

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Directores de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autores: Alejandro López y Florencia Tola

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Subcoordinadora: Alicia Serrano

Responsable de Publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Cecilia Pino

Corrección: Claudio Pérez

Diseño y diagramación: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

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

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación

Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco / Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.

40 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 16)

ISBN 978-987-4059-20-8

1. Calidad de la Educación. 2. Política Educacional. 3. Pueblos Originarios. I. Título.
CDD 379

Prólogo

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

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

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

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

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

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

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

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

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

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

La serie se propone:

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

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

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; “entre” los editores y los grupos de autores, “entre” los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautores 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.

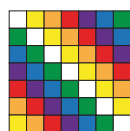
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

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 mapuche 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
El Gran Chaco	13
Pueblos indígenas chaqueños y la cuestión territorial	15
El <i>Evangelio</i>	19
Los qom	21
Historia del Chaco en relación con los qom	23
Vida y muerte en la relación con el territorio	25
<i>Siŷaxaua</i> y qom. Un entorno superpoblado de personas humanas y no humanas	27
Algunos aspectos de la Educación Intercultural Bilingüe entre los qom	28
Los moqoit	29
La historia moqoit en el Suroeste del Chaco	31
Cosmopolíticas moqoit	35
La Educación Intercultural Bilingüe entre los moqoit	38
La EIB entre los qom y los moqoit. Mirando al futuro	41
Bibliografía	43

Introducción

El ancianito 'Auaiqui, el papá de Casho, andaba con aquellos antiguos. En *Huoqauo' lae'* había una mujer que fue fulminada [por el rayo]. Se llamaba Aurelia. Si hay alguien que nunca conoció el lugar llamado *Huoqauo' lae'* [hay que avisarle para que se cuide]. Ahí, dicen que hubo un hombre, un *pi'oxonaq* [chamán] que dijo que había una iguana grandota que tenía dos cabezas. Así hablaba el *pi'oxonaq* porque estaba cuidando a los muchachos: "Cuidado porque la madre de la iguana tiene dos cabezas".

Esto nos relataba en el año 2008 Ernesto, un señor mayor qom que vivía en el centro de la Provincia de Formosa. Ante esta historia, otro hombre qom, Tanino, comentaba:

[*Huoqauo' lae'*] es un monte que te asusta hasta ahora. Hay un criollo que antes tenía animalitos y cuando bajaba el agua del río cruzaba por acá. Una noche, el señor estaba viniendo desde donde estaban los animales; desde *Huoqauo' lae'*. Y [...] venía levantándose el mal tiempo y dice que escuchaba a esa persona [a la mujer muerta, a la iguana de dos cabezas]. Así es como está contando él, dos *lqaiqo* [dos cabezas] decía. Pegaba unos gritos y él le quiso contestar y después se dijo: "no, esta capaz que sea de acá nomás [del monte], mejor me voy" [...]. Por eso, lo que está contando Ernesto es realidad. Todavía existe el alma [de Aurelia] que asusta [en *Huoqauo' lae'*] y además hay una laguna en la que aparece la iguana de dos cabezas.

Historias similares a las que acabamos de reproducir se cuentan entre los moqoit del suroeste de la provincia del Chaco. Historias sobre ciertos lugares y sobre los poderosos seres no-humanos que los habitan. Muchos moqoit, tal como lo hiciera Marcelo Capansi de San Lorenzo, en 2002, hablan sobre el *Nanaicalo*. Señalan que puede aparecerse como una gran serpiente en la laguna, en las cercanías de Mesón de Fierro:

Los antiguos conversaban con los bichos. Y [en ese tiempo] se juntaron muchos *pi'xonaq* [chamanes], había muchos poderosos. Fueron en caballos, bien montados.

Había un viento bárbaro. Se pusieron todos y cantaban el canto de ellos, hasta que empezó a calmar el viento. Ahí se levantaban esos caracoles chiquitos, *naqalligo*, los levantaba el bicho. Se inclinaron los caballos y las personas. Y ahí lo amansaron [...] Una vez dice que lo vieron al bicho [nuevamente], que sacó la cabeza fuera de la laguna. Mi primo hermano lo vio [...] Tenía cabeza como caballo. El bicho [se llama] *Nanaicalo*.

Como en otras sociedades de tradición cazadora-recolectora, el territorio ocupa un lugar central en las vidas de los qom y los moqoit, caracterizadas antiguamente por una alta movilidad entre lugares ubicados principalmente en las actuales provincias de Chaco, Salta, Santa Fe y Formosa. Las historias de *Huoqauo' lae'*, la de la Laguna de Mesón de Fierro y tantas otras muestran que en el Gran Chaco los lugares eran nombrados y recordados no sólo por hechos que les ocurrieron a los seres humanos, sino también por la presencia o el accionar de seres que no son humanos y que solemos denominar "espíritus".

Huoqauo' lae' es conocido por algunos jóvenes qom del centro de Formosa por ser un lugar donde se encuentran muchos pájaros guaicurúes (*huoqauo' lae'* significa 'donde abunda el pájaro guaicurú', *Herpetotheres cachinnans* en latín) y donde había ocurrido un enfrentamiento con el ejército durante la conquista militar. En la voz de los qom más ancianos, lo que sucedió en este lugar tiene como protagonistas no sólo a los seres humanos (militares e indígenas), sino a otras "personas" que también incidieron en el curso de la historia de los qom. Nos referimos al "espíritu" que, desde el cielo, manda los rayos, la lluvia y el relámpago (también conocido por los qom como *Qasoxonaxa*), al alma de una persona fallecida y a los espíritus-dueños de los animales, en este caso, la dueña de la iguana.

Entre los moqoit de la región de la Laguna de Mesón de Fierro, la laguna se relaciona con el *Nanaicalo*, poderoso ser vinculado a la lluvia y el arco iris, y con los meteoritos metálicos que pueden encontrarse en esa zona. También evoca el recuerdo de la aparición de una '*aalo chicqas-higuim* o "mujer que vino del cielo", vinculada a

las estrellas y a la Virgen María del catolicismo. Por esto, la laguna también es llamada Laguna de la Virgen. Este lugar fue uno de los primeros asentamientos de un gran grupo de moqoit que, en las primeras décadas del siglo XX, arribaron desde la provincia de Santa Fe. Este grupo era conducido por el cacique Pedro José, padre de Francisco Nolasco Mendoza, el famoso cacique Catán. La laguna es recordada por la comunidad como un lugar de abundancia de recursos que los moqoit habrían sido obligados a abandonar posteriormente.

Las historias de *Huoqau' lae'* y de *Nanaicalo* son parte de un conjunto de relatos que constituyen la historia de los antiguos qom y moqoit. Podría decirse que la historia vivida por ellos antes de la conquista militar y de la colonización de su territorio está anclada en el espacio y que, a través de los nombres que dieron a los lugares, es posible leer la historia de estos pueblos y entender las relaciones que mantuvieron con otros grupos indígenas y con los blancos. Reconstruyendo estas historias de la "época antigua" se tiene entonces una visión no solamente de las actividades que los indígenas chaqueños llevaban adelante, de la vida familiar que tenían, de las prácticas de subsistencia, de las causas de los desplazamientos entre lugares, sino también de su cosmovisión. De hecho, estas historias de los lugares donde se asentaron nos hablan de la presencia de alguna entidad no-humana (o "espíritu" para nosotros) y del modo en que los indígenas se relacionaron con ella.

En la actualidad, los qom y los moqoit no viven exclusivamente del entorno (llamado "monte") y sus recursos. Las comunidades están asentadas en una pequeña fracción del extenso territorio en el que antiguamente vivían. A pesar de esto, el monte, los campos, los ríos y las entidades que allí habitan (animales, plantas y no humanos) siguen siendo centrales en la experiencia actual de los qom y los moqoit y en la memoria de los ancianos.

Luego de describir los rasgos generales de la región geográfica chaqueña, en este fascículo nos detendremos particularmente en aspectos vinculados a la relación de los qom y los moqoit con el entorno, ahondando en su cosmovisión. A modo de adelanto, debemos decir que nos encontramos ante una forma de concebir y vivir en el mundo en la que, por un lado, los seres humanos no son los únicos que poseen capacidad de acción, reflexión, sentimientos y lenguaje. Por el otro, al no ser los humanos los únicos seres que piensan y sienten, el territorio no es vivido como un espacio neutro que está allí simplemente para proporcionarles recursos para la subsistencia. El territorio es entendido por los qom y los moqoit como un ámbito poblado por una diversidad de seres vivos (no sólo animales y plantas) que los no indígenas ('blancos') denominamos "espíritus" pero que, para los indígenas de esta región son "personas" o "sujetos" con quienes es posible entablar una relación. Esto quiere decir que, en ciertas circunstancias, los indígenas interactúan con ellos y establecen relaciones que

Qasoxonaxa. El espíritu-dueño de la lluvia, el trueno y el relámpago.



Auden Charole

son similares a las que tienen con otros seres humanos. En este fascículo vamos a referirnos a algunos aspectos vinculados a la manera en que los qom y los moqoit se relacionan con el mundo en el que habitan. Describiremos la pluralidad de seres que, para ellos, pueblan el cosmos y la centralidad que tiene para estos grupos establecer una adecuada relación con todos ellos.

En la medida en que estos conocimientos y prácticas resultan centrales para su forma de entender la existencia, una educación intercultural precisa tenerlos en cuenta para poner en valor la diferencia más que para intentar borrarla. Es decir, cuando los qom y los moqoit refieren que la tierra es vida, que los pájaros hablan, que en sueños se encontraron con un pariente fallecido o que viajan al cielo es necesario entender que ni la tierra, ni la vida, ni los pájaros, ni la comunicación, ni el sueño, ni el cielo significan

lo mismo para ellos que para otros grupos humanos. Intentar describir el significado que estos y otros elementos poseen para los qom y los moqoit nos permite ejercitarnos en el reconocimiento de la diferencia y comenzar a tomar en serio el punto de vista del otro, en lugar de descalificarlo por irracional o supersticioso, o de suponerlo idéntico al propio.

Partiendo de la base de que los qom y los moqoit poseen características en común, en la primera parte del fascículo nos concentraremos en las relaciones de los qom con el monte, con los animales y con los seres no humanos, mientras que en la segunda nos dedicaremos a las relaciones de los moqoit con el espacio exterior o celeste. En ambos casos describiremos rasgos generales de la historia de estos pueblos y nos referiremos a la importancia del evangelismo en su pasado y su presente.

El Gran Chaco

El Gran Chaco sudamericano es una vasta llanura semiárida que se extiende sobre parte del norte de la Argentina, del este de Bolivia, del oeste del Paraguay y del sur del Brasil, a lo largo de más de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se encuentra delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la precordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur. El Gran Chaco se divide en tres subregiones según el régimen de lluvias de este a oeste: el Chaco Húmedo, en su parte oriental, el Chaco Central y el Chaco Seco, en su sector occidental. Hay además una variedad de ecosistemas, aunque predomina el bosque subtropical seco (en el oeste) y subhúmedo (en el este).

En el Gran Chaco podemos encontrar varios bosques de maderas duras que alternan con pastizales, vegetación propia de áreas inundables en las cercanías de cursos de agua y bañados, palmares, zonas con arbustos resistentes a la sal y, en tiempos recientes, también extensas áreas afectadas por el desmonte y el cultivo de soja, algodón y girasol. Abundan las formaciones boscosas dominadas por una especie, por ejemplo:

Quebrachales	<i>Schinopsis lorentzii</i> , <i>S. balansae</i> y <i>Aspidosperma</i> (quebracho blanco).
Algarrobales	Distintas especies del género <i>Prosopis</i> .
Chañarales	<i>Geoffroea decorticans</i>
Mistolares	<i>Ziziphus mistol</i>
Duraznillares	<i>Ruprechtia triflora</i>

Vivienda qom.

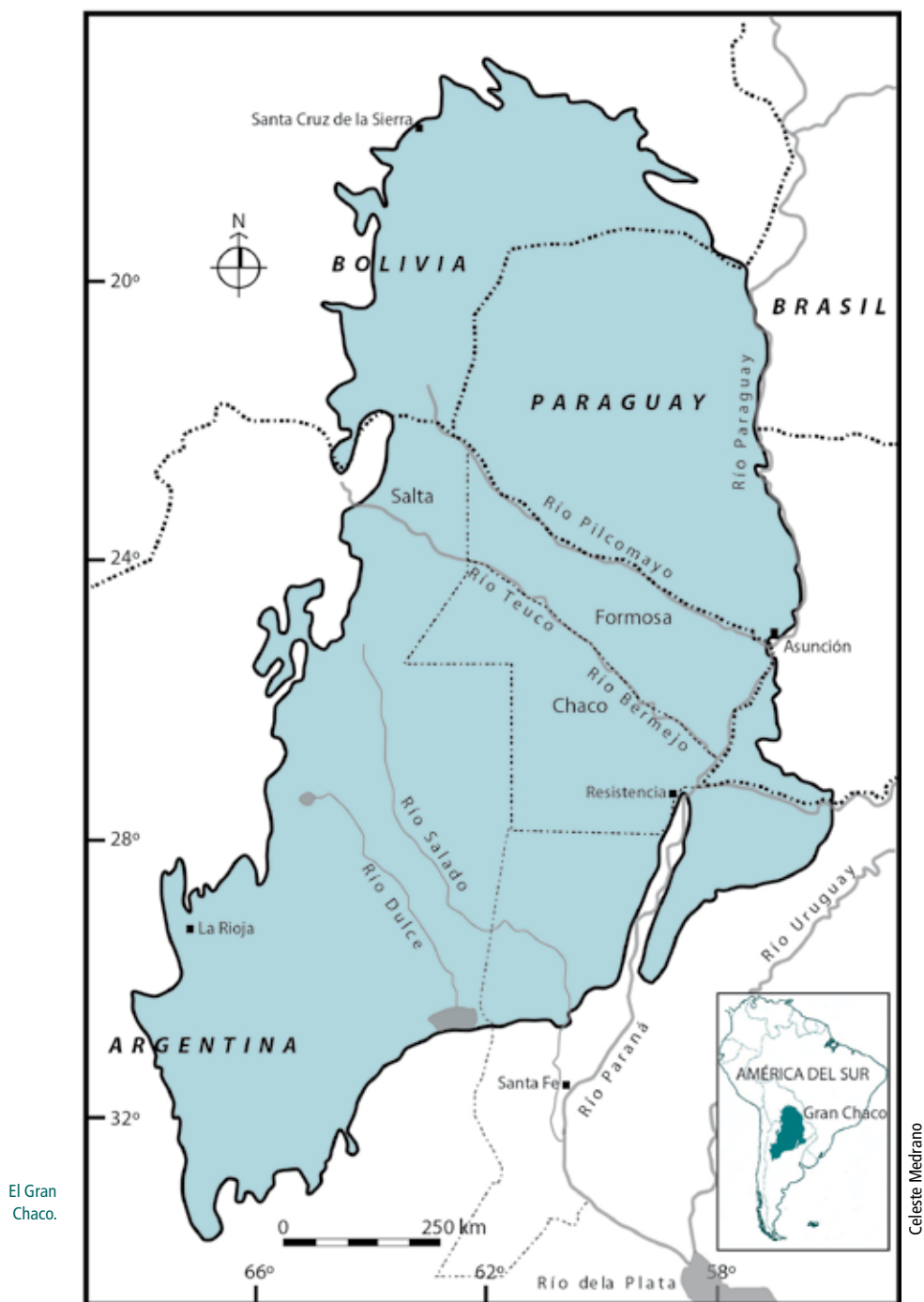


La fauna, por su parte, presenta una amplia variedad de especies, entre las que se destacan:

Gato montés	<i>Oncifelis geoffroyi</i>
Tigre o yaguararé	<i>Panthera onca</i>
Puma	<i>Puma concolor</i>
Oso hormiguero gigante	<i>Mirmecophaga tridactyla</i>
Armadillos	<i>Chaetophractus villosus</i> , <i>Dasyus spp.</i> , entre otros.
Chanchos de monte	<i>Pecari tajacu</i> , <i>Tayassu pecari</i> y <i>Catagonus wagneri</i> .
Nandú o avestruz americana	<i>Rhea americana</i>

Existe también una gran diversidad de aves como perdices, garzas (*Egretta alba*), cigüeñas (*Ciconia maguari*), patos y diversos pájaros. Encontramos, asimismo, numerosas especies de invertebrados y anfibios. Los reptiles más representativos son:

Serpiente yarará	<i>Bothrops spp.</i>
Serpiente coral	<i>Micrurus corallinus</i>
Serpiente cascabel	<i>Crotalus durissus</i>
Yacaré	<i>Caimán latirostris chacoensis</i> y <i>Caiman crocodilus yacare</i> .
Iguana	<i>Tupinambis teguixin</i>



Pueblos indígenas chaqueños y la cuestión territorial

En el Gran Chaco viven alrededor de doscientos cincuenta mil indígenas que pertenecen a más de veinte grupos étnicos. Estos grupos hablan lenguas que han sido agrupadas en seis familias lingüísticas (guaycurú, matak-mataguay, tupí-guaraní, enlhet enenlhet, zamuco y lule-vilela). Los qom y los moqoit pertenecen a la familia guaycurú. En la Argentina, el Gran Chaco comprende las provincias de Formosa, Chaco, Santa Fe y Salta. Los qom y moqoit viven en comunidades en Chaco, Formosa y Santa Fe, así como en barrios que se han ido creando a las afueras de algunas grandes ciudades del país.¹

Los grupos indígenas chaqueños comparten algunos rasgos socioculturales y lingüísticos. Desde el punto de vista de los idiomas, hay sonidos y formas gramaticales que son semejantes entre lenguas de la misma familia y aun entre lenguas de familias diferentes que comparten la misma región geográfica. En cuanto a lo sociocultural, a los grupos chaqueños los une una tradición cazadora-recolectora, formas comunes de organización sociopolítica y aspectos de sus cosmologías. Desde la época precolombina, la mayoría de estos grupos practicaba una economía nómada o seminómada basada en la caza, la pesca y la recolección de miel y frutos (actividades que suelen denominarse con el término 'marisca'). A través de amplios y antiguos recorridos, los qom

y los moqoit se desplazaban a lo largo del año entre los lugares nombrados² de su territorio. Por ello, disponían de un conjunto de conocimientos acerca de las plantas y los animales que existían en los diversos lugares que recorrían. Los indígenas chaqueños nunca deambulaban por el territorio a ciegas, sino que conocían puntitosamente la ubicación de animales, su abundancia y su situación reproductiva y se dirigían hacia ambientes específicos en busca de una amplia diversidad de presas. También recorrían los lugares en función de los conocimientos que poseían sobre las estaciones del año. La movilidad y los asentamientos dependían, de hecho, de las fuentes de agua asociadas a las lluvias. Los lugares nombrados contaban, por lo general, con algún cuerpo de agua dulce, permanente o temporario, causado por las lluvias o por la fluctuación de los ríos.

La unidad básica de la organización social chaqueña fue la "banda", es decir, grupos sociales que estaban constituidos a partir de la unión de varias familias extensas cuyos miembros estaban inscriptos en un conjunto de alianzas que los incluía a casi todos. Estas bandas se desplazaban a lo largo del año por territorios más o menos definidos al ritmo de los ciclos ecológicos. Las "tribus", en cambio, eran unidades políticas menos localizadas que agrupaban a varias bandas en torno a una misma variante dialectal y a relaciones



Caza en Km 503.

1. Consultar fascículos 5 y 7 de esta misma colección para interiorizarse acerca de la situación de los qom y moqoit en la ciudad de Buenos Aires, La Plata, Rosario y Santa Fe.
2. El territorio se reconoció a partir de nombres con los que designaban lugares.

de parentesco (Karsten, 1932; Cordeu y de los Ríos, 1982; Braunstein, 1983). Estas unidades sociales fueron configuraciones fluidas. Según los momentos históricos, se fusionaban unas con otras o se dividían.

Con la conquista y ocupación de los territorios por fuerzas militares a partir de finales del siglo XIX y la colonización subsiguiente, los indígenas chaqueños fueron forzados a instalarse de forma sedentaria en comunidades agrícolas y a trabajar en obrajes madereros e ingenios azucareros. La colonización y sedentarización reconfiguraron el modo en que las bandas, tribus, grupos, subgrupos o parcialidades se transformaron a lo largo de los años siguientes. A principios del siglo XX se crearon también misiones religiosas y reservas estatales con el propósito de enseñarles labores agrícolas y convertirlos en mano de obra barata para los asentamientos de colonos, estancias e ingenios.

La década de 1980 representa el inicio de reformas legales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que introduce cambios en lo que respecta al tema de la tenencia de la tierra y confiere a los indígenas diferentes grados de participación en el manejo de los recursos naturales de los lugares que habitan. Principalmente, estos cambios se relacionan con la propiedad colectiva de la tierra, el derecho a una educación bilingüe y derechos ligados a la preservación de la identidad cultural. En 1983 se inició un nuevo camino en la organización política y en lo que hace al establecimiento definitivo en comunidades qom y moqoit. Un ejemplo de las transformaciones de esa década es la sanción, en 1984, tras la presión ejercida por la lucha indígena, de la primera Ley Integral del Aborigen (N° 426) por parte del gobierno democrático de Formosa. Esta ley transformó radicalmente la acción política provincial: se creó un Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) como instancia de articulación entre el Estado y las poblaciones indígenas, se implantó un sistema democrático para la elección de delegados, se estableció la resolución jurídica parcial de la propiedad de la tierra, entre otras cosas. Con la creación del ICA se dio impulso a la creación de escuelas, centros de salud y radios comunitarias, a la vez que se nombraron delegados y caciques oficiales y se establecieron cargos políticos y administrativos, así como agentes sanitarios y maestros.

Para los qom y moqoit el concepto de “comunidad”, que es central en las políticas estatales contemporáneas, resulta problemático por

diversos motivos. En primera instancia, existe una gran movilidad entre las familias indígenas que suelen desplazarse de “comunidad” en “comunidad”. Asimismo, muchas “comunidades” existen como tales por breves períodos de tiempo y quienes vivían en ellas en algún momento comienzan a habitar en otros lugares muy rápidamente. Esto se debe a que la unidad social fundamental entre los qom y moqoit sigue estando definida por el parentesco, específicamente por grupos de familias extensas emparentadas y no por la localización geográfica de sus miembros. A pesar de esto, una de las consecuencias del proceso de sedentarización forzosa al que se han visto sometidos ha sido la tendencia a la estabilización de las “comunidades”. La última razón para tomar con precaución el concepto de comunidad es la complejidad de los procesos de reconocimiento oficial de las comunidades.

En el caso de Formosa encontramos que, pese a poseer una legislación pionera en materia de reconocimiento indígena, en la actualidad existe una situación territorial muy grave en lo que hace a los derechos de las comunidades. La sucesiva expoliación territorial, la sedentarización forzada y la colonización limitaron el acceso de los indígenas a los lugares que constituían su territorio ancestral. Tan solo el 4% (3.075 kilómetros cuadrados) del territorio de la provincia —que asciende a 72.066 kilómetros cuadrados— corresponde a la tierra reconocida por el Gobierno provincial a las comunidades indígenas por la Ley Integral del Aborigen. Si bien desde la implementación de esta ley algunas comunidades poseen título de propiedad comunitaria de sus tierras, los límites de estas suelen corresponder a pequeñas partes de los territorios que los indígenas recorrían antiguamente. En el año 2014 las autoridades provinciales afirmaban que el 99,8% de las comunidades poseían título y mensura de sus tierras (Braticevic y Cabana, 2014: 195). Sin embargo, estos mismos autores afirman que esos títulos no comprenden la totalidad de los territorios tradicionales reclamados por las comunidades.

En cuanto a iniciativas provinciales referidas a reconocimiento territorial, para el caso qom y moqoit es importante tener en cuenta algunos ejemplos concretos. En Chaco, desde hace varios años el gobierno provincial viene discutiendo con los grupos aborígenes de la provincia la entrega de un total de 370.000 hectáreas en el noroeste de la provincia, conocidas como “Reserva Grande.”³ De esta cantidad, 100.000 hectáreas serían para los moqoit y 100.000 para los qom.

3. El INAI colaboró en el proceso de demarcación perimetral.

La concreción de esta compensación territorial ha llevado largos años y entre otras cosas implicaría la conformación de una entidad jurídica única por cada uno de los tres grupos indígenas (wichí, qom y moqoit).

Para el caso específico moqoit, estas tierras quedan lejos de la mayor parte de los asentamientos actuales y existen serios problemas de infraestructura ligados a su ocupación efectiva. En el caso de Santa Fe, la ley provincial N° 12.086 de 2002 autoriza restituir, en carácter de reparación histórica parcial, tierras e islas fiscales a las comunidades aborígenes (fundamentalmente moqoit). De un total de 1.537 hectáreas de tierra firme y 53.739 de islas señaladas en dicha Ley sólo se concretó (a fines de 2014) la entrega de 11.000 hectáreas.

Teniendo en cuenta estos factores, intentaremos brindar una idea del número de comunidades o asentamientos qom y moqoit en las provincias

donde cada grupo posee mayor presencia. Para ello utilizamos los datos del “Mapa de pueblos indígenas.”⁴ Este es un emprendimiento llevado adelante por el Programa Nacional Mapa Educativo, Ministerio de Educación y Deportes. Para su realización se usaron como fuentes datos del INAI –Instituto Nacional de Asuntos Indígenas–, del RENACI –Registro Nacional de Comunidades Indígenas– y del INDEC –Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005.⁵ Según el “Mapa de pueblos indígenas”, existen actualmente alrededor de 25 comunidades moqoit en la provincia de Chaco y más de 60 en la de Santa Fe. En el caso qom, existen más de 100 comunidades en Chaco y alrededor de 70 en Formosa. En función de los serios problemas en el proceso de relevamiento y registro por parte de todos estos organismos oficiales creemos que debe considerarse que el número real de comunidades seguramente es mayor.

4. Disponible en: www.mapaeducativo.edu.ar/mapas/socioterritorial/pueblos_indigenas.

5. Además se usó información provincial para el caso de las provincias en las que tenemos particular interés en este fascículo: Formosa, Chaco y Santa Fe (Formosa: Asentamientos de Comunidades Indígenas, Ministerio de Desarrollo Humano, Dirección de Planificación, Provincia de Formosa; Chaco: Mapa Pueblos Originarios, Gobierno de la Provincia de Chaco, Ministerio de Gobierno; Santa Fe: Mapas Nodos Pueblos Originarios, Gobierno de la Provincia de Santa Fe e Instituto Provincial de Asuntos Aborígenes).

El Evangelio

En la actualidad, en casi todas las comunidades qom y moqoit del país encontramos iglesias evangélicas a las que la mayoría de sus integrantes asiste. Pero esta realidad tiene una historia de larga data. A mediados del siglo XIX en el Gran Chaco se llevaron adelante –aunque sin mucho éxito– los primeros intentos evangelizadores de misioneros protestantes. En la década de 1930 llegaron dos misioneros británicos y se establecieron en la ciudad de Formosa. Entre los qom de la zona central de la provincia del Chaco (específicamente en El Espinillo), ellos fundaron la misión Emmanuel. Hacia 1940, en la provincia de Chaco, un predicador norteamericano fundó otra misión pentecostal llamada Go Ye. Menonitas, bautistas y otros grupos religiosos evangélicos tuvieron también sus emprendimientos misioneros en esta región.

El renovado entusiasmo misionero del protestantismo de las primeras décadas del siglo XX se combinó con el interés del gobierno argentino de fomentar la integración productiva del indígena y lograr volverlo sedentario gracias al trabajo en la agricultura. La transformación de los qom y moqoit de cazadores recolectores a agricultores sedentarios quedó muy claramente marcada en la memoria y es por eso que muchos ancianos suelen recordar el período previo al evangelismo y la sedentarización como un tiempo de sufrimiento y pobreza, mientras que los tiempos nuevos los recuerdan marcados por la promesa de bienestar ofrecida tanto por el *Evangelio* como por el trabajo productivo agrícola. Sin embargo, actualmente prácticamente no existen comunidades qom que sobrevivan gracias al trabajo agrícola. De hecho, otros tantos relatos de ancianos qom hacen mención al hecho de que en el pasado la comida no enfermaba como la de ahora y que no se dependía del dinero para conseguirla.

A partir de la acción de los misioneros fueron surgiendo por todo el Chaco argentino diversas iglesias indígenas (la más antigua es la Iglesia Evangélica Unida) alrededor de líderes de las comunidades que se convirtieron en pastores. Desde Formosa y el norte del Chaco estas experiencias religiosas fueron extendiéndose hacia el sur. Para fines de la década de 1960 estas iglesias ya se

habían vuelto importantes en las comunidades moqoit del sur del Chaco.

El *Evangelio* es la forma en la que los qom y los moqoit llaman a esta expresión religiosa, que tiene elementos del cristianismo pentecostal pero también elementos de la cosmovisión de estos pueblos. Los pueblos originarios del Chaco llevaron adelante un verdadero proceso de reelaboración creativa de lo que los misioneros protestantes les presentaron. Varias circunstancias alentaron a las comunidades a embarcarse en esta tarea. Por una parte, para los indígenas la pertenencia a una iglesia cristiana resultaba una forma de conseguir mayor seguridad y legitimidad ante los no-aborígenes. Por otra, el hecho de que las iglesias protestantes fueran una minoría en la Argentina frente al catolicismo, generaba cierta afinidad con la posición también minoritaria de los grupos aborígenes en el conjunto de la sociedad nacional de ese momento. Además, la estructura de muchas iglesias evangélicas, basada en congregaciones con vínculos más o menos flexibles entre ellas y un acceso bastante amplio a posiciones de liderazgo, se adaptaba mejor a las formas de organización social propias de estos grupos que la estructura de la Iglesia Católica. La importancia del canto, la danza y las experiencias de éxtasis en los cultos pentecostales dieron lugar a nuevas posibilidades y permitieron que las vivencias precristianas de lo sagrado de estos grupos encontraran espacio para desarrollarse.

Durante los cultos evangélicos se predica sobre la base de la Biblia, cuya traducción al qom y al moqoit fue muy importante en el proceso que culminó en la adopción de una escritura para estas lenguas. Pero hay otras formas de uso de la palabra en este tipo de ceremonias religiosas, como los testimonios, mediante los cuales los creyentes manifiestan sus experiencias en relación con el Espíritu Santo, muchas de ellas vinculadas a la sanación. También constituye parte importante de los cultos el canto de himnos y “coritos”. En el relato de los fieles se señala que estos ayudan a alcanzar el estado corporal y afectivo que los creyentes describen como “el gozo” y que da cuenta del establecimiento de una efectiva comunicación con lo sagrado. Existen grupos evangélicos,

integrados por miembros de las comunidades gom y moqoit, dedicados específicamente a la música, que visitan distintas comunidades y graban canciones que circulan por muchas iglesias. Las danzas también forman parte de esta experiencia y atraen especialmente a los jóvenes de las comunidades, aunque en algunas congregaciones

despiertan polémica por sus asociaciones muy directas con la experiencia precristiana. Muchas veces estas danzas se realizan con vistosos atuendos con cintas de colores y se suelen acompañar con complejas coreografías grupales que incluyen banderas y panderos.

Culto evangélico
moqoit.



Agustina Altman

Los qom

El término “toba” es la designación oficial de quienes se denominan a sí mismos qom. Desde hace unos años, los jóvenes tobas de algunas comunidades aspiran a ser llamados qom más que tobas. De hecho, toba no corresponde a una autodesignación, sino que es un nombre de origen guaraní que significa “frentones”. En contrapartida, el término qom deriva del pronombre personal de la primera persona plural (qomi, qom: gente, -i: sufijo que pluraliza) y abarca, en un sentido restringido, a quienes hablan una misma lengua, comparten una misma cosmología y una forma de vincularse con el entorno y, en un sentido amplio, designa a las personas indígenas.

Los qom viven en comunidades rurales, urbanas y peri-urbanas (a las afueras de las ciudades) en las provincias de Formosa y Chaco. En Formosa se ubican en el centro-este y sur de la provincia y existe también un pequeño conjunto de comunidades en el oeste formoseño. En cambio, en Chaco los qom están asentados en comunidades en el centro de la provincia, en las cercanías del río Bermejo y en el oeste, en la zona de El Impenetrable. A continuación, presentamos un cuadro –elaborado a partir de datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010– con información detallada sobre la población qom por provincia y su distribución en zonas urbanas o rurales.

Desde los años sesenta, muchos qom comenzaron a migrar hacia las ciudades atraídos por sus supuestos beneficios (escuelas, centros de salud y fuentes de trabajo). Resultado de estos procesos

migratorios se fueron creando comunidades en las cercanías de las ciudades y en los propios centros urbanos. Fruto de estos cambios, los qom que viven en los barrios de distintos lugares del país mantienen estables y diversas relaciones con los blancos en lo que respecta principalmente al ámbito laboral, sanitario y educacional. Por lo general, los hombres qom realizan trabajos temporarios (*changas*), se emplean como obreros en la construcción y algunos poseen trabajo estable en instituciones públicas. En cuanto a las mujeres, la mayoría trabaja en sus casas y se encargan del cuidado de los hijos, la preparación de la comida y, paralelamente, se dedican a la confección de artesanías para la venta. También algunas mujeres trabajan como empleadas domésticas en las ciudades o se insertan a trabajar en proyectos comunitarios.

Por lo general, los qom viven rodeados de parientes. En las comunidades del campo, la familia extensa (es decir, la familia compuesta por varias generaciones y por los esposos de los hijos) suele vivir en un mismo terreno, en una o más casas (las nuevas parejas suelen convivir en el terreno de los padres de la joven esposa). En la ciudad esta dinámica difícilmente se replica porque los qom no necesariamente migran todos juntos, pero sí es común encontrar en una casa a los padres con alguno de sus hijos, algunos ya casados y quizá también algún nieto. Además, si una familia qom se instala a vivir en una ciudad, suele suceder que con el tiempo van llegando nuevos parientes desde la comunidad de origen

Provincia	Población qom total	Población qom rural	Población qom urbana
Chaco	30.766	12.155	18.611
Santa Fe	14.089	920	13.169
Formosa	12.246	6.051	6.195
Córdoba	4.117	336	3.781
Salta	3.427	703	2.724
Partidos del Gran Buenos Aires	35.544	35.527	17
Buenos Aires	13.475	684	12.791
CABA	3.845	3.845	-
Resto del país	8.821	1.049	7.772
TOTAL	126.330	61.270	65.060

Los Pilagás

Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI 2004-2005), los pilagás o *pitelagalek* son una población de 4.465 personas en el total del país de las cuales 3.948 viven en el centro de la provincia de Formosa.

Los pilagás y el río. Se ubican principalmente en el departamento Patiño (Provincia de Formosa), en la zona de los bañados y sobre la costa derecha del río Pilcomayo. Este río es el eje cardinal de los pilagás a partir del cual señalan otros dos ejes. Uno es el eje *tadéwo/tayíni*: *tadéwo* es 'río arriba' (dirección cardinal NO y O) y *tayíni* es 'río abajo' (dirección cardinal SE y E). El otro eje es *séw(k)/kojara*: 'norte' y 'sur'. El Pilcomayo tiene gran importancia como marcador de identidad de los pilagás y, según la cercanía o distancia del agua, se identifican dos grupos: "los pilagás de Nawagán", más cercanos al río Pilcomayo y "los pilagás de los bañados", sobre el sistema de bañados. El Pilcomayo también es un factor vital como fuente de alimentos: provee tanto peces como vegetales. La pesca es –junto con la recolección de frutos silvestres, la caza y el meleo– una de las principales actividades de aprovisionamiento. En la zona del bañado, se obtienen *nivaq* o "peces" (de manera genérica y *sábalo Prochilodus platensis* en particular).

Los pilagás y el territorio. Los pilagás son cazadores-recolectores y, hasta bien entrado el siglo XX, agrupados por familias extensas recorrían un mismo territorio reconocido a partir de nombres que imponían a los lugares. Las familias pilagá iban hacia el río en invierno y hacia el monte en verano. Los ancianos aún recuerdan las "marchas" estacionales y el abandono y posterior quema de los campamentos:

"Antes los pilagás comían lo que había en el monte. Por ejemplo, las mujeres y los varones abandonaban el hogar. Donde vivíamos, nuestra casa, no era de ladrillo, era una toldería. Por eso cuando la gente se iba, lo quemaba. Lo prendía fuego y el lugar quedaba. Se iba donde hay animales. No había una comunidad, cuando llegaban a un lugar se quedaban 5 o 6 días y salían otra vez". (Rogelia, de Qom Pi, 2007).

Comunidades. En la actualidad los pilagás residen en 21 comunidades en la provincia de Formosa. Estos asentamientos organizados como asociaciones civiles con personería jurídica y reconocidos por el estado provincial son: Chico Nawagán, San Martín 2, Ceferino Namuncurá, Pozo Molina, La Línea, El Descanso, Campo del Cielo, El Simbolar, Cacique Coquero, El Carandillar, Qom Pi Juan Sosa, Juan Bautista Alberdi, Ayo La Bomba, Lote 21, Lote 5, Kilómetro 30, La Invernada, Pozo Perdido y Fortín Soledad. Asimismo, El Ensanche y Bartolomé de las Casas son dos comunidades reconocidas por el Estado como mixtas, porque están habitadas por pilagás y qom. Estas comunidades, que tienen reconocida la tenencia de la tierra y son asentamientos permanentes están ubicadas, por un lado, cerca del río Pilcomayo y por el otro, cerca de los poblados que se crearon siguiendo el recorrido del ferrocarril y de la Ruta Nacional N° 81. Los recorridos dentro de cada comunidad o hacia el monte (*vyak*) se realizan para la recolección de mieles y diversos recursos, la pesca y la caza. El movimiento hacia la zona urbana está relacionado, entre otras cosas, con la búsqueda de trabajos temporarios, la venta de artesanías, la atención de la salud, la realización de trámites administrativos y el cobro de subsidios. Estas comunidades están agrupadas políticamente en la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá. La Federación ha logrado ser reconocida en 2012 por el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENAPI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

La lengua. La lengua pilagá (*pitelaGa laqtaq*) pertenece a la familia lingüística guaycurú. En este sentido, la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 estableció que el 89% de los pilagás encuestados hablan cotidianamente su lengua que es transmitida en el ámbito doméstico y de manera intergeneracional y, en menor medida, en las escuelas que se inscriben dentro de la Modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB). En el año 1997, dirigentes, maestros bilingües, lingüistas y antropólogos se pusieron de acuerdo en la elaboración de un sistema ortográfico pilagá que se diferencia tanto del castellano como del alfabeto propuesto por los misioneros menonitas para el toba y el pilagá. Estas iniciativas tienden a solidificar la escritura y la transmisión de la lengua.

Educación. Los pilagás cuentan en sus comunidades con 64 maestros aborígenes o MEMA (Maestros Especiales de Modalidad Aborigen) en los tres niveles, puntualmente 18 para el Nivel Inicial, 27 en el Nivel Primario y 19 en el Nivel Medio. Las escuelas que funcionan dentro de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) son 20 en el Nivel Inicial, 20 en la primaria y 11 en la media. La creación de escuelas y la incorporación de la modalidad citada es un avance en la constante lucha de los pilagás por lograr una acabada y sostenida educación bilingüe en la que los docentes indígenas tengan mayor participación y en la que los estudiantes puedan sostener su asistencia escolar a pesar de las difíciles condiciones que atraviesan.

Marina Matarrese

y viven todos juntos hasta que los recién llegados logran conseguir una vivienda o construirla. A pesar de los múltiples cambios que provoca en los qom la vida en los barrios, hay ciertas pautas de la vida comunitaria que a veces perduran aun en condiciones muy diferentes. Por ejemplo, entre los qom es común que cuando las jóvenes tienen su primera menstruación sean recluidas en sus casas o debajo de un mosquitero hasta que la menstruación termine. En ese momento son atendidas por sus madres y abuelas quienes les preparan un alimento especial y a veces les dan de comer. Además, durante este período, las mujeres cuidan a la joven de posibles peligros ya que si la afectada sale de la casa o del mosquitero es posible que alguna entidad no humana (principalmente del agua) se enoje y produzca alguna catástrofe en su hogar o en su comunidad. Este momento constituye un ritual de iniciación para las jóvenes qom ya que a partir de esa primera reclusión estas se convierten en mujeres y asumen nuevas responsabilidades en su hogar y en la vida en general. Hoy en día las jóvenes qom siguen respetando este ritual aunque con variaciones: muchas jóvenes expresan que no pueden faltar al colegio o que no tienen mosquitero donde recluirse pero, a pesar de eso, las madres y las abuelas tratan de evitar que salgan de la casa durante ese momento.

Historia del Chaco en relación con los qom

En la época de la Conquista los qom no eran un pueblo homogéneo. Existían, de hecho, varios subgrupos que habitaban en diversas zonas del Chaco argentino. Por ello, la reconstrucción que se hace de los acontecimientos pasados está permeada por la adscripción a cada uno de dichos subgrupos.

La conquista y pacificación del Chaco fue un proceso que se extendió durante tres siglos. Varios fueron los factores que incidieron en esto. En un principio, los intentos españoles por establecer una vía de acceso a los tesoros que se creía abundaban en el oeste y la consolidación de una ruta de tránsito, tuvieron que enfrentar la aguerri-da oposición de los grupos indígenas de la región (Miller, 1979). En 1585, el último adelantado, Juan de Torres de Vera y Aragón, ordenó fundar la primera ciudad del Chaco: Nuestra Señora de la Concepción de la Buena Esperanza, llamada también Concepción del Bermejo (Altamirano *et al.*, 1987). Por su ubicación estratégica, el adelantado

pretendía establecer a través de Concepción del Bermejo la comunicación entre el noroeste argentino y el actual Paraguay. Sin embargo, a raíz de los reiterados ataques, la primera ciudad fue evacuada en 1632 y nunca más fue vuelta a habitar. A partir de entonces, el Chaco fue prácticamente abandonado por los españoles por un vasto período de tiempo.

La incorporación del caballo por parte de varios pueblos indígenas del Chaco les permitió una defensa más eficaz ante las sucesivas invasiones. De hecho, el siglo XVII se caracterizó por la amenaza constante de los indígenas ecuestres para quienes deseaban ingresar a la región. Sin embargo, la introducción del caballo produjo numerosos cambios en la sociedad qom y en sus relaciones con los otros grupos indígenas de la zona. Consecuencia de las dificultades para penetrar en los territorios indígenas, los españoles relegaron esta tarea a los misioneros franciscanos cuya labor se convirtió en verdadera política de penetración y colonización. Así, en 1750 fue fundada la reducción San Fernando del Río Negro (en el área de la actual Resistencia). En 1767, la expulsión de la Compañía de Jesús de tierras americanas terminó con la obra misionera jesuita, que luego sería continuada por los franciscanos. Gracias a los textos de los jesuitas se sabe que facciones “rebeldes” qom, moqoit y pilagá representaron una amenaza constante tanto para las misiones como para las colonias.

Desde entonces y hasta el fin de la dominación española en el Río de la Plata (1810), el Chaco permaneció prácticamente libre de ocupaciones.

Ya que las guerras de independencia hicieron que el problema de la frontera norte y de la reducción de los indios no fuera un tema de mayor interés, existieron tan sólo algunos intentos aislados de consolidación de las fronteras mediante reducciones, pequeñas fortificaciones que marcaban la línea de frontera y el envío esporádico de expediciones militares (Gordillo, 1992).

En 1862 el Chaco se convirtió oficialmente en territorio nacional y comenzó a ser gobernado desde Buenos Aires. El General Julio A. Roca, ministro de Guerra del Presidente Nicolás Avellaneda, consolidó y llevó a la práctica el proyecto de expansión de la frontera sur “liberando” a los territorios del control indígena y permitiendo su posterior colonización. El área del Chaco fue la última región en ser invadida e incorporada al mapa nacional. La Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1864-1870)

otorgó a la Argentina el control temporal sobre el Chaco Boreal. En 1872 se procedió a crear la Gobernación del Gran Chaco cuya sede fue la ciudad de Villa Occidental (ubicada frente a la ciudad de Asunción). Sin embargo, el fallo arbitral del Presidente de los Estados Unidos, Rutherford Hayes, conocido como "Laudo Hayes" (1878), restituyó al Paraguay el derecho sobre los territorios situados al norte del río Pilcomayo. En 1884, el Presidente Roca ordenó la división de la Gobernación en dos territorios federales separados por el río Bermejo: el territorio nacional de Formosa y el territorio nacional de Chaco. En ese año se inició la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto del Chaco a cargo del general Victorica destinada a "pacificar" a los qom y moqoit atacándolos por diversos frentes. En este marco, el Ejército ocupó primero los territorios al sur del Bermejo. Los indígenas que se negaron a firmar la paz se desplazaron hacia el otro lado del río, al territorio nacional de Formosa en donde continuó la guerra.

A partir de entonces, la estrategia de colonización del territorio conquistado fue la de reforzar la línea de fortines, las expediciones punitivas, las misiones religiosas y la distribución de la tierra conquistada a los colonos. Al mismo tiempo, la acción

"civilizatoria" se materializó en el impulso al desarrollo económico de la región. En 1908 se comenzó la construcción del ferrocarril que culminó en 1930 y que atraviesa la provincia de Formosa de este a oeste hasta la ciudad de Embarcación (provincia de Salta). Los pobladores criollos se establecieron entonces a lo largo de las estaciones de ferrocarril y alrededor de las unidades militares dando origen a los pueblos y ciudades de Formosa. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX las principales actividades económicas de la región fueron la industria del tanino y la producción del algodón para las cuales la mano de obra estacional indígena fue de suma importancia.

En 1911 se llevó a cabo la campaña militar de Rostagno que restableció definitivamente la línea de fortines sobre el Bermejo y permitió que en 1915 se concluyera la misión de las fuerzas militares de ocupación (Altamirano *et al.*, 1987). Sin embargo, en la segunda y tercera década del siglo XX, emergieron movimientos indígenas, algunos de los cuales tuvieron características mesiánicas, al decir de algunos especialistas (Cordeu y Siffredi, 1971) que contrarrestaron la ocupación acelerada de las tierras y las desfavorables condiciones de trabajo a las que eran sometidos los indígenas. Simultáneamente, otros grupos se desplazaban



Cedida por Valentín Suárez

Pobladores de Riacho de Oro (alrededor de 1950).

hacia las regiones más alejadas del interior de Formosa. Varios especialistas coinciden en que la ubicación actual de los qom es resultado del avance de las tropas desde el este de Formosa. En la misma época se produjeron también varios enfrentamientos entre los qom y los pobladores criollos a raíz del avance ganadero que generaba no sólo la disminución de los territorios disponibles, sino cambios ecológicos que afectaban a los indígenas. Tras los sucesivos ataques militares, la penetración ganadera, la reducción de los espacios vitales y la explotación a la que eran sometidos en los ingenios y obrajes, comenzó un período de proliferación de evangelizadores y misiones (Miller, 1979; Wright, 1997). Así, la sedentarización de los indígenas chaqueños se fue produciendo alrededor de las misiones que impulsaban el desarrollo de la agricultura y la economía familiar o de colonias agrícolas situadas en las márgenes de los territorios colonizados por los criollos y los blancos para la explotación agrícola y algodonera.

Vida y muerte en la relación con el territorio

El universo es, para los qom, un espacio lleno de vida pero también de muerte. Esto quiere decir que la tierra, las profundidades del agua y el espacio celeste más lejano están poblados por una gran diversidad de seres que tienen capacidad de acción y que con sus acciones inciden en la vida y en la muerte de los seres humanos. Aquello que llamamos "territorio" o "naturaleza" es para los qom un espacio lleno de vida social y de relaciones entre entidades pensadas como "personas". Las palabras de Federico Gómez, un anciano de Formosa, ya fallecido, nos darán una primera idea de esto:

Abajo del agua están los poderosos, el gobierno del yacaré, el gobierno de la *araxanaqlta'a* [el dueño de la víbora]. Pero pasando el agua, abajo, hay cantidad de gente, hay otra tierra, llena de millonarios [los dueños de animales, víboras y peces]. Cuando a uno le dan poder [para convertirse en chamán] se va abajo de la tierra y ahí le dan poder.

La relación del pueblo qom con la tierra no puede ser pensada con los mismos parámetros con los cuales pensamos esta relación entre poblaciones no indígenas. Una razón es que para los no

indígenas existe una clara separación entre la naturaleza y la cultura, y creemos también que existe una única naturaleza objetiva y muchas culturas que representan esa naturaleza de modos diferentes (fenómeno conocido como multiculturalismo). Estas ideas van acompañadas de otra idea de la que los blancos no dudamos que es: los seres humanos somos los únicos seres con conciencia y con capacidad de lenguaje y de reflexión. Esto nos hace sentirnos superiores a las otras especies que nos rodean. Difícilmente escuchemos entre nosotros a alguien hablarle a la lluvia para rogarle que deje de caer o pedirle a una piedra que se mueva y viaje hacia otro lugar. Difícilmente, entre blancos encontremos a una persona pidiéndole perdón a una verdura por tener que consumirla. Todo esto sería impensable porque precisamente los no indígenas no creemos que la lluvia o la piedra tengan capacidad de escucharnos, de comunicarse con nosotros y, menos aún, de actuar a partir de lo que les pedimos, ni que la verdura sea un ser que merece nuestra compasión por destruirla.

Estas relaciones son pensadas y vividas de modo diferente entre los qom. Entre ellos, el buen trato hacia los animales y especialmente hacia las presas así como las relaciones de compartir, de solidaridad y de reciprocidad con los espíritus que cuidan a los animales (dueños de los animales) constituyen algunos de los pilares sobre los que se cimantan sus relaciones con el territorio.

Aquello que se conoce como "el compartir" o la reciprocidad es central en las relaciones económicas entre las personas. Entre los qom, especialmente entre quienes comparten un hogar, se comparte no sólo la presa, la miel, los frutos recolectados, sino también actualmente el alimento que se compra en el supermercado o el dinero que se gana como asalariado. Estas actitudes no sólo regulan las relaciones entre personas, sino que también rigen en las relaciones que los qom establecen con los animales y con los espíritus que están encargados de protegerlos de los excesos desmedidos de los humanos. Los qom realizan o piensan ruegos o plegarias antes de ir a cazar o a pescar. En estos ruegos, dirigidos a los espíritus-dueños de los animales y plantas, los qom remarcan su condición de *choxodaq* ('pobre', lit. 'compasivo'), su situación de necesidad e intentan despertar la compasión de quienes son pensados como los dueños de las presas. Con una actitud sumisa explícita que acompaña el amplio conocimiento técnico de cacería que poseen, los hombres obtienen la compasión de los espíritus-dueños de los animales y las presas. La

siguiente rogativa es pronunciada por un cazador antes de ir al monte y está dirigida al dueño del monte llamado *no'ouet*:

*'Am 'achoxoren, ten seqouat, nache am
saconeua nache nca'aleec*
Ten compasión de mí, mirá que tengo
hambre, por eso te agarro y entonces
vivo.

No'ouet.



Esta relación con los espíritus dueños se caracteriza también por el temor que los qom sienten ante sus posibles ataques. Esta relación ambivalente con los espíritus-dueños se debe a la certeza de que estos, además de entregarles las presas, pueden atacarlos, castigarlos, vengarse y enviarles enfermedades. Para los qom estos ataques ocurren solamente si los hombres no respetan una ética bien precisa que posee

reglas claramente establecidas. Por ejemplo, habrá algún tipo de desgracia si no se consume la carne de las presas y se conservan tan sólo las partes del animal destinadas a ser vendidas, si no se destripa el animal en el mismo lugar en el que fue cazado, si no se pronuncia un ruego cuando se va al monte, si no se respeta a los animales y a sus espíritus-dueños y se hacen burlas en torno a ellos o si no se respeta la prohibición de mantener relaciones sexuales durante la menstruación de la esposa. Para los qom violar estas reglas puede generar una reacción no deseada de los protectores de los animales y las plantas. Si esto sucede los espíritus dueños se vuelven cazadores de los humanos o se dedican a quitarles los animales y las plantas. Es decir que para los qom el mismo ser que siente compasión por los humanos que piden humildemente que les otorguen presas de caza, puede convertirse en cazador de los hombres que no se comportan debidamente.

Como vemos, las relaciones de los qom con los animales, plantas y espíritus del monte son relaciones sociales con un fuerte componente moral que está basado en la generosidad y el agradecimiento. Para los miembros de este pueblo después de pedir humildemente a los espíritus, estos entregan las presas de la misma manera que los hombres comparten sus bienes cuando alguien más necesitado se los pide. Así, para los qom ser generoso con otros seres humanos es una cuestión moral, así como recibir presas de parte de seres del monte es también una consecuencia de haber actuado de un modo moralmente correcto.

Si tenemos en cuenta esta manera qom de relacionarse con el monte, el río, los animales y las plantas podemos comprender que el territorio es para ellos mucho más que un almacén que les provee de recursos naturales. El monte o territorio y todo lo que hay en él es para los qom un sujeto más con el cual los seres humanos nos relacionamos socialmente. Es por eso que nos animamos a sostener que para este pueblo el territorio es los seres que lo habitan y estos seres (espíritus-dueños de animales, animales, muertos, fenómenos atmosféricos, etc.) que están cargados para los qom de vitalidad, de conciencia y emociones determinan, junto con otras personas (indígenas y no indígenas), la vida y también muerte de los seres humanos.

Si se te aparece un *nonaxal'ec* [ser del campo] te mata o te enferma si no aprovechás bien la presa. Pedile oración para que te dé y entonces comés todo. Lo que no comés, enterrá" (Emilio Escalante, anciano de Barrio Toba de Resistencia).

El rayo es una persona que tiene un látigo y cuando lo mueve se ve un rayo. El trueno es la misma persona. Los científicos dicen que el granizo es piedra pero los antiguos dicen que no es. Ellos saben y dicen que en la luna hay más personas, son de otro lado. Los científicos no los ven porque no son brujos. Ese es un don que te dan para tener el poder de ellos. (Tito Canciano, hombre adulto de Namqom).

Es preciso afirmar que estas relaciones entre cazadores, presas y espíritus-dueños son dinámicas y dependientes de las circunstancias. Están insertas en la historia de los pueblos chaqueños, en su relación con el Estado y el capitalismo, y se hallan en permanente reacomodamiento dependiendo de las realidades ambientales y políticas. Por eso no es sorprendente que el mismo cazador

que alguna vez mató abundantes yacarés para vender su cuero, exprese su temor a las represalias del espíritu-dueño de los peces cuando encuentra peces muertos abandonados por pescadores criollos en la laguna donde pesca.

En síntesis, por más que el monte pueda ser talado a veces y que los animales puedan ser cazados en abundancia para obtener algún beneficio económico, entre los qom existe la idea de que los animales, más que extinguirse, se alejan de los seres humanos que abusan de la caza. Pese a esto, este pueblo tiene cada vez más conciencia de que la reducción del territorio, el desmonte de zonas de marisca y el abuso en la caza y la pesca afectan de modo inexorable los recursos necesarios para la vida diaria, así como también alteran la manera organizada en que todos los seres conviven y se relacionan entre sí. En un diálogo sobre este tema con Valentín Suárez, cazador y líder político qom, este expresaba:

Yo veo que se habla de ecología y muchas veces se lucha contra la extinción de algunos animales. Sin embargo, entre los roqshe ['blancos'] hay una acción contradictoria porque ellos defienden a los animales de la extinción al mismo tiempo que su actitud es contraria con esa defensa. Para nosotros, los qom, el hábitat de esos animales es el monte y del *aviaq le'c* ['habitante del monte'] también lo es. Si destruyen el monte, destruyen al *aviaq le'c*: este ya no tiene su casa, su hábitat. Entonces, por supuesto si se destruye la casa (el monte) los animales también mueren porque no tienen su medio de vida (su casa). Tatú, iguana, tatú carreta, ¿cómo podemos evitar la extinción de ellos si destruimos el monte? Ellos tienen que tener los bichitos que comen. Para los blancos es beneficioso desmontar y sembrar soja, granos y fumigan con avión y a los poquitos animales que se refugiaron allí les cae el veneno y se arruinan, mueren los que quedaron de la quemazón del monte volteado. Ahí, el dueño del monte se queda sin casa, sin su patrimonio que son sus bichitos a los que él dirige. Es como si lo estuvieran matando también". (Tola y Suárez, 2013: 64-65).

La destrucción o pérdida del territorio implica el alejamiento y la muerte de los animales y las plantas y, por ende, el alejamiento y la muerte de los seres no humanos que se ocupan de ellos. En fin, sin monte y sin los seres que lo constituyen, una importante parte de la vida social qom queda suprimida. La disputa por el territorio es la lucha por seguir manteniendo –aunque con cambios y

adaptaciones– una forma de relacionarse con el entorno y con lo que hay en él anclada en el respeto, el cuidado, el autocontrol y la medida.

Siñaxaua y qom. Un entorno superpoblado de personas humanas y no humanas

En varias lenguas indígenas los nombres de los seres a los que se suele llamar "espíritus" corresponden al término con el que se designa a la persona humana. Por ejemplo, todos los qom se consideran a sí mismos *siñaxaua*, es decir, "personas". Si bien todos los qom son *siñaxaua* no es posible sostener que todos las *siñaxaua* sean qom.

Qom deriva de la palabra "nosotros" (*qomi*), término que implica una relación: nosotros/los otros. Esta palabra se extiende más allá de este primer sentido y designa a "la gente", "los qom" y "los aborígenes". Este término permite atribuir la condición de "nosotros" a una gran cantidad de personas que tienen modos de vida semejantes y que se diferencian de los modos de vida de los *roqshe* ("blancos").

Siñaxaua define, en cambio, la capacidad del sujeto de pensar y pensarse a sí mismo (reflexividad) y se aplica a un conjunto más amplio de entidades. Las personas humanas, los dueños de los animales, los seres que se ven en los sueños, las personas vivas y las muertas, quienes aún no nacieron, quienes ayudan a los chamanes a curar, los *roqshe*, los qom, los *Itogoshic* ("antiguos"), los *Itogoshic* de relatos míticos y de la Biblia y los *dalaxaic* ("nuevos", jóvenes) son concebidos por los qom como personas.

Ahora bien, ¿qué significa que todos estos tipos de seres sean nombrados con el mismo término con el que se designa a la persona humana, es decir, a nosotros mismos? Si otros seres que no son qom son *siñaxaua* podríamos preguntarnos: ¿sólo los qom (los hombres) poseen las capacidades asociadas a un cuerpo? Para los grupos chaqueños otras personas –o más bien estas 'personas otras'– no sólo poseen un cuerpo, sino que están dotadas de todo aquello que se asocia a un cuerpo: capacidad de pensar, sentir, desplazarse, hablar, comunicarse, actuar voluntaria y conscientemente sobre otros, es decir, de tener intencionalidad y capacidad de acción. Es decir, que estos otros seres dotados de cuerpo poseen también los atributos que hacen a la persona. Así, para los

qom el viento norte (*quenaquixai la'at*) y el viento sur (*nte' la'at*) pueden ser considerados *si'axaua* porque poseen la capacidad de escuchar, de entender y hasta de obedecer las súplicas humanas. En este pueblo, así como en otras comunidades indígenas, los chamanes son quienes pueden comunicarse con ellos principalmente, llamarlos con sus cantos o en sueños, o bien pedirles que lleven a cabo alguna acción.

Más que criaturas imaginarias o míticas y más que dioses creadores, para los qom ciertas personas no humanas son sujetos insertos en un sistema de comunicación que, junto con los humanos, determinan la vida y el mundo en el que el conjunto humano/no humano vive. En síntesis, la cosmovisión qom no discrimina la naturaleza de la cultura (fenómenos atmosféricos y animales son pensados, en ciertos contextos, como personas) y la vida social no es concebida como el resultado del accionar exclusivamente humano (Tola, 2012). Para los qom, como para otros pueblos indígenas, la vida social de los seres humanos es concebida como uno de los tantos mundos que existen y que están relacionados entre sí. Los habitantes de estos mundos son tanto los animales y las plantas como los muertos, los “espíritus de bebés” que aún no nacieron, las “otras razas” de personas o las *yoqta si'axaua* (“verdaderas personas”) y los espíritus-dueños de los animales, de los vegetales, de las mieles, de los espacios y de las condiciones atmosféricas.

Retomando la historia narrada al comienzo del fascículo, vemos entonces que *Qasoxonaxa*, más que ser el rayo, el trueno o el relámpago, es el ser que a veces se manifiesta como un niño y a veces como un elefante, y que posee capacidad de acción tal como se aprecia en la primera imagen del cuadernillo. Cuando este ser desea es capaz de fulminar a un ser humano. Muchas veces esto ocurre porque los chamanes –quienes son los encargados de las relaciones con los espíritus– hablan con este ser y le piden que realice algún tipo de acción. Es decir, que *Qasoxonaxa* también puede interactuar con los humanos y comunicarse especialmente con los chamanes. Esta historia antigua se plasmó en el territorio y es por eso que, con los años, *Huoqauo' lae'* es conocido por los qom de la región central de Formosa no sólo porque allí abunda un tipo particular de ave, sino porque en ese sitio la interacción con un ser no humano causó la muerte de una mujer qom cuyo espíritu aún ronda por allí.

Algunos aspectos de la Educación Intercultural Bilingüe entre los qom

En las escuelas con población indígena en la provincia de Chaco la modalidad en EIB incluye la presencia del Auxiliar Docente Aborigen, y el Maestro Bilingüe Intercultural o Idóneo y en el caso de Formosa, el MEMA, Maestro Especial en Modalidad Aborigen. En los comienzos de la aplicación de la EIB, el maestro indígena fue incorporado a las escuelas tanto de Chaco como de Formosa sin que se establecieran claramente ni la formación necesaria para acceder al cargo, ni sus funciones y obligaciones, hecho que en la práctica cada escuela fue definiendo con el paso del tiempo. A raíz de esto, numerosas comunidades llevaron a cabo reclamos en materia de educación no sólo con miras a mejorar la calidad educativa de los establecimientos de sus comunidades, sino también a lograr la profesionalización del docente indígena y su inserción y reconocimiento en las tareas pedagógicas. De hecho, hasta el año 2003 en Chaco el cargo de Auxiliar Docente Indígena no se encontraba dentro del Estatuto del Docente y, tanto en esta provincia como en Formosa, el docente indígena era relegado a tareas de maestranza, limpieza y portería dentro de las escuelas más que a funciones educativas. Fue recién en los últimos años que en Formosa se instituyó la figura de la “pareja pedagógica” como una estrategia destinada a que los docentes indígenas y no indígenas comenzaran a planificar de modo conjunto y colaborativo el trabajo en las aulas. A pesar de esto, los maestros indígenas siguen reclamando ser valorizados por el sistema educativo de sus respectivas provincias para poder estar a cargo, junto con los docentes no indígenas, de la educación bilingüe e intercultural. Estos reclamos, que se remontan a más de dos décadas, tuvieron consecuencias en la provincia de Chaco en donde en 1995 se creó el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA) para las comunidades qom, wichi y mocoví, que otorga el título de Profesor Intercultural Bilingüe. Más recientemente, gracias a la Ley N° 7446 de “Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena”, sancionada en el año 2014 en Chaco, se le empezó a otorgar un valioso lugar al personal indígena en las instituciones educativas de esa modalidad, que comenzó a participar en la producción de contenidos.⁶

6. Para más información sobre este tema, se sugiere consultar el fascículo 11 de esta misma colección.

Los moqoit

En la actualidad, los moqoit⁷ habitan principalmente el suroeste de la provincia del Chaco y el centro y norte de la provincia de Santa Fe. Sin embargo existe una presencia significativa de moqoit en Corrientes, Entre Ríos y Buenos Aires, aunque no siempre esta se ve reflejada en la información que emana de los censos.

La población moqoit en la provincia de Buenos Aires y en CABA se estima que puede ser incluso más significativa que la asignada por el censo 2010 a Entre Ríos. También es muy probable la presencia moqoit en otras provincias, en especial en Santiago del Estero. De todo ello se deduce que el total indicado por el censo 2010, de unos dieciocho mil moqoit en todo el país, es seguramente bastante menor que el total real.

En Chaco y Santa Fe los moqoit habitan tanto en comunidades rurales como en barrios periurbanos y urbanos. La movilidad entre estos ámbitos es muy alta, ya que las familias o parte de ellas suelen visitarse por largos períodos y el intercambio entre el campo, los pueblos y las ciudades es intenso. Las familias extensas siguen siendo las unidades sociales básicas y las alianzas entre grupos de familias extensas constituyen el eje de la vida política y social de los moqoit.

Las comunidades rurales presentan una situación variada de propiedad de la tierra. En general, los territorios reconocidos por el Estado son considerablemente menores a los que estaban vinculados a los antiguos espacios de circulación de estos grupos. Los sistemas de propiedad tampoco suelen respetar las formas moqoit de organización social (así, por ejemplo, en algunos

casos chaqueños, la propiedad de una parcela de 25 hectáreas se le asigna al jefe de familia de una de las familias nucleares que conforma la familia extensa que habita en ese lugar). Como se señaló anteriormente, en general para los qom y los moqoit el reconocimiento oficial de las comunidades a nivel nacional o provincial es un proceso burocrático complejo y mal coordinado, lo que deriva en que muchas comunidades moqoit no tengan personería jurídica.

Por otra parte, las prácticas de liderazgo que fomentan los procesos de reconocimiento oficial de las comunidades y la posesión de la tierra difieren de manera significativa de las reales dinámicas del poder y el liderazgo entre estos grupos. Basado en el parentesco, la generación de consensos mediante la oratoria, el establecimiento de alianzas por matrimonio y la obtención de recursos para sus parientes, el liderazgo entre moqoit y qom suele ser provisional. Numerosos mecanismos sociales (como el rumor) buscan evitar la acumulación de poder o bienes. En la actualidad, los canales para la legitimación ante la sociedad no aborígen de las dinámicas propias no sólo son los de “la política”, sino que incluyen también a las iglesias evangélicas e incluso a la actividad cultural de maestros bilingües o a la acción de los auxiliares de enfermería.

Los moqoit que viven en barrios dentro o en las afueras de las ciudades suelen ser menos visibles para el Estado. Como habitan en asentamientos que no están claramente separados de sus vecinos no aborígenes muchos no poseen el reconocimiento como “comunidades” por parte

7. En su propia lengua (moqoit la'qaatqa), moqoit es el término que designa al grupo que en castellano hoy suele denominarse mocoví. En los documentos en castellano, desde la época de la colonia se los ha designado con una enorme variedad de términos similares, como: mbocobí, moncobys, amocobies, mbokobí, mocoit, mokoilasseek, bocovíes, amokebit, mosobies, moscovi, mokowitt, mokovit, etc. En la actualidad, los miembros de este grupo utilizan para autodesignarse tanto el término mocoví como moqoit, aunque en los últimos años, como una forma de reivindicación cultural, puede notarse una creciente preferencia por el término moqoit.

8. Tanto en el Censo Nacional de 2010 como en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC 2004-2005) se habla sobre la presencia de población de pueblos originarios en CABA pero no se menciona a los moqoit. Sin embargo, creemos que hay una importante cantidad de moqoit en este distrito.

Cuadro elaborado a partir de datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 (INDEC 2015)

Provincia	Población moqoit total	Población moqoit rural	Población moqoit urbana
Chaco	3.873	2.132	1.741
Santa Fe	13.466	3.561	9.905
Corrientes	221	7	214
Entre Ríos	450	42	408
Buenos Aires	No hay datos censales	No hay datos censales	No hay datos censales
CABA ⁸	No hay datos censales	No hay datos censales	No hay datos censales
Resto del país	No hay datos censales	No hay datos censales	No hay datos censales
TOTAL	18.010	5.742	12.268

Trabajo de "escuadrado" de un poste realizado con el hacha por Sixto Lalecori con destino al mercado local. San Lorenzo, Chaco, 2000.



Sixto Giménez Benítez

Mujer moqoit (Zunilda Obregón) haciendo ladrillos para su venta en el mercado de la construcción. Colonia Juan Larrea, Chaco, 2009.



Agustina Altman



Agustina Altman

Cosecha manual de algodón realizada por Ricarda Rico en la comunidad de Santa Rosa, Chaco, 2009.



Agustina Altman

Mujer moqoit (Celina Gómez) confeccionando una cerámica, San Lorenzo, Chaco, Argentina, 2013.



Agustina Altman

Luisa Salteño, docente moqoit, desempeñando sus tareas en la escuela EEP 418 "Niño Mocoví", Colonia El Pastoral, Villa Ángela, Chaco, 2013.

de los organismos nacionales y provinciales. En algunos casos estos moqoit logran hacerse visibles como tales mediante la formación de asociaciones cooperativas, vecinales o ligadas a la actividad cultural, o también agrupándose alrededor de las escuelas o iglesias. En otros casos, especialmente en muchos del Gran Buenos Aires, los moqoit se encuentran dispersos y las familias habitan separadas unas de otras y cambian frecuentemente de lugar de residencia. Pero algunos casos, como el de la Comunidad Mocoví de Berisso, constituyen ejemplos de agrupamientos más estables y visibles.

En muchas de las comunidades moqoit hay serios problemas habitacionales y de suministro de agua potable. El acceso al sistema público de salud es muy precario y este, en general, no está preparado para reconocer la diversidad lingüística y cultural. La difícil situación económica de sus miembros y la imposibilidad de acceder a la dieta tradicional moqoit, fundada en la interacción con el “monte”, han llevado a esta comunidad a adoptar una dieta basada en grasas, harinas y azúcares.

Debido al alto grado de deforestación en Chaco y Santa Fe, las actividades de caza y recolección –y pesca, especialmente en el caso de Santa Fe– que tuvieron un rol fundamental en el pasado reciente, se realizan hoy de forma esporádica. Pese a que ya no constituyen la base del sistema productivo moqoit, siguen teniendo una relevancia simbólica e identitaria fundamental.

En las zonas rurales, los moqoit trabajan fundamentalmente como peones rurales, realizan tareas pesadas como las de cosecha manual, desraizamiento y destronque. Algunos llevan adelante pequeños emprendimientos de elaboración de carbón a partir de la leña de maderas duras o se dedican a la confección de ladrillos. Por otra parte, en la zona del Delta bonaerense, en general, realizan trabajos relacionados a la explotación del mimbres. Este último tipo de empleo suele estar asociado al desplazamiento masculino a diversas localidades de la provincia de Buenos Aires. La venta de artesanías, especialmente de la excelente cerámica moqoit, es una pequeña fuente de ingresos adicional para los miembros de estas comunidades, en especial para las mujeres. En las últimas décadas, un número pequeño pero creciente de moqoit se ha formado como auxiliares de enfermería y maestros bilingües.

Si se compara la situación en Santa Fe con la situación en Chaco, podemos notar que si bien la población moqoit en Santa Fe es mucho mayor, buena parte de esa población se ubica en las ciudades y sus alrededores. Esto se debe al hecho

de que la frontera agrícola avanzó sobre el Chaco desde el sur, y en consecuencia Santa Fe fue ocupada más tempranamente por emprendimientos agro-ganaderos, pueblos y ciudades. Por otra parte, y a pesar de la diferencia que existe entre ambas provincias en relación con el número de pobladores moqoit, durante buena parte del siglo XX Santa Fe fue vista como una provincia sin presencia de población aborígen. En la actualidad las comunidades moqoit de Santa Fe participan y fueron importantes promotoras de la formación de la Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe (OCASTAFE), en 1990. Desde 2009 representantes moqoit son consejeros del Instituto Provincial del Aborígen Santafesino. En el caso chaqueño, la participación política moqoit se ha centrado, en general, en las asociaciones comunitarias y la participación en el Instituto del Aborígen Chaqueño, (IDACH), pero a partir del 2000 se empezaron a gestar organizaciones de carácter moqoit a nivel provincial, como la Organización de Comunidades Aborígenes Mocovíes, el Movimiento Moqoit, y el Consejo Moqoit, e incluso una organización interétnica como la Mowitob, a semejanza de la OCASTAFE.

La historia moqoit en el Suroeste del Chaco

Las actuales comunidades moqoit en el Suroeste del Chaco son el resultado de complejos procesos del pasado reciente que tienen hondas raíces históricas. Tradicionalmente, cazadores-recolectores, los primeros testimonios en las crónicas españolas sitúan a los “mocobí”, “mocoví” o “moscovitas” en la margen sur del río Bermejo. Las evidencias muestran que estaban organizados en “bandas” formadas por varias familias extensas emparentadas que establecían alianzas más o menos estables con otras bandas, especialmente mediante el matrimonio. Estas bandas mantenían complejas relaciones –tanto pacíficas como violentas– con otros grupos aborígenes de la región.

La llegada de los españoles al Chaco introdujo el ganado caballar y vacuno. Los caballos no solamente aumentaron la movilidad de esos grupos, sino que el ganado en general se convirtió en un recurso productivo central: no sólo para el consumo, sino también para el intercambio moqoit con otros grupos aborígenes e incluso con la sociedad colonial. Las relaciones con esta última iban del comercio a la guerra. La presión española, especialmente durante la campaña militar de Urizar

(1710) empujó a estos grupos hacia el sur. Para el siglo XVIII se asentaron fundamentalmente al sur de la actual provincia del Chaco y en el centro y norte de la de Santa Fe. Durante este período fue clave la presencia de misiones jesuíticas entre los moqoit, como las de San Javier (1743), San Pedro (1764) y Jesús Nazareno de Inspín (1766). El más conocido de los misioneros jesuitas del período fue Florian Paucke a quien debemos importantes testimonios sobre la vida moqoit que incluyen relatos y acuarelas.

La presencia jesuita tendió a reforzar el rol de los “caciques”, ya que los misioneros buscaban impulsar su figura con el propósito de dotar a los grupos moqoit de una estructura política más parecida a la que ellos conocían. Pese a lo que suele imaginarse, las misiones eran espacios en los que diversas bandas moqoit entraban y salían con mucha fluidez (Nesis, 2005). En buena medida, los aborígenes utilizaban las misiones como fuentes de recursos y espacios de protección contra las autoridades coloniales. Así, fueron muy importantes como lugares de contacto de los moqoit con la cultura europea y en especial con el cristianismo. El culto a los santos y las fiestas patronales se transformaron en espacios en los que los moqoit encontraron la posibilidad de darle un sentido desde sus propias prácticas a algunos elementos del cristianismo. Tras la expulsión de los jesuitas de América en 1767, la acción misionera

fue mucho más esporádica y quedó a cargo de franciscanos y mercedarios. Durante ese período de menor control, muchos moqoit asociados a las antiguas misiones desarrollaron con mayor libertad sus propias reinterpretaciones de elementos del catolicismo.

La mayor parte de los asentamientos moqoit de la actualidad en el territorio de la provincia del Chaco son el resultado del proceso de sedentarización forzosa impulsado por el avance del Estado nacional en la última parte del siglo XIX y principios del XX. La ocupación militar del Chaco desde el sur estuvo acompañada por el avance de la frontera agrícola. La explotación del tanino de los quebrachos, la obtención de maderas duras y el cultivo del algodón y el girasol fueron las actividades económicas centrales de dicha avanzada. Ello implicó no sólo el asentamiento forzado de estos grupos, sino también su incorporación como mano de obra estacional en el norte y centro de Santa Fe y el sur del Chaco. Las condiciones de explotación y de represión que signaron este proceso dieron lugar a una serie de movimientos de protesta a principios del siglo XX, que muchas veces fueron acompañados por experiencias de resurgimiento de fuertes liderazgos político-religiosos. Uno de estos movimientos de protesta fue el mal llamado “último malón” ocurrido en San Javier, en 1904. La feroz represión que le sucedió implicó la huida hacia el Chaco de muchas bandas

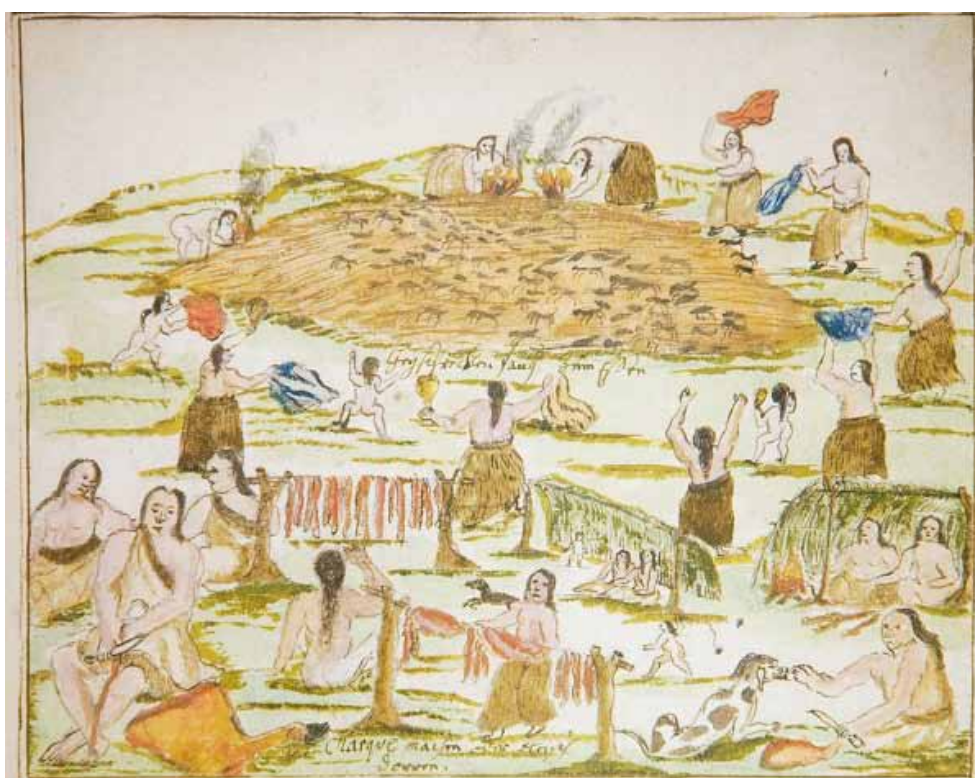


Lámina del sacerdote jesuita Florián Paucke, “Indios Mocoví preparando el charque”.

moqoit asentadas en Santa Fe, así como la invisibilización por mucho tiempo de la identidad étnica de las que permanecieron en el lugar.

Entre 1870 y 1880 un grupo de moqoit se estableció en la zona de Coronel Du Graty, en el Suroeste del Chaco, (González, 2005). Hay referencias de la existencia de otro grupo, ligado al cacique Juan Asencio, en 1911 cerca de la actual Laguna de Mesón de Fierro y en 1924 en la actual Colonia Juan Larrea. El grupo más numeroso —en 1911 se menciona que estaba compuesto por 1000 personas—, liderado por el cacique Pedro José Nolasco Mendoza parece haber arribado al Chaco proveniente de Santa Fe —del partido de Vera, o de San Javier (Martínez-Crovetto, 1968: 1)— empujado por la presencia del Ejército. Luego de un largo periplo por el suroeste chaqueño e incluso por Santiago del Estero, se dirigieron a la zona de Villa Ángela, en Chaco. Entonces, se separaron en dos grandes grupos: uno de ellos, liderado por el cacique Pedro José Nolasco Mendoza, se asentó hacia 1922 (Martínez-Crovetto, 1968) en lo que se conoce como Pampa del Cielo, a unos pocos kilómetros de Charata; el segundo, liderado por el cacique José Manito, fundó en 1924 la Colonia El Pastoril.

En ese mismo período ocurrieron dos movimientos aborígenes de protesta seguidos de una brutal represión estatal: Napalpí (1924) y el Zapallar (1933). En ambos hubo una importante participación tanto de los moqoit como de los qom. Las duras condiciones laborales fueron una vez más el contexto en el cual es necesario comprender la inquietud política, social y religiosa de los moqoit y qom en ese período (Cordeu y Siffredi, 1971; Salamanca, 2010). Por otra parte, la represión de la que fueron objeto dejó ondas

marcas en la memoria de las nuevas generaciones de estos grupos.



Sixto Lalecori

El último malón

El último malón es un largometraje mudo filmado en 1917 por Alcides Greca, político y escritor de San Javier, Santa Fe. Se trata de una obra pionera del cine argentino en parte documental y en parte ficcional. Aborda la rebelión llevada adelante en 1904 por los moqoit de esa localidad santafesina. El episodio fue (como los demás alzamientos moqoit de la primera mitad del siglo XX) muy importante para los moqoit de la región, ya que a partir de la violenta represión de la protesta se inició un fuerte proceso de invisibilización de la población moqoit de Santa Fe. La película, si bien muestra parcialmente el contexto de explotación y sedentarización forzada que originó los hechos, se orienta según una mirada característica del proyecto de Nación de ese momento, que veía a los moqoit como “salvajes” que estaban en vías de ser asimilados definitivamente por la “civilización”, siendo el deber del Estado “encaminarlos” como a una suerte de niños. En la misma dirección, se hace corresponder buena parte de las razones del drama a una historia romántica entre dos hermanos moqoit y una mujer “mestiza”. Un rasgo que es importante mencionar es que la película fue filmada utilizando como actores a muchos de los moqoit y criollos que habían participado de los episodios de 1904, y esto ocurrió a muy pocos años de esos hechos trágicos para los moqoit.



Pedro Balquinta en el año 2002, uno de los últimos sobrevivientes moqoit de las masacres de Napalpí y el Zapallar. Falleció en San Lorenzo, Chaco, en 2015, con más de 108 años. Su testimonio fue clave para una demanda del pueblo moqoit en contra del Estado Argentino por estas masacres.

Poco después, el grupo moqoit asentado en Pampa del Cielo es obligado a trasladarse: primero a las cercanías de la Laguna de la Virgen y finalmente a su actual emplazamiento en “Las Tolderías” (González, 2005). De este último asentamiento surgirían diversos grupos que formarían distintas comunidades por toda la región. Con el tiempo a “Las Tolderías” se la empezaría a conocer como “Colonia Cacique Catán” debido a la relevancia de este líder moqoit. Cacique Catán suele ser mencionado como el “último gran cacique”, entre otras cosas debido a que el Estado provincial le reconoció autoridad policial dentro de su comunidad, así como le permitió llevar adelante el registro civil de esta. Catán moriría en 1974.

Los mecanismos de empleo de los moqoit en los emprendimientos agrícolas y forestales de ese período se basaban en el “enganche” realizado mediante la intermediación de los caciques. Por tanto, estos debían desplegar un buen manejo del castellano y redes de vínculos en el mundo criollo, para garantizar a su grupo la posibilidad

de conseguir trabajo. A cambio, los patrones les entregaban ganado a los caciques para la realización de fiestas y, al mismo tiempo, el Estado les reconocía autoridad sobre sus comunidades.

Para la década de 1970 la presencia evangélica en la zona moqoit se convirtió en un factor clave de la dinámica de su sociedad (Altman, 2010), promoviendo la aparición de nuevos tipos de liderazgo vinculados a las iglesias aborígenes. Simultáneamente, los caciques fueron perdiendo peso, en buena parte debido a los cambios en los modos de producción agrícola que redujeron el tamaño de los grupos de trabajadores. La adhesión a las iglesias evangélicas, en general, siguió las lógicas del parentesco. Como ya hemos mencionado, la estructura de organización de este tipo de iglesias permitió que estas se adaptaran a la organización por bandas de parientes de los grupos moqoit y habilitó formas en que estas maneras propias de organizarse fueran reconocidas en el mundo no aborígen.



Alejandro López

Comunidad moqoit
Pedro José, de
Tostado, Santa Fe, año
2010.

Comunidades moqoit

En la actualidad existen unas 60 comunidades moqoit en la provincia de Santa Fe. Desde 2009 se puso en marcha un proceso de registro provincial con la creación del Registro Especial de Comunidades Aborígenes (creado mediante el Decreto N° 1175 de 2009) del Instituto Provincial del Aborigen Santafesino (IPAS). Si bien la mayoría de los moqoit de Santa Fe viven en contextos urbanos (como se puede apreciar en los cuadros de este fascículo), existen importantes comunidades rurales. Entre ellas se cuentan: “Com Caiá ‘Somos Hermanos’” y “Nueva Comunidad Mocoví - Dalaxaig Covó”, de la ciudad de Recreo; “Claudina Lanche”, de Colonia Mascias; “Kokayaripi”, de Calchaquí; Colonia Francesa, de San Javier; “Com Caiaripi”, de Calchaquí; “Rahachaglate”, de Colonia la Lola; “Doña Jerónima Troncoso”, de Campo del Medio y “Los Laureles”. Colonia Dolores, fundada en torno a una antigua misión franciscana, es la primera comuna en Santa Fe con autoridades comunales moqoit.

Cosmopolíticas moqoit

Para los moqoit el mundo está conformado por un conjunto de sociedades humanas y no humanas que tienen complejas relaciones entre sí. Es por ello que el manejo de esos vínculos, pensados generalmente como relaciones en las que los humanos nos ponemos en contacto con seres mucho más poderosos que nosotros, es un tema central para el pensamiento moqoit. Por esta razón para los moqoit conocer el cosmos es conocer las formas de vincularse con esos seres distintos, con los sectores del universo que cada uno de ellos domina y con lo que se puede obtener contactándolos. Y ese contacto es imprescindible para la vida cotidiana de los seres humanos, ya que cualquier habilidad especial requiere de un pacto con seres no humanos. En particular, los seres que habitan el espacio celeste son particularmente poderosos y fecundos. El brillo de las estrellas y otros astros es una muestra de eso, ya que el brillo es una de las manifestaciones corporales del poder.

Uno de los temas que aparece recurrentemente entre los moqoit es la idea de que el mundo está constituido por tres “capas”: el cielo o *piguim*; la tierra, donde viven los humanos o *laua*; y el inframundo; todos unidos o vinculados por un gran árbol llamado *Nalliagdigua*. Una idea de la relevancia que estas cuestiones tienen para los moqoit podemos verla en el hecho de que una de las primeras crónicas que tenemos sobre ellos habla justamente sobre el *Nalliagdigua*, el árbol del mundo. Se trata del testimonio de un jesuita del siglo XVII, quien fue el que comentó por primera vez que para los moqoit este árbol está asociado a la Vía Láctea y a un río celestial de gran abundancia. Testimonios posteriores nos muestran que esta conexión vital entre diversas capas del mundo es vista por los moqoit según los contextos como un río, un camino, un árbol o un gigantesco torbellino. En todos los casos se trata de la más importante vía de comunicación entre los diferentes sectores del mundo, una ruta por la que circulan bienes, seres y ante todo un poder que se traduce en fecundidad y abundancia. Esto es crucial puesto que otra idea central es que para los moqoit el espacio celeste es la fuente de la abundancia, así como de las mujeres. De hecho la mayoría de las estrellas son pensadas por este pueblo como seres femeninos.

Para los moqoit la Vía Láctea no es la única vía de comunicación entre sectores de este mundo del cual hablan. Por el contrario, este parece encontrarse perforado por múltiples “túneles”

por los que circulan poderosos seres no humanos y algunos humanos especialmente potentes como los *pi'xonaq* o *pi'xonaxa* (chamanes masculinos o femeninos), que son, por tanto, una suerte de “cosmonautas”. Algunos de estos “túneles” son visibles bajo la forma de *la'taxanaxa* (remolinos de polvo), otros sólo pueden percibirlos los *pi'xonaq* o *pi'xonaxa*. Las lagunas, que están ligadas a los árboles en una zona seca, son fuentes de abundancia, relacionadas con la fecundidad, y habitadas por seres poderosos. De hecho, son descritas por los moqoit como *n'qote*, una suerte de “ventanas” u “ojos”, entradas o salidas de algunos de estos túneles, aberturas por las que seres poderosos como el *Nanaicalo* vigilan la tierra.

El hecho de que rasgos del Cosmos, como la Vía Láctea, sean pensados por los moqoit simultáneamente como un árbol, un río, un camino y un torbellino parece estar ligado a su idea de cuerpo. Los testimonios contemporáneos parecen sugerir que cada ser puede tener diversas manifestaciones corporales. A diferencia de la noción europea de cuerpo, para la cual cada ser posee un único cuerpo que le es propio, para los moqoit un mismo ser posee en principio muchas formas corporales. De hecho, para este pueblo cuanto mayor sea el poder de este ser o *quesaxanaxa* este puede manifestarse en una variedad más amplia de cuerpos. Por esta razón los antiguos moqoit, en el comienzo de la sociedad humana, poseían, además de la forma humana actual, manifestaciones corporales animales, vegetales y hasta meteorológicas. En la cosmovisión moqoit, en la actualidad los humanos tenemos un *quesaxanaxa* pequeño y estamos en general confinados a mostrarnos de una única manera. Pero persiste la creencia de que todo ser humano, bajo ciertas circunstancias, se le habilitan otras formas corporales. Una de esas circunstancias es el espacio del sueño, que es visto por los moqoit como una dimensión especialmente poderosa de la vida. Asimismo, para los miembros de este pueblo los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa*, pueden mostrarse en otros cuerpos incluso cuando no están soñando.

Objetos de poder: los meteoritos

Hay para los moqoit todo un conjunto de objetos de poder *-nqolaq-* que una persona, si está destinada a ello, se puede encontrar en el monte o en el campo. Estos objetos proporcionan por sí mismos “suerte”, “bendición” o favores a quien

los encuentre y son la señal de la presencia de un poderoso. Entran en esta categoría los pequeños fragmentos de hueso o cuerno que los antiguos llevaban como “talismanes” que los protegían en batalla.

En una zona en general carente de rocas, como la llanura del Chaco, piedras o trozos metálicos son objetos extraños y pueden entrar en la categoría de *nqolaq*. Así tenemos, por ejemplo, las “piedras del trueno”, *soxonaxa naqa'* (nótese la importancia y semejanza de *qasoxonaxa* para los qom y de *soxonaxa* para los moqoit) que se vinculan con el ámbito celeste. Son objetos con la apariencia de piedras que para los miembros de esta comunidad están cargados de poder y están relacionados con el agua (no sólo por su vínculo con el trueno, que supuestamente las produce, sino porque su manipulación atrae la lluvia). Para los moqoit las piedras del trueno son perjudiciales si el que las manipula no es un *pi'xonaq* o *pi'xonaxa*. De hecho, son difíciles de reconocer para quien no lo sea. Sólo ellos y ellas pueden hacer uso del poder que encierran estos objetos.

En esta misma línea son pensados por los moqoit los meteoritos de Campo del Cielo, ese gran conjunto de meteoritos metálicos que se encuentra entre las provincias de Chaco y Santiago del Estero. Este conjunto es uno de los más grandes observados en la superficie terrestre, ya que entre sus extremos supera los 175 kilómetros, con un ancho que en promedio alcanza los tres kilómetros. Los estudios de astrónomos y geólogos en el siglo XX y XXI indican que todos estos fragmentos pertenecen a un evento único ocurrido hace unos cuatro mil años, cuando una masa sólida que se hallaba en el espacio se fragmentó en la atmósfera y esos fragmentos alcanzaron el suelo en la zona de Campo de Cielo (Cassidy *et al.*, 1965).

Los meteoritos metálicos son entendidos tradicionalmente por los moqoit como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*) y, como tales, forman parte de los *nqolaq*. Su aparición anuncia lluvias o sequías importantes y en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonaq*. Los moqoit tradicionalmente llaman *huaqajñi la'tec* (lit. ‘excremento de estrella’) a una variedad de pequeños hongos que son relacionados con los meteoritos y que poseen en la parte superior un polvillo color herrumbre que era utilizado por este pueblo para curar heridas cortantes. Hay una asociación entre el metal, los meteoritos metálicos de la región y la capacidad curativa del polvo del hongo en las heridas cortantes. Para los moqoit por el hecho de ser *nqolaq* los

meteoritos no se pueden manipular de cualquier manera. Hacerlo puede generar represalias de los no humanos que gobiernan el mundo.

Meteoritos, territorio e identidad

En los últimos años, los meteoritos de Campo del Cielo han jugado un importante rol en las reivindicaciones territoriales y culturales moqoit. Así, por ejemplo, en el año 2009 hubo una marcha de moqoit que reclamaron por tierras y derechos culturales (López, 2011; González Zugasti, 2012). Esta marcha se llamó “Marcha al meteorito” y tuvo como epicentro el Parque Provincial de los Meteoritos. Más allá de los reclamos generales que impulsaron los manifestantes, un punto concreto consistió en que el espacio donde se encuentran los meteoritos era reivindicado como un espacio significativo para la cultura moqoit. En este sentido, no se exigía su “propiedad”, pero sí la posibilidad de acceso y de cuidado como un lugar de importancia para los moqoit. Lo que se esforzaron en expresar es que lo que allí ocurría era una experiencia concreta de la presencia de, en términos moqoit, *quesaxanaxa*. Vale decir de un poder específico y actuante en toda un área asociada a esta dispersión meteórica.

Muy próxima a este evento, en 2010, se filmó la primera película producida, dirigida, editada y rodada por aborígenes argentinos. Fue muy interesante el proceso porque tuvieron asesoramiento de realizadores de Bolivia y, a su vez, la edición estuvo a cargo de editores qom así que fue en buena medida un proyecto interétnico.⁹ Sugestivamente el título de la película es: *La nación oculta en el meteorito. Una historia del pueblo moqoit* (Martínez, 2010). Es una producción que habla de la identidad moqoit, de su ocultamiento, y de los conflictos de los jóvenes moqoit que se preguntan por la misma en un contexto enormemente complejo y muchas veces adverso. Como se aprecia, ya desde su título, la película sugiere que los meteoritos tienen algo que ver con todo eso. Entre otras escenas reveladoras de estos vínculos entre el Cosmos y la identidad, hay una en que se nos muestra a una joven maestra bilingüe intercultural moqoit, que está enseñando en una escuela. Está en una clase sobre lengua y cultura moqoit y ¿cuál es el texto escrito en el pizarrón para esta escena clave de la película? ¿Un texto sobre la creación del mundo, un texto que habla del árbol del mundo!

9. La película fue escrita y dirigida por el maestro bilingüe intercultural y “promotor cultural” moqoit Juan Carlos Martínez y realizada en el marco de los talleres de producción audiovisual organizados por la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la provincia del Chaco en colaboración con el Centro de Formación y Experimentación Cinematográfica de Bolivia.

Otro evento reciente vincula las luchas moqoit, sus esfuerzos por visibilizar su cultura y los meteoritos de Campo del Cielo. Dos artistas de Buenos Aires concibieron la idea de trasladar el meteorito “El Chaco”, de 37 toneladas, al festival artístico dOCUMENTA (13), realizado en la ciudad de Kassel, Alemania. La idea era exhibirlo, en una sala, aislado de todo contexto. Lo más importante parecía residir en el hecho de trasladar esta enorme y antigua masa de hierro y mostrarla en Alemania.

Esta iniciativa se trató en la Legislatura del Chaco, en diciembre de 2011, en la última sesión del año y rodeada de gran hermetismo. En una ajustadísima votación se aprobó el traslado del meteorito a Alemania. Al día siguiente la noticia apareció en los medios de comunicación y generó un gran debate que involucró a los moqoit.

En este contexto, muchos moqoit se manifestaron en contra del traslado de este objeto considerado por ellos como poderoso y ligado a la propia identidad. El cuestionamiento fundamental al traslado se vinculó al hecho de que los miembros de esta comunidad no habían sido adecuadamente consultados, ni informados sobre el tema. Los moqoit estaban muy preocupados, no sólo por el riesgo de que el meteorito

no volviera, sino también porque el hecho de moverlo, por todo lo que se ha señalado antes, constituía, desde su punto de vista, un asunto enormemente riesgoso. Igualmente, asociaciones de aficionados a la astronomía –como la Liga Interamericana de Astronomía– se pronunciaron en contra, debido a los riesgos del traslado y al carácter único de la pieza –que hace irrelevante la existencia de un seguro monetario en caso de daños o pérdida–.

En el mismo sentido opinaron investigadores de la Argentina y el mundo, especializados en astronomía cultural, los cuales también se pronunciaron en contra del proyecto tanto por los riesgos para la pieza como por la falta de una adecuada consulta a las comunidades locales, en especial a los moqoit. Las protestas, incomodaron a las autoridades alemanas de la muestra en la que sería exhibido el meteorito, que hasta ese momento aparentemente no habían imaginado que un proyecto artístico de impacto público requiriera de una extensa consulta o mejor aún, de la participación de las comunidades originarias involucradas.

Ante la creciente negativa, el Gobierno provincial decidió llamar, por primera vez en todo el proceso, a una asamblea de consulta a las

Meteorito
“El Chaco”.



comunidades aborígenes. Sin embargo, se convocó sólo a quienes eran cercanos a la posición favorable al traslado, sin respetar las condiciones para que constituyera una Consulta Previa Informada, como lo requiere el Convenio 169 de la OIT al que suscribe la Constitución Argentina desde 1994. Este exige que las consultas se realicen antes de que se consumen las acciones que se deben debatir, que la consulta implique una información clara y completa, que no haya presiones ni manipulaciones y que se utilicen los mecanismos propios de cada pueblo para la toma de decisión. Pese a todo, la asamblea terminó con la firma de dos actas opuestas donde la que obtuvo un apoyo mayoritario se opuso al traslado.

Lo ocurrido con el proyecto de traslado del meteorito “El Chaco” es un ejemplo paradigmático de varias cuestiones fundamentales. Por una parte, muestra la relevancia de las concepciones cosmológicas moqoit para sus reclamos culturales, identitarios y territoriales. Al mismo tiempo, es un claro ejemplo de unas formas de pensar el propio entorno que incluyen no sólo a la tierra, sino también al espacio celeste y al inframundo, que son vistos por los moqoit como fundamentalmente interconectados.

Por otro lado, todo el episodio nos muestra las enormes dificultades no sólo del Estado, sino también de los agentes del mundo de la cultura nacional para advertir los profundos vínculos de las personas con aquello que constituye su paisaje cultural. Se trata de un ejemplo que nos muestra como las matrices coloniales están profundamente instaladas en todos nosotros, los propios colonizados. Y esto sucede incluso en el mundo del arte –como en este caso– y en el mundo de la ciencia. En este sentido, es necesario señalar que es fundamental advertir la importancia de la participación de las poblaciones aborígenes en la toma de decisiones sobre cuestiones que las afecten, así como el respeto a los propios mecanismos para gestionar esos procesos.¹⁰

La Educación Intercultural Bilingüe entre los moqoit

En el pasado reciente, en las comunidades rurales era muy pequeño el número de estudiantes que concluían la escuela primaria y más aún el de los que cursaban estudios secundarios. De hecho, existía una importante carencia de

maestros y auxiliares docentes moqoit. Según los datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2004-2005, el 91,6 % de la población moqoit de Chaco y Santa Fe no recibía educación escolar en su propia lengua (INDEC 2004-2005).¹¹ Algo de esto comenzó a cambiar en 1987 cuando se resolvió la implementación de la modalidad educativa específica para la población aborígen en el sistema educativo del Chaco, introduciendo la idea de bilingüismo e interculturalidad. La reciente creación, en la comunidad chaqueña de El Pastoril, de un secundario con albergue para estudiantes y de la primera carrera terciaria bilingüe e intercultural moqoit (en 2012), con una participación de miembros de esta comunidad en su conducción, está teniendo un fuerte impacto en este panorama. Esta carrera docente, con una duración de cuatro años, se dicta mediante la modalidad de Sistema de Alternancia. Los alumnos asisten a la institución durante quince días mediante la modalidad de internado. Posteriormente vuelven por quince días a sus comunidades y trabajan en escuelas de su zona como docentes interculturales bilingües asistidos por un profesor de prácticas. Por esta tarea reciben una compensación económica, en el marco del Programa “Estudiar es Trabajar”. Esto ha motivado a muchos jóvenes a seguir este camino. En el año 2015 se recibió la primera promoción de esta carrera. El diseño del currículo incluye materias como Cosmovisión dictada por docentes moqoit. Esta experiencia educativa se ha visto fuertemente impulsada por la sanción, en 2014, de la Ley 7446 de Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena.

Esta ley, que es la primera en su tipo en el país, fue sancionada por unanimidad por la Legislatura de la provincia del Chaco. Fue el resultado de cuatro años de debates, que contaron con el sólido respaldo de las propuestas de las propias comunidades a partir de las Jornadas de Debate sobre Educación Pública Social Indígena 2011-2012. Esta ley provincial se enmarca en el contexto de La Ley de Educación Nacional 26.206 sancionada en 2006, que creó la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en todo el territorio nacional. Un punto clave de la Ley 7446 es la creación de Establecimientos Educativos Públicos de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena, que deben ser solicitados por cada comunidad al Ministerio de Educación Provincial. Esto teniendo en cuenta que esta ley comprende a los pueblos qom,

10. Situaciones como la del meteorito “El Chaco” nos señalan la gran importancia de las cuestiones ligadas al patrimonio. Esta es una arena de disputa en la que intervienen gobiernos locales, provinciales, nacionales, regionales, organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales, la escuela, la academia, el arte y las poblaciones locales. El discurso sobre el patrimonio es hoy la forma de discutir sobre muchas otras cuestiones ligadas a la memoria, la identidad, la propiedad, los valores, la diversidad, etc.

11. En el caso qom para Chaco, Formosa y Santa Fe ese porcentaje descendía al 71,1 %.

wichi y moqoit. Igualmente, se establece que el Consejo Comunitario, instancia que debe contar con el reconocimiento de cada pueblo, tiene el derecho de elaborar el proyecto educativo y designar pedagogos o conocedores de la propia comunidad que posean conocimientos de la lengua y la cosmovisión de cada pueblo. Este Consejo también puede tener a su cargo la administración del edificio escolar y habilitar otros usos compatibles con este. De hecho el Consejo Comunitario puede elegir al personal directivo y al 50% del personal docente y proponer al personal auxiliar y de maestranza. También queda establecido que en la ley que se dará prioridad al personal docente aborigen. Todo ello en consenso con la autoridad escolar.

Según los datos que arrojó el Censo 2004-2005 en lo que respecta a Chaco y Santa Fe, el 21 % de los mayores de 5 años hablaban habitualmente su lengua en el hogar, mientras que el 33,3 % la hablaba o entendía (INDEC 2004-2005).¹² En muchas comunidades moqoit rurales la lengua materna sigue siendo el moqoit y los niños entran en contacto con el castellano durante la escolarización. En estos casos los maestros de

origen criollo, que no hablan la lengua moqoit, se ven enfrentados a serias limitaciones que el régimen de EIB y especialmente docentes moqoit deberían ayudar a superarlas. Como se señaló anteriormente, en el pasado reciente hubo una escasez muy grande de docentes y auxiliares moqoit y por esta razón muchas veces se designaban docentes qom para escuelas a las que asistían niños moqoit. En el presente, la formación de nuevos docentes y auxiliares parece estar en franco crecimiento.

En el caso de los niños de pueblos originarios que viven en ámbitos urbanos o de comunidades rurales con mucha interacción con el mundo no aborigen, muchos ya no hablan la lengua de su pueblo y para ellos la EIB supone el desafío de aprenderla.

En el caso de Santa Fe, el Programa Identidades de educación intercultural bilingüe comenzó a implementarse en 2014 en el norte de la provincia, en la Región II y en la Región I. Este programa buscó, en una primera etapa, crear conciencia acerca de la necesidad de la EIB en las escuelas y, al mismo tiempo, formar a los maestros y a los “idóneos aborígenes” (cinco de

La visita

Las familias moqoit se visitan con mucha frecuencia y de hecho no es raro que estas visitas se prolonguen durante semanas e incluso meses. Usualmente una familia moqoit visita a otra familia emparentada. Pueden ir todos sus miembros, o sólo la mujer y los hijos, o los hombres solamente. *La visita* es entre los moqoit una institución social de gran importancia, lo cual es comprensible si tenemos en cuenta que la organización social y política moqoit se basa en el parentesco. Cuando una persona arriba de visita a un hogar moqoit la familia la recibe en el patio el cual, especialmente en las comunidades rurales, es el centro de la vida social del hogar. Los moqoit son muy atentos y es un signo de cortesía y aceptación de la visita ofrecer al visitante una silla y sentarse con él en el patio a conversar y en muchos casos a tomar mate.

En esas ocasiones hay algunas frases en moqoit que pueden resultar de gran ayuda:

-*La'*¹³ (es el saludo que realiza un visitante varón)

-*Qami'* (es el saludo que realiza una visitante mujer)

A este saludo la persona que lo recibe responderá:

-*La'* (si es varón)

-*Qami'* (si es mujer)

Luego del saludo el visitante puede presentarse diciendo:

-*Ayim* (yo soy y a continuación decir su nombre)

Y preguntar por el estado de quien lo recibe:

-*Maqaisari?* (¿Cómo le va?)

A lo que frecuentemente le contestarán:

-*Naachic, no'uen* (Gracias, bien) o en su defecto *Naachic, se no'uen* (gracias, mal)

Si el visitante es bien recibido, quien lo recibe le ofrecerá sentarse:

-*Caganshiñi* (sentate)

Durante la conversación puede ser de utilidad saber como asentir y negar en moqoit:

-*Aja'a* (sí, claro)

-*Se* (no)

Cuando llegue la hora de irse el visitante puede decir:

-*Shigo la'a* (me voy para casa)

A lo que habitualmente le responderán:

-*Toco' male* (chau)

Y el visitante contestará:

-*Sopil* (chau).

12. En el caso qom, para Chaco, Formosa y Santa Fe el porcentaje trepaba al 63,3 %, mientras que el 78 % la hablaba o entendía.

13. Algunas letras en la escritura de la lengua moqoit (*moqoit la'qaatqa*) se usan para representar sonidos diferentes a los del castellano. Así, por ejemplo, el carácter: es el “glótico” una ligera pausa en la garganta. La q se pronuncia de manera similar a la c del castellano en casa pero se articula más adentro en la boca. Al escribir en moqoit sólo se le pone detrás una u cuando va delante de la e y de la i. La sh se pronuncia colocando la lengua más atrás en la boca que para la s.

El nivel de uso de la lengua moqoit entre los niños en Santa Fe es mucho más bajo que en Chaco y en muchos casos el trabajo docente es conceptualizado por los “idóneos” como una tarea de “rescate”.



Una "visita" en el patio de la casa de la familia Gómez, en Santa Rosa, Chaco. De izquierda a derecha: Francisco Gómez, María Gómez, Ricarda Rico (tras el árbol), Nancy Gómez, Marcos Gómez y las "visitas": Rubén Páez y Alejandro López. 1999.

La EIB entre los qom y los moqoit. Mirando el futuro

Para concluir debemos decir que la EIB es relevante para el futuro de los qom y los moqoit. Esto es así no solamente porque esta permite un acceso a las herramientas del saber escolar desde la propia lengua, con un enorme impacto, especialmente, en las fases iniciales de la escolarización. La EIB también proporciona a los qom y moqoit una mayor capacidad de decisión a la hora de encontrar las formas de poner en diálogo los saberes escolares y los saberes propios de la tradición de estos pueblos. La inclusión de contenidos y metodologías qom y moqoit en el currículo de la EIB favorece su visibilización entre la población en general y el debate entre los propios jóvenes qom y moqoit en lo que

hace a construir un mundo aborígen para el futuro. En este sentido, la posibilidad de participar activamente en la gestión y administración de los establecimientos educativos es un punto fundamental, del mismo modo que la existencia de directivos qom y moqoit para este tipo de establecimientos. La EIB tiene el potencial de poder transformarse en un ejemplo para la educación formal en una sociedad como la Argentina. La interculturalidad es una perspectiva necesaria no solamente en el interior de las comunidades aborígenes, sino en todo el sistema educativo del país, si se pretende formar realmente ciudadanos para el mundo de hoy y el del mañana.

Bibliografía

- Altamirano, M. A., C. R. Sbardella y A. Dellamea de Prieto (1987): *Historia del Chaco*, Resistencia, Editorial Dione.
- Altman, A. (2010): “‘Ahora son todos creyentes’. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral”, Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Braunstein, J. (1983): “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco”, *Trabajos de Etnología*, N° 2, pp. 9-102.
- Cassidy, W., L. Villar, T. Bunch, T. Kohman y D. Milton (1965): “Meteorites and Craters of Campo del Cielo, Argentina”, *Science*, N° 149, pp. 1055-1064.
- Ceriani Cernadas, C. y S. Citro (2005): “El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante.
- Citro, S. (2000): “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política”, *Revista Ciencias Sociales*, N° 10, pp. 37-55, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Cordeu, E. y M. de los Ríos (1982): “Un enfoque estructural de las variaciones socio-culturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco”, *Suplemento Antropológico*, N° 17, Vol. 1; pp. 131-195.
- Cordeu, E. y A. Siffredi (1971): *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juárez Editor.
- ENDEPA (2013): Nueva advertencia sobre la inejecución de la ley 26.160. La brecha entre las declaraciones y la realidad en materia de derechos territoriales indígenas. Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA).
- González Zugasti, E. A. (2012): “‘Todavía estamos vivos’: procesos identitarios y de resistencia étnica entre los mocovíes del suroeste chaqueño en los últimos cuarenta años”, Programa de Postgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.
- Gordillo, G. (1992): “Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa”, en: Trinchero, H., Piccinini, D. y Gordillo, G. (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Horst, W., U. Mueller-Eckhardt y F. Paul, Eds. (2009): *Misión sin conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires, Kairos.
- INAI (2013): Informe sobre la ejecución de las leyes 26.160 y 26.554. Estado de situación del relevamiento territorial de las comunidades indígenas de Argentina. Período 2006-2013, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Ministerio de Desarrollo Social, Buenos Aires.
- INAI (2012a): Nota INAI N° 209/12 de respuesta al O.D.H.P.I. en cumplimiento del reglamento de acceso a la información (Decreto 1172/03).
- INAI (2012b): Nota N° 327/2012 del I.N.A.I., remitida en cumplimiento del reglamento de acceso a la información (Decreto 1172/03) el 2 de noviembre de 2012.
- INDEC (2004-2005): “Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-”, Retrieved 12/06/2008, 12/06/2008. Disponible en: http://www.indec.gov.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp
- INDEC (2015): Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios.
- Karsten, R. (1932): “Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies”, *Societas Scientiarum Fennica*, Helsingfors, Vol. 4, N° 1, pp. 10-236.
- López, A. M. (2011): “New words for old skies: recent forms of cosmological discourse among aboriginal people of the Argentinean Chaco”, *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures, proceedings of the International Astronomical Union Symposium N° 278, Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy*, C. L. N. Ruggles, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 74-83.

- López, A. M. y A. Altman (2012): "El centro de capacitación misionera transcultural: lo local, lo regional y lo global en las nuevas misiones evangélicas del chaco argentino", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Vol. 14, N° 16, pp. 13-38.
- Martínez Crovetto, R. (1968): Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina), *Etnobiológica*, N° 7, pp. 1-23, Universidad Nacional del Nordeste.
- Miller, E. S. (1979): *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI.
- Miller, E. S. y H. H. Wynarczyk (1990): *Religiosidad y cultura toba. El encuentro de dos cosmos y la problemática de los proyectos de desarrollo*, Buenos Aires, Oficina de Comunicación y Publicaciones de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata.
- Ministerio de Educación (2007): Las escuelas que reciben alumnos indígenas. Un aporte a la Educación Intercultural Bilingüe, mimeo.
- Ministerio de Educación de la Provincia de Formosa (2011): Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe, Informe de gestión, mimeo.
- Nesis, F. S. (2005): *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología.
- Salamanca, C. (2010): "Revisitando Napalpí: por una antropología dialógica de la acción social y la violencia", *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, Vol. 31, N°1, pp. 67-87.
- Tola, F. (2012): *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del chaco Argentino*, Buenos Aires, Culturalia, Biblos.
- Tola, F. y S. Bedouin (2014): "'La terre est notre vie'. La relations de Tobas du Gran Chaco à leur territoire", *Revue Actuel Marx*, Vol.2, N° 56, pp. 97-108.
- Tola, F. y V. Suárez (2013): "Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio", en *Gran Chaco. Ontologías, poder, actividad*, Buenos Aires, Rumbo Sur.
- Weiss, M. L. (2013): "Trayectorias migratorias y asentamiento de una comunidad indígena en el sur del conurbano bonaerense: el caso de la comunidad 'Nogoyin ni Nala' en Rafael Calzada", *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 7, N° 2, pp. 59-74.
- Wright, P. (2002): "'Ser católico y ser evangelio': tiempo, historia y existencia en la religión toba", *Antropológicas*, Vol. 13, N° 2, pp. 61-81. Programa de post graduación en Antropología, Universidad Federal de Pernambuco.

Videos

- Martínez, J.C. (2010): "La nación oculta en el meteorito. Una historia del pueblo moqoit". Disponible en: www.youtube.com/watch?v=7iC7Glj_eJA



Pueblos Indígenas en Argentina

Qom (tobas) y moqoit (mocovíes).

**Antiguas y nuevas andanzas por
el Gran Chaco**