticos en lengua guaraní.

encuentros y capacitaciones en educación intercultural bilingüe, pedagogía, desarrollo de materiales didácticos y derechos de los pueblos originarios. Entre estas instituciones debemos destacar a ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), la organización no gubernamental boliviana Teko Guaraní, abocada a la educación, y la organización Asamblea del Pueblo Guaraní, también de Bolivia. Estas últimas organizaciones enviaron a las comunidades expertos en EIB que ofrecieron cursos y talleres.

Por su parte, la sede regional de la Universidad Nacional de Salta, con su equipo integrado al CISEN (Centro de Investigaciones Socio-Educativas del Norte argentino), brinda asesoramiento, organiza talleres y encuentros sobre educación intercultural bilingüe y fomenta el desarrollo de proyectos de investigación llevados a cabo por los guaraníes a fin de elaborar textos para el uso en la escuela.

La elaboración de materiales propios en varias comunidades guaraníes constituye un hito en la implementación de la EIB. En 1998, con el apoyo de la Universidad Nacional de Salta, un equipo de guaraníes y docentes llevó adelante una investigación con jóvenes de la comunidad que incluyó entrevistas a la gente mayor con el propósito de registrar la historia y las prácticas culturales propias. Esta investigación resultó en la publicación del libro *El abuelo nos cuenta. Ramui imiari*. Luego, también con el apoyo del equipo de la universidad con sede en Tartagal y el financiamiento de la Fundación YPF, se desarrollaron talleres de capacitación e investigación y se escribió el libro titulado *Todos juntos vamos por el camino nuevo*. En este caso se trató de un texto bilingüe, elaborado con el objetivo de ser utilizado en el espacio áulico, que incluyó la historia de la comunidad, relatos y aspectos de la cultura guaraní, fotografías y dibujos de los niños de la escuela. La producción de ambos textos demandó un proceso de investigación y de creación en colaboración con los miembros guaraníes de la comunidad quienes entrevistaron, desgrabaron, tradujeron y aportaron ideas al texto final. En la actualidad el equipo de auxiliares y docentes bilingües ha desarrollado un currículo titulado *Ñande reko* (Nuestra cultura), que fue discutido y

elaborado de manera consensuada por el equipo de docentes y con el apoyo interinstitucional. El currículo incluye contenidos de la lengua y de las prácticas culturales y la cosmovisión guaraní, pensados en una perspectiva didáctica para la escuela primaria.

En 1992, en Tuyunti, un equipo de maestras de grado y auxiliares bilingües elaboraron el primer libro de lectura llamado *Jekue yaiko yevi* (Volver a vivir). A partir de 1993, se redactaron materiales didácticos, en particular dos cartillas, una titulada *Che cheré* (Mi nombre es), que presenta el alfabeto, y otra llamada *Cheño aikuatía* (Escribo solo) donde se consignan actividades de lecto-escritura. En las comunidades guaraníes de Piquerenda y Cherenta también se han elaborado cuadernillos para ser utilizados en la primaria.

En el año 2005 se comenzó a enseñar lengua y cultura guaraní y wichí en la sede Tartagal de la UNSA. Esto surgió en respuesta a una propuesta del alumnado de tener un curso sobre lengua y cultura originarias. El curso de lengua y cultura guaraní se dictó en 2005 como materia optativa para los estudiantes de la Carrera de Letras, Comunicación y Educador Sanitario que ya estaban terminando su formación. También se abrió en la misma época el Profesorado Intercultural Bilingüe para Educación Primaria que incorporó por primera vez a miembros de los pueblos originarios que tuvieron la oportunidad de formarse como docentes en las comunidades de la zona.

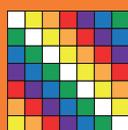
En la última década el proceso de profesionalización educativa ha convocado a numerosos jóvenes a los terciarios, profesados y a las sedes regionales de la Universidad Nacional de Salta en Tartagal y en Orán. Este avance implica a largo plazo una mayor inclusión de los pueblos originarios en los procesos sociales, políticos y económicos de sus comunidades y de la región. En síntesis, los logros en materia de educación intercultural bilingüe son significativos, pero no podemos dejar de señalar que aún quedan muchas deudas pendientes, que no se resolverán mientras no se le dé una respuesta a las situaciones en torno a la posesión de la tierra y se logre un mayor respeto por la diversidad cultural, étnica y lingüística.

Bibliografía

- Bialet Massé, Juan (1986): *Informe sobre el estado de la clase obrera*, Tomo 1, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Bossert, Federico (2006): "Dimensiones históricas y políticas de la identidad chané", en Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en la Chiquitania y el Chaco*, Colección Actes et Mémoires, La Paz-Lima, Institut Français d'Études Andines / Programa de Investigaciones Estratégicas de Bolivia, pp. 225-238.
- Bossert, Federico (2012): "Notas sobre la jerarquía interétnica en los ingenios azucareros del noroeste argentino", en Isabelle Combès y Diego Villar (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, Santa Cruz de la Sierra, El País - Museo de Historia UAGRM, pp. 217-238.
- Gordillo, Gastón (2010): "Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes", en Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*, Buenos Aires, La Crujía.
- Hirsch, Silvia (2004): "Ser guaraní en el Noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria", *Revista de Indias*, vol. LXIV, enero-abril, N° 230, pp. 67-80.
- Hirsch, Silvia (2006): *El pueblo tapiete de Argentina: historia y cultura*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística (UBA).
- Langer, Erick D. (1987): "Franciscan Missions and Chiriguano Workers: Colonization, Acculturation and Indian labor in Southeastern Bolivia", *The Americas*, 63, 3, pp. 305-322.
- Langer, Erick D. (2009): "Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America 1830-1949", Durham, Duke University Press.
- Lozano, Pedro (1733): *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba, Colegio de la Asunción.
- Nordenskiöld, Erland (2002): *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica) [1912]*, La Paz, APCOB.
- Saignes, Thierry (2007): *Historia del pueblo chiriguano*, La Paz, IFEA.
- Sanabria Fernández, Hernando (1972): *Apiaguaiqui Tumpa: Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*, La Paz, Amigos del Libro.
- Bossert Federico y Diego Villar (2008): "La jefatura entre los chané del noroeste argentino", en José Braunstein y Norma C. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, Corrientes, EUDENE, pp. 275-284.
- Combes, Isabelle (2005): *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, IFEA/PIEB.
- González, Hebe (2002): "El tapiete (tupí-guaraní) y la posibilidad de una educación bilingüe adecuada", en *Lenguas e interculturalidad*, Salta, UNSA, pp. 43-52.
- González, Hebe (2002): "Los tapietes: Esbozo sociolingüístico y etnográfico", en *Temas de Lingüística Aborigen II*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística (UBA), pp. 265-287.
- Hirsch, Silvia (2000): "Misión, nación y región entre los chiriguano de Argentina: Procesos de integración y de re-etnización en zonas de frontera", en Alejandro Grimson (ed.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires, CICCUS/La Crujía, pp. 278-298.
- Hirsch, Silvia (2004): "Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: Una aproximación antropológica", *Runa*, N° 24, Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA), pp. 213-233.
- Hirsch, Silvia (2006): "¿Aborigen, tapiete o tapii? Procesos de construcción de la identidad tapiete en Argentina", en Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en la Chiquitania y el Chaco*, Colección Actes et Mémoires, La Paz y Lima, Institut Français d'Études Andines / Programa de Investigaciones Estratégicas de Bolivia, pp. 181-188.
- Hirsch, Silvia (2010): "Pensando la Educación Intercultural Bilingüe en contextos de diversidad étnica y lingüística", en Silvia Hirsch y Adriana Serrudo (comps.), *Educación Intercultural Bilingüe en Argentina: identidades, lenguas y protagonistas*, Buenos Aires, Novedades Educativas, pp. 121-149.
- Literas, Luciano (2011): *Del surco al monte: subsistencia e identidad en las fronteras del trabajo asalariado y doméstico*, Quito, Abya-Yala.

Bibliografía de consulta

- Magrassi, Guillermo (1981): *Artesanía indígena argentina, Chiriguano-Chané*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda Yuchan.
- Métraux, Alfred (1930): "Etudes sur la Civilization des Indiens Chiriguano", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*.
- Métraux, Alfred (1931): *Observaciones sobre la psicología de los indios chiriguano*, Buenos Aires, Editorial Solar.
- Mingo de la Concepción, Manuel (1981): *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos [1791]*, 2 vols., Tarija, Universidad Boliviana Juan Misael Saracho.
- Newbery Sara y Roca Manuel (1972-1978): "El carnaval chiriguano", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, N° 8, Buenos Aires.
- Nino, Fray Bernardino (1912): *Etnografía chiriguana*, La Paz.
- Ortiz García, Elio y Elías Caurey (2011): *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español)*, La Paz, SENAPI.
- Riester, Jurgen; Bárbara Schuchard y Brigitte Simon (1979): "Los chiriguano", *Suplemento Antropológico*, Vol XIV, N° 1-2, Asunción.
- Susnik, Branislava (1968): *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Tomasini, Alfredo (1978): "La actuación franciscana entre los indígenas del extremo occidental del Chaco y zonas adyacentes", en *Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco. Chiriguano-Chané y Tapui*, Cuadernos Franciscanos 49, Salta, Convento San Francisco, pp. 203-231.
- Villar, Diego (2008): "Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané", *Suplemento Antropológico*, vol. 43 (1), Asunción, pp. 339-386.
- Villar, Diego (2011): "La religión del monte entre los chané", *Suplemento Antropológico*, vol. 46 (1), Asunción, pp. 151-201.



Pueblos indígenas en la Argentina
Guaraníes, chanés y tapietes
del norte argentino. Construyendo
el *ñande reko* para el futuro