

MODALIDAD EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Directores de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autores: Marilyn Cebolla Badie, Manuel Acosta y Jorge Acosta

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Cecilia Pino

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
Mbya-guaraní. Yma roiko porã ve "antes vivíamos muy bien". - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.
36 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 8)

ISBN 978-987-4059-19-2

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

Prólogo

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

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

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

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

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

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

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

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

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

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

La serie se propone:

1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.

2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.

3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan “la cultura” y “la lengua” en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.

4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.

5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

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

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

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

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

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

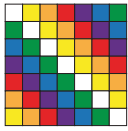
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

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

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

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

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



Índice

Introducción	9
¿Quiénes son los mbya? Población, territorio y movilidad	11
Breve historia del contacto y memoria de los ancianos	15
La selva que da la vida: actividades productivas, espiritualidad y saberes	19
Los liderazgos basados en el prestigio	25
La religiosidad mbya	27
El <i>ñemongarai</i> : la bendición de los frutos	28
Apuntes sobre la Educación Intercultural Bilingüe	29
Bibliografía	33

Introducción

El guaraní ha recorrido toda esta provincia, en toda la provincia hay rastros guaraníes. Hoy hay comunidades asentadas, comunidades aseguradas, pero el guaraní siempre va a seguir moviéndose, siempre va a buscar un lugar donde estar tranquilo, donde enseñar a sus hijos cómo seguir cuidando la naturaleza, la selva, cómo valorar una planta, cómo convivir con un insecto, con animales, con pájaros, eso es lo que nosotros vamos a seguir buscando siempre. Nuestro problema es que nos encontramos en una selva hoy día en que aparece un hombre diciendo que ese territorio no nos pertenece, que es propiedad privada, que no podemos estar ahí. El guaraní jamás se manejó con papeles cuando se trata de territorio. Nosotros sabemos bien quién es el dueño. Para nosotros, los mbya, el territorio siempre fue del Creador, entonces nosotros simplemente queremos convivir y tener un lugar tranquilo, convivir con la selva (Miguel Báez, aldea Guazurarí, Puerto Esperanza).¹

Las palabras de Miguel expresan el deseo de los mbya de seguir viviendo de acuerdo con un modo de vida que desde hace tiempo está amenazado. El objetivo de este fascículo es acercar conocimientos sobre el mundo de los

mbya que puedan incorporarse como materiales de educación intercultural indígena. A lo largo del texto nos referimos, en primer lugar, a la situación de los mbya-guaraní en la provincia de Misiones, considerando su presencia en Paraguay, Argentina y Brasil. Describimos aspectos de su población y territorio y la problemática asociada a la pérdida de sus tierras y al avance de la deforestación. Asimismo, señalamos la persistencia de sus antiguos patrones de movilidad, anteriores a la existencia de las fronteras de los estados nacionales. En el siguiente apartado, destacamos aspectos de la historia del contacto de los mbya de Misiones con inmigrantes europeos y criollos a partir del siglo XX. En la sección que sigue nos concentramos en la resistencia y adaptación de las formas tradicionales en que los mbya utilizan los recursos naturales, su relación con la naturaleza, los aspectos espirituales de su conducta y los saberes culturales que les corresponden. A continuación, describimos los liderazgos políticos y religiosos y algunos de los cambios que ha experimentado el pueblo mbya en la actualidad. Por último, se presentan algunas experiencias de educación intercultural bilingüe en las comunidades mbya.



Marilyn Cebolla Bardie

Aldea en la selva. Reserva de la Biósfera Yabotí.

1. *Misiones on line*, 20 de noviembre de 2014 (<http://misionesonline.net/2014/11/20/denuncian-a-alto-parana-por-hostigamiento-y-amenazas-a-comunidad-indigena>).

¿Quiénes son los mbya? Población, territorio y movilidad

La expansión de los pueblos guaraníes desde la cuenca amazónica hacia el sur del continente se habría producido a través de los grandes ríos Paraguay y Paraná. Entre estos pueblos guaraníes es preciso mencionar a los que hoy conocemos como pãĩ tavyterã o kaiowá, los *ava katu ete* o chiripá, los ache o guayakí, y a los propios mbya. Estos últimos se asentaron en una amplia zona comprendida en los actuales estados del sudeste del Brasil hasta el Océano Atlántico y los departamentos orientales del Paraguay y la provincia de Misiones.

El territorio de Misiones, donde viven los mbya en la actualidad, coincide con el ambiente de selva paranaense o mata atlántica brasileña,

una foresta subtropical húmeda que posee el mayor nivel de biodiversidad en el continente después del Amazonas, y que en el pasado cubría una enorme región de más de cien millones de hectáreas. Su extensión se ha reducido fuertemente, en especial en las últimas décadas, debido a la expansión de la frontera agropecuaria y el desmonte indiscriminado.

Según cuentan los mbya, en el pasado ocupaban solamente aquellas porciones del territorio que presentaban condiciones ambientales favorables al desarrollo del *ñande reko*, “modo de ser” o “sistema de vida” mbya. Esos lugares se caracterizaban por una diversidad de flora y fauna que permitía la caza y la recolección, y



Marilyn Cebolla Bacile

Aldea mbya sobre la ruta provincial N° 7, Misiones.

estaban cruzados por cursos de agua aptos para la pesca, además de poseer también suelos aptos para sus cultivos (Baptista da Silva *et al.*, 2009).

La idea de territorio de los mbya está vinculada al concepto de *tekoa*, que usualmente se traduce como asentamiento o aldea, pero que posee significados mucho más amplios. Antiguamente, un *tekoa* podía tener una extensión de miles de hectáreas, albergando el territorio de caza, pesca, recolección y agricultura de un grupo familiar o linaje; además, podían existir varios asentamientos unidos por redes de parentesco dentro de un mismo *tekoa* (Melià, 1991).

En la provincia de Misiones habitan alrededor de 5.520 mbya. Debemos mencionar que también hay población indígena chiripá o *ava katu ete* (como se autodenominan en Paraguay), otra etnia de la familia lingüística guaraní que convive con los mbya en sus aldeas siendo frecuentes los matrimonios mixtos. Las 1.000 personas chiripá que habitan entre los mbya nunca habían sido registradas previamente porque se denominaba mbya a todo el conjunto (Gorosito Kramer, 2010). La visibilización de esta identidad se hizo posible con el relevamiento realizado en el año 2008 en el marco del proyecto trinacional Guaraní Retã (AA.VV. 2009).

La población mbya es menor en la Argentina que en el Paraguay y el sur de Brasil, tal como muestra la siguiente tabla:

Argentina	5.520
Brasil	7.000
Paraguay	15.349
Total	27.869

Fuente: Proyecto Guaraní Retã (AA.VV., 2009)

Si bien en el relevamiento realizado por el proyecto Guaraní Retã en 2009 se registró un total de 6.520 indígenas viviendo en Misiones, el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010 reconoció como indígenas o descendientes de estos a 9.282 personas de diez años de edad o más. Esta diferencia se debe, principalmente, a las personas que se reconocen como descendientes de pueblos originarios pero sin afiliarse a un grupo indígena en particular.

La población mbya de Misiones está distribuida en 117 comunidades. Casi todas las aldeas siguen el patrón de asentamiento tradicional y se ubican en zonas rurales. El número de aldeas es cambiante, debido a la permanente separación y reunión de los grupos familiares consecuencia de diversos motivos.

Por lo general, los mbya de Misiones no migran a las ciudades ni establecen barrios en sus periferias, sino que prefieren zonas de selva para establecerse aunque en la mayoría de los casos se trate de pequeños manchones residuales o de monte muy explotado. Aunque esto está cambiando y actualmente hay algunas familias que residen en los alrededores de los pueblos, e incluso en la ciudad de Posadas.

La cuestión territorial es acuciana para los mbya. Si bien la movilidad es una de las características tradicionales de esta etnia, en los últimos tiempos, la preocupación por obtener lugares seguros donde asentarse se ha hecho más fuerte, luego de décadas de desalojos compulsivos, hostigamientos y relocalizaciones forzadas de aldeas. Según información relevada en 2009,² por la Delegación Misiones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, de los 93 asentamientos que había en la provincia, sólo 39 poseían el título de propiedad de las tierras que habitaban, 6 tenían permisos de ocupación y en el resto de los casos estaban asentados en parcelas fiscales o privadas, o se encontraban en terrenos que pertenecían a iglesias de distinto culto. La situación no parece haber cambiado significativamente en la actualidad y como consecuencia de esto varias comunidades están reclamando sus tierras por medio de procesos judiciales que se encuentran en marcha.

A nivel nacional, en el año 2006 se sancionó la Ley 26.160, declarándose la “emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país” que permitiría el relevamiento de las propiedades comunitarias indígenas y la definición de los planes de ordenamiento territorial. En 2007, se creó el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas a cargo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); en Misiones, las tareas de relevamiento, en las que participan los propios mbya, comenzaron en marzo de 2011, y a la fecha se han relevado las tierras de 56 comunidades de la provincia.³

A pesar de las grandes transformaciones que sufrieron sus territorios ancestrales, los mbya siguen moviéndose a través de las fronteras estatales del Paraguay y del Brasil como lo hacían antes de que estos estados existieran, cuando todo era montes y ríos, y podían transitar libremente.

La movilidad de los mbya está entretrejida en su organización social, ya que existe una constante comunicación entre las aldeas a través de

2. Síntesis de datos de las comunidades mbya-guaraní, Delegación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Posadas, 2009. Documento inédito.

3. Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. Equipo Técnico Operativo de Misiones, noviembre de 2014.

una amplia red de relaciones de parentesco. El *oguada* o caminar de los miembros de la aldea es una experiencia placentera y permite la circulación de novedades entre las comunidades. Hay viajes frecuentes de los mbya de Misiones a asentamientos habitados por familiares en el Paraguay y en Brasil. Estos traslados suelen ser de ida y vuelta e implican convivencias con parientes de otras comunidades por tiempo indefinido. En cada aldea mbya siempre hay gente de visita.

Para entender la movilidad de los mbya se debe tener en cuenta que los varones, cuando llegan a la adolescencia, deben abandonar la aldea de su propio grupo para buscar esposa. Cuando se casan, se instalan con la familia de su esposa y moran durante un tiempo, generalmente hasta el nacimiento del segundo hijo, con los padres de ella y su familia extensa, para luego regresar con su nueva familia a su propio grupo. Las estadias en las aldeas también permiten a los

más jóvenes aprender sobre plantas, animales y los usos de los recursos del monte en cada lugar.

Así, las redes de parentesco, junto con las lealtades a los líderes religiosos, siguen sosteniendo los traslados de las familias, aunque en la última década los obstáculos a la tradicional movilidad mbya hayan aumentado. Esto se debe no sólo a la creciente escasez de tierras donde asentarse con las condiciones mínimas para vivir el *ñande reko*, sino también a los cambios producidos por las instituciones de las sociedades nacionales como, por ejemplo, la propia escuela, que prácticamente obliga a las familias a permanecer fijas en las comunidades. Pero, ¿cómo llegaron a sufrir estos cambios los mbya? ¿Y cómo los cuentan? Para tratar de responder estos interrogantes, debemos hacer un poco de historia tomando como punto de partida la mirada de los ancianos.



Marilyn Cebolla Bacile

Joven pareja mbya.

Breve historia del contacto y memoria de los ancianos

La población guaraní era muy grande antes de la conquista española.⁴ Sin embargo, en 1537, a partir del inicio de la conquista de la región que habitaban, la población comenzó a disminuir rápidamente, tanto por el contagio de enfermedades antes desconocidas como, principalmente, por la instauración del régimen de encomienda. Esta institución se basaba en un derecho que el rey de España concedía a sus súbditos y que consistía en la obtención de un tributo en trabajo o bienes por parte de los indígenas, a cambio del deber de evangelizarlos. En la práctica, la encomienda se transformó en un sistema de esclavitud que diezmo a la población guaraní produciendo un verdadero colapso demográfico (Melià, 1988). Más adelante, a principios del siglo XVII, comenzó el llamado ciclo jesuítico en el que se produjo la fundación de las primeras misiones y la evangelización planificada de la población indígena. En la actual provincia

de Misiones se encontraban once de las treinta misiones jesuíticas.

Al contrario de lo que sucedió con otras etnias guaraníes de la región, se cree que los sacerdotes de la Compañía de Jesús no lograron atraer a los mbya a las misiones. Esta razón explicaría el hecho de que los mbya no son nombrados en las crónicas jesuíticas; sin embargo, podrían ser identificados como los antiguos "cainguás". La palabra *ka'ygua*, de la cual procede la anterior, se traduce como "los pertenecientes a la selva" o "los salvajes". Hace trescientos años los llamaban así debido a su rechazo al contacto y a la imposibilidad de evangelizarlos. Se los conocía también con los apelativos de *apytere*, término que refiere al "medio" o "centro" y que alude a la forma en que se cortaban los cabellos, rapándose la coronilla; *tembekua*, debido al orificio, en el labio inferior, que se les practicaba a los hombres mbya para insertar palillos de resina o

4. Algunos autores hablan de más de dos millones de habitantes (Noelli, 2004; Melià, 1988).

Louis de Boccard (1898-1899)



Postal: Indios cainguás, Departamento de Alto Paraná, Paraguay.

madera; y baticola o *tambeaope* por la vestimenta masculina consistente en un taparrabos tejido con fibras vegetales (Cebolla Badie, 2013).

La actitud remisa hacia el blanco y el contacto ha sido una característica reiterada en la historia de las relaciones interétnicas con los mbya. El antropólogo y etnólogo paraguayo León Cadogan (1992) afirmaba que el “conservadurismo cultural” de los mbya, que los diferenciaba de los demás grupos guaraníes, resultó muy eficaz en la protección de los antiguos saberes transmitidos a través de las generaciones. Esta supervivencia se debió, fundamentalmente, a que no fueron parte de la obra evangelizadora de los jesuitas que se extendió en la región guaraníca durante los siglos XVII y XVIII.

Más allá de la probable identificación entre los caingúas antiguos, los caingúas del siglo XIX y los actuales mbya, la documentación directa, con la utilización del etnónimo mbya, sobre estos últimos se remonta al siglo XX. En la historiografía regional existe escasa información sobre los primeros contactos entre indígenas mbya y colonos de la provincia de Misiones. Esto obedecería, según relatan los ancianos de estas comunidades, a que los mbya rehuían el contacto. Así, la estrategia utilizada para evitar el conflicto con los blancos que se iban asentando en la región era moverse, abandonar las aldeas e internarse en las zonas de selva en las que aún no hubiera llegado la explotación forestal y la plantación.

Los primeros contingentes de inmigrantes europeos llegaron a la provincia de Misiones en la última década del siglo XIX y se asentaron en el sur de la provincia atraídos por las promesas de la colonización oficial. Durante mucho tiempo, las actividades económicas predominantes de la zona fueron la explotación de la yerba mate silvestre y la extracción de madera. Según

testimonios brindados por ancianos mbya, los primeros blancos en tomar contacto con ellos fueron estos “descubrierteros”, peones de los obrajes que se aventuraban en la selva. Con estos intercambiaban pieles de animales salvajes y mieles nativas a cambio de machetes, sal, jabón y ropas, entre otros productos.

Los relatos de los ancianos mbya sobre el pasado suelen estar acompañados de la frase: *yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”, que repiten mientras enumeran las especies que cultivaban y los animales que eran pieza de caza favorita. La memoria de los ancianos, remarca la abundancia de alimentos de los “buenos tiempos”, justamente aquellos *antes* de que el contacto con los blancos se volviera permanente e inevitable.

Los de antes no eran como ahora, no se vivía como ahora, no había jabón ni sal y vivíamos muy bien. Antes éramos muchos alrededor del *opy* (casa de plegarias), las casas eran más grandes, estaban una al lado de las otras, cerca del *opy*. Hacíamos una empalizada alrededor de la aldea entera para que no entre nadie. Se prohibía la entrada: ni animales ni *jurua* (blancos). Si alguien venía de visita y quería conversar se le atendía fuera y se quedaba ahí (Anciana *Para'i* y su hijo *Karai Tenonde*, Aldea Jeju, El Soberbio).

Cuando se les pregunta a los ancianos mbya si en aquellos tiempos los blancos los buscaban para trabajar, los más viejos cuentan que, aunque recibían ofertas de parte de peones y obrajeros, no aceptaban por el miedo que les inspiraban. Cuentan que más tarde, se hizo frecuente que los varones jóvenes de sus comunidades “salieran” de la selva para realizar trabajos en yerbales y chacras como fuente de experiencia, para conocer a los blancos y obtener algunos de

El obraje

El obraje fue el modo de organizar la explotación maderera en tiempos de colonización. Un reducido grupo de hombres se internaba en el monte para “descubrir” las zonas con los mejores ejemplares de los árboles considerados valiosos por su madera. Una vez delimitada un área, se organizaba en el lugar un “campamento” el que habitaban transitoriamente los peones, que realizaban su tarea de derribar los árboles y trasladarlos, luego, hasta la costa de los ríos, desde donde los llevaban en enormes “jangadas” —una gran masa flotante de troncos unidos entre sí— hasta los puertos de los primeros pueblos y ciudades de Misiones. La permanencia de los “obrajeros” dependía de la cantidad de madera aprovechable. Su población era móvil y la modificación que producía en el medio ambiente era limitada, ya que se talaba con preferencia las denominadas “maderas de ley”, que incluía el *tajý* o lapacho (*Tabebuia impetiginosa*), el *yvyra pajé* o incienso (*Myrocarpus frondosus*), el *apyte reví* o peteribí (*Cordia trichotoma*) y el *ygary* o cedro (*Cedrela fissilis*). Todos estos árboles son de gran importancia en la botánica mbya ya que se utilizan en la construcción de la casa de ceremonias o en prácticas curativas.

sus preciados objetos. De esta forma, se producía su iniciación en el mundo de los no indígenas, el aprendizaje de las costumbres de los blancos y del idioma castellano.

Antes se tenía miedo de los blancos, cuando se acercaban mucho, cuando venía un *jurua* adonde estábamos nosotros. Antes era así, teníamos miedo, todo miedo en vano, viejitos, viejitas, niños, tenían miedo, eso nomás era lo que sucedía. Y nosotros (los hombres) que ya trabajábamos en los obrajes, ya no teníamos más miedo (Claudio Benítez, aldea Y hovy, Garuhapé).

Años más tarde, el avance de las colonias agrícolas y la deforestación para el cultivo de la yerba mate, té y tabaco a gran escala pero, sobre todo, para la plantación de enormes extensiones de bosque de especies forestales exóticas como el pino,⁵ significó la expulsión de los mbya de sus enclaves. Frases dramáticas como “nos tuvimos que ir porque quedamos rodeados por las plantaciones de los blancos” o “los jurua nos alcanzaron, las topadoras se escuchaban desde las casas”, son habituales en los relatos de los ancianos mbya acerca de los motivos por los que abandonaron los asentamientos en zonas selváticas.

En la actualidad, aunque las comunidades suelen ubicarse en terrenos que antes conformaban un *tekoa*, o sea, una amplia extensión de tierra en la que podía haber varias aldeas, estos están completamente mutilados, ya sea porque se han convertido en propiedad privada o porque están atravesados por rutas provinciales e, incluso, porque hay pueblos enteros asentados en lo que constituía su extensión original.

Para los ancianos mbya hoy se torna muy difícil situar en el territorio los *tekoa* en los cuales nacieron, ya que el paisaje se ha transformado completamente. En más de una ocasión hemos intentado en vano localizar el antiguo sitio de las aldeas que nos describía la gente guiándonos generalmente por cursos de agua, ya que el resto de los referentes geográficos como zonas de “bañados”, grupos de árboles o manantiales habían desaparecido a causa del avance del frente agrícola y forestal.

Lo mismo suele suceder en sitios que actualmente son ocupados por explotaciones agrícolas. En una ocasión, un anciano llamado *Karai Tenonde* de la aldea de Yryapy (El Soberbio) nos describió lo que había existido en lo que hoy es un gran “potrero”, un lugar abierto de donde se extrajeron todos los árboles y se sembró pastura para alimentar al ganado. Parado detrás del alambrado, *Karai* miraba con nostalgia el lugar donde pastaban las vacas, mientras nos explicaba que en el pasado hubo allí un grupo grande de árboles de *yva poru* o *yaboticaba* (*Myrciaria jaboticaba*) adonde concurrían las familias para recoger sus frutas y comerlas con gran alegría. El *yva poru* es una de las especies frutales favoritas de los mbya, sus frutos morados y redondos tienen la particularidad de crecer directamente sobre el tronco del árbol lo que produce un hermoso efecto visual en el momento en el que hay varios ejemplares juntos en el período de fructificación. Por el contrario, los lugares cubiertos por una selva alta, que aparenta no haber sido talada nunca, son fácilmente reconocidos por los ancianos mbya como sitios donde hubo chacras o aldeas. A través de estos relatos podemos darnos cuenta de que la historia de los blancos es la memoria del despojo en la visión de los mbya.

5. Con 200.000 hectáreas de bosques implantados, Misiones tiene la mayor concentración de pinos cultivados del país. (Programa Nacional Mapa Educativo, Ministerio de Educación de la Nación. On line: www.mapaeducativo.edu.ar/Atlas/Produccion-forestal).

La selva que da la vida: actividades productivas, espiritualidad y saberes

Buena parte de la economía de la mayoría de las aldeas mbya se basa en el trabajo de los hombres como mano de obra temporaria en las explotaciones rurales de la sociedad no indígena. Estas épocas coinciden con la de mayor actividad en las chacras de sus comunidades. En efecto, la cosecha a gran escala de cultivos comerciales como la yerba mate hace que los mbya, muchas veces familias enteras, se ausenten de sus aldeas por períodos de tiempo prolongado para realizar la “tarefa” (cosecha manual).

La subsistencia de los mbya también depende de la venta de artesanías elaboradas por los miembros de la comunidad, pero la mayoría de las familias es beneficiaria de alguno de los planes asistenciales del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Junto con esto, los integrantes de estos grupos reciben ayuda del gobierno provincial y de las distintas ONG e iglesias que interactúan con ellos.

Se ha vuelto difícil adaptar las antiguas formas de producción y consumo mbya a estas condiciones. A continuación, haremos foco en aquellas prácticas que los mbya intentan seguir realizando en torno a la gran fuente de vida que es la selva, porque, de una forma u otra, los conecta a los “buenos tiempos”.

Se estima que una comunidad compuesta por veinte familias, es decir, unas 100 personas,



Marilyn Cebolla Badie

precisa al menos 2.000 hectáreas de selva para su subsistencia según el modo tradicional, a pesar de que estudios recientes han demostrado que una aldea, con el mismo número de habitantes, actuaba sobre una superficie de 6.000 hectáreas de selva en la zona de la Reserva de la Biósfera Yabotí, al este de Misiones, en la frontera con Brasil, donde la floresta aún se encuentra en buen estado de conservación (Montenegro, 2003).

De acuerdo a las costumbres tradicionales de los mbya, el lugar elegido para formar una aldea debe ofrecer suelos fértiles. Un signo de esto es la abundancia de *takuaras* o cañas (*Bambuceae*) puesto que, según explican los mbya, donde hay grandes tacuariales el terreno está libre de piedras. Las *takuaras*, además, son usadas por los miembros de estas comunidades para confeccionar utensilios y cestos.

Transporte de familias a los yerbales para la “tarefa”.



Marilyn Cebolla Badie

Confección de un cesto. Obsérvese el techo y las paredes de la casa construidos con *takuapi*.

Los mbya también buscan asentarse cerca de grupos de palmeras pindó (*Arecastrum romanzoffianum*), que se aprovechan íntegramente en la construcción y la alimentación. Por supuesto, es muy importante que en la zona habiten animales de caza como pecaríes labiados o *kochi* (*Tayassu pecari*), pecaríes de collar o *taytetu* (*Dicotyles tajacu tajacu*), coatíes o *koachi* (*Nasua nasua solitaria*) o las distintas especies de tatúes, entre otros. Se buscan lugares donde se encuentren especies de abejas nativas sin aguijón (*Meliponinae*), sobre todo *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) y *mandori* (*Melipona marginata*), cuyas mieles se usan en las ceremonias religiosas y como medicinas (Cebolla Badie, 2009).

En la cosmovisión mbya las selvas están pobladas también por espíritus y presencias extra-humanas. Para los mbya los árboles y los animales poseen alma, una característica que en la visión occidental es exclusiva de los seres humanos. Además, las vertientes, los barrancos, los cursos de aguas torrentosas o "correderas", los saltos de agua y otros lugares específicos de la selva suelen pertenecer a los *ija* o "dueños" que también tienen alma.

Los mbya mantienen una actitud respetuosa cuando caminan por ciertos lugares de la selva. Explican que existen "dueños" que no quieren compartir sus espacios con los seres humanos y los maldicen cuando se acercan a ellos. Cuando cae la tarde, los riesgos de un mal encuentro con los *ija* aumentan, especialmente en cercanías de los cursos de agua.

Decimos a nuestros hijos cuando van al arroyo que ni bien oscurece vuelvan enseguida porque el *yakã ja* ("dueño de las aguas") se puede enojar e incluso matarlos (, Fortín Mbororé, Puerto Iguazú).

Así, una gran cantidad de seres coexisten en la vida diaria de los mbya; son seres que para los miembros de esta comunidad tienen la capacidad de intervenir de diversas maneras en la vida de las personas. Es posible comunicarse con estas entidades por medio de rezos y rituales específicos. Un ejemplo de esta comunicación puede verse en una escena del documental *Mbya guaraníes II: Kaaguy, el monte*, contenido en la Serie Pueblos Originarios del Canal Encuentro. En este material audiovisual se ve a un hombre parado sobre la orilla de un arroyo rodeado de selva, muy temprano en la mañana, cuando la niebla aún cubre el paisaje. Es el líder político de la cercana aldea de Tekoá Arandú (San Pedro) que explica en castellano la relación que tienen los mbya con los "dueños" de los lugares; luego, este hombre da la espalda a la cámara y con gran solemnidad ofrece una oración en lengua mbya donde dice:

Che ramóĩ, ko ára aju apy nderekoa' ypy, mba'e'y rive'y aju, apena teria'y aju, che ramóĩ... Nda'evéimaramo aiporu'i aġuā'i nde yy ha upéi ita, ita'i reko va'e. Aipota rema'ẽ rive'i, che ramóĩ. Ajevývo, ajevý porā'i jey aġuā'i, ko'ẽreve'i ko'ai. A'evaete.

("Mi abuelo, en este día vengo aquí a tu hogar primigenio, sencillamente, sin nada, vengo, no voy a molestar, mi abuelo [...] Solamente para utilizar tu agua y también las piedras, el entorno de las piedras. Deseo que me mires benéficamente, mi abuelo, para que regrese, para que regrese bien nuevamente en este día. Gracias.")⁶

Esta plegaria, con distintas variantes, debe decirse toda vez que los mbya visitan un curso de agua al que no suelen concurrir o que les resulta



Figuras en madera representando el transporte de un *kochi* o pecarí labiado. Artesano: Vicente Ramos.

6. Documental *Mbya-guaraní*, cap. II "Ka'aguy, el monte", Serie Pueblos Originarios. Canal Encuentro. Ministerio de Educación de la Nación. Traducción: Petrona González y Marilyn Cebolla Badie (Cebolla Badie, 2013). Disponible en: www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=50510.

desconocido. Por este medio, los miembros de esta comunidad solicitan permiso para pescar o simplemente para refrescarse y disfrutar de las aguas.

Los mbya buscan seguir produciendo sus alimentos adaptando sus prácticas tradicionales de cultivo, caza, recolección y pesca a las nuevas situaciones en las que se encuentran. La historia colonial provee mucha documentación acerca de los guaraníes como pueblos horticultores de la selva subtropical. Son conocidos los relatos de los primeros españoles que arribaron al Paraguay a mediados del siglo XVI, en los que se describen las dotes agrícolas de los guaraníes y la abundancia de cultivos suficientes, según el conquistador Martínez de Irala, para "el sostenimiento de los naturales y otros tres mil hombres" (Melià, 1988: 18).

Para los mbya el maíz es el cultivo más importante y una fuente de alimentos primordial. Los integrantes de las aldeas de este pueblo originario cultivan diez variedades de maíz nativo, a las que llaman en general *avachi ete*, "maíz verdadero", en contraposición a las especies cuyos granos se compran o son obtenidos por donaciones que también cultivan, aunque en menor grado. Las variedades propias son: *avachi guachu*, "maíz grande"; *avachi takua*, "maíz tacuara"; *avachi ju guachu*, "maíz amarillo grande"; *avachi chí poi*, "maíz blanco fino"; *avachi*

ju poi, "maíz amarillo fino"; *avachi ovy* "maíz azul"; *avachi parakáu*, "maíz del loro *parakáu*"; *avachi yvy'i*, "maíz de tierra"; *avachi tupi chí*, "maíz tupí blanco"; *avachi tupi pytã*, "maíz tupí rojo" (Cebolla Badie, 2013).

Es habitual ver manojos de mazorcas secándose, colgados de las vigas de los techos de las casas de las aldeas mbya. Luego de un tiempo, los miembros de estas comunidades guardan los granos de las mazorcas en los *hy'akua*, calabazas o porongos, para sembrarlos el año siguiente. Existe una gran variedad de platos mbya preparados con maíz y este es uno de los componentes principales en la ceremonia del *ñemongarai* a través del *mbojape*, el pan que para los mbya representa a las mujeres.

Se han identificado siete variedades de batata y dos de mandioca, entre otros cultivos propios cuya genética se ha conservado durante siglos (Felipim, 2001). Los mbya también plantan distintas especies y variedades de poroto, calabaza y maní, además de productos introducidos desde tiempos coloniales como sandía, melón, banana, caña de azúcar, arroz y naranja.

Por otra parte, en los huertos de las aldeas mbya se cultivan plantas con finalidades distintas a la alimentación como el tabaco, la calabaza *y'a kua* (*Lagenaria siceraria*), utilizada para almacenar granos y transportar agua y miel, y también usada como recipiente de la yerba



Marilyn Cebolla Badie

Mazorcas de maíz nativo.

para tomar mate. También se cultiva la gramínea *kapi'i a* (*Coix lacryma jobi*) y la hierba *yva ù* (*Cardiospermum sp.*), que dan semillas con las que los mbya se confeccionan collares y pulseras.

En la actualidad, los mbya cultivan en la selva utilizando la antigua técnica de tala y quema. Así, abren claros entre los árboles y queman la madera, aprovechando la ceniza para nutrir la tierra. A este espacio le llaman "rozado". A diferencia de la tala rasa que se practica en las colonias agrícolas de los no indígenas, el rozado de los mbya trata de conservar los árboles altos para que protejan el suelo de los rayos directos del sol.

Tradicionalmente, los mbya cultivaban una chacra durante cinco o seis años, luego la dejaban en barbecho para que el suelo se recuperara y procedían a despejar un nuevo sector de selva. En el presente las chacras se han reducido en tamaño y no suelen exceder las dos hectáreas. Los miembros de estas comunidades se lamentan por el creciente desgaste de los suelos, y recuerdan con nostalgia las épocas en que abrían continuamente claros en la selva para los nuevos cultivos que crecían en abundancia gracias a la fertilidad de la tierra. Estos relatos añoran los patrones de movilidad tradicionales de los mbya, cuando estos no permanecían en un mismo lugar más de una cierta cantidad de años. Actualmente, debido a la problemática de la falta de tierras y al hecho de que los miembros de estas comunidades están obligados a vivir en forma permanente en un mismo lugar, solamente las aldeas que aún se

encuentran en zonas selváticas pueden continuar con las prácticas de derrumbe y quema.

En las aldeas mbya las tareas agrícolas se dividen entre hombres y mujeres. Los cultivos constituyen un dominio femenino, sin embargo, los hombres participan de la horticultura durante la etapa de preparación de la tierra o en la apertura de los rozados.

La caza es el dominio masculino por excelencia. Ya no se practica como antes pero entre los mbya perdura la regla cultural de no cazar más de lo necesario para el consumo. Es frecuente la colocación de trampas destinadas a aves y pequeños animales en los alrededores de las aldeas. Hay distintos tipos de trampas como las denominadas *monde* y *ñuã*. El mecanismo de la primera consiste en un pesado tronco que cae sobre la presa; la segunda es un lazo que atrapa al animal por una de sus extremidades.

El arco y la flecha han sido abandonados por los mbya. Los más jóvenes de las aldeas explican este cambio diciendo: "nosotros los jóvenes ya no sabemos cómo se hace", "no vamos más al monte porque no hay más bichos" o "los abuelos ya no nos enseñaron a usar". Las causas son siempre las mismas: la reducción de la selva por la invasión de los colonos y las empresas. Hoy en día, la "marisca" –salir a recolectar y eventualmente cazar– suele incorporar armas de fuego aunque su uso depende de la disponibilidad de dinero para comprar municiones.



Trampa *monde*.

Cuando estábamos más en el monte salía a “mariscar”, me gustaba, iba con mi hijo, con sobrino, con hermano. Después entraron colonos y empezaron a tumbar, quedó todo pelado, nosotros quedamos en el medio de las chacras. (Manuel Acosta, aldea Takuapi, Ruíz de Montoya).

El contacto permanente con la población de la región que habitan ha ocasionado cambios en la dieta de los mbya, principalmente porque ya no es posible que hagan uso de los recursos naturales como ocurría hasta hace unas décadas atrás. Sin embargo, el profundo conocimiento que tienen de los recursos de la selva les permite seguir aprovechándola para alimentarse.

Hasta hace poco tiempo los mbya podían mantener una dieta que incluía alimentos desconocidos e incluso despreciados por la población blanca. Por ejemplo, las mieles, pólenes y larvas de al menos 24 especies de abejas nativas sin aguijón y avispas, entre estas, las denominadas *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*), *pynguaréi miri* (*Friesella* sp.), *eichu'i* (*Brachygastra lecheguana*), además de las conocidas *jate'i* y *mandori* (Cebolla Badie, 2009a).

Las larvas de ciertos escarabajos y mariposas son consideradas una verdadera exquisitez para los mbya; las consumen fritas en su propia grasa, adquiriendo el aspecto y el aroma de chicharrones, pero también las preparan hervidas y mezcladas con distintos productos elaborados sobre la base de harina de maíz. En el pasado, la grasa de estas larvas se guardaba cuidadosamente para utilizarla en la preparación de alimentos (Cebolla Badie, 2009b). El consumo de larvas de insectos se explica desde la biología como una fuente importante de lípidos y proteínas con un alto contenido calórico, y es una práctica muy extendida en las sociedades indígenas que en la actualidad se está revalorizando.

Sumado a esto, los mbya consumen gran cantidad de frutas silvestres. En 1968 el etnólogo y botánico argentino Raúl Martínez Crovetto (1921-1988) identificó 65 especies utilizadas por los miembros de esta comunidad, como así también el cogollo de algunas palmeras que los mbya preparan con diferentes mieles. Las ocasiones en que traen de la selva panales con miel y cogollos de la palmera pindó son momentos de gran alegría en las aldeas mbya.



Marilyn Cebolla Badie

Con cualquier miel y el *pindo ru'a*, ese es muy bueno, y ese es el alimento más principal para nosotros. Si tenemos una lata de miel y otro trae una bolsa de *pindo ru'a*, viene toda la gente y así se reparte (Verã Guyra, aldea Jeiy, El Soberbio).

Larvas de *ycho chi* (especie de mariposa) cocidas.

Los mbya poseen un exhaustivo conocimiento de la fauna de la selva paranaense con la que han interactuado durante siglos. Por ejemplo, distinguen más de 229 especies de aves (Cebolla Badie, 2000), y 64 especies de mamíferos (Cebolla Badie, 2013). Muchos de estos animales son fuente de alimento para las aldeas de esta comunidad.

El ciclo anual mbya está regido por las actividades productivas y religiosas. Para los mbya el año está dividido en dos etapas: el *ára pyau*, el

Abeja *jate'i*. Pipa de entrada al panal.



Marilyn Cebolla Badie



Lapacho o *tajy*
florecido
en la selva.

Marilyn Cebolla Badie

“tiempo nuevo”, que coincide con la primavera y el verano, de septiembre a febrero, y el *ára yma*, el “tiempo antiguo”, el otoño e invierno, a partir de finales de marzo aproximadamente, cuando el año “se va envejeciendo” lentamente hasta terminar en agosto.

Ára pyau es la estación de mayor importancia y marca el “año nuevo” de los mbya. Es la época en que se realiza más seguido la ceremonia del *ñemongarai* o bendición de los frutos, cuando las mieles de las abejas nativas se encuentran en abundancia y se considera que hay una conexión especial entre el cielo y la tierra ya que es el tiempo en que aparecen las *guyra aguyje*, las aves migratorias que en invierno vuelan a la morada de los dioses y regresan en *ára pyau* para reproducirse y criar. Los cantos nocturnos del *guyra kokue*, “pájaro de la chacra” o *urutaú* (*Nyctibius griseus*), también indican que el invierno ha terminado. Cuando florecen los *tajy* o lapachos (*Tabebuia impetiginosa*) es señal de que ya no habrá heladas fuertes y que debe iniciarse la siembra del maíz.

De este modo, podemos ver que algunos de los saberes culturales del pueblo mbya se conservan a pesar de los múltiples cambios que han experimentado en las últimas décadas producto de la devastación del monte.

Ára pyau	Ára yma
Septiembre a febrero Inicio: florecimiento del <i>tajy</i> o lapacho (<i>Tabebuia heptaphylla</i>)	Marzo a agosto Inicio: florecimiento del <i>yvyra pytã</i> o cañafístola (<i>Peltophorum dubium</i>)

Conocimientos medicinales

Entre los mbya el uso de las plantas medicinales está totalmente vigente y en caso de malestar, se recurre a ellas en primer lugar. Se conocen y utilizan gran cantidad de plantas, y, en general, el conocimiento botánico es extenso. En un estudio realizado en una zona de selva de Misiones, de 240 especies relevadas, el 48% era utilizado por los mbya con distintos fines, sobresaliendo el medicinal (Keller, 2001).

Nosotros mbya, primero probamos con nuestros remedios, si no funciona, vamos al médico *jurua* (Miembro de la aldea Ka'a Kupe, Ruíz de Montoya).

En la cultura mbya, los conocimientos, al igual que los mensajes acerca de futuras enfermedades, peligros y muertes, se reciben a través de los sueños y durante el estado de trance cuando se pronuncian con fervor las plegarias en las ceremonias religiosas. En estas situaciones, las divinidades se comunican con la persona, pero esto es posible solamente si el individuo se mantiene en buenos términos con los dioses y sigue las normas religiosas. La mayoría de las veces, estas comunicaciones son personales, no pueden ser transmitidas a su propia gente y mucho menos a los no indígenas.

Por lo menos la parte de la medicina natural, eso, el dios cuenta a uno que está interesado en aprender, en saber los remedios, entonces le enseña, pero sólo a él, no es para mostrar a cualquiera, por eso los *opygua* no quieren contar los conocimientos de las plantas, no es para cualquiera. Las palabras de dios no se pueden contar todo, se aprende para ayudar a uno que necesite, nada más (Alfonso Benítez, aldea Jejy, El Soberbio).

Los liderazgos basados en el prestigio

A partir del contacto obligado con los *jurua* o “blancos”, el liderazgo mbya cobró nuevas dimensiones. Cuentan los mbya que antiguamente era frecuente que los “padres de las casas”, es decir, los jefes de las familias extensas que componían un asentamiento, estuvieran bajo el liderazgo de un líder político que habitaba en otra aldea de la región. Hoy en día, respondiendo a las demandas del Estado, que exige la figura de un representante como interlocutor, cada grupo debe constituirse como una aldea independiente y en cada una debe existir un “cacique”, término ajeno a las distintas lenguas guaraníes.⁷

Este cacique de las aldeas mbya debe reunir las habilidades que tradicionalmente tenía un líder o *mburuvicha* o *ruvicha*, como los mbya denominan a los “mayores”. Lo fundamental en el líder era el buen uso de la palabra. A través de él, se reunía a la gente y se mantenía el consenso. La oratoria era, para los guaraníes, una expresión del poder político, al decir de la antropóloga Branislava Susnik (Susnik, 1983). En la actualidad, por ejemplo, cuando los mbya se refieren al buen ejercicio político de algún *mburuvicha*, se comenta que “sabe hablar”. Entre los mbya, un orador que da buenos consejos, mantiene el orden y toma decisiones favorables para los miembros de la comunidad es seguido y respetado por los suyos. En caso contrario, la gente lo abandonará, marchándose a otros asentamientos o simplemente, eligiendo un nuevo líder. En las comunidades mbya el poder político no está basado en la fuerza, sino en el prestigio.

En el presente, para detentar el liderazgo dentro de una aldea mbya es necesario poseer un buen dominio del castellano, así como saber leer y escribir para poder interactuar en los nuevos ámbitos que impone el trato con la sociedad nacional. Esto incluye la asistencia a reuniones y la lectura de documentos, entre otras actividades, en las que deben participar los caciques alentados por organismos gubernamentales y no gubernamentales que llevan a cabo todo tipo de proyectos en las comunidades mbya.

En el pasado, para que un hombre se convirtiera en líder de una comunidad mbya debía ser primero “padre de las casas”, es decir, debía ser

capaz de reunir a su alrededor a un buen número de parientes con sus respectivas familias. En la actualidad, la necesidad de conocer adecuadamente lo que los mbya denominan el “sistema de los blancos”, lleva a que hombres jóvenes, a veces incluso menores de treinta años, sean elegidos como caciques por el sólo hecho de que han sido escolarizados y pueden, por lo tanto, interactuar con los no indígenas y hacer de intérpretes entre su gente. Incluso en los últimos años se observa una nueva situación en la que hay caciques mujeres que se apartan del patrón de preponderancia masculina para esta posición.⁸ Según explican los mbya, las mujeres suelen tener una actitud más contemporizadora a la hora de tomar decisiones y distribuir los beneficios recibidos en las aldeas. De este modo, se han alterado dos de las características fundamentales del liderazgo político mbya: la edad de los elegidos y, en parte, el género.

En Misiones, ya desde hace décadas, las distintas organizaciones que trabajan con las comunidades han insistido en la creación de la figura de un “cacique general” que represente a todas las comunidades indígenas de la provincia y que actúe, por lo tanto, como un interlocutor ante el Estado. Esta situación ha dado lugar a continuas disputas y divisiones entre los grupos familiares que responden a diferentes líderes regionales y que consideran este rol como una imposición ajena a su forma de pensar la autoridad.

En el sistema político guaraní, además del *ruvicha* o cacique, existen otras posiciones de menor rango que también detentan autoridad y que se ocupan de mantener el orden y de garantizar la seguridad en la aldea. El antropólogo brasileño Egon Schaden cuenta que desde la época colonial fue práctica corriente otorgar cargos militares a los caciques guaraníes, como el de “capitán” en el Paraguay y en el Brasil (Schaden, 1974) y que se utilizaron, además, otros rangos para el resto de los hombres encargados del orden. En la actualidad es frecuente que la organización de las autoridades en una aldea guaraní esté compuesta por el cacique, el segundo cacique, el teniente, el sargento primero, el sargento segundo, los cabos y finalmente los *chondaro'i* o

7. “Cacique” es una palabra de origen arawak que los conquistadores hicieron extensiva a los líderes de los distintos pueblos indígenas de América del Sur.

8. Este hecho se da en las aldeas de Yacutinga (Gobernador Roca), El Chapá (Colonia Alberdi) y Santiago de Liniers (Santiago de Liniers).

soldados, este último, cargo que les corresponde a los adolescentes varones que actúan en grupo y responden a los cabos. Cada una de estas jerarquías tiene características específicas relacionadas con la edad, el lugar que ocupa la persona en el grupo familiar dominante de la aldea, y al igual que los liderazgos, son altamente móviles.

A las cualidades que debe tener un cacique se debe agregar la buena relación con el líder religioso que puede vivir en la misma aldea o en otro asentamiento de la zona. Los dirigentes religiosos, que entre los mbya reciben el nombre de *opygua*, tienen otros atributos. Entre los guaraníes se considera que estos líderes han sido elegidos por las divinidades para ser los intermediarios con los seres humanos, conducir las ceremonias religiosas y realizar curaciones. Los líderes políticos se dirigen a ellos cuando deben tomar decisiones de importancia. En su relación con el cacique el líder religioso garantiza las condiciones de armonía espiritual para orientar las conductas de aquel (Gorosito Kramer, 2006). Aún en la actualidad siguen siendo las personas más inaccesibles en el trato con los no indígenas, especialmente en aquellas aldeas enclavadas en zonas de selva donde se intentan mantener las formas tradicionales de vida.

En el año 2003, la Dirección de Asuntos Guaraníes de la provincia de Misiones creó el Consejo de Ancianos y Guías Espirituales de la Nación Guaraní considerando a este como “la

única institución representativa de la Nación guaraní” debido, según dice en el decreto gubernamental, a “la degradación cultural que han sufrido muchos de sus actuales caciques” (Decreto N° 917/2003, Cámara de Representantes de la provincia de Misiones), pero esto se hizo, según cuentan los mbya, como respuesta, en realidad, a las protestas y reclamos de los líderes políticos disconformes con el accionar de esta agencia gubernamental (Gorosito Kramer, 2006).

Los *opygua*, cuya traducción es “pertene-ciente al *opy* o casa de oraciones”, son en la mayoría de los casos hombres adultos y generalmente ancianos. Su autoridad sobrepasa a la de los líderes políticos y a él se dirigen cuando deben decidir cuestiones importantes para la comunidad, ya que se considera que sus poderes le fueron concedidos por las divinidades. Otra de las facultades que detentan los líderes religiosos guaraníes es la curación de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu y aún hoy, en casos de enfermedad, se recurre a ellos en primer lugar, antes de ver a los médicos blancos.

Según los relatos recogidos en las aldeas mbya, en el pasado los asentamientos no necesariamente tenían un líder religioso e incluso a veces, estos solían vivir aislados o sólo con su familia extensa y, de acuerdo a su prestigio, eran consultados por gente de diferentes aldeas de la región e incluso de los países limítrofes.

Otro factor de importancia en el liderazgo mbya es el conocimiento del *ayvu porã* o “habla hermosa, sagrada”, el lenguaje religioso de los mbya. Sólo los líderes religiosos se expresan en ella durante los rituales. Esta lengua es comprendida en distinta medida por los adultos de la comunidad. Para los jóvenes, en cambio, es un lenguaje cerrado y se considera que aún no están en condiciones de entender el significado de las palabras.

Las palabras que usan los *opygua* cuando rezan, cuando se comunican entre ellos, esas son sólo del *opy*, no se usan entre la gente. (Verã Mirí, aldea Takuapi, Ruíz de Montoya).

Los líderes espirituales también tienen una participación fundamental en el sistema jurídico mbya. En este sentido, intervienen en los *aty guachu*, las grandes asambleas en las que sus palabras tienen gran autoridad, y deciden junto a los líderes políticos las acciones a seguir en la administración de justicia.



Marilyn Cebolla Badie

Líder religioso y su esposa junto al *opy* o “casa de ceremonias”.

La religiosidad mbya

Los asuntos relacionados con el universo religioso mbya fueron siempre los más esquivos al conocimiento e incluso a la vista de los blancos. Hasta hace unos años era muy difícil obtener información sobre cuestiones religiosas y todavía hoy en día a los ancianos de este pueblo no les gusta hablar de estos temas con gente que no sea mbya porque opinan que los blancos no entienden y no respetan su religión.

Las divinidades principales de esta etnia son *Karai*, *Ñamandu*, *Tupã* y *Jakaira*, a cuyos nombres se le suelen agregar las palabras *ru ete*, “padre verdadero”. Y sus parejas respectivas, ya que cada uno de estos tiene una esposa a la cual llaman *chy ete*, “madre verdadera”. Así, las cuatro parejas divinas son:

<i>Karai Ru Ete</i>	<i>Karay Chy Ete</i>
<i>Ñamandu Ru Ete</i>	<i>Ñamandu Chy Ete</i>
<i>Tupã Ru Ete</i>	<i>Tupã Chy Ete</i>
<i>Jakaira Ru Ete</i>	<i>Jakaira Chy Ete</i>

León Cadogan (1992) consideró que, en la jerarquía de los dioses mbya, *Ñamandu* era el máximo creador, el primer dios en existir. Sin embargo, en los relatos de la gente de esta comunidad, suele aparecer *Karai* como divinidad principal, con gran autoridad sobre los demás dioses.

Karai Ru Ete es el máximo dios que tenemos. Está al naciente, él estudió cómo hacer el *Tupã Ru Ete*, el *Ñamandu Ru Ete* y el *Jakaira Ru Ete*. (Verã Mirí, aldea Takuapi, Ruíz de Montoya).

Como señala el testimonio de este anciano, *Karai* sería el creador de las otras divinidades y debió “estudiar”, tal como expresa en español, para hacerlas aparecer, refiriéndose a las prácticas rituales que realizan los mbya por la noche y que consisten en cantos y plegarias.

Tupã es probablemente la deidad guaraní más conocida, debido a la importancia que cobró en el proceso de apropiación de las lenguas guaraníes por parte de los jesuitas y la evangelización. En la cosmología *mbya Tupã* es el dios

relacionado con las tormentas y los relámpagos, depende directamente de *Karai Ru Ete*, “Verdadero Padre *Karai*”, cuyas órdenes obedece. *Tupã*, vigila y tiene bajo control todo lo que sucede en la tierra y puede aniquilar mediante rayos a quienes se desvían de las normas, sean estos seres humanos o espíritus y “dueños” de árboles, animales o lugares. *Tupã*, vaciado de significado a través de la evangelización, legó su nombre al dios de los católicos y los protestantes, dándose erróneamente por sentado que era la máxima divinidad de los pueblos guaraníes (Melià, 1991).

La religiosidad está presente en todos los ámbitos de la vida de los mbya. La expresión religiosa se manifiesta en forma de cantos y danzas como las denominadas *tangara* y *jerojy* que se realizan frente al *opy*, la casa de oraciones al atardecer.

El *jerojy* siempre se hacía, ahora poco se hace. Antes vivíamos en el monte, a las seis de la tarde ya se juntaba la gente para hacer *jerojy*, tocaban el tambor, así se empieza el *jerojy* pero ahora poco se hace, y no se escucha más tampoco. Por eso los chicos no saben tanto, saben pero no se hace más. Sólo en algunas partes se sigue haciendo, y siempre de tardecita (Manuel Acosta, aldea Takuapi, Ruíz de Montoya).

Para los mbya los sueños tienen distintas interpretaciones, las cuales son realizadas por el *opygua* y sus palabras son obedecidas, tal como se desprende del siguiente relato:

Anteayer soñé que estaba en el monte y una víbora me mordía, entonces fui a contarle al *pa'jy* y me dijo que era un aviso de que me encontraría con una víbora, entonces no salí, no fui a ningún lado, no fui a la colonia a trabajar. Nosotros hacemos así, nos quedamos quietos, no somos como ustedes los *jurua* que ni aunque sueñen igual tienen que hacer las cosas, igual tienen que ir a trabajar, nosotros los paisanos, no. (Kuaray, aldea Jejy, El Soberbio).

Estos hechos aparecen ante la vista de los “blancos” como irracionales y en tiempos pasados podía suceder, inclusive, que una comunidad entera se mudara repentinamente de lugar como respuesta a los sueños de algún anciano en los que se pronosticaran peligros o enfermedades.

El ñemongarai: la bendición de los frutos

El ñemongarai es la ceremonia más importante de los mbya. Su nombre es traducido como “bautismo” por los mbya y consiste básicamente en lo que la antropóloga Irma Ruiz (1984) describe como los “dos hechos relevantes en la vida de la comunidad”: la presentación de los frutos para ser fumigados con el humo del tabaco por el *opygua*, y la asignación de nombres a los niños. En el pasado, la celebración no solía hacerse en cada comunidad por separado, sino que la gente se trasladaba a la aldea donde residía el *opygua* que iba a dirigir la ceremonia.

En las aldeas mbya se pueden realizar distintos ñemongarai a lo largo del año pero la celebración más importante o la más conocida se lleva a cabo en el tiempo de las primeras cosechas, entre los meses de noviembre y diciembre, que en algunos lugares se hace coincidir actualmente con la Navidad cristiana, algo con lo que los líderes espirituales a veces no están de acuerdo. En esta ocasión intervienen los cuatro componentes considerados fundamentales en el ñemongarai, las hojas de yerba mate (*Ilex paraguariensis*), los

frutos del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*), las mieles silvestres y los *mbojape* o panes elaborados con harina de maíz.

En este ritual, la yerba mate, el *guembe* y la miel pertenecen al dominio masculino, los hombres seguidos por adolescentes y niños se organizan para ir en su búsqueda y las mujeres no pueden acompañarlos. Pero ellas son las encargadas de cosechar el maíz, moler los granos y preparar los panes *mbojape*.

Estas actividades se realizan de manera colectiva bajo la supervisión de la esposa del líder religioso o de alguna *kuña karai* respetada y junto a estos hay otro elemento imprescindible: el tabaco, sin el cual no habría ceremonia y que en estos casos es manipulado exclusivamente por el líder religioso. Los mbya dicen que al esparcir el humo sobre los alimentos el *opygua* los “bautiza” con el fin de neutralizar cualquier sustancia nociva para el consumo humano. Esta sería una de las finalidades del ñemongarai, la protección contra las enfermedades mediante la fumigación simbólica de todos los productos comestibles.

Durante el denominado ñemongarai de *mbojape*, quizás el más importante del ciclo anual, se realiza la imposición de nombres a los niños que ya caminan solos, cuando expresan sus primeras palabras. Durante la ceremonia, los padres del niño lo llevan ante el *opygua*, quien en medio de las plegarias se comunica con el dios que envió el ñe'ẽ o palabra-alma del bebé a la tierra, quien recibe así el nombre que le corresponde.

Apuntes sobre la Educación Intercultural Bilingüe¹⁰

En Misiones una alta proporción de la población es bilingüe o vive a diario en un contexto de diversidad lingüística y cultural. Esto se debe al contacto cotidiano con poblaciones del otro lado de la frontera que hablan guaraní, en el Paraguay, o portugués en el Brasil, o por habitar en zonas en las que las lenguas de inmigración –alemán, polaco, ucraniano– son utilizadas por inmigrantes y sus descendientes y usadas en ámbitos domésticos y comunitarios, o por pertenecer a comunidades indígenas, en las que el mbya-guaraní es la lengua materna, la primera lengua que niños y niñas guaraníes aprenden en sus primeros años de vida.

En este escenario, en el que coexisten diversas tramas culturales, las lenguas adquieren un protagonismo fundamental como generadoras de mundos de significados que se realizan en la prácticas y que contribuyen al fortalecimiento o debilitamiento de las identidades colectivas e individuales. En un delicado equilibrio, la lengua castellana en el campo educativo puede servir tanto para fortalecer la ciudadanía y para consagrar derechos culturales, sociales y económicos, como para la expansión acrítica e irreflexiva de la cultura nacional, en desmedro de una enorme riqueza de saberes, cosmovisiones y formas de relación y organización tradicionales.

Como vimos a lo largo de este material, los modos de vivir indígenas, con sus formas comunitarias, saberes, modos de relacionarse con la naturaleza, usos del tiempo y del espacio y religiosidad vienen desde hace siglos resistiendo y adaptándose frente al avance de la sociedad predominante. La persistencia de las comunidades y organizaciones indígenas, unidas con otros sectores de la sociedad, ha logrado que

esos conocimientos y formas de ser comunitarias –lengua y cultura indígena– sean actualmente reconocidas y protegidas por normas jurídicas de distinto nivel.

En conformidad con la Constitución Nacional, la Ley de Educación Nacional 26.206, sancionada en 2006, establece la Modalidad Educación Intercultural Bilingüe como una de las ocho modalidades del sistema educativo de los Niveles de Educación Inicial, Primario y Secundario:

En la provincia de Misiones, las primeras escuelas en comunidades guaraníes se crearon entre mediados de los años setenta y principios de los ochenta, mediante la articulación de acciones de consulta y participación entre autoridades comunitarias indígenas e instituciones educativas pertenecientes, en algunos casos, al estado provincial y los municipios, y, en otros, a la Iglesia Católica. Desde 2004, se inicia en el ámbito del Ministerio de Cultura y Educación de la provincia de Misiones, el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en consonancia con la implementación del Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, perteneciente al Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. El Proyecto EIB, luego transformado en un área del Ministerio de Educación provincial, promueve la instalación y el fortalecimiento de la Modalidad EIB en Misiones, en los niveles educativos Inicial, Primario y Secundario, por medio de acciones de capacitación destinadas a docentes, directivos y auxiliares docentes indígenas, así como acciones de relevamiento, monitoreo y asesoramiento, en articulación con las autoridades comunitarias indígenas e instituciones.

La situación escolar en las comunidades guaraníes de Misiones es diversa. Algunas

La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias (Ley N° 26.206, Cap. XI, art. 52).

10. Este apartado fue desarrollado por la Modalidad Educación Intercultural Bilingüe, Instituto de Política Lingüística, del Ministerio de Cultura, Educación, Ciencia y Tecnología de Misiones.

comunidades cuentan con escuelas conformadas por equipos docentes indígenas y no indígenas con varios años de experiencia, y con activo diálogo entre escuela y comunidad, y en otras, la escolarización formal es muy reciente. Algunas comunidades no cuentan aún con escuela, existiendo niños y niñas sin acceso a la educación formal.

Sin embargo, tengan o no escuela, en todas las comunidades indígenas se verifica la existencia de procesos educativos indígenas, autónomos y preexistentes, muy diferentes del sistema educativo escolar "nacional". Se trata de un proceso educativo global, en el que la lengua y la cultura indígena "es enseñada y aprendida en términos de socialización englobante" (Melià, 2009) por educadores indígenas que cuentan con recursos educativos específicos y definidos. La educación en las comunidades se orienta a transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la cultura, haciendo posible su continuidad y el buen modo de vivir guaraní.

En los últimos años, se ha dado un acelerado aumento en la cantidad de estudiantes de las comunidades en el sistema educativo formal en Misiones, y una ampliación en la oferta educativa

en los diferentes niveles. Mientras que la escuela primaria cuenta con mayor trayectoria en las comunidades, en los últimos años ha crecido también la inclusión en salas de Nivel Inicial, escuelas secundarias y centros de alfabetización de adultos. Igualmente, es relativamente novedoso y creciente el acceso de estudiantes indígenas a estudios de nivel superior y universitario. Una nueva generación de profesionales indígenas se está formando en universidades e institutos de formación técnica y docente de esa provincia argentina.

Las organizaciones indígenas vienen realizando un continuo y arduo trabajo de fortalecimiento y consolidación. El Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas CEAPI, la Organización de Docentes Indígenas de Misiones ODIM y los Estudiantes de los Pueblos Originarios de la Provincia de Misiones, vienen trabajando de manera participativa y representativa en defensa de los derechos educativos de las comunidades, y en interlocución con diferentes sectores de la sociedad y el Estado.

Una educación de calidad, que permita a la vez fortalecer y preservar la lengua y la cultura indígena, apunta a formar profesionales y docentes indígenas que en un corto plazo puedan

La Escuela Intercultural Bilingüe N° 807, en Fortín Mbororé

El edificio de la Escuela Intercultural Bilingüe N° 807 es nuevo, amplio, brillante, como la tierra roja sobre la que se levanta. Pero en la aldea Fortín Mbororé, la comunidad mbya más grande de Misiones, las cosas no siempre fueron así. Mucho ha cambiado en estos casi treinta años de escuela. Cuando el Dr. Luis Honorio Rolón la fundó en 1986, era una escolita municipal con 15 alumnos entre niños, jóvenes y adultos. Ángela Sánchez era docente, directora y portera. Hoy asisten todos los días 413 chicos y 28 docentes, entre los que se encuentran cinco auxiliares docentes de origen mbya-guaraní. Además de la escuela primaria, hace unos años se incorporó el Nivel Inicial y en 2014 comenzó a funcionar la secundaria. Ese crecimiento fue acompañando en buena medida el crecimiento de la comunidad, que en estos años pasó de 25 a 300 familias.

Por lo que cuentan, quienes trabajan en esta escuela la eligen. "El maestro de esta escuela no es cualquier maestro", dice Estela, la directora. Y no hay dudas de eso. Un maestro una vez llevó un pulmón de vaca para una clase. Otra atendió un parto y escribió un libro. Y otro tiene un blog sobre los derechos de los pueblos indígenas con más de cien mil seguidores.

Estela Brítez, que llegó hace 28 años y es directora de la escuela desde 1998, habla guaraní de cuna: sus padres son paraguayos emigrados a Leandro N. Alem. "Todo lo que yo traía del magisterio lo guardé un tiempo y recién cuando empecé a conocer a los niños de la comunidad y a entender un poco la cultura me animé a decir 'bueno, esta es la manera de trabajar con estos niños para que lo que yo les enseño les sirva realmente'". Ese aprendizaje de años convierte en la actualidad a esta escuela en una referencia sobre educación intercultural bilingüe para otras instituciones de Misiones.

Petrona González es maestra de quinto grado y actual vice directora de la escuela. El guaraní es su lengua materna porque su familia es paraguaya. "A mí me gusta hacer lo que a los chicos les gusta, es la única forma de que ellos se apropien del aprendizaje", dice. Por eso hizo un trabajo con los chicos sobre hierbas medicinales a partir de saberes que aprendió de su propia familia y de los aportes de los abuelos de Mbororé. De esa experiencia surgió un material de lectura usado en toda la provincia, ilustrado por los propios chicos. Petrona también escribió el libro bilingüe "Raíces vivas", en la que recopila cantos, oraciones y otros elementos de la cultura local, un trabajo que le llevó más de diez años y que fue declarado de interés provincial.

Julieta Montero

trabajar para mejorar la calidad de vida de sus comunidades. Oportunidades de acceso a la educación y la docencia, un modelo educativo que ofrezca herramientas para desempeñarse con igualdad de oportunidades en el mundo no indígena, y que a la vez fortalezca la identidad, lengua y cultura mbya, son las demandas de las organizaciones indígenas, las comunidades y sus representantes.

La educación intercultural bilingüe es una construcción colectiva que involucra a líderes y

sabios indígenas, hombres y mujeres, docentes y estudiantes indígenas y no indígenas, técnicos, profesionales y funcionarios. El equipo técnico del área EIB del Ministerio de Educación de Misiones trabaja para lograr la plena realización de los derechos educativos de las comunidades indígenas en esa provincia. En este marco, puede mencionarse una importante experiencia en curso.

Programa Anual de Cultura Guaraní

Desde 2007 se desarrolla el Programa Anual de Cultura Guaraní en la Escuela Intercultural de la Comunidad Mbororé. El objetivo es promover la transmisión, fortalecimiento, investigación y revitalización de las raíces guaraníes ya que es de vital importancia que las nuevas generaciones tengan acceso a los saberes mbya con la participación de todos y de cada uno de los integrantes comunitarios, principalmente de los ancianos y líderes espirituales. Se tomó como antecedente un trabajo de alfabetización con comunidades *Pai-Tavytera* desarrollado por Bartoméu Melià. Los docentes de este programa pertenecen al pueblo mbya. Ellos son: Carlos Benítez, Diego Benítez, Oscar Benítez, Santos Ferreira y Ricardo Pereira.

Los contenidos del programa se desarrollan de primero a séptimo grado, variando el grado de complejidad de acuerdo al grupo de alumnas o alumnos. El aprendizaje de los distintos temas –como las trampas para animales, los árboles o el papel del líder espiritual– tienen lugar en distintos espacios propios de cada uno de ellos: el arroyo, el monte, la casa de oración, etc.

MES	NOMBRE DE LA UNIDAD	CONTENIDOS	
MARZO	TIERRA (YVY).	1.1 Monte (<i>Ka'aguy</i>).	1.2 Chacra (<i>Kokue</i>).
ABRIL	CASA (OO).	2.1 Fuego (<i>Tata</i>), Comidas (<i>Tembi'u</i>), Actividades domésticas (<i>Tembiapo oopygua</i>).	2.2 Utensilios (<i>Tembiporu</i>).
MAYO	COMUNIDAD (TEKOA).	3.1 Familia (<i>Tetarã</i>).	3.2 Organización social y económica (<i>Ymanguare aupei angyngua</i>).
JUNIO	NUESTRA CULTURA (ÑANDE REKO).	4.1 Normas religiosas.	4.2 Nombres en guaraní (<i>Tery</i>).
JULIO-AGOSTO	NUESTROS ANTEPASADOS (ÑANDE YPY).	5.1 Dioses (<i>Ñanderu kuery</i>).	5.2 Creencias (<i>Ñembojerovia</i>).
SEPTIEMBRE	RITUAL (ÑEMBO'E).	6.1 Lugares y objetos sagrados (<i>Ñembo'eapy ñamboeteva'e</i>).	6.2 Cantos, Rezos y Danzas religiosas (<i>Mborai, Ñembo'e ha'e Jerojy</i>).
OCTUBRE-NOVIEMBRE	NOSOTROS LOS MBYA (ÑANDE MBYA KUERY).	7.1 Contactos con la sociedad envolvente.	
DICIEMBRE	INTEGRACIÓN DE CONTENIDOS.		

José Javier Rodas, Director de la Escuela N° 941
Jasy Pora, Tekoa Mbororé, Puerto Iguazú

Bibliografía

- AA.VV. (2009): *Guarani Reta 2008, Los pueblos guaraníes en las fronteras*, Asunción, UNAM, ENDEPA, CTI, CIMI, ISA, UFGD, CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI.
- Baptista Da Silva, Sergio; Martín Tempass y Carolina Schneider Comandulli (2009): *Identificação de terras Mbyá-Guarani no sul do Brasil: o caso das Tls Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga*, Buenos Aires, Anales de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2009): *Parientes de la selva. Los guaraníes mbya de la Argentina*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Cadogan, León (1992): *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los mbya – Guaraníes del Guairá*, Fundación “León Cadogan”, CEADUC, CEPAG, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI.
- Cebolla Badie, Marilyn (2000): “El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación”, *Suplemento Antropológico*, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, vol. XXXV, N° 2, diciembre, Asunción, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, pp. 9-188.
- Cebolla Badie, Marilyn (2009a): *Etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*, Quito, Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Cebolla Badie, Marilyn (2009b): “El conocimiento y consumo de himenópteros, coleópteros y lepidópteros en la cultura mbya-guaraní”, en E. Medeiros Costa-Neto (comp.), *Manual de etnozoológia*, Valencia, Tundra, pp. 215-224.
- Cebolla Badie, Marilyn (2013): *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*, tesis doctoral, Programa de Doctorado en Antropología Social, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Felipim Pérez, Adriana (2001): *O sistema agrícola guarani mbya e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, Município da Cananéia, SP*, tesis de Maestría en Ciencias Forestales, Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, mimeo.
- Gorosito Kramer, Ana María (2010): “Los guaraníes de Misiones en la mirada de cronistas y antropólogos”, en Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía.
- Gorosito Kramer, Ana María (2006): “Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”, *Revista Avá*, N° 9, agosto, pp. 11-27, Posadas, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Keller, Héctor (2001): *Etnobotánica de los guaraníes que habitan la selva misionera*, Corrientes, Reunión de Comunicaciones Científicas y Tecnológicas, Instituto de Botánica del Nordeste, UNNE.
- Martínez Crovetto, Raúl (1968): “Notas sobre la agricultura de los indios guaraníes de Misiones (República Argentina)”, *Etnobiológica*, N° 10, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- Martínez Crovetto, Raúl (1968b): “La alimentación entre los indios guaraníes de Misiones (República Argentina)”, *Etnobiológica*, N° 4, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- Melià, Bartomeu (1987): “La Tierra Sin Mal de los Guaraní. Economía y profecía”, *Suplemento Antropológico*, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Vol. XXII, N° 2, Asunción, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Melià, Bartomeu (1991): *El guaraní, experiencia religiosa*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEADUC-CEPAG.
- Melià, Bartomeu (2009): *Educación indígena y alfabetización*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Montenegro, Raúl (2003): *Determinación del territorio que necesitan dos comunidades mbya guaraní para satisfacer sus necesidades vitales en función del impacto ambiental producido en la zona por empresas madereras y cazadores (Zona de la Reserva de la Biosfera de Yabotí, Misiones)*, Córdoba, Fundación para la Defensa del Ambiente, Equipo Nacional de Pastoral Aborigin.
- Rodas, José Javier (comp.) (2011): *Los derechos de los pueblos originarios. Tratados y documentos internacionales. Legislación de la provincia de Misiones. Normativa educativa. Breve glosario mbya*, Posadas, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.

Ruiz, Irma (1984): "La ceremonia Ñemongarai de los mbya de la provincia de Misiones", *Temas de etnomusicología*, Nº 1, Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.

Schaden, Egon (1974): *Aspectos fundamentais de cultura guaraní*, San Pablo, Editora Pedagógica Universitaria, Editora da Universidade de São Paulo.



Pueblos indígenas en la Argentina

**Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve,*
“antes vivíamos muy bien”**