



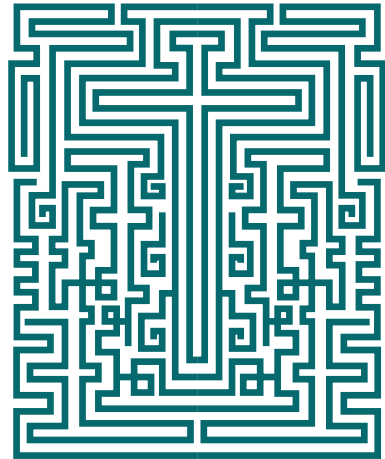
Entre los libros de
la buena **MEMORIA**



Miguel Leone Jouanny

En el nombre del otro

Cristianismo y pueblos originarios
en la región chaqueña argentina (1965-1994)



FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento



Miguel Leone Jouanny

**En el nombre del otro
Cristianismo y pueblos originarios
en la región chaqueña argentina
(1965-1994)**

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

UNM
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por las instituciones editoras.

Corrección: María Valle (UNGS)

Diseño gráfico: Andrés Espinosa (UNGS)

Diseño de tapa y maquetación: Daniel Vidable

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Impreso en Argentina

©2022 Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Misiones, Universidad Nacional de General Sarmiento

Colección Entre los libros de la buena memoria

Leone, Miguel

En el nombre del otro : cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina, 1965-1994 / Miguel Leone. - 1a ed - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento ; La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ; Posadas : Universidad Nacional de Misiones, 2022.

Libro digital, PDF - (Entre los libros de la buena memoria / 27)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-588-4

1. Historia Política Argentina. 2. Cristianismo. 3. Pueblos Originarios. I.

Título.

CDD 982



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad Nacional de Misiones y la Universidad Nacional de General Sarmiento promueven la Colección de e-books “Entre los libros de la buena memoria”, con el objeto de difundir trabajos de investigación originales e inéditos, producidos en el seno de Universidades nacionales y otros ámbitos académicos, centrados en temas de historia y memoria del pasado reciente.

La Colección se propone dar a conocer, bajo la modalidad “Acceso Abierto”, los valiosos avances historiográficos registrados en dos de los campos de estudio con mayor desarrollo en los últimos años en nuestro país, como lo son los de la historia reciente y los estudios sobre memoria.

Colección Entre los libros de la buena memoria

Directores de la Colección

Gabriela Aguila (CONICET-UNR)

Jorge Cernadas (UNGS)

Emmanuel Kahan (CONICET-UNLP)

Comité Académico

Daniel Lvovich (UNGS-CONICET)

Patricia Funes (UBA-CONICET)

Patricia Flier (UNLP)

Yolanda Urquiza (UNaM)

Marina Franco (UNSAM-CONICET)

Silvina Jensen (UNS-CONICET)

Luciano Alonso (UNL)

Emilio Crenzel (UBA-CONICET-IDES)

Comité Editorial

Andrés Espinosa (UNGS)

Guillermo Banzato (UNLP-CONICET)

Claudio Zalazar (UNaM)

A Cristina Marinosi. Porque ha sido una persona enorme y ejemplar.

A mis amores. Porque forman parte de cada uno de los momentos de mi vida.

También a mis amores pasados que, porque han sido amores, nunca pasan.

Índice

Agradecimientos.....	13
Siglas y acrónimos	17
Prólogo.....	19
Introducción	23

Primera parte

Estados e Iglesias, entre el desarrollo y la liberación

Capítulo 1. Desarrollismo, Estado y política indigenista	47
Despliegue de la cooperación internacional.....	48
Marcos epistémicos y polifonía indigenista	52
Reordenamientos en la política estatal indigenista.....	57
Provincialización de la política estatal indigenista	61
La política estatal indigenista en la dictadura (1966-1973).....	67
Capítulo 2. Desarrollismo, Iglesia y reformulaciones en la idea de misión	75
Desarrollismo en las Iglesias.....	75
Nuevas sensibilidades	79
Radicalizaciones políticas: de la “promoción” a la “liberación”	86
El Encuentro de Melgar.....	92

Segunda parte

Surgimiento de la red de pastoral aborigen chaqueña (1955-1973)

Capítulo 3. El NEA como región eclesial y pastoral: primeros destellos de la pastoral aborigen en el Chaco argentino 99	
Una estructura diocesana en el NEA.....	100
Intervenciones de pastoral rural católica en el NEA.....	104
Pastoral aborigen: reflexiones conceptuales	113
Pastoral aborigen: primeras misiones en el oeste chaqueño (1965-1968)	121
Capítulo 4. Articulación y trabajo en red	129
Una red regional de pastoral aborigen (1968-1973)	130
Red de confianza	138
Paraguay y Brasil: ejemplos, guías y horizontes.....	145
Pastoral aborigen y organización política indígena	160

Tercera parte

Represión, supervivencia y aprendizajes en la red de pastoral aborigen chaqueña (1973-1984)

Capítulo 5. Presiones y reacciones.....	173
Represión y hostigamiento: los límites de lo posible	173
El caso Nueva Pompeya.....	179
Una adaptación teológica	187
El desafío de continuar	192
Actuar por el derecho indígena	199
Capítulo 6. Fortalecimiento e institucionalización de la red de pastoral aborigen.....	207
El objetivo de la “Intercomunicación”: centros y encuentros	207
La “unión de los aborígenes”	217
Ampliación del arco de solidaridades y búsqueda de una pastoral orgánica	224

Cuarta parte
Dinámica juridizadora (1984-1994)

Capítulo 7. El derecho como horizonte: política indigenista provincial y pastoral aborigen	237
Tramas, entreveros y trampas.....	238
La ley y sus réplicas.....	249
Los límites de la ley	257
Cambios organizativos de la red de pastoral aborigen	264
Resonancias en la provincia del Chaco.....	268
Capítulo 8. Un horizonte expandido.....	283
Nuevos marcos para las demandas indígenas.....	284
El CIMI y la reforma constitucional en Brasil	291
Oportunidades y estrategias.....	299
En la Convención Constituyente.....	309
Conclusión.....	325
Bibliografía.....	335
Fuentes.....	369
Anexo.....	377

Agradecimientos

Este libro es el resultado de mi investigación doctoral, gestada en el seno del Grupo de Estudios en Sociología Histórica de América Latina (GESHAL), creado por Waldo Ansaldi, compañero y maestro. Allí me nutrí de una mirada sociohistórica y latinoamericanista que dio forma a la construcción del problema de investigación. También pude sentir el apoyo y la confianza de un amplio equipo de trabajo. Es injusto dar nombres propios porque frecuentemente la tarea lo lleva a uno a cometer inmerecidos olvidos, pero no puedo dejar de nombrar a Verónica Giordano, Julieta Rostica, Lorena Soler, Mara Burkart, Inés Nercesián, Gina Paola Rodríguez, Nathalie Goldwasser Yankelevich, Analía Goldentul, Sebastian Levalle, Laura Sala, Alba Delgado, Dana Rosenzvit, Florencia Lederman...

Lo hecho es reflejo de mis años de formación en el Programa del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Profesoras y profesores, autoridades y compañeros de cursadas nutrieron la investigación, me ayudaron a encauzar mejor las preguntas y me aportaron nuevas miradas y perspectivas teóricas y disciplinares: gracias por ello a Elizabeth Jelin, Carlos Altamirano, Rosana Guber, Claudia Feld, Ezequiel Adamovsky, Gustavo Sora, Alexandre Roig, Máximo Badaró y Ramiro Segura, entre otros.

Una mención especial merece Cristian Vázquez, un compañero de ruta en cada uno de los pasos dados. La afinidad de nuestros temas de investigación fue la amalgama de una sólida amistad. Junto con Juan Gandulfo, Florencia Contardo y Diego Castelfranco hemos

conformado un grupo de trabajo y amistad que, por su energía y autenticidad, funciona como una fuente que da vida a nuestros trabajos académicos.

El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) me brindó el sustento económico necesario y fundamental para el despliegue de la investigación. También tuve la oportunidad de realizar una estancia de investigación en el Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), la que fue financiada por el Programa de Apoio ao Doutorado-Sanduiche Reverso de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Las puertas abiertas del IESP, sus autoridades y cuerpo docente, me permitieron incorporar importante bibliografía y miradas teóricas complementarias. En Breno Bringel encontré un gran compañero, predispuesto a orientar mi estancia. Entre risas y *saideiras*, colegas iespianos convirtieron esa estancia en un momento inolvidable.

Una beca posdoctoral otorgada por la Universidad de Buenos Aires me permitió contar con el tiempo necesario para adaptar la tesis doctoral al formato de libro que el lector tiene en sus manos. Tómese este tipo de hechos como evidencias de la necesidad de que existan políticas públicas para la producción y la divulgación de la investigación.

Otro párrafo para el equipo editorial y para los responsables de la Colección: Gabriela Aguila, Emmanuel Kahan y Jorge Cernadas, por el interés, el compromiso y la paciencia. También a Walter Delrio y a Virginia Dominella, cuyos comentarios y sugerencias mejoraron la versión final del texto.

A lo largo de estos años, muchos y muchas colegas prestaron su interés, su tiempo y su buena predisposición para leer y criticar avances parciales de mi proceso de investigación y me ayudaron a reflexionar. Asumiendo, otra vez, el riesgo de olvidar algún nombre, quiero destacar a Axel Lázzari, Claudia Briones, Diana Lenton, Elizabeth Jelin, José Pablo Martín, Laura Zapata, Rosana Guber, Leonor Slavsky y a los jurados de la defensa de la tesis: Morita Carrasco, Laura Mombello y Luis Donatello. Ellos hicieron de mi defensa doctoral

una instancia placentera e inolvidable (sé que no muchos tenemos ese privilegio).

Imposible no agradecer a todos aquellos que aportaron –con entusiasmo y predisposición– sus voces y sus recuerdos: Beatriz Cravero, Cristina Marinosi, Ernesto Stechina, Francisco Nazar, Mabel Quinteros, Marta Tomé, Patricio Doyle. Y es justo nombrar a aquellas bibliotecarias y responsables de los archivos y reservorios documentales consultados. Patricia Pighini abrió las puertas del Archivo Histórico de la Iglesia Metodista Argentina; Ernesto Luberriaga y Marcelo Mendieta acompañaron mi inmersión en el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO); y Leila María Monteiro Silva fue de gran ayuda en mis búsquedas en el archivo del Instituto Socioambiental.

Por último, mi familia, amigos y amores, que me dieron energía, apoyo, confianza, alegría y amor. Mis sobrinas, Luni y Mailu, son mi sonrisa. Meli y Ana fueron, con toda certeza, pilares importantes. La dedicatoria quiere hacer justicia a tanto cariño y afecto, aunque para estas cosas no hay agradecimiento que alcance. El amor recibido siempre nos deja en una relación de deuda tan hermosa como eterna; de esas deudas lindas de poseer.

Siglas y acrónimos

AADA: Asociación Amigos del Aborigen
ACA: Acción Católica Argentina
ALER: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica
AMA: Acción Misionera Argentina
APEFA: Asociación para la Promoción de las Escuelas de la Familia Agrícola
AELAPI: Articulación EcuMénica Latinoamericana de Pastoral Indígena
CEA: Conferencia Episcopal Argentina
CEB: Comunidades Eclesiales de Base
CECAZO: Centro de Capacitación Zonal
CECAL: Centro de Capacitación de Líderes
CEDEIN: Centro de Desarrollo Integral
CELAM: Conferencia Episcopal Latinoamericana
CEPAL: Comisión Económica para América Latina
CFI: Consejo Federal de Inversiones
CIMI: Conselho Indigenista Missionário (Brasil)
CMI: Consejo Mundial de Iglesias
CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COCACI: Comisión de Coordinación y Apoyo a las Comunidades Indígenas
COEPAL: Comisión Episcopal de Pastoral
CPT: Comissão Pastoral da Terra
CUT: Campamentos Universitarios de Trabajo
CVII: Concilio Vaticano II

DESAL: Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina
DINEA: Dirección Nacional de Educación del Adulto
DNAI: Dirección Nacional de Asuntos Indígenas
DPA: Dirección de Protección al Aborigen
EFI: Educación Fundamental Integral
ENDEPA: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen
ENM: Equipo Nacional de Misiones (Paraguay)
FUNAI: Fundação Nacional do Índio (Brasil)
ICCO: Organización Inter-eclesiástica para la Cooperación al Desarrollo
IEU: Iglesia Evangélica Unida
INTA: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria
JEC: Juventud Estudiantil Católica
JUM: Junta Unida de Misiones
MRAC: Movimiento Rural de Acción Católica
MSTM: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo
NEA: Noreste Argentino
OEA: Organización de Estados Americanos
OIT: Organización Internacional del Trabajo
ONG: Organización no-gubernamental
SEPAC: Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia a la Comunidad
SNAI: Servicio Nacional de Asuntos Indígenas
SPAI: Servicio Provincial de Asuntos Indígenas (Neuquén)
UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
ULAJE: Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas
UNNE: Universidad Nacional del Nordeste

Prólogo

Tengo el honor de ser convocado por Miguel Leone, para prologar su libro *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Ello supone hacer público un diálogo intelectual que comenzó cuando coincidimos con el autor en la cursada de la asignatura Historia Social Argentina, de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Y que continuó con experiencias de investigación que coordinaba por ese entonces y fue coronado más recientemente, cuando fui propuesto como jurado de su tesis doctoral.

A partir de dicha interacción, es que propongo debatir –breve-mente– sobre cuatro aspectos que constituyen el sustrato conceptual del trabajo. El primero de ellos, está ligado al propio objeto empírico del libro: la pastoral aborígen. Término en disputa en el terreno de la definición de las identidades, el enunciado aborígen implica una toma de posición: frente a alternativas tales como indios u originarios, que una red socio-religiosa se organice en los términos mencionados nos remite a una historia. Es la de la intersección entre el mundo católico y los sectores que se convirtieron en subalternos bajo la dominación virreinal primero, con la construcción del Estado nacional después y –más recientemente– a partir de la consolidación de un modelo de explotación agropecuaria que desplaza comunidades y que genera espacios de resistencias que emergen de ellas. En ese sentido, como señalaron hace varias décadas autores como Fortunato Mallimaci o Rubén Dri, dicho espacio fue un locus del activismo católico en su combate con el orden liberal conservador que construyó

el Estado nacional. Fenómeno que adquirió fuerzas renovadas, a la luz de las transformaciones teológicas de la década de 1960. Desde allí parte Leone para llegar a nuestros días describiendo minuciosamente dicha experiencia, con todas sus complejidades y paradojas.

En segundo lugar, la hipótesis central del texto "... sostiene que la aparición de una red de pastoral aborigen chaqueña hacia finales de los años sesenta, la contribución que ella hizo sobre los procesos de agregación de demandas indígenas y el desarrollo posterior de esta dinámica, formaron parte de la construcción de leyes indigenistas recientes en la Argentina". Ello nos conduce a un tópico que, personalmente, considero clave para comprender no solo la singularidad de este estudio, sino un conjunto más vasto de debates de suma actualidad. Estos se sintetizan en torno a una concepción de derecho que posee como centro la protección y promoción de la autonomía individual, frente a otra cuyo énfasis está puesto en la libre determinación de las comunidades. Independientemente de que estas últimas se funden en la identidad étnica, religiosa, de género o territorial, se desarrolla una caracterización cultural que busca construir derechos desde un conjunto de rasgos que se asumen como esenciales. A dicha construcción contribuyen intelectuales de diversa índole. Y, como señalaron historiadores como Flavia Fiorucci, a los sacerdotes católicos podemos considerarlos bajo tal rótulo dada su capacidad para producir, coordinar y difundir simbologías. Este proceso se encuentra también sólidamente explicitado en la obra de Leone.

De manera solidaria, y en tercer lugar, emergen los procesos de juridización y producción de leyes. Como muestra el autor, estas surgen a partir de una dinámica en la que intervienen referentes comunitarios, especialistas religiosos, agentes estatales, académicos, funcionarios judiciales, el proceso histórico y la propia normativa existente, la que adquiere una autonomía que le da la fuerza de las cosas. Todos estos elementos se encuentran ejemplarmente discriminados, del mismo modo en que se exponen sus vínculos al acercar el trabajo a los paradigmas más actuales de las ciencias sociales: frente a las antiguas separaciones entre explicación, comprensión y crítica, hoy surge una alternativa que posee como horizonte exponer los modos de funcionamiento.

Finalmente, Leone introduce una hipótesis de alcance medio que se inscribe en la corriente de trabajo desarrollada por Michel Foucault: aquella que homologa el poder pastoral con el ejercicio del poder estatal. Más allá de la ortodoxia o la heterodoxia con la que se tome a Michel Foucault, el trabajo de Leone expresa algo que al día de hoy deviene en un tema central para los estudios políticos: las relaciones entre la estatalidad y sus entornos por fuera de las grandes metrópolis y centros urbanos. Es decir, frente a oposiciones teóricas pensadas para dicho entorno –tradicional/moderno, religioso/laico, Iglesia/Estado, entre otras tantas–, este libro nos muestra la disolución de estas oposiciones en una trama que cuestiona dichos mapas cognitivos.

Estos cuatro elementos, además de incitar al debate, permiten proponer una lectura reflexiva de un trabajo que cuenta con la ventaja de la suficiencia que le da un abordaje empírico estratégicamente situado para entrar en las discusiones propuestas.

Luis Miguel Donatello
Buenos Aires, noviembre de 2020

Introducción

La investigación que dio origen a este libro nació en 2011, a partir de un difuso interés y una simple inquietud. El interés remite a las luchas políticas en la historia reciente de las sociedades latinoamericanas y al lugar que los movimientos indígenas tienen en ellas. La inquietud, en cambio, era bastante más humilde. Se apoyaba en la necesidad de entender cómo fue posible que, a finales de julio de 1984 (la última dictadura argentina había terminado hacía apenas siete meses), cerca de dos mil indígenas se movilizaron en la capital de la provincia de Formosa para exigir la sanción de una ley que reconociera nuevos derechos a los pueblos originarios. Sin embargo, en mi cabeza, esa “humilde inquietud” fácilmente se ataba con el “difuso interés”: desde el comienzo supuse que, para que una movilización semejante tuviera lugar, deberían haberse producido formas de organización, redes de solidaridad y acciones colectivas durante los años previos.

Más tarde, las lecturas de Manuel Antonio Garretón (2001) me resultaron esclarecedoras para imaginar cómo determinadas formas de organización social gestadas “invisiblemente” bajo regímenes militares son capaces de imprimir contenidos específicos a los procesos de democratización. Sin duda, el par democracia-dictadura suele tener poca utilidad para abordar este tipo de dinámicas sociales (Pittaluga, 2010). Pues, más allá de los regímenes gubernamentales, se trata de órdenes sociales en los que la gente continúa —de una u otra forma— haciendo historia (Ansaldi y Giordano, 2012).

Varios trabajos estudiaron las dinámicas de la organización y movilización política y social producidas durante la dictadura iniciada en marzo de 1976.¹ Sin embargo, es poca la bibliografía que aborda cómo funcionó en el espacio rural y, en particular, respecto de la organización y movilización indígena (Lenton, 2009; 2011b). Tal escenario me dejaba ante una difícil situación para responder a mis preguntas.

Investigar implica transitar un camino que no está dibujado con claridad o trazado de antemano. Me gusta decir que se parece, más bien, al camino que traza un explorador en la jungla, creando el sendero a medida que atraviesa la densa vegetación. La tarea de investigar hace honor, en ese sentido, a aquello de que “se hace camino al andar”. Mi camino prontamente me hizo prestar atención a determinados grupos indigenistas eclesiásticos –principalmente católicos, pero también protestantes– radicados en distintas localidades rurales del oeste chaqueño.² Se trata de una red de trabajo pastoral que, desde fines de la década del sesenta, había estado impulsando nuevas formas de organización social. Con ello, movilizaron capital político en torno a distintas problemáticas de los pueblos originarios de la región (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010). Así, si bien cuando comencé a preguntarme por la movilización indígena de 1984 no imaginé que acabaría teniendo que recorrer (y re-crear) la senda del indigenismo eclesiástico, sumergirme en la investigación como un explorador me brindó el entusiasmo que semejante tarea requería.

Desde mi punto de vista, esta red de trabajo pastoral formó parte de un nuevo sujeto colectivo que durante la segunda mitad de la década del sesenta emergió en distintas regiones de América Latina. Se trata de un tipo de misiones indigenistas eclesiásticas de raigambre cristiana que mantuvieron un marcado sentido ecuménico. A diferencia de las tradicionales misiones indigenistas que se articularon

1 Entre otros, ver Dicósimo (2006); Falcón (1996); James (1981); Jelín y Azcárate (1991); Lorenz (2007); Pozzi (1988).

2 El Chaco argentino se ubica al oeste del Noreste Argentino (NEA) (ver Anexo N° 1). Ocupa las provincias de Formosa y el Chaco, el centro y norte de Santiago del Estero y el norte de Santa Fe, y avanza sobre el este de Tucumán y Salta (ver Anexo N° 2). El Chaco argentino forma parte de la región del Gran Chaco sudamericano, que se extiende sobre el occidente paraguayo y el suroeste de Bolivia (región del Chaco Boreal) (ver Anexo N° 3).

con los procesos de formación de los Estados nacionales en nombre de “civilizar” a los indígenas, este tipo de indigenismo no apuntó –al menos en su discurso y en sus convicciones ideológicas– a convertir a los indígenas al cristianismo. Estuvo conformado por sacerdotes, religiosas, pastores, laicos y laicas inscriptos en la renovación conciliar, abiertos a posturas ecuménicas y de colaboración entre credos e Iglesias, y tensionados entre la adopción de preceptos desarrollistas y la adhesión a ideologías de izquierda propias de la época.

Aquellos misioneros vinculados con el espacio católico se denominaron a sí mismos como “agentes de pastoral aborígen” (a veces, también “agentes de pastoral indígena”). La indagación sobre cómo se generaron este tipo de misiones en la región del Chaco argentino me condujo a pensar en la utilidad heurística de convertir el término nativo (*emic*) “pastoral aborígen” en una categoría conceptual. Sucesivos encuentros con los archivos me permitieron imaginar que tal término me permitiría –con ciertos ajustes y precisiones– dar nombre a un fenómeno social sobre el que me interesaba profundizar. Más temprano que tarde descubrí que, con ello, podría interpretar bastante más que la movilización en cuestión y alcanzar a esbozar, incluso, ciertas claves de lectura sobre los procesos de construcción de legislaciones indigenistas en la Argentina durante el tiempo reciente.

En definitiva, el término pastoral aborígen no solo me permitió referir a un conjunto de personas (sacerdotes, religiosas, pastores, laicas, etcétera) autoadscriptas bajo esa denominación, sino también conceptualizar acciones significativas y procesos sociales en ellas imbricados. Así entendido, pastoral aborígen es un espacio de intersección de “contextos estructurales y experiencias de grupo” (Skocpol, 1994: 126). Pastoral aborígen transmutó entonces en un concepto sociológico-histórico útil para iluminar un fenómeno social e histórico, acotado en el espacio y en el tiempo.

El universo cultural y las dinámicas de identificación propias de los agentes de pastoral aborígen en buena medida se inscribieron en lo que Michael Löwy (1999) denominó como “cristianismo liberacionista”. Esto es, un amplio movimiento social-religioso surgido a principios de los años sesenta en América Latina y conformado por actores situados, en su mayoría –aunque no en todos los casos–, en

la periferia de las estructuras eclesíásticas cristianas: juventudes estudiantiles, equipos laicos y asesores, voluntarios que hacían trabajo social con poblaciones marginales, misioneros extranjeros y, sacerdotes y miembros de órdenes religiosas y congregaciones.

Se trata de una extensa red social y política, ligada de distintas formas a ámbitos eclesíásticos, pero caracterizada por una cultura específica, una fe y una praxis religiosa centradas en: a) la denuncia al capitalismo como pecado estructural; b) la crítica a la teología dualista tradicional que separaba la historia humana de la divina; c) la defensa de la “liberación humana histórica”; d) el interés por el marxismo como instrumento de análisis social e histórico; y e) la adscripción a lo que llegó a denominarse como “opción preferencial por los pobres” (Löwy, 1999). Continuando con el planteo de este autor, la Teología de la Liberación puede ser interpretada como la expresión intelectual –la elaboración ideológica y filosófica– más sistemática del cristianismo liberacionista (Löwy, 1999: 93).

Inspirados en la voluntad de “promocionar las comunidades” así como en la idea de “liberar a los pueblos indígenas”, los “agentes de pastoral aborígen” realizaron largas estadías en distintos espacios de misión para atender los ámbitos de la salud, la educación o el trabajo. Se preocuparon por alfabetizar, crear centros de salud, cooperativas de consumo y producción, y capacitar y “concientizar” a los indígenas en distintos aspectos de la vida social y política. Atendiendo a estas especificidades y sentidos, es posible reconocer en la pastoral aborígen un campo específico de sociabilidades indigenistas cristianas (Agulhon, 1992),³ pues hay allí prácticas sociales, dinámicas de identificación, sentidos de pertenencia y universos culturales compartidos (Donatello, 2005; Giménez Belvéau, 2005; Touris, 2010).

Si el concepto de sociabilidad resulta útil para abordar las formas de identificación, los sentidos de pertenencia y los principios de acción de los agentes de pastoral aborígen, el concepto de red (Bidart, 2009; Granovetter, 1973; Requena Santos, 1989) permite avanzar en

3 La obra de Maurice Agulhon dio pie a un profuso campo de investigación en la Argentina, en el que han sido estudiadas las “sociabilidades nacionalistas” y “tradicionalistas” (Orbe, 2009; 2016), “católicas posconciliares” (Touris, 2010), “culturales” (Zanca, 2012) o, también, “político-religiosas” (Catoggio, 2016; Donatello y Catoggio, 2010; Dominella, 2020).

el análisis sobre la forma en que ellos se organizaron y la naturaleza de los vínculos que articularon.

Este último asunto es conceptualizado en profundidad en el capítulo 4. Por lo pronto, baste afirmar que la llegada de una variedad de agentes de pastoral aborígena a distintos parajes del Chaco argentino en un lapso breve de tiempo (1964-1973) dio lugar a la conformación de una particular red social de acción indigenista: una *red de pastoral aborígena chaqueña*. Su arraigo territorial fue el centro y el oeste formoseño, y el noroeste de la provincia del Chaco (algunas misiones llegaron a asentarse en el Chaco salteño).

Eric Van Young dijo una vez que “las regiones son como el amor: son difíciles de describir, pero las conocemos cuando las vemos” (Van Young, 1987: 255). Debemos agregar que, para verlas, precisamos analizarlas (cosa que no pasa con el amor). Es que, como señala Cristina Valenzuela (2006), el concepto de región implica un recorte *ad hoc*, delimitado en base a criterios sociales, históricos, políticos y culturales específicos y definidos. O también, como se señala desde la historia regional, una región solo puede ser entendida como tal en la medida en que reconocemos en ella determinadas articulaciones endógenas (relaciones de intercambio, solidaridad, poder y dominación), una dinámica propia, cierta homogeneidad y autonomía relativa (Campi, 2001: 87). Desde este punto de vista, una región es una hipótesis (Van Young, 1987: 256) de estructura espacial que responde a procesos de producción social (Harvey, 1982). Para identificar una región, entonces, es necesario estudiar estos procesos y aquellas articulaciones y dinámicas. Eso hace este libro al nombrar algo como “la región chaqueña” y a la referida red como “red chaqueña”.

Así, el libro se propone avanzar en la construcción de una sociología histórica latinoamericana comparada que vaya más allá de cualquier abordaje Estado-céntrico y que, al mismo tiempo, aporte elementos para revisar muchos de los preconceptos con los que las “historias nacionales” suelen construirse, a espaldas de las realidades ajenas a los centros cosmopolitas y dominantes (Bandieri, 2001).

En definitiva, mi investigación no partió de una delimitación *a priori* de la región, sino que esta fue más bien un objeto heurístico que emergió a partir del análisis de las relaciones sociales que se pretendía

conocer. Para ello, me dispuse a seguir los planteos de la escuela de los *Annales*, respecto de atender a unidades de análisis “menores” para aportar a la construcción de historias más abarcadoras, extensas, generales. Reconociendo esa dimensión de la escuela de los *Annales*, nunca entendí muy bien las mentadas incompatibilidades entre esta y las herramientas de la microhistoria. Herejías del novato, el ignorante o el visitante; o las tres condiciones al mismo tiempo.

En cuanto a los múltiples pueblos indígenas que habitan los territorios en cuestión, se cuentan los pueblos qom (toba), pilagá, avipons, moquit (mocoví), wichí (mataco), iyowaja, nivaclé (chulupí), vilela, tonocoté, chané y tapiete. Los agentes de pastoral aborigen que este libro estudia concentraron sus prácticas en las comunidades wichí, pilagá y qom, fundamentalmente.

Una parte central en el ejercicio de conceptualización de la región remite al lugar que el genocidio indígena tiene en los procesos de producción social de ese espacio. El robo de tierras a los pueblos indígenas, el asesinato, las violaciones y el sometimiento fueron parte fundamental del proceso de construcción del Estado argentino y la expansión de sus fronteras. Las campañas cívico-militares se acompañaron entonces de tramas discursivas que pensaron a los indígenas como “bárbaros” y “peligrosos”, y a sus territorios como “desiertos”, cuya supuesta condición de estar deshabitados e “improductivos” daba al Estado pleno derecho de invasión (Giordano, 2005).

Entre múltiples avanzadas militares llevadas a cabo por el Estado argentino sobre los pueblos de la región pampeana y la Patagonia, la última fue encabezada por Julio Argentino Roca y desplegada entre 1879 y 1885. En 1884, por su parte, se inició la campaña militar a cargo del general Benjamín Victorica (entonces ministro de Guerra) que avanzó sobre la región chaqueña. Otra importante campaña militar sobre estos pueblos se dio en 1911 (a cargo del coronel Enrique Rostango). Todas estas campañas formaron parte de una estrategia genocida continuada a lo largo del tiempo sobre los pueblos indígenas (Lenton, 2011a). En esa trama se inscriben masacres perpetradas por el Estado argentino sobre los pueblos indígenas chaqueños a lo largo de la primera mitad del siglo XX (siete masacres entre 1919 y

1947) (Mapelman y Musante, 2010; Mignoli y Musante, 2018) (ver Anexo N° 4).

La violencia y el control militar del territorio funcionaron, además, como complemento necesario de las misiones indígenas y las “reducciones de indios” (Wright, 2003). Al comenzar el siglo XX, fueron creadas las misiones indígenas de Laishí, Tacaaglé y Nueva Pompeya, en manos de la orden franciscana. Poco tiempo después, el Estado argentino construyó reducciones civiles para indígenas (Bartolomé de las Casas –Formosa– y Napalpí –Chaco–) dependientes del Ministerio del Interior y, a partir de 1916, administradas por la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, creada a tal efecto. Tanto misiones religiosas como reducciones civiles fueron presentadas como mecanismos para “civilizar” a los indígenas e integrarlos a la sociedad capitalista, pero formaron parte, en verdad, de un sistema concentracionario (Mignoli y Musante, 2018: 31). La Iglesia católica fue, entonces, un basamento fundamental de la política genocida en la que la apropiación de los territorios y la desarticulación de los modos de vida originarios se conjugaron con el sometimiento de los indígenas. Así, fue facilitado el uso de su fuerza de trabajo en la industria del quebracho y los ingenios azucareros; y también, a medida que avanzaba el siglo XX, para la cosecha del algodón.

Se trata de una historia dolorosa que, hasta el presente, estructura buena parte de la construcción social de ese espacio regional chaqueño. Ella necesariamente forma parte de la vida de los pueblos indígenas de la zona y atraviesa las relaciones sociales e interétnicas que se dieron en la región durante la segunda mitad del siglo XX.

Teniendo presente este basamento histórico fundamental y fundante, la investigación se adentró en los pormenores de las dinámicas de conformación de la red de pastoral aborígen chaqueña durante los años sesenta del siglo XX. Fue un proceso sociohistórico inscripto en una dinámica más amplia de despliegue de intervenciones de pastoral rural en el extenso Noreste Argentino (NEA). Sacerdotes, religiosas, laicos y entidades eclesásticas como el Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC) o Acción Misionera Argentina (AMA) se expandieron por el NEA a lo largo de toda la década del sesenta y se abocaron a trabajar con campesinos y peones rurales. Pero si bien

abrevó en estas experiencias, la red de pastoral aborigen se concentró especialmente en el trabajo con indígenas. Y aunque se inscribió en un mismo espíritu misional de “compromiso con los pobres” y nuevas sensibilidades pastorales, esta red indigenista eclesial se articuló en espacios geográficos a los que la pastoral rural con campesinos nunca llegó en forma sostenida.

Siguiendo a Laura Zapata, podemos decir que los espacios alcanzados por tales “agentes de pastoral” constituyeron “unidades políticas de acción local de base interétnica” (2016: 166). Atendiendo a trabajos como los de Cesar Ceriani Cernadas y Hugo Lavazza (2013: 145), podemos pensar esas experiencias como espacios de misionarización, es decir, campos sociales conflictivos en los que confluyeron grupos indígenas, misioneros y “sociedad envolvente”, para dar lugar a una compleja articulación de imaginarios, acciones culturales, relaciones de poder y trayectorias personales. Son esos imaginarios, trayectorias y relaciones de poder las que este libro quiere someter a análisis. Lo hace bajo la hipótesis de que la red de pastoral aborigen chaqueña desempeñó importantes roles en la juridización de derechos indígenas entre 1984 y 1994 en la Argentina.

El término “juridización” es empleado por Magdalena Gómez (2002a; 2002b) para referir a la trasposición de demandas de pueblos originarios en normativas jurídicamente estatuidas que proceden a garantizar derechos o a vehicular determinados reclamos hacia y sobre el campo judicial. El sentido con que dicho término es entendido a lo largo del libro no difiere sobremanera del uso que frecuentemente le ha dado el campo de la antropología (Carrasco, 2001; Briones, 2005). Por caso, Briones (2005: 9) ha planteado que venimos asistiendo, desde finales de los ochenta, a un proceso de juridización del derecho indígena a la diferencia cultural, ligado a que se lo empieza a ver como parte de los derechos humanos, aunque con especialidad histórica y práctica propias. Este reconocimiento, que no casualmente ha ido de la mano de lo que en lenguaje cotidiano se denomina “avance del neoliberalismo”, ha tendido a transnacionalizarse.

También cercano resulta el concepto de “juridificación” propuesto por Antonio Azuela (2006),⁴ quien a su vez hace una adaptación del uso que Stefano Rodotá (1999) hizo de este. Al estudiar la construcción del derecho ambiental, Azuela entiende la juridificación como un proceso social

... a través del cual las expectativas normativas que se forman en el campo ambiental (o sea, las que se refieren a qué debemos hacer sobre la cuestión ambiental) se convierten en enunciados jurídicos para ser incorporados al horizonte cultural de los actores que participan en dicho campo (2006: 7).

De forma tal que, siguiendo a Azuela,

... antes de que la cuestión ambiental sea juridificada, existe un proceso de selección que produce una agenda reconocible [...] La selección de un número manejable de cuestiones, a pesar de que en ellas aparezcan visiones encontradas, es un requisito indispensable para que su juridificación sea legible para los participantes (2006: 10).

Si bien coincido ampliamente con la perspectiva de Azuela, el autor reconoce “dos tipos de juridificación de la cuestión ambiental”. Así, incluye en el concepto no solamente el proceso social por medio del cual las reglas son construidas en el plano jurídico, sino también los procesos de aplicación de esas leyes en casos individuales (Azuela, 2006: 59). Esto último es algo que queda por completo fuera del análisis histórico que este libro propone.

Con el término juridización, en este libro conceptualizo el *proceso histórico* por el cual determinadas realidades (sociales, económicas y/o culturales) han sido problematizadas, construidas como demandas políticas de grupos o sectores específicos de población y, finalmente, plasmadas en normas jurídicas elaboradas en nombre de dar solución a esos problemas. Aferrándome a esta definición, analizo el proceso de juridización de derechos indígenas a partir de tres casos, para entender los modos de intervención que los agentes

4 Agradezco a Pablo Vitale la observación sobre la cercanía conceptual que los trabajos de Azuela mantienen con el modo en que yo había estado pensando la noción de juridización.

de pastoral aborígen tuvieron en ellos: la sanción de la Ley Integral del Aborígen en Formosa (1984), la sanción de la Ley del Aborígen Chaqueño (1987) y la incorporación del artículo 75 a la Constitución Nacional (1994).

Como señala Laura Mombello (2002), desde 1984 en adelante, han existido notables avances en el campo jurídico respecto del reconocimiento de derechos específicos hacia los pueblos indígenas. La ley formoseña es habitualmente interpretada como la “punta de lanza” de esos avances (GELIND, 2000b). Morita Carrasco advierte que el “progresivo y sostenido proceso de organización indígena”, generado desde mediados de los años ochenta, conlleva la novedad de que las demandas son formuladas con el horizonte de producir “juridizaciones” (2002: 8). Y varios autores convergen en que la aparición de novedosas legislaciones indigenistas fue un importante punto de partida en la generación de un “cambio de paradigma” en el que los pueblos indígenas dejaron de ser “objeto de estudio [para pasar] a [ser] protagonistas de su propia historia” (Rachid, 2011: 1).

Lo social es siempre complejo y difícilmente existan fenómenos sociales que se reduzcan a una única línea de explicación (Braudel, 1968). El proceso histórico de juridización de lo indígena en la Argentina es un ejemplo de ello. Este proceso no fue impulsado exclusivamente por miembros de pueblos originarios. En la juridización de lo indígena participaron multiplicidad de grupos y sectores políticos y sociales. La acción del movimiento indígena local, la “influencia” del campo jurídico indigenista internacional y sus avances, y las iniciativas gubernamentales destinadas a generar formas de administración sobre estas poblaciones étnicamente diferenciadas son algunos de los elementos que permiten echar luz sobre ese proceso. Este libro enfoca la mirada sobre el sujeto colectivo conceptualizado como red de pastoral aborígen, y desde allí observa esa multiplicidad de grupos y la complejidad de lo social. El análisis de las prácticas llevadas a cabo por este tipo de indigenismo eclesiástico hace un aporte para comprender los referidos procesos de juridización y, consecuentemente, el “cambio de paradigma” generado al calor del avance del neoliberalismo.

La promulgación del artículo 75 de la Constitución Nacional en 1994 cerró una época de plasmación de derechos indigenistas en espacios provinciales y nacionales, pero también abrió una nueva era al reconfigurar el espacio de las disputas y las tensiones entre los pueblos originarios y el Estado. En ese sentido, cobra mayor valor estudiar y explicar el largo proceso histórico que desembocó en la participación de muchos misioneros indigenistas cristianos en aquella Constituyente nacional (Zapata, 2014; Carrasco, 2002).

Según Laura Mombello, “la inclusión del reconocimiento de la preexistencia de la población indígena y sus derechos específicos expresados en la reforma constitucional de 1994 son fruto de un proceso que comenzó una década antes” (2002: 7). En tal proceso se combinó una serie compleja de elementos como la reorganización política de los pueblos indígenas, el inicio del proceso democrático que, desde 1983 en adelante, dio lugar a la discusión de problemáticas sociales y políticas hasta entonces vedadas, y el marco internacional de avances en la consideración y el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios (Mombello, 2002: 7). Aquí propongo revisar un proceso histórico algo más extenso que el que sugiere Mombello. Así, en lugar de entender los procesos de juridización de lo indígena generados desde 1984 en adelante como el punto de partida de un proceso de organización indígena, este libro lee en esas juridizaciones un punto de llegada de un proceso histórico más amplio originado hacia finales de la década del sesenta. Haciendo mejor foco en la hipótesis señalada previamente, diré que la aparición de la red de pastoral aborígen chaqueña en los tardíos años sesenta, la contribución que ella buscó hacer sobre los procesos de agregación de demandas indígenas y el desarrollo posterior de esta dinámica, formaron parte de la construcción de los primeros cimientos del actual sistema jurídico indigenista argentino. Así planteado, el análisis sociohistórico de más largo plazo pondrá de relieve el papel de los agentes de pastoral aborígen como parte de aquella “serie compleja de elementos”.

La pregunta por la juridización de lo indígena como proceso histórico pretende dar cuenta de cómo se crearon los dispositivos jurídicos. No se trata tanto de indagar sobre el contenido de esas legislaciones

(lo cual ya ha sido bastante discutido y acertadamente criticado),⁵ sino de poner de relieve la dimensión procesual de la construcción de derechos codificados. En este sentido, vale recurrir a la propuesta de una “sociología histórica de lo jurídico” (Giordano, 2012).

Sintetizando bastante el recorrido histórico de este libro, podemos decir que la red de pastoral aborígen chaqueña, gestada hacia finales de los años sesenta, mostró una clara consolidación de su capacidad para trabajar en la mejora de la salud, la educación y el trabajo de grupos indígenas durante la década del setenta. Estas cuestiones pasaron a ser pensadas cada vez más en clave de derechos indígenas durante los primeros años ochenta, y desde entonces y hacia 1994, la red de pastoral aborígen mostró una dinámica juridizadora que la llevó a intervenir en la producción de las referidas legislaciones indigenistas.

A fin de captar de mejor manera el problema sociohistórico que tenemos entre manos, conviene trascender los márgenes estrechos que habitualmente se asumen tras el concepto de Estado para pensar, en cambio, en el concepto de estatalidad como construcción abierta, múltiple, dispersa e inacabada. Adscribimos, en este sentido, a las advertencias de enfoque presentadas por Ernesto Bohoslavsky y Germán Soprano: reconocer que el Estado es “un espacio polifónico en el que relacionan y expresan grupos” no necesariamente estatales; identificar personas “que producen y actualizan prácticas cotidianas” de lo estatal; “servirse del estudio micro-sociológico de las trayectorias y experiencias de individuos y grupos”; ampliar el campo de observación para dar cuenta de intereses que atañen a la estatalidad y que no son necesariamente “clasistas”; reconocer que, a menudo, las fronteras entre el “adentro” y el “afuera” del Estado adquieren “formas difusas” y cambiantes; escapar de toda representación sobre el Estado a partir de las maneras en que este se autopresenta (autónomo, autocentrado, regulado según normas impersonales, etcétera); y, finalmente, “dejar de mirar al Estado desde su corazón: las ciudades capitales y las agencias del Poder Ejecutivo nacional” (2010: 25-28).

5 Ver, desde perspectivas jurídicas y técnicas: Altabe, Braunstein y González (1996) y Bidart Campos (1996); y desde enfoques antropológicos: Carrasco (2000), GELIND (2000a y b) y Spadafora, Gómez y Matarrese (2010).

En el plano teórico, estas advertencias metodológicas remiten, en parte, a la propuesta que hiciera Michel Foucault (2002; 2006) en torno de “salirse de la institución”, para observar las prácticas sociales en las que ella se encarna y gracias a las cuales se produce. Se trata de tomar distancia “de la consolidada imagen del Estado como forma administrativa racional de organización política que se debilita o no está completamente articulada en sus márgenes territoriales y sociales” (Das y Poole, 2008: 19) y pensar, en cambio, en las relaciones sociales de producción y reproducción de ese Estado. Pues, aun cuando no se encuentren legal y orgánicamente inscriptas en el Estado, aquellas relaciones no dejan de constituirlo. Muchas veces, es la condición de quedar por fuera de la legibilidad o la burocracia del Estado lo que le da a determinadas prácticas, sujetos y relaciones, su mayor potencialidad para producir estatalidad y orden social convergente con ella (Dewey, 2015).

En definitiva, si la mirada sobre la pastoral aborígen conlleva la necesidad de conceptualizar formas de funcionamiento y producción de estatalidad que son mucho más amplias y difusas de lo que habitualmente se asume como Estado, entonces, vale la pena abordar la cuestión de lo estatal no solo a partir de las formas racionales y ordenadas del Estado, sino también desde las prácticas, los espacios y las maneras en que aquel funciona cuando se encarna en las micro-porosidades del mundo social, en los márgenes, en los intersticios de institucionalidades socialmente operantes, aunque no siempre burocráticamente institucionalizadas (Asad, 2008; Das y Poole, 2008; Dewey, 2015).

Las preguntas que aquí planteo abrevan en las clásicas interrogaciones de la sociología histórica: el cambio social, el Estado, los procesos de movilización social, las luchas de clases (Skocpol, 1994). Lo hacen a partir de lo que Julia Adams, Elizabeth Clemens y Ann Shola Orloff (2005) caracterizaron como “la tercera ola” de la sociología histórica; esto es, una serie de investigaciones que incorporan nuevas temáticas de indagación, se permiten adoptar variedad de marcos teóricos y se distancian de todo determinismo estructural. Como sostiene Elizabeth Clemens, el trabajo reciente dentro de la sociología histórica dirige su mirada hacia la contin-

gencia, al atender a múltiples ámbitos, órdenes e instituciones “que no pueden ser reducidos –en ‘última instancia’ o de otro modo– a alguna lógica predominante” (2005: 501). Pero, llegados a este punto, existe otro asunto teórico –tan importante como complejo– respecto del cual conviene (tratar de) ser claro desde el comienzo: ¿qué entender bajo el término “indígena” y cómo denominar esas realidades histórico-culturales?

Comencemos por la segunda parte de esa pregunta: ninguna forma de denominación está exenta de pertinentes críticas éticas, morales y políticas. Indios, aborígenes, nativos, indígenas y/o pueblos originarios, entre otros, son términos que cargan con su propia historia y genealogía, la que, en todos los casos, se traba con específicos procesos de dominación y resistencia. En este libro, opto por referir a estos pueblos bajo la categoría “indígena” puesto que en ella se anclan conquistas históricas, plasmadas en las estructuras jurídicas nacionales e internacionales, que es preciso sostener. La categoría de pueblo originario es también válida, por su parte, en la medida en que se ha conformado, durante las últimas décadas, en una bandera de lucha y autorreconocimiento por parte de las organizaciones y los colectivos indígenas. La palabra “aborigen”, en cambio, solo es utilizada –como fue dicho– como categoría *emic*.

Los nombres dados a cada uno de los pueblos indígenas también son fuente de problemas éticos y políticos. La mayoría de los nombres que los pueblos indígenas han recibido a lo largo de la historia poseen un origen incierto y, en múltiples ocasiones, ese origen se vincula a errores, equívocos, o también derivaciones lexicales racistas y despectivas. Nuevamente, la solución es de carácter ético y se guía por el principio de autoadscripción, de modo que las denominaciones dadas a cada uno de los distintos pueblos indígenas nombrados en el libro responden a las formas en que las organizaciones políticas de esos pueblos actualmente eligen denominarse a sí mismas.

Pasemos entonces a la primera parte de la pregunta lanzada. Entiendo lo indígena como un espacio político y simbólico de identificación social, efecto de permanentes disputas y renegociaciones. Un campo de otredades etnicizadas y negativamente ponderadas (por unos) y –al mismo tiempo– de identificaciones positivamente

valoradas (por otros). Como varios autores señalan (Briones, 1998; Williams, 1989), lo indígena es también el efecto de un juego metonímico en torno al cual son construidas representaciones de nacionalidad basadas en la marcación étnica de unos grupos como contraparte de la desmarcación étnica de otros. Las naciones americanas fueron construidas “sobre los escombros indígenas” (Ramos, 2004: 49) y, a partir de allí, lo indígena es una de las contracaras ocultas de la nacionalidad estatalizada y hegemonizada, una realidad no designada por el lenguaje de la igualdad y los eufemísticos discursos de los Estados latinoamericanos (Cusicanqui, 2010); algo que estas naciones-Estado se esfuerzan por esconder, pero que siempre retorna (Ramos, 2004).

Me inclino a pensar que el concepto más útil para entender este tipo de problemas teóricos es el de aboriginalidad. Claudia Briones (1998; 2005) define la aboriginalidad como una forma de construcción de alteridad basada en etnicizaciones y racializaciones fundadas en la presunción de autoctonía de los sujetos colectivos así marcados (Beckett, 1988). Las formas que presenta la aboriginalidad son el resultado simultáneo y entrelazado de: a) modos diferenciados de explotación económica e incorporación de la fuerza de trabajo; b) dinámicas de articulación y disputa política y c) concepciones sociales sedimentadas, reinventadas y en permanente tensión en cada sociedad nacional. Luego, en el seno de estas tres dimensiones de la aboriginalidad, constantemente se afirman, se configuran (y reconfiguran) subjetividades condicionadas y estimuladas por las formas hegemónicas de construcción de alteridad “aborigen” o “indígena” (Kropff, 2011: 80).

Como se ve, los Estados (o las prácticas productoras de estatalidades, debiéramos decir) son un actor fundamental en la producción de aboriginalidades. Ellos tienen una particular capacidad para determinar los vectores principales de la coconstrucción de aboriginalidad y nación, y configuran matrices nacionales y provinciales de aboriginalidad (Briones, 2005).

En la ideación y nominación que las elites de las repúblicas latinoamericanas han sabido hacer de ella, la categoría de indígena se monta sobre un imaginario transicional, en el que el indígena es “un

aún no integrado”. Indígena es –al mismo tiempo– una categoría globalizadora e individualizadora. Globaliza, en la medida en que ignora la especificidad cultural, histórica, política, económica y social de cada pueblo, y aglutina la diversidad en una única categoría imaginaria (aunque no por ello menos performativa). Individualiza, puesto que aborda a cada hombre y cada mujer “indígena” como un futuro ciudadano por civilizar y normalizar.

Es precisamente en estos términos y desde estas perspectivas que, a lo largo del siglo XX, lo indígena se ha configurado como “problema” político y como “cuestión” de gobierno. La política estatal indigenista –su legislación y su práctica– funciona reduciendo la multiplicidad de pueblos bajo una única categoría abstracta (Cardoso de Oliveira, 1972: 12). En definitiva, se trata de aquello que Bonfil Batalla (1972) había observado respecto de la categoría de “indios” y que es igualmente válido para las de “indígenas”, “aborígenes” o, incluso, “pueblos originarios”. Todas ellas son categorías supraétnicas que no denotan ningún contenido específico de los grupos sociales a los que remiten. Ello me importa sobremanera porque si bien los “agentes de pastoral aborígen” hicieron denodados esfuerzos por conocer y reconocer las particularidades de cada pueblo (en muchos casos, adentrándose, por ejemplo, en el aprendizaje de sus lenguas), ellos pensaron el sentido de sus acciones, fundamentalmente, a partir de aquellas categorías supraétnicas de “aborígen” o “indígena”.

Este tipo de categorías expresan entonces, no tanto una especificidad localizable en un grupo humano en especial, sino más bien “una particular relación” entre determinados grupos humanos y “otros sectores del sistema social” (Bonfil Batalla, 1972: 4). La idea de relación exige ser subrayada. Por definición, lo indígena se inscribe sobre particulares relaciones de dominio y/o subalternización y, desde la construcción de los Estados latinoamericanos, las políticas estatales son dispositivos centrales de esas relaciones de subalternización en las que lo indígena ha sido negativamente marcado (estigmatización), negado y/o ignorado (represión e invisibilización) y/o, eventualmente, permitido para inscribirse en las matrices hegemónicas de poder (incorporación subordinada).

Axel Lázari plantea que la política estatal indigenista es un conjunto de “prácticas discursivas y espacios no discursivos adyacentes que tienen por horizonte regular la fijación del ‘indio’ como el problema de ‘nuestro indio’” (2002: 154). Así, la política indigenista está presente aun cuando no remita de manera explícita y directa a la configuración de los límites de lo indígena (los derechos, las prohibiciones, las inclusiones o las exclusiones), sino que se configura también en la silueta de la negatividad, en la ausencia de todo pronunciamiento sobre lo indígena, en el silencio de la invisibilización producida e inducida (Valverde, 2013; Quijada, 2004a y b). De modo que es legítimo entender como política indigenista toda aquella política estatal “referida a lo que hoy llamamos pueblos indígenas y/o pueblos originarios, independientemente de su contenido axiológico” (Lenton, 2010: 13), pero también reconocer el elemento indigenista que pueden contener ciertos discursos, prácticas e iniciativas estatales no explícitamente dirigidas a esos grupos. Las políticas estatales dirigidas a reafirmar la figura del inmigrante europeo y trabajador como cimiento de la nación conllevan en sí —precisamente, porque no la nombran— una específica forma de producción de aboriginalidad. En otros términos, las políticas estatales indigenistas producen aboriginalidad, pero también lo hacen otras políticas estatales no directamente referidas a los pueblos originarios.

Atendiendo a estas definiciones de Estado, indígena y política estatal indigenista, esta última no necesariamente se agota en una única dependencia estatal ni se limita rígidamente a la jurisdicción gubernamental, sino que puede extenderse por infinidad de puntos en el espacio social. La política estatal indigenista puede asentarse sobre prácticas llevadas a cabo por sujetos e instituciones que no se hallan formalmente integradas en la estructura estatal. Recordar este carácter de la política indigenista habilita un espacio conceptual necesario para la interpretación del accionar del indigenismo eclesiástico que aquí propongo estudiar. Reconocer los pilares de determinadas construcciones estatales de aboriginalidad —históricamente cambiantes— facilita el registro de prácticas, actores, esquemas y situaciones que, sin ser parte del Estado, se articulan sinérgicamente con aquellos pilares.

En la Argentina, desde finales del siglo XIX en adelante, la política estatal indigenista careció de toda sistematicidad o programación orgánica. Por el contrario, ella pasó a ser un complejo heterogéneo de iniciativas gubernamentales puntuales, dispersas y, muchas veces, contradictorias (Lenton, 2010). Aun así, es posible detectar ciertos patrones generales subyacentes. Uno de ellos es la tensión entre la absurda suposición de inexistencia de los pueblos indígenas y la evidencia de su ineluctable presencia. Se trata de una tensión que puede ser vista bajo distintas figuras y contradicciones. Tal es, por ejemplo, la construcción de los pueblos indígenas como “otros internos”: en su calidad de “internos”, deben ser integrados, pero el apelativo “otros” referencia una constante dificultad para llevarlo a cabo. Tal es también el caso de dos grandes líneas divergentes de acción indigenista estatal en relación con la territorialización/desterritorialización. Se pueden observar, a lo largo del siglo XX, políticas de destribilización, dispersión, desorganización de las formas colectivas de existencia indígena (Mases, 2010) –lo cual funciona como soporte material de dispositivos de invisibilización (Quijada, 2004b)–; y, paralelamente, políticas de tribalización, espacialización, territorialización de los pueblos en “reservas”, “misiones” y/o “comunidades” (Delrio, 2005). Esta última es, precisamente, la línea política que tuvo mayor presencia desde la década del ochenta a partir de los procesos de juridización e incorporación subordinada que aquí estudio. En aquel tiempo se articuló una nueva dinámica de política estatal indigenista: la estigmatización, la represión y la invisibilización pasaron a verse tensionadas con ciertas formas de reconocimiento positivo sobre las marcaciones de otredad indígena. Y aunque ello no implicó una modificación radical de las lógicas de subalternización sobre lo indígena, sí consiguió imprimirle interesantes reorganizaciones observables incluso en la actualidad. A través de este libro quisiera contribuir a explicar el surgimiento de esas nuevas formas de reconocimiento positivo sobre lo indígena.

Mi trabajo de indagación apeló fundamentalmente al análisis de documentos. Está claro que la lectura literal del documento nunca habilita una reconstrucción automática de los acontecimientos (Braudel, 1968). En ese sentido, lo que el encuentro con los archivos

me brindó ha sido, sobre todo, la posibilidad de hacerme preguntas sobre un tiempo y un sujeto colectivo relativamente poco conocido en relación con la temática y la historia reciente de los pueblos indígenas.

Los testimonios orales jugaron un papel complementario a los descubrimientos que los documentos me iban permitiendo hacer a medida que mi investigación avanzaba. Entrevistadas y entrevistados no solo me permitieron recabar datos e información y construir una comprensión global sobre el proceso histórico, sino también percibir y/o imaginar intereses de los sujetos implicados en él. Todas las entrevistas fueron propuestas más bien como conversaciones (en general, distendidas) con las que encontré caminos para acceder a un campo del saber historiográfico sobre el que la bibliografía es realmente escasa. En total, fueron realizadas cerca de veinte entrevistas a expertos y protagonistas de la historia que aquí se analiza. El uso de los nombres y apellidos reales de los actores solo se hizo en los casos de personas de público conocimiento y/o de quienes me explicitaron su voluntad de que así fuera.

Entre los archivos, bibliotecas y repositorios documentales a los que accedí se cuentan: el Archivo Histórico de Formosa, el Archivo de la Biblioteca de la Universidad Nacional de Formosa, la Legislatura de esa misma provincia y del Chaco, el Archivo privado de Alberto Sili y Beatriz Noceti (hoy, en la Unidad de Biblioteca y Documentación de la Universidad Nacional de General Sarmiento); el Archivo Planchot (en esa misma Universidad); el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista en la Argentina, “Esther Gattinoni de Regueira”; el Archivo Histórico del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET); el Repositorio de publicaciones y documentos de ENDEPA-Buenos Aires; los archivos privados de Ernesto Stechina, Marta Tomé, Cristian Vázquez y Melisa Sotelo; el repositorio digital del Consejo Federal de Inversiones; el Archivo Intermedio, el Acervo del Instituto Socioambiental (San Pablo, Brasil) y la biblioteca de CONAPI (Asunción, Paraguay). También consulté archivos en la Biblioteca del Congreso de la Nación, el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda (CEDINCI) y la Hemeroteca del Congreso de la Nación. El repositorio documental del Centro

de Capacitación Zonal (CECAZO), ubicado en la localidad de Pozo del Tigre (Formosa), merece una mención aparte en este listado.

En diciembre de 2013 pude acceder al desordenado mundo de papeles, carpetas y ficheros mal conservados en ese edificio. Al parecer, hasta mi llegada al lugar, esos documentos nunca habían sido consultados de manera sistemática con fines académicos. Sin embargo, ellos registran buena parte de las actividades que los grupos indigenistas eclesiásticos llevaron a cabo en la zona del oeste chaqueño durante las décadas del setenta, ochenta y noventa. Echar mano a los documentos de este sencillo depósito de papeles me llevó a comprender que ellos tenían mucho que decir sobre el proceso histórico que quería explicar. Me permitió también poner en práctica aquella sugerencia, lanzada hace tiempo por Fernand Braudel, respecto de tomar el tiempo necesario “para estudiar, incluso en el más modesto de los depósitos de archivos, la más simple de las cuestiones de historia” (1968: 128). La investigación hubiera sido muy distinta sin esta importante fuente documental a la que Marcelo Mendieta y Ernesto Luberriaga me permitieron acceder y me orientaron para sumergirme en ella.

Vale mencionar que esta grata experiencia me impulsó, más tarde, a llevar a cabo un proyecto de digitalización sistemática del archivo del CECAZO. Este se realizó en 2019 con el financiamiento del Conicet y la Fundación Bunge & Born en el marco de la convocatoria 2017 de “Preservación y recuperación de colecciones de interés científico de Argentina”.⁶ El proyecto fue dirigido por Daniel Lvovich e integrado por Cristian Vázquez, Anabella Denuncio, Marina García y Analía Torina. El trabajo dio por resultado la digitalización de alrededor de tres mil documentos y sentó las bases para la efectiva conversión del repositorio documental en un archivo, catalogado y clasificado, que sea de público acceso. Es importante, no solo por el valor historiográfico de estos documentos, sino también por el valor que ellos tienen para las posibilidades de construcción y preservación de la memoria de los pueblos de la región.

6 “Archivo y memoria indígena: recuperación y digitalización del repositorio documental del CECAZO (Centro de Capacitación Zonal). Pozo del Tigre, provincia de Formosa”, RESOL-2018-1019-APN-DIR#CONICET, 15 de junio de 2018, EXP. N° 2303/18.

Imagen 1. Repositorio documental del CECAZO, año 2013



Fuente: registro fotográfico del autor.

Si bien el libro reconstruye las acciones de indigenistas eclesiásticos, también aporta a la recuperación de la historia local, de los procesos de vida y organización social en la región. Con ello brinda elementos para la reconstrucción de historias y memorias de los pueblos indígenas de la zona. Dado que conocer la historia es un paso necesario para pensar el futuro –y puesto que, lamentablemente, el racismo hacia los pueblos indígenas continúa tan vivo como siempre en la sociedad argentina–, humildemente espero que esta obra aporte herramientas para las luchas por venir.

Los primeros capítulos de este libro buscan explicar la conformación del espacio chaqueño de pastoral aborígen en su interrelación con amplios procesos de cambio social que ocurrieron entre mediados de la década del cincuenta y principios de la década del setenta. En tal sentido, estudia –en un constante interjuego entre los niveles global, continental, nacional y local– los impactos de la episteme desarrollista en el campo misional (capítulo 1) y las transformaciones en el espacio indigenista cristiano (capítulo 2).

A continuación (capítulos 3 y 4), el libro recupera el proceso de conformación del NEA como región eclesiástica, analiza el surgimiento y la etapa inicial de la red de pastoral aborígen en la región chaqueña, presenta los lineamientos teóricos a partir de los cuales propongo interpretarla y avanza sobre las articulaciones que la red generó más allá de sí misma.

Los capítulos 5 y 6 revisan el período de transformación que la red experimentó durante la última dictadura, los modos en que se vio impactada por la dinámica represiva y los reacomodamientos que experimentó para continuar funcionando como tal. Para ello, la red se adecuó tanto a los tiempos políticos del país y la región, como de la Iglesia.

Finalmente, los capítulos 7 y 8 muestran la orientación que, durante los años ochenta y principios de los noventa, la red de pastoral aborígen chaqueña tuvo hacia la construcción de legislaciones indigenistas. En primer lugar, se analizan los casos de Formosa y el Chaco (capítulo 7); luego, el capítulo 8 se aboca a entender la dinámica generada en torno del proceso de la Reforma Constitucional. La conclusión, básicamente, hace lo que, por su naturaleza, está obligada a hacer: recupera brevemente el largo trayecto histórico recorrido en los capítulos y presenta de manera sucinta las principales conceptualizaciones que permiten comprender el fenómeno en cuestión.

Primera parte

**Estados e Iglesias,
entre el desarrollo y la liberación**

Capítulo 1. Desarrollismo, Estado y política indigenista

Para comprender el surgimiento de una red de pastoral aborígen en la región del Chaco argentino es preciso observar, en primer lugar, la modernización del Estado producida al compás del desarrollismo. A fin de ordenar nuestra exposición, podemos conceptualizar cuatro importantes ejes de la relación desarrollismo y política estatal que habilitaron espacios de surgimiento de una pastoral aborígen en la región del Chaco argentino. Tres de ellos remiten al marco general del desarrollismo en el plano global: el despliegue de la cooperación internacional, la aparición de un nuevo campo epistémico para pensar las “poblaciones indígenas” y el mayor interés gubernamental por generar políticas de “desarrollo” para las regiones consideradas “atrasadas”. Un cuarto eje remite a un efecto particular que el desarrollismo tuvo sobre la política estatal indigenista de la Argentina: su provincialización (Lenton, 2005). Este capítulo aborda cada uno de estos cuatro ejes, y recorre transversalmente y de forma interrelacionada sus dimensiones internacional, nacional y –eventualmente– regional. Luego, se detiene en el estudio sobre cómo ellas funcionaron durante entre 1966 y 1973, tiempos de la dictadura autodenominada “Revolución Argentina”, convergente con el momento histórico en que la red de pastoral aborígen chaqueña comenzó a cobrar forma.

Despliegue de la cooperación internacional

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y en el marco de la creciente hegemonía global estadounidense, comenzó a configurarse una estrategia global de “cooperación internacional”. Ella estuvo orientada a crear diversos organismos, agencias e instituciones capaces de articular mecanismos de financiamiento transnacional e interestatal, e implicó la generación de nuevas formas político-administrativas de actuación en el escenario internacional. Cuando ciertas formas de intervención imperialista (por ejemplo, la instalación de colonias o la ocupación militar) atravesaban un claro proceso de deslegitimación, otros instrumentos como la inversión, el financiamiento y el asesoramiento se presentaron como dispositivos útiles para la intervención política, económica y cultural allende las propias fronteras (Barroso Hoffmann, 2008). Naturalmente, fueron los países mejor posicionados en el esquema económico mundial los que contaron con mejores posibilidades para ejercer estas modernas formas de colonialidad.

Como lo planteó Franz Fanon, en 1961, el complejo escenario de la Guerra Fría transformó la “ayuda para el desarrollo” en un eje central de las disputas por la hegemonía mundial y reorganizó las formas de dependencia entre naciones. Las entidades públicas y privadas estadounidenses no fueron las únicas que se volcaron a generar y financiar proyectos de “desarrollo” en los países “subdesarrollados”. También nacieron oficinas gubernamentales europeas de planeamiento, bancos y asociaciones internacionales que buscaron intervenir en la generación de espacios geopolíticos de influencia económica, cultural, educacional y científica, entre otras áreas. En este escenario se inscribió la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en 1945, y la Organización de Estados Americanos (OEA), en 1948, entre otras entidades intergubernamentales.

Este tipo de financiamientos fue aplicado sobre la casi totalidad de los países de América Latina y buena parte de los países asiáticos y africanos. El Consejo Interamericano Cultural (en cuyo seno se creó la División de Ciencias Sociales) y el Consejo Interamericano Económico y Social se convirtieron en las principales vías de cana-

lización de las “ayudas para el desarrollo” impulsadas desde la OEA hacia América Latina (Beigel, 2011).

También en el mundo cristiano la lógica desarrollista impactó fuertemente. Entre las Iglesias protestantes se gestaron agencias de cooperación y programas de financiamiento internacional para “proyectos de desarrollo”. El más claro ejemplo de ello fue la creación, en 1959, del programa intereclesialístico Pan para el Mundo (Brot für die Welt), bajo la dirección de la Obra Diacónica de la Iglesia evangélica de Alemania, en Stuttgart.⁷ Por su parte, en el espacio católico, una primera institución con impronta desarrollista fue la Catholic Relief Services (CRS), creada en los Estados Unidos a poco de finalizar la Segunda Guerra Mundial. Años después, la Iglesia católica alemana dio origen a la Obra de Beneficencia Episcopal Misereor y Acción Episcopal Adveniat, ambas dependientes de la Conferencia de Obispos Católicos de Alemania Occidental. La primera fue creada en 1958. Adveniat, en cambio, nació en 1961, a raíz de una “gran colecta” de donaciones dirigidas a la “promoción del desarrollo” con valores católicos en el mundo “subdesarrollado” (Beigel, 2011). Ambas entidades adoptaron un claro perfil de “cooperación para el desarrollo” y se abocaron a “la lucha contra el hambre y la enfermedad”.⁸

En efecto, “ayuda”, “asistencia para el desarrollo”, “cooperación internacional para el desarrollo” o, simplemente, “cooperación internacional”, fueron los rótulos bajo los que aquellas estrategias geopolíticas se articularon discursivamente (Barroso Hoffmann, 2008: 1). En el devenir de este escenario, la idea de “cooperación internacional” pasó a conformar un conjunto cada vez más heterogéneo, complejo y entrelazado de organizaciones con distinta inscripción jurídico-institucional, pertenencia nacional e internacional, y objetivos tensionados y –muchas veces– contradictorios.

7 Sitio web de Pan Para el Mundo: <http://www.brot-fuer-die-welt.de/es/pan-para-el-mundo.html> (fecha de consulta: 23 de noviembre de 2015) y sitio web del Comité Ecuménico de Proyectos, Ecuador: http://www.cepecuador.org/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=116 (fecha de consulta: 23 de noviembre de 2015).

8 El arzobispo de Colonia (Alemania), cardenal Joseph Frings, impulsó la empresa (ver *Boletín Periódico Puente*, n° 69, tercer cuatrimestre de 2008, p. 8). Misereor fue también conocida como “Fondo para el Desarrollo Socio-Económico” (Beigel, 2011).

La lógica de la “cooperación internacional” necesitó para su funcionamiento de la existencia de “mediadores”. Pequeñas organizaciones de la “sociedad civil”, fundaciones y grupos de voluntarios conformaron un eslabón conveniente y necesario para la puesta en acto de las nuevas formas político-administrativas de actuación transfronteriza. Así, en muchas ocasiones, ciertas dinámicas originales y alternativas de organización social y política –muchas veces no contenidas en las tradicionales formas sindicales o partidarias–, pasaron a ser requeridas por los espacios de planeación de “cooperación internacional” impulsados por los países centrales. Incipientes iniciativas sociales, organizaciones y/o fundaciones de los países “subdesarrollados” acabaron siendo las responsables de ejecutar fondos provenientes de los Estados y las organizaciones multilaterales de crédito, y de llevar a cabo actividades administrativas, aplicar programas sanitarios o educativos, recabar informaciones “en terreno”, entre otras actividades eventualmente tan loables como funcionales a determinadas estrategias o proyectos hegemónicos imperiales o colonialistas. Incluso la filantropía, tanto laica como religiosa, pasó a verse recubierta de nuevos intereses; la atención de la “pobreza”, la “discapacidad” o la “marginalidad”, entre otras clasificaciones político-sociológicas, se convirtieron en justificaciones ideológicas y morales de la “ayuda” para el “desarrollo”. Los pueblos originarios fueron recurrentemente inscriptos en esa compleja trama ideológica, política y discursiva.

A medida que los programas de desarrollo agrícola mostraron que la inyección de capital no bastaba para cumplir los objetivos buscados, cobró nuevo impulso la producción de conocimientos específicos sobre las “poblaciones rurales”. Los pueblos originarios fueron especialmente decodificados bajo esa categoría, como así también asumidos como portadores de “filosofías ancestrales” y “culturas subdesarrolladas”. Y puesto que estas presentaban rotundas resistencias a la “modernización”, conocerlas y entrar en contacto con ellas era el medio necesario para superar el “atraso” de los países. Así lo expresó Gonzalo Aguirre Beltrán, al señalar:

El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no indio sean realmente ciudadanos libres e iguales (citado en Bengoa, s/f: 3).

Fue entonces que el concepto de “comunidad” apareció como un útil objeto del saber –al ser una herramienta heurística que permitiría captar la especificidad de grupos resistentes al “avance del desarrollo” (Lenton, 2005)⁹– y de poder, al ser objetivo y sujeto de intervención de muchas de las políticas sociales.

Por su parte, el “promotor” fue pensado como punto de encuentro entre macropolíticas, ideadas a veces a niveles transnacionales, y micropolíticas aplicadas en los contextos sociales y geográficos más diversos. La educación y la tecnificación se convirtieron en pilares centrales de la intervención desarrollista, y los “agentes externos” fueron los responsables y “promotores” de esa intervención. Aplicado al campo de la política indigenista estatal, la figura del “agente de promoción” ocupó el lugar de facilitador de la “integración” que, en virtud de su “atraso”, el indígena no podría hacer por sí mismo. El “extensionista” o “agente promotor” pasó a ser pensado como un instrumento de política pública necesario para la realización de la tan buscada “integración” de esos “otros internos”. Por cierto, en esta alianza estratégica, las planeaciones gubernamentales o transnacionales del desarrollo se vieron una y otra vez en la obligación de negociar con aquellos “agentes en terreno” los objetivos y efectos alcanzados por las políticas. Evidentemente, como señalan Mosse y Lewis, “los modelos de políticas y el diseño de programas deb[e]n ser transformados en la práctica” y, para ello, necesitan “ser traducidos a diferentes lógicas de acuerdo a las intenciones, objetivos y ambiciones que guían a las personas e instituciones” que los llevan a cabo (citado en Castelnuovo Biraben, 2013: 177).

9 Según Lenton (2005), una de las primeras apariciones de la expresión “comunidad” en la arquitectura jurídica indigenista estatal argentina data de la Convención Constituyente de 1957.

En el seno de estas tensiones, e inscribiéndose en estos esquemas y dispositivos, se configuró un extenso andamiaje de cooperación internacional de tipo gubernamental que fungió como un campo propicio para el financiamiento de misiones de pastoral aborígen. Fundaciones estadounidenses (como Inter American Foundation),¹⁰ alemanas, francesas y canadienses se contaron entre los aportantes. A su vez, la cooperación internacional fue motivo de circulación de saberes y personas entre los organismos internacionales de financiamiento y las misiones de pastoral aborígen. En algunos casos, avanzadas las décadas de 1960 y 1970, miembros de equipos de “promoción aborígen” obtuvieron becas para viajar a otros países de América Latina y formarse en cursos sobre “desarrollo comunitario rural” provistos por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO).

Marcos epistémicos y polifonía indigenista

El desarrollismo fue en verdad el resultado de una reorganización de factores (políticos, económicos, discursivos, etcétera) existentes desde antes. Uno de los primeros usos de la palabra desarrollo con la impronta que tomó durante la posguerra se produjo, según Arturo Escobar, a instancias del “Acta británica de desarrollo colonial” de 1929; y las primeras apelaciones al término “subdesarrollo” datan de mediados de los años cuarenta (Escobar, 2007: 64). Según este antropólogo, el “desarrollo” implicó “un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia” (2007: 24).

Las Naciones Unidas y la OEA adoptaron, cada vez más, el indigenismo como ideología en sus intervenciones transnacionales y promovieron la diseminación de ideas y la organización de un sistema indigenista de alcance continental (Verdum, 2009). El desarrollo avanzó a través la creación de “anormalidades” que deberían ser reformadas (Escobar, 1992) y en esa estrategia discursiva los grupos de población “indígena”, “aborígen”, “nativa”, “tribales”, etcétera, fue-

10 Inter American Foundation es un organismo gubernamental estadounidense creado en 1969, por medio de la Ley de Asistencia Exterior (capítulo IV, sección 401.b).

ron considerados focos de intervención para facilitar su “integración” a “las sociedades nacionales”. Fue, en definitiva, una reactualización del mito organizativo del pensamiento moderno (Wallerstein, 1994), en el que las sociedades con menor desarrollo capitalista fueron pensadas como poblaciones “subdesarrolladas”, “mal organizadas” o directamente “desorganizadas”. Asociadas a la condición de pobreza, estas ideas legitimaron la intervención sobre poblaciones subalternas. En consecuencia, iniciativas etnocéntricas de imposición de modelos organizativos fueron disfrazadas de propuestas técnicas de “ayuda” y “colaboración”.

En parte, esas fueron las directrices sobre las que se montó la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para promover el Convenio N° 107, suscrito en Ginebra (Suiza), el 5 de junio de 1957. Este fue un intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en torno a las “poblaciones indígenas”, aunque se basó menos en el reconocimiento de derechos de los pueblos originarios que en su asimilación a la sociedad global. Bajo el título “Sobre poblaciones indígenas y tribales en países independientes”, el convenio convocó a que los Estados adoptasen diversas proposiciones relativas a la protección e integración de los grupos referidos. El articulado del convenio mostró a los pueblos originarios como “poblaciones pobres”, “todavía no integradas en la colectividad nacional”, e impedidas, en virtud de “su situación social, económica o cultural, de beneficiarse plenamente de los derechos y las oportunidades de que disfrutaban los otros elementos de la población” (OIT, Convenio N° 107). En definitiva, bajo el desarrollismo, integración y desarrollo se amalgamaron de forma circular: la integración de los “grupos tribales” era necesaria para superar las “trabas” al desarrollo de la nación, pero el desarrollo de esos grupos era, a su vez, el camino para promover su integración.

Así, los tiempos del desarrollismo implicaron un nuevo pliegue de las formaciones nacionales hegemónicas de alteridad y fuertes reconfiguraciones de las economías políticas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005). El interés sobre los pueblos originarios como “poblaciones pobres” y “atrasadas” se conjugó con la aparición de nuevos interrogantes sobre esas “culturas ancestrales”. En consecuencia, la producción de conocimientos específicos sobre

los pueblos originarios y la preeminencia que adquirió la figura del “promotor” llevaron a una ampliación del espectro de voces autorizadas a hablar sobre la “cuestión aborigen”. El relativo monopolio que hasta entonces gozaban los organismos estatales para establecer los contornos y las claves de interpretación sobre la temática sufrió un importante resquebrajamiento, lo que dio lugar a la estructuración de una original “polifonía indigenista” (Briones, 2004). Académicos, técnicos y agentes eclesiásticos pasaron a representar campos de planeación indigenista pasibles de ser incorporados en la articulación de las políticas indigenistas estatales. Esto, a su vez, se enlazó muy bien con la referida conveniencia política y financiera de contar con “mediadores” dispuestos a llevar a la práctica diagramas nacionales e internacionales de “cooperación” y “desarrollo”.

Como señaló Diana Lenton (2005 y 2010), en la Argentina (aunque es también observable en muchos otros casos), las variaciones en el discurso político respecto de lo indígena habitualmente han respondido más a transformaciones en las agendas gubernamentales que a modificaciones en las formas de existencia de los grupos indígenas. Así, se observa que durante los tardíos años cincuenta emergió en el espacio de discusión indigenista un espíritu de “recopilacionismo folklórico” que prontamente se cubrió de intereses sociológicos y planificadores. Según Axel Lazzari, “lo indio” ingresó en las agendas del Instituto Nacional de Filología y Folklore, que hacia 1960 fue reconocido como órgano especializado en el estudio de la “materia tradicional argentina” (2002: 161).¹¹ Por entonces, también, la idea del “rescate cultural” a través de la divulgación de la producción artesanal indígena cobró vigor.

En el “tiempo del desarrollismo”, las economías políticas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005) mostraron nuevas convergencias entre el indigenismo intelectual y las iniciativas gubernamentales de política indigenista. La década del cincuenta fue un tiempo en el que se consolidó un campo de profesionales de la antropología social y cultural, envueltos en las críticas al colonialismo, al racismo y al nacionalismo propias de las revisiones ideológicas

11 Creado en 1955, en 1960 el organismo cambió su nombre al de Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.

de posguerra. En 1957, el nacimiento de la carrera de Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires y la fundación de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) contribuyeron a la formación de un novedoso campo de pensamiento, investigación y reflexión política indigenista. La UNNE impulsó un proyecto para crear un archivo etnográfico y un museo regional, y la fotógrafa alemana Grete Stern fue contratada en 1958 para registrar las formas de vida del “aborigen chaqueño” (Guarino, 2010; Almirón y Padawer, 2016).

Ese mismo año, el Instituto Popular de Estudios Chaqueños – con sede, precisamente, en la UNNE– llevó a cabo la Primera Asamblea Indigenista Chaqueña. Se hicieron presentes unos treinta y dos representantes indígenas procedentes de distintas localidades de la provincia del Chaco (Juan José Castelli, Tres Isletas, Quitilipi, La Leonesa, Villa Ángela, Charata) y tres líderes indígenas de la provincia de Formosa: Manuel Chascoso (oriundo de Bartolomé de las Casas), Juan López e Hipólito Rodríguez (procedentes de Misión Laishí) (Pompert de Valenzuela, 2003; Almirón, Artieda y Padawer, 2013).¹² Los referentes indígenas aprovecharon la oportunidad para reclamar “la posesión de tierras, herramientas para las tareas agrícolas, y escuelas para sus hijos” (Almirón y Padawer, 2016: 3). Asistieron también importantes funcionarios gubernamentales de las provincias del Chaco (el director de Protección al Aborigen, el vicegobernador provincial y los ministros de Gobierno, Agricultura y Ganadería, y Asuntos Sociales y Salud Pública) y Formosa.

Una figura central en la organización de esta asamblea fue René James Sotelo. Formado en las nociones del “desarrollo rural” y los abordajes indigenistas entonces vigentes, Sotelo mantenía vínculos con programas internacionales de cooperación y desarrollo, y participaba en muchas de las instancias de formación indigenista gestadas en esos espacios. Por ejemplo, en 1958, asistió a un curso para maestros rurales en la localidad bonaerense de Ezeiza, organizado por el Consejo Nacional de Educación en conjunción con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).¹³ En breve tiempo, Sotelo se volvió un notable

12 Diario *Reivindicación*, octubre de 1958, año II, nº 13, pp. 1, 2 y 7.

13 Conversación personal con Melisa Sotelo, 7 de marzo de 2016.

exponente de la política indigenista provincial (Carrasco y Briones, 1996). Siendo director de escuela en Paraje Jacarandá (cerca de Juan José Castelli) y luego vicedirector de la escuela N° 384 en Quitilipi, en su trayectoria destaca la fundación (en esa misma localidad), en 1963, de la Asociación Amigos del Aborigen (AADA). A pesar de ser una entidad no gubernamental, su continuidad en el tiempo difícilmente se explica si no se atiende a sus vínculos con el Estado chaqueño.

La amalgama circular entre integración y desarrollo se insertó en el campo político y discursivo argentino de formas paradójicas, pues, según las nociones hegemónicas de aboriginalidad, indígena es, por definición, un no-integrado a la nación, de modo que su integración plena lo convertiría, paradójicamente, en un no-indígena. En esa especie de laberinto ideológico-discursivo, fue reactualizada una tensión históricamente vigente en la construcción de aboriginalidad argentina (Briones, 1998 y 2004): la simultánea capacidad/incapacidad de esos “otros internos” para “adaptarse” e “integrarse”. Con todas estas tensiones, el abandono de las prácticas “arcaicas” propias de estas “culturas atrasadas” pasó a situarse en el centro de la política integracionista.

En la medida en que el desarrollismo implicó también una particular episteme, sus nociones trasvasaron ampliamente los organismos e instituciones de “cooperación internacional”, inscribiéndose en diversos ámbitos políticos, sociales y culturales. De esa forma, las categorías “desarrollistas” de clasificación poblacional fueron reapropiadas por grupos no inscriptos formalmente en la estructura estatal. Como señala Barroso Hoffmann (2008: 50), existió un “efecto de homogeneización” por el que, como condición para obtener recursos, distintos espacios no estatales adoptaron en su práctica el vocabulario burocrático imperante y volvieron propias aquellas reglas, normas y padrones centrales de la episteme desarrollista. Eso sucedió, por ejemplo, con los conceptos de “comunidad”, “agente promotor” o “extensionista”: sectores del movimiento rural católico argentino hicieron un uso extenso de esta terminología al avanzar con sus intervenciones en el espacio agrario, en articulación muchas veces con el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) (Vázquez,

2020; Zapata, 2013: 49). Algo semejante sucedió, eventualmente, con los misioneros indigenistas chaqueños que este libro estudia. Sus prácticas, sus estrategias de acción y sus formas de pensar a los “objetos” y los sujetos de su intervención estuvieron marcadas por el campo epistémico indigenista configurado por el desarrollismo. Por esa misma razón apelaron a los términos de “agente de pastoral” y “agente de promoción” para referirse a sí mismos.

Reordenamientos en la política estatal indigenista

El tercero de los ejes señalados al comienzo de este capítulo se refiere al mayor interés gubernamental por generar políticas de “desarrollo” para las regiones consideradas “atrasadas”. A los fines de este trabajo, ello nos remite, estrictamente, a la dimensión de las políticas indigenistas generadas en el marco del desarrollismo.

En rigor, el interés gubernamental por “la cuestión indígena” no nació con el desarrollismo. Para no irnos a los orígenes del Estado argentino, cabe señalar que ya había mostrado un notable crecimiento en la década del cuarenta. Un elemento influyente en esos años fue el indigenismo mexicano. En abril de 1940, se llevó a cabo en la ciudad mexicana de Patzcuaro el Primer Congreso Indigenista Interamericano y, con excepción de Paraguay, Haití y Canadá, todos los Estados participaron (Pineda, 2012). Pese a que tuvo un claro sentido integracionista, el evento fue un momento significativo en la historia del indigenismo latinoamericano. En su seno se estableció el 19 de abril como el “Día del Aborigen Americano” y se definieron parámetros de lo que debía ser la acción indigenista estatal e intelectual. Las delegaciones estadounidense y mexicana fueron las principales promotoras de que se creara un Instituto Indigenista Interamericano, lo que se concretó en septiembre del mismo año.¹⁴ El indigenismo mexicano tuvo un alto impacto en los distintos Estados latinoamericanos y propulsó la internacionalización y articulación regional de distintas políticas estatales indigenistas.

14 Sobre el tema, ver Giraudó (2006) y Pineda (2012).

Si bien la delegación argentina estuvo lejos de tener una participación destacada en el Congreso de México, los ecos de esa forma de indigenismo latinoamericano también impactaron en los ordenamientos indigenistas estatales locales. Ejemplo de ello es la creación del Consejo Agrario Nacional, que intentó establecer un régimen de explotación de las tierras indígenas en el que fuesen respetadas las costumbres y los métodos de trabajo originarios. Aun así, las intenciones de atender a la “cuestión indígena” no avanzaron mucho, pues el imaginario ampliamente difundido entre elites y sentido común respecto de que la Argentina era “un país sin indios” no habilitaba mayores debates. Hacia 1943, la reglamentación del decreto echó por tierra toda voluntad renovadora. No solo dispuso titulaciones de tipo precario y enseñanza religiosa para los indígenas, sino que además les exigió la demostración de “adecuadas” “aptitudes técnicas” y “cualidades morales” para “desempeñarse como colonos” (Marcilese, 2011: 3).

También deben considerarse las reformulaciones que el peronismo acarreó sobre la temática. Según Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (2010: 24), la expansión de la visión pública sobre el contenido de la nación argentina fue el legado más importante del peronismo a nivel de imaginario nacional. La del indígena fue, junto con la de la mujer y la del “cabecita negra” de “el interior del país”, una identidad resignificada a lo largo de los gobiernos peronistas. No obstante, fue un movimiento con muchos meandros.

En junio de 1946, una caravana de campesinos y pobladores originarios partió de la región puneña de Jujuy con destino a Buenos Aires para entrevistarse con autoridades nacionales. El objetivo era reclamar por sus tierras y participar en la planeación y ejecución de la política indigenista nacional. Bajo el nombre de “El Malón de la Paz”, la manifestación fue recibida con júbilo en Buenos Aires, así como en cada una de las ciudades por las que pasó. El colorido y la novedad del fenómeno fue tapa de diferentes diarios y revistas, con lo que cobraron visibilidad pública los reclamos de los pueblos indígenas del noroeste del país. Sin embargo, las demandas de tierras planteadas por la caravana no eran un asunto de fácil solución. A continuación, los manifestantes fueron forzados a subir a un tren y

enviados de regreso a sus comunidades.¹⁵ Y si bien años más tarde el Poder Ejecutivo dispuso la expropiación de tierras de la Quebrada de Humahuaca y la Puna jujeña en favor de estas comunidades, no se ejecutaron las medidas crediticias necesarias para llevar a cabo esa expropiación (Marcilese, 2011).

Esto no restó en absoluto importancia histórica al épico Malón de la Paz, ya que puso en evidencia la necesidad de que determinadas demandas de los pueblos originarios fueran atendidas. La creación, en 1949, de la Dirección de Protección al Aborigen (DPA) exige ser comprendida en el marco de esa situación. También existió entonces una mayor valoración, por parte de la agencia estatal, de ciertos referentes indígenas emergentes (Lenton, 2010: 69) que pudieron encontrar nuevos espacios en el organigrama indigenista estatal (Serbín, 1995; Lenton, 2005: 545). Así, por caso, en 1953 fue otorgada al dirigente mapuche Jerónimo Maliqueo la responsabilidad de conducir la DPA (Hernández, 2003; Lenton, 2010; Marcilese, 2011).

Luego del golpe de Estado de 1955, la penetración de las ideas desarrollistas en la arquitectura institucional del Estado argentino comenzó a darse de forma intensa. La internacionalización mostrada por la política indigenista durante los años cuarenta mostró entonces un nuevo y más fuerte impulso. Esta vez, lo hizo en el marco de la internacionalización que el desarrollismo impuso al conjunto de la política social de los Estados (Lenton, 2005). En esta matriz, la política indigenista cada vez se ligó más estrechamente al espíritu delineado por las agencias internacionales de regulación, financiamiento y “cooperación”. Así, el mismo año en que la OIT generó el referido Convenio N° 107, ingresó en el Congreso Nacional argentino el proyecto de ley para su ratificación local.¹⁶

La región chaqueña fue una de las zonas más consideradas en la nueva lógica de planificación gubernamental para el desarrollo (Gordillo, 2004a; Lenton, 2005; Zapata, 2013). En 1957, el presidente de facto Pedro Aramburu creó la Comisión Nacional del Río Bermejo

15 Al respecto puede consultarse Valko (2007) y Kindgard, (2004).

16 El Convenio N° 107 de la OIT fue ratificado en noviembre de 1959, a instancias del gobierno de Arturo Frondizi (1958-1962). Si bien el Convenio debía entrar en vigor en 1960, la ley de su ratificación (N° 14932) nunca fue reglamentada.

(Decreto-Ley N° 4962), un programa de desarrollo regional inscripto en un esquema nacional de mejoramiento de las vías fluviales. Y, en los años sucesivos, el INTA¹⁷ y el Consejo Federal de Inversiones (CFI)¹⁸ fueron dos de las instituciones más ampliamente interpeladas por gobiernos, técnicos y extensionistas para “llevar el desarrollo” a los grupos de población rural de la región.

Como señala Kathrin Sikkink (2009: 29-30), la penetración de las ideas desarrollistas en la arquitectura institucional del Estado argentino fue incompleta. Apenas el aparato político vinculado a Frondizi configuró una estructura burocrática digna de ser llamada desarrollista y la experiencia quedó trunca por causa del golpe militar de 1962. Aun así, las ideas desarrollistas supieron filtrarse de distintas y dispersas maneras en la planeación de las políticas públicas. A lo largo de la década del sesenta (e incluso entrada la década del setenta), ellas no dejaron de presentarse como modelos de referencia de las iniciativas de política económica y social (Healey, 2007).

El Censo Indígena Nacional de 1965 fue expresión de esas referencias. Este respondió a la necesidad gubernamental de conocer ese campo poblacional para poder intervenir en nombre del desarrollo. El decreto que dio origen al censo (N° 3988/65) explicitó la necesidad de “presentar el estado actual socioeconómico de las comunidades indígenas” (DIP, 1991). Ello era, por cierto, un primer paso necesario a la hora de implementar lo establecido en el artículo 27 del Convenio N° 107 de la OIT respecto de que los gobernantes tomasen “las medidas administrativas pertinentes” para promover la “integración” de las “poblaciones indígenas y tribales” (OIT, Convenio N° 107, art. 27).

17 El INTA tuvo por objeto impulsar el desarrollo agropecuario a través de la tecnificación y la racionalización de la producción (Decreto-Ley N° 21680/56). Al respecto, ver Alemany (2002).

18 El CFI se conformó con representantes de las distintas provincias del país al buscar articular una estructura de planificación que, en virtud de su federalismo, contemplara las reales necesidades de desarrollo económico, productivo y de infraestructura de cada región. El CFI elaboró una variedad de proyectos de distinto tipo (agrohidrológicos, de investigación, de infraestructura, etcétera), y articuló no solo con la Secretaría de Agricultura y Ganadería, sino también con organismos internacionales de cooperación y desarrollo como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) o el Bureau pour le Développement de la Production Agricole (González Bollo, 2015: 123).

El censo fue también un caso ejemplar de cómo funcionó la polifonía indigenista en esa coyuntura. El acto de apertura de la Primera Convención de Antropología realizada en 1965¹⁹ en la UNNE (sede Resistencia), se convirtió en acción de lanzamiento del Censo Indígena Nacional. El ministro del Interior de la Nación, Juan Palmero, presentó entonces el plan previsto para su ejecución.²⁰ Sotelo también se hizo presente allí al participar como uno de los expositores referenciales de esa convención. Asimismo, fueron varios los antropólogos que se enlistaron como censistas.

El censo nunca fue finalizado y los datos recabados fueron parciales y segmentarios. Sus resultados no fueron publicados oficialmente sino ofrecidos a la prensa por los participantes. Lo hecho, no obstante, sirvió para demostrar la existencia de al menos ciento sesenta y cinco mil indígenas, sobre un total de población nacional que entonces rondaba los veintitrés millones (Gordillo y Hirsch, 2010), y operó como un incentivo para que distintas provincias creasen organismos orientados a atender “el problema indígena” (Medina, 1990) como una forma de promover su “desarrollo”.

Provincialización de la política estatal indigenista

El impacto del desarrollismo sobre la política estatal indigenista también habilitó el proceso de su provincialización (Lenton, 2005). En este sentido, el desarrollismo implicó una transformación de las geografías estatales de inclusión/exclusión²¹ según nuevos tropos de

19 Lenton encuentra en esta convención la tensión de dos luchas simultáneas: “La primera de estas se produce al interior de la Academia, entre el discurso de algunos profesionales que ocupan posiciones importantes en la docencia y en la investigación y el de otros que intentan romper con la hegemonía del modelo antropológico ‘humanista’ o histórico-cultural. La otra es la lucha que se está librando por legitimar la intervención de los antropólogos en el diseño de la política indigenista, que la profesión reivindica como ineludiblemente sujeta a su diagnóstico y consejo” (Lenton, 2005: 525).

20 Diario *El Territorio*, 19/1/1968, p. 10.

21 Siguiendo a Briones, “si la Nación-como-Estado opera como territorio simbólico contra la cual se recortan y en el cual circulan distintos tipos de ‘otros internos’, las geografías estatales de inclusión –que son simultáneamente geografías de exclusión– remiten a la cartografía hegemónica que fija altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación” (2005: 19).

etnización y/o racialización (Briones, 2005 y 2002). Esto resultaría luego de vital importancia en la construcción de espacios regionales de pastoral aborígen.

El interés gubernamental por el desarrollo de las regiones “atrasadas” se conjugó con la conversión de muchos territorios nacionales en provincias autónomas. Durante la primera mitad de la década del cincuenta se crearon la mayoría de las nuevas provincias. Tales los casos del Chaco²² y La Pampa, en 1951; Misiones, en 1953; y Formosa, Río Negro, el Neuquén, Santa Cruz y el Chubut, en 1955.

Con matices y altibajos, en un lapso de tiempo relativamente breve, las regiones del país con elevada proporción de población indígena se convirtieron en provincias autónomas. Se trataba, en muchos casos, de territorios de frontera en los que la idea de “sociedad abigarrada” –según la expresión del reconocido sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado (1986)– tenía especial sentido: a lo largo de varias décadas, distintos pueblos originarios se habían visto obligados a refugiarse en esos territorios, huyendo de masacres, campañas militares y despojos de tierras. Como sostiene Valenzuela, “uno de los factores de mayor poder explicativo en los procesos de producción del espacio es la vulnerabilidad diferencial derivada de condiciones geográficas particulares” (2006: 37). En el caso del oeste de la región chaqueña, la condición de suelo arcilloso (con escasa capacidad de retención de agua, con muy poca materia orgánica y, consecuentemente, muy poco fértil) y su clima semiárido explican un menor nivel de penetración del capital. En consecuencia, segmentos importantes de los pueblos originarios de la región (mocoví, wichí, pilagá, vilela, qom) (expulsados de los más fértiles territorios del este chaqueño) encontraron en los suelos áridos (entre ellos, el oeste chaqueño) un refugio en donde establecerse. Allí continuaron apelando a sus modos tradicionales de producción de la vida: fundamentalmente, la marisca, la caza y la pesca. Parcialmente, por cierto, porque la reducción del área de monte por la explotación del quebracho, primero, y la expansión del cultivo de algodón, después, fue dejando cada vez menos posibi-

22 La Ley N° 14037 dio origen a la provincia Presidente Perón. Luego del golpe de Estado de 1955, esta nomenclatura fue rechazada para adoptar el actual nombre de provincia del Chaco.

lidades de encontrar en la naturaleza sus medios de existencia y reproducción (Gordillo, 1995 y 2004b). Consecuentemente, la venta de la fuerza de trabajo en los cultivos de algodón del este chaqueño y los obrajes o los ingenios azucareros de Salta y Jujuy fueron un recurso fundamental de la subsistencia individual y grupal.

La conversión de los territorios nacionales en unidades federales autónomas implicó el inicio de un proceso de provincialización de la política indigenista. Tras ella, los pueblos originarios afectados adquirieron una nueva influencia en la política local a través de su participación en las elecciones gubernativas (Marcilese, 2011). En este contexto, las flamantes administraciones ensayaron nuevos intentos de política indigenista. Esto explica la referencia que las Constituciones de las recientemente creadas provincias del Chaco, Formosa, Chubut y Neuquén hicieron a la cuestión indígena (Medina, 1990). Al contar con ciertas particularidades históricas y geográficas compartidas y procesos semejantes de producción del espacio, el Chaco y Formosa supieron mostrar, desde entonces, frecuentes influencias cruzadas en el campo de sus políticas indigenistas estatales.

A partir de 1956, la provincialización de la política indigenista adquirió un sentido más contundente luego del viraje dado a nivel nacional. Ese año, Aramburu firmó, junto a su ministro del Interior, el Decreto-Ley N° 12969 que establecía la definitiva disolución de la DPA. Esto puede ser leído como uno de los múltiples esfuerzos por revertir las medidas políticas tomadas durante el peronismo (Lenton, 2005), pero también como una medida administrativa inscrita en la necesidad de ceder a las provincias la gestión de lo indígena para ganar efectividad en el tan mentado desarrollo de esos grupos “atrasados” y carentes de “integración”. Los bienes que la DPA disponía en las distintas regiones del país fueron cedidos al dominio de los Estados provinciales, y la decisión de disolver dicha dirección en cada jurisdicción local fue dejada en manos de las respectivas provincias o territorios nacionales (Serbín, 1995; Lenton, 2005; Tesler, 1989). El proceso de provincialización de la política indigenista encontraba así su plasmación jurídica y formal. El espacio provincial se convirtió en el foco de acción y planeación de ese campo de la política estatal y lo indígena pasó a ser abordado como un problema particular a ser

atendido (o desatendido) por cada Estado provincial. Neuquén y el Chaco fueron dos claros ejemplos de ese proceso.

En el caso de Neuquén, comenzó a tomar forma una política indigenista de corte culturalista orientada a generar una reapropiación simbólica de “lo mapuche” (envuelta en un campo retórico de exotización y glorificación). Se trató de políticas que se encuadraban en la estrategia de construir las bases identitarias de la provincia y “neuquenedad” al apelar a la heroicidad araucana como mecanismo central de producción de aboriginalidad (Favaro, 2013; Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008; Mombello y Nicoletti, 2005). Por iniciativa del Gobierno provincial, en febrero de 1961 se realizó el Primer Congreso del Área Araucanista Argentina. El gobierno convocó en la localidad de San Martín de los Andes tanto a ministros provinciales como a académicos y estudiantes de otras partes del país (Lenton, 2011b). Fue presentado bajo un espíritu “técnico-científico” orientado a “sistematizar y documentar todo lo referente al patrimonio material y espiritual, relacionado con los valores del pueblo araucano” (citado en Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008: 155).

Aunque bajo otras matrices provinciales de aboriginalidad, también en la provincia del Chaco pudo verse una dinámica semejante de reactivación de las políticas estatales indigenistas. Desde finales de la década del cincuenta, el ambiente intelectual chaqueño mostraba un renovado interés por el conocimiento de las poblaciones nativas (Guarino, 2010) y ello funcionó como una reactualización de la histórica imbricación que existió entre la antropología argentina y los pueblos chaqueños (la referida Asamblea Indigenista fue clara expresión es eso).²³ En ese contexto, el interventor federal de la provin-

23 Respecto de los orígenes de la antropología en la Argentina, ver Wright y Ceriani Cernadas (2007); Guber (2009 y 2010). Vale recordar que el interés intelectual por los pueblos indígenas de la región chaqueña es un elemento de larga data en la construcción de la antropología argentina (Gordillo, 2004a). Cuando en 1936 se fundó la Sociedad Argentina de Antropología se desarrollaron populosos debates sobre los orígenes, las familias lingüísticas y las rutas migratorias de estos pueblos, centrándose en el análisis de los “restos de cultura material” (cerámicos, vasijas, etcétera). Con ello se inauguró un discurso profesional en el que los análisis del antropólogo suizo Alfred Métraux fueron referencias ineludibles. Impulsado por la convicción de que se trataba de culturas en acelerado proceso de desaparición, Métraux —como luego lo haría Enrique Palavecino, entre otros— recabó información sobre prácticas shamánicas, mitos y creencias de “chiriguanos”, “tobas”, pilagás y “matacos” y atendió al

cia, coronel Pedro Avalía, creó la Comisión Honoraria del Aborigen (Decreto N° 4245/56) y la Dirección del Aborigen (Decreto-Ley N° 4907/56) (Tesler, 1989; Lenton, 2005), ambas dependientes del Ministerio de Agricultura y Ganadería. La primera, con el objetivo de “asesorar en todo lo atinente al aborigen dando la orientación y planes a desarrollar para cumplir su finalidad”;²⁴ la segunda, con el objetivo de “estimular asiduamente todo acto que tienda a la formación de hábitos morales de cualquier orden” que facilitasen su “adaptación autóctona”²⁵ (citado en Tesler, 1989: 27; Pompert de Valenzuela, 2003: 114 y Lenton, 2005: 465). Las funciones atribuidas a esta Dirección remitieron a la elaboración de proyectos en el área educativa, social y económica, orientados a mejorar las condiciones de trabajo y apoyar la actividad forestal y ganadera.

Esto último se inscribía en la misma línea integracionista (además de paternalista) que quedó plasmada en la Constitución Provincial de diciembre de 1957. El artículo N° 34 de ese cuerpo jurídico sentenció:

La Provincia protegerá al aborigen por medio de una legislación adecuada que conduzca a su integración en la vida nacional y provincial, a su radicación a la tierra, a su elevación económica, a su educación y a crear la conciencia de sus derechos, deberes, dignidad y posibilidades emergentes de su condición de ciudadano.

Si se atiende a la discontinuidad y a las permanentes inconclusiones que la política estatal indigenista argentina ha tenido a lo largo de su historia (Lenton, 2010), no resulta extraño que tan solo dos años después de que hubiera sido disuelta la DPA, el gobierno desarrollista de Frondizi nuevamente intentara crear un organismo capaz de centralizar y coordinar esa agenda política a nivel nacional. Esta vez, la instancia burocrática adoptó la denominación de Dirección Nacional

cambio sociorreligioso que estos grupos experimentaban ante la presencia de las misiones cristianas en la región (Métraux, 1946).

24 “Legislaciones Provinciales”, Derecho de los pueblos indígenas, Bioética. Recuperado de http://indigenas.bioetica.org/leyes/leyes_provinciales.htm (fecha de consulta: 12 de julio de 2015).

25 Ídem.

de Asuntos Indígenas (DNAI) (Decreto N° 5463/58). Los considerandos del texto legal afirmaron que, en su momento, la disolución de la Dirección de Protección al Aborigen se había apoyado “en la creencia de que abandonándose el problema indígena en manos de los Estados provinciales afectados podría hallarse una solución más apropiada” y ello había demostrado ser falaz pues “en la práctica no ha podido concretarse” (DIP, 1991: 179).

La DNAI tuvo por objetivo “procurar la adecuada solución de los problemas que afectan a los aborígenes radicados temporaria o definitivamente en todo el territorio de la Nación” (DIP, 1991: 177) y los argumentos bajo los cuales fue creada reprodujeron ampliamente la terminología plasmada en el Convenio N° 107 de la OIT. Desde su inicio, la entidad fue puesta bajo la órbita de la Dirección Nacional del Servicio de Empleo del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (más tarde, en 1961, pasaría a instancias del Ministerio del Interior) y a su cargo fue designado el sacerdote Emilio Martínez.

Al considerar el carácter laicisante del desarrollismo, Diana Lenton (2005: 545) plantea que la designación de Martínez a cargo del DNAI implicó un abandono momentáneo de las iniciativas gubernamentales desarrollistas. No obstante, siguiendo la lectura que Miranda Lida (2015) hace del catolicismo argentino, puede reconocerse allí no tanto un alejamiento de las posturas desarrollistas por parte del Gobierno nacional, sino un acercamiento a los enfoques desarrollistas emergentes en la Iglesia católica. En cualquier caso, lo que particularmente nos interesa señalar es que la iniciativa no consiguió centralizar ni unificar la política estatal indigenista a nivel nacional. En cambio, continuó asumiendo el asunto como un problema territorialmente focalizado. La DNAI programó sus acciones reproduciendo una concepción provincializada sobre la política indigenista y definió a Jujuy, Neuquén, el Chaco y Formosa como sus núcleos principales de intervención (Lenton, 2005: 486). Dos razones merecen ser consideradas para entender esta focalización: por un lado, la ambición desarrollista por superar los “atrasos” reinsertaba la atención de lo indígena en las agendas gubernamentales provinciales y locales. Pero, resulta igual de cierto que la “cuestión indígena” se presentaba como una cuestión desconocida y difícil de

resolver para las burocracias y las elites políticas instaladas en Buenos Aires y alejadas de la realidad de pueblos habitualmente ignorados por esas elites. Por una y otra razón, la DNAI necesitó conjugar sus iniciativas con las herramientas provinciales de política indigenista. Ello se volvió patente a instancias del gobierno iniciado con el golpe de Estado encabezado por Juan Carlos Onganía en 1966.

La política estatal indigenista en la dictadura (1966-1973)

La alianza político-militar que en junio de 1966 derrocó al presidente constitucional Arturo Illia presentó su proyecto de ingeniería político-social como un proceso ideado en “tres tiempos” sucesivos: el “tiempo económico”, el “tiempo social” y el “tiempo político”. En un clásico artículo publicado en la *Revista Mexicana de Sociología* en 1977, Juan Carlos Portantiero señaló que, independientemente de esas soberbias voluntades, el proceso histórico de este gobierno de facto acabó por condensarse en tres etapas que mostraron patentemente el fracaso de la experiencia: la primera (1966-1970) representó un intento de modificar el modelo de acumulación, la relación de fuerzas sociales en la sociedad y el modelo de relaciones políticas; la segunda (1970-1971) fue un intento de ampliar la participación “del capitalismo nacional, pero bajo los mismos moldes autoritarios”; mientras que la tercera (1971-1973) representó la búsqueda de una “salida” a una compleja y evidente situación de ingobernabilidad, aunque manteniendo aún alguna pretensión (infructuosa) “de controlar el futuro modelo político” (Portantiero, 1977: 546).

Esta dictadura no significó una ruptura total con las ideas desarrollistas como modelos de referencia de su política económica y social. La experiencia se encuadró en un proyecto político destinado a que, en lo referente a la representación política, las asociaciones intermedias y las comunidades reemplazaran a los partidos políticos, sindicatos y grandes grupos de presión (Laguado Luca, 2010; Gómez, 2016). Bajo una noción corporativista, la sociedad fue abordada en términos de “comunidad”, en la que los intereses divergentes pudie-

ran confluír armonizados por la gestión gubernamental y encauzados tras objetivos “nacionales”.

La desmedida ambición “refundacionista” del gobierno de Onganía lo llevó a apoyarse en expertos civiles para alcanzar sus objetivos. En una lectura que se volvió clásica, Guillermo O’Donnell (1982) sostuvo que el manejo de lo político fue dejado en manos de grupos nacionalistas mientras el campo económico fue confiado a sectores liberales. Carlos Altamirano (2001) entendió que allí se representaron “las dos almas” de la autodenominada Revolución Argentina.

Fueron varios los tecnócratas y socialcristianos que, unidos en el credo del desarrollo, aceptaron incorporarse en el nuevo gobierno (Altamirano, 2001: 81). En alianza con diversas vertientes políticas del catolicismo, la dictadura tuvo entre sus asesores a figuras como José Enrique Miguens y José Luis de Ímaz, quien sabía articular los valores cristianos de la promoción humana con instrumentos de la sociología científica y el compromiso militante (Giorgi, 2010 y 2017: 118). Bajo esta misma lógica, buena parte de la dimensión indigenista del gobierno fue dejada en manos de religiosos y laicos, lo que –como puede notarse– implicaba una continuación con las formas históricas de funcionamiento de la estatalidad indigenista.

A diferencia de los gobiernos militares anteriores, esta dictadura no concibió la toma del poder como un pasaje hacia un nuevo gobierno civil, sino que (y al igual que lo haría la Junta Militar que asumió el poder en 1976) sus máximos responsables asumieron el poder de forma indeterminada. Aferrados a aspiraciones refundacionales, plantearon el desafío de “(re)definir el rumbo del Estado en todos los niveles” (Ferrer, 1981: 56), lo que incluyó lo cultural, lo educativo y, también, la “integración del aborígen”.

Basándose en una idea de “participación comunitaria”, la política social del gobierno de Onganía impulsó la formación de “promotores comunitarios” y se orientó a “integrar”, a través de la “reeducación” y la “resocialización”, a sectores pensados como pobres, marginales e indígenas (Gomes, 2011 y 2016). En este contexto, la “promoción de comunidades aborígenes” se insertó en un esquema más amplio

de Seguridad Nacional y bajo la supervisión de la institución militar (Serbín, 1995; Lenton, 2009 y 2010).

El sentido propositivo de este régimen conllevó la histórica innovación (Giorgi y Mallimaci, 2012: 118) de crear, mediante una Ley Orgánica de Ministerios Nacionales (Nº 16956), un Ministerio de Bienestar Social. Este fue un espacio hegemonizado por sectores eclesiásticos, nacionalistas y corporativistas; y el principio de subsidiariedad²⁶ fue parte clave de este nuevo capítulo en la amalgama entre católicos y Estado. La “promoción y protección de los integrantes del cuerpo social de la Nación, sean estos individuos, familias o comunidades” quedó establecida como competencia prioritaria de la nueva cartera (Giorgi y Mallimaci, 2012: 118). A partir de allí, la cuestión indígena, históricamente leída por el Estado en clave de “cuestión de fronteras” y “problema social” (formas históricas de la producción estatal de aboriginalidad en la Argentina), pasó a ser paralelamente abordada en clave de “desarrollo comunitario”.

Dentro de la nueva dependencia ministerial, fueron creadas cuatro secretarías: la de Seguridad Social; la de Salud Pública; la de Vivienda; y la de Estado de Promoción y Asistencia a la Comunidad (SEPAC). Esta última se convirtió en el órgano depositario por excelencia del “plan comunitarista” gubernamental (Rouquié, 1982). La SEPAC estableció, a su vez, dos direcciones nacionales: la de Asistencia Comunitaria y la de Promoción Comunitaria. En el interior de la segunda, se crearon el Servicio Nacional de Desarrollo de Comunidades, el Servicio de Desarrollo de Cooperativas y el Servicio Nacional de Asuntos Indígenas (SNAI). Así, luego de una década de existencia, la DNAI era reemplazada por un nuevo organismo nacional indigenista.

La creación, en 1968, de la Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA) funcionó como una herramienta complementaria en la ideación de estas estrategias indigenistas estatales. Orientada a la formación de “capital humano” y a la incorporación, en

26 El principio de subsidiariedad remite a una idea de “sociedad organizada en cuerpos intermedios, en la que el Estado tiene la obligación de abstenerse de actuar allí donde ya actúa un cuerpo social intermedio, pero sí de asistir a aquellos que no pueden subsistir por sí solos” (Giorgi, 2017: 128).

forma subordinada, del analfabeto al proceso de industrialización (Almirón, Artieda y Padawer, 2013), la DINEA presentó varias convergencias programáticas con las formas en las que la SEPAC pensó el “desarrollo de las comunidades indígenas”.

En adelante, las iniciativas provinciales de política indigenista se alinearon con las políticas programadas desde este tipo de espacios gubernamentales nacionales. En 1968, el Gobierno neuquino asignó al Instituto de Promoción Social (dependiente del Ministerio de Bienestar Social) las cuestiones de política indigenista. A continuación, en 1969, la creación del Servicio Provincial de Asuntos Indígenas (SPAI) (Decreto N° 775/69) apuntó a “intervenir en la protección e integración de los grupos aborígenes”, “ejecutar los programas de protección integral al aborigen” y generar investigaciones “sobre los grupos aborígenes” para conocer su “sistema de valores”, “costumbres, creencias, factores económicos, grado de cultura y zona geográfica de residencia” (Decreto N° 775/69, citado en Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008: 159).

Por su parte, la provincia del Chaco sancionó –por iniciativa de René Sotelo– la Ley N° 970/69, que estableció un nuevo marco jurídico de la Dirección del Aborigen. “Bajo contralor del Ministerio de Bienestar Social”, esta Dirección se ocuparía de fomentar “la organización de las comunidades” (Ley N° 970/69, art. 12) como así también:

... actividades agropecuarias, forestales, comerciales e industriales tendientes a facilitar el desarrollo del pleno empleo de la mano de obra de la población indígena, su abastecimiento y el consumo y comercialización de su producción, con destino a elevar su nivel de vida en lo social, económico y cultural (Ley N° 970/69, art. 1).

Las reformuladas dependencias indigenistas provinciales apelaron de forma frecuente a la SEPAC como fuente de financiamiento, marco de coordinación y sello de respaldo para acceder a fondos disponibles en instituciones de cooperación internacional.

Los proyectos de desarrollo comunitario impulsados en este escenario se caracterizaron por tener grandes aspiraciones desarrollistas, pero no siempre contar con los recursos financieros, humanos

y técnicos para llevarse a cabo. Por eso, al estudiar esos programas, siempre queda vigente la pregunta respecto de su nivel de concreción. Así, por ejemplo (según refirió la escritora Alicia Cid en sus memorias de viajes),²⁷ en 1971 el “delegado del Gobierno formoseño” en Ingeniero Juárez (Ángel Dafunchio), reclamaba la puesta en ejecución de los programas de desarrollo comunitarios prometidos por la SEPAC y denunciaba que

... con la expectativa que creó la SEPAC [...] con sus préstamos [...] nos largamos a construir lo que creíamos era la base del desarrollo de los aborígenes de esta zona, hoy tenemos cuarenta y dos obrajes (con un promedio de treinta hacheros cada uno y sus familias) quince hornos de carbón, siete ladrillerías, ocho huertas; en fin, toda la mano de obra ocupada desde Santa Teresa hasta Pozo del Mortero (quinientos kilómetros) algo así como cuatro mil aborígenes dependiendo de este proyecto (citado en Cid, 1992: 93).

Pero, el relativamente escaso financiamiento no debería impedirnos ver que, la existencia de la SEPAC generó un espacio de predisposiciones gubernamentales aptas y sensibles a las iniciativas de “intervención social” en los ámbitos rurales y las poblaciones originarias. En marzo de 1967, el cuadro católico Raúl Puigbó, al mando la SEPAC, afirmaba:

El apoyo estatal se dirigirá a todos los rincones del país, especialmente a los más apartados y rezagados cambiando la orientación centripeta característica del centralismo, por la acción centrífuga tendiente a crear condiciones dignas a la población en todas las zonas del país, arraigándola en su propia tierra y fortaleciendo su fe en la Nación; el apoyo que preste la Secretaría se dirigirá a todos los sectores sociales, especialmente a aquellos más necesitados, tales como las zonas rurales subdesarrolladas, las villas de emergencia, desocupados, niños, mujeres y ancianos en estado de desamparo, así como a los grupos indígenas;

27 Cid fue colaboradora de los programas de “desarrollo comunitario” impulsados por René Sotelo desde la Dirección Provincial del Aborigen del Chaco.

el apoyo será integral, en todos los aspectos del bienestar social (citado en Gomes, 2011: 291).

Las provincias “con menor desarrollo” se convirtieron en ejes prioritarios de los programas de acción del Ministerio y, en particular, las provincias del NEA fueron destinatarias de buena parte de esas predisposiciones gubernamentales. El 4 de mayo de 1967, Onganía llevó a cabo una reunión con los gobernadores de esa región a fin de aplicar programas de desarrollo comunitario en el territorio.²⁸ En 1968, el gobierno formoseño accedió a un subsidio de veintidós millones de pesos destinados a la “promoción” e “integración del aborígen”.²⁹ También ese año, el director del SNAI, Emilio Martínez, viajó a la ciudad de Formosa y fue recibido por el director del Departamento Provincial del Aborígen. Según afirmó Martínez, el viaje se hacía con la finalidad de

... realizar investigaciones, prosiguiendo la tarea que desde hace años, yo personalmente vengo realizando y a la vez poner en marcha los planes que por intermedio de la S.E.P.A.C. tenemos para lograr la integración del aborígen a través de tareas de promoción y desarrollo de la comunidad.³⁰

Con este tipo de iniciativas, el proyecto comunitarista de la “Revolución Argentina” generó nuevas oportunidades de apoyo a iniciativas de la pastoral aborígen. Por un lado, la planeación de política pública realizada por la SEPAC contempló la contribución que las parroquias y otras instituciones públicas pudieran hacer en favor del fortalecimiento de las “comunidades”. Por otro lado, los objetivos perseguidos por la SEPAC en relación con la instrucción escolar, la formación en agricultura, la creación de cooperativas y la mejora del nivel de vida de “los grupos aborígenes” eran también objetivos anhelados –no siempre con los mismos sentidos– por ciertos indigenistas eclesiásticos.

En definitiva, con el desarrollismo se configuró una primera gran mutación que merece ser tenida en cuenta para entender el

28 Revista *Primera Plana*, 3/1/1967, n° 210, p. 16.

29 Diario *La Mañana*, 1/6/1968, p. 9.

30 Ídem.

despliegue de misiones de pastoral aborígen. Por un lado, porque el desarrollismo implicó la aparición de un nuevo ámbito de financiamiento para misiones indigenistas eclesiásticas. Por otro lado, porque estableció nuevos marcos de discusión y pensamiento sobre la otredad, en general, y la marcación indígena, en particular. Finalmente, porque al compás del desarrollismo fue reconfigurada la política estatal indigenista en el país, lo que dio lugar a un proceso de provincialización. Pero la misma urgencia por atender ese campo de intervención política puso en evidencia la incapacidad de los organismos nacionales para hacerlo, lo que volvió imperiosa la alianza del Estado nacional con ámbitos provinciales de gobierno. La SEPAC representó, en este sentido, una interesante oportunidad de financiamiento para las iniciativas provinciales de política estatal indigenista, pero, sobre todo, un particular respaldo político.

Siendo que los gobiernos provinciales pocas veces contaron con todas las herramientas necesarias para llevar a cabo sus proyectos de política indigenista, la emergencia de un nuevo campo de sociabilidades indigenistas entre las Iglesias cristianas se aparecía, a los ojos de funcionarios estatales provinciales, como un fructífero aliado en disponibilidad. Puede decirse que, del mismo modo que las administraciones nacionales necesitaron apelar a sus pares provinciales para concretar sus iniciativas de política indigenista estatal, las iniciativas gubernamentales provinciales necesitaron articularse con actores externos al Estado para fortalecer la estatalidad indigenista a nivel local. Ciertas misiones cristianas fueron particularmente tenidas en cuenta para el caso. Al fin y al cabo, ello era convergente con el papel civilizatorio e integracionista que las matrices históricas de aboriginalidad en la Argentina atribuyeron a las iglesias cristianas, sobre todo la católica.

Así las cosas, se hace necesario analizar y reconstruir el proceso histórico por el que cobró forma ese nuevo campo de sociabilidades indigenistas cristianas. Allí asienta otro amplio proceso de cambio social que merece ser tenido en cuenta para entender el despliegue de misiones de pastoral aborígen.

Capítulo 2. Desarrollismo, Iglesia y reformulaciones en la idea de misión

Los años cincuenta y sesenta no solo fueron un tiempo de grandes cambios en el diagrama geopolítico mundial y de innovaciones en los modos de planeación y funcionamiento de los Estados. Este fue también un tiempo de reordenamientos vertiginosos en los espacios eclesiásticos cristianos y de revisiones en los modos de comprender las relaciones entre las Iglesias y las sociedades.

Analizar estos fenómenos exige, por un lado, observar cómo el desarrollismo marcó los espacios eclesiásticos a nivel global. En el caso católico, esto se dio con especial fuerza. Por otro lado, exige prestar atención a ciertas sensibilidades en torno de la acción social que se encarnaron entre militantes cristianos y dieron lugar a nuevas formas de practicar la fe. Juntas, ambas cuestiones configuraron nuevos modos de entender lo indígena hacia dentro de la Iglesia católica y habilitaron nuevas formas de intervención pastoral. Este capítulo atiende a esos procesos.

Desarrollismo en las Iglesias

Entre el 25 de julio y el 4 de agosto de 1955 se llevó a cabo en la ciudad de Río de Janeiro un encuentro de obispos de América Latina. La intención de quienes tomaron las primeras iniciativas (los obispos

Dom Hélder Câmara, de Brasil, y Manuel Larraín, de Chile)³¹ era generar un foro en el que las iniciativas más renovadoras del episcopado latinoamericano encontraran un respaldo institucional sólido. Se trataba de crear una organización transnacional capaz de coordinar los esfuerzos pastorales católicos, reproduciendo así a nivel continental el papel que la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) cumplía en ese país. La Santa Sede apoyó la iniciativa al leer en ella una herramienta con la cual frenar el avance del protestantismo en la región. Producto del encuentro, quedó conformada la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).³² Diez años más tarde, esta sería incluso un tipo de iniciativa explícitamente fomentada para las distintas regiones del mundo por medio de la Encíclica papal *Ad gentes*: "... es, por tanto, conveniente que las Conferencias Episcopales se unan entre sí dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socioculturales" (III, 22).

Aunqu oficialmente la convocatoria de la Primera Conferencia de la CELAM dijo querer abordar los problemas del comunismo, la secularización y el despliegue del protestantismo en América Latina, se convirtió en un espacio de discusión de diversos aspectos de la realidad social del continente (Berryman, 1989), entre ellos, la "cuestión indígena". La antepenúltima de las secciones del documento final abordó especialmente la temática "Misiones, indios y gente de color" (CELAM, Parte 9, Título IX).

Innovando en el modo en que la Iglesia católica latinoamericana había estado considerando el tema indígena, esta Primera Conferencia lo leyó en clave desarrollista. El llamado que la CELAM hizo a que el misionero se comprometiera "en la defensa y en la elevación espiritual, moral y social de la población indígena de América Latina" (CELAM, Parte IX, Título IX, punto N° 89) explicitó la existencia de un nuevo campo de intervención pastoral. Se trató de un espacio de acción indigenista eclesial en el que la evangelización se entremezclaba con elementos propios del ámbito de "extensionistas" y "promotores". Así, por ejemplo, la Declaración instó al misionero a no olvidar "... el deber de atender adecuadamente a las necesidades

31 Hasta 1967, Dom Hélder Câmara ocupó el cargo de secretario ejecutivo de la CNBB.

32 Respecto de los pormenores de la creación del CELAM, puede consultarse Smith (1994).

de la población indígena, es decir, de aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un problema de especial importancia”.³³

Es cierto que la delegación argentina no tuvo una participación destacada en esta Primera Conferencia de la CELAM. Por entonces, la Iglesia local se encontraba inserta en conflictos intestinos con el peronismo y más preocupada por terminar con lo que consideraba un “régimen fascista” que por revisar su inserción pastoral en la sociedad. Sin embargo, esto no impidió que el nuevo campo de intervención pastoral impregnara las vocaciones de monjas, laicos y sacerdotes. En ese sentido, el reordenamiento de la práctica pastoral generado a partir de estas nuevas inquietudes por lo indígena es un elemento relevante a la hora de entender la aparición de las primeras misiones de pastoral aborígen en el oeste de las provincias del Chaco y Formosa durante 1964 y 1967. Ellas se inscribieron, en efecto, en aquellas reformulaciones, al tiempo que encontraron un espacio fértil en la impronta desarrollista y la lógica de la “cooperación” imperante en el campo católico.

Desde la década del sesenta en adelante, *Miserere* y *Adveniat* se conformaron en dos de los principales soportes financieros de las actividades de pastoral rural en muchos países latinoamericanos y del “Tercer Mundo”.³⁴ Tanto es así, que el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), creado en octubre de 1960 con sede en Chile, tuvo entre sus objetivos realizar la consultoría necesaria para peritar, a nivel continental, los proyectos impulsados por *Miserere*. Inmediatamente, a poco de andar, el DESAL amplió su campo de acción y tomó la iniciativa en la promoción de proyectos de desarrollo en distintos países de América Latina al inscribir sus acciones en el campo de la “promoción popular” y la Doctrina Social de la Iglesia, y al impulsar la investigación en ciencias sociales en el continente.

33 Declaración de los Cardenales, Obispos y demás preladados, Punto IV, CELAM, 1955.

34 Solo en 1968, el monto de la “ayuda” que la Acción Episcopal *Adveniat* destinó a diferentes acciones eclesíásticas de América Latina representó un monto superior a los doce millones de dólares (revista *Vida Pastoral*, n° 41, marzo-abril 1969, p. 29).

El Concilio Vaticano II (CVII) (1962-1965) también dio impulso a la expansión de la cooperación internacional católica (Beigel, 2011). El papa Juan XXIII anunció la realización de este nuevo Concilio a fin de continuar y revisar los preceptos establecidos casi un siglo atrás en el Concilio Vaticano I.³⁵ El CVII intentó considerar los procesos de descolonización de África y Asia, los programas políticos desarrollistas impulsados por los países centrales, las experiencias revolucionarias vividas en distintos lugares del mundo periférico e, incluso, los replanteos críticos sobre el racismo y la xenofobia de la razón occidental moderna (Morello, 2007; Alberigo, 2005).

En las distintas sesiones del Cónclave, obispos, sacerdotes y religiosos interesados en profundizar la llegada de la Iglesia a los sectores pobres de los países del Tercer Mundo pudieron generar contactos con representantes de agencias católicas de cooperación interesados en financiar tales empresas. Según recordó el obispo de Formosa, Raúl Marcelo Scozzina, fue a instancias del Concilio que mantuvo sus primeros encuentros con miembros de Adveniat y Misereor (entrevista a Marcelo Scozzina, junio de 2001, archivo privado Cristian Vázquez).

La relación entre misiones de pastoral aborígen y cooperación eclesial para el desarrollo no fue exclusiva del espacio católico. El programa intereclesial Pan para el Mundo (Brot für die Welt), también se convirtió en fuente de financiamiento de las actividades de pastoral rural. La “ayuda” prestada por Pan para el Mundo y el Servicio de Desarrollo de las Iglesias a seis diferentes organizaciones indígenas del Gran Chaco para sus proyectos de largo plazo alcanzó, entre 1974 y 1987, la importante suma de cinco millones de marcos alemanes³⁶ (cerca de tres millones de dólares estadouni-

35 En la Navidad de 1961, aquel anuncio se plasmó en la convocatoria formal efectuada por el Sumo Pontífice. El cónclave tuvo lugar entre el 11 de septiembre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965. Fueron varias las sesiones. Con un total de 2500 sacerdotes, fue el Concilio más populoso de la historia de la Iglesia. Aun así, no hubo mujer, ni religiosa ni laica, que participara de la Comisión Central ni de alguna de las diez comisiones y los tres secretariados en los que se dividió el trabajo preparatorio del evento.

36 Bremen, Volker von, *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*, Servicios de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED), Stuttgart 1987. Disponible en <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8000/etnias/digital/106001583.pdf>. Von Bremer había realizado investigaciones con

denses). Así lo afirmó el antropólogo alemán Volker von Bremen, en el marco del estudio que Pan para el Mundo le encomendó hacer sobre las intervenciones de “desarrollo comunitario” con indígenas del Gran Chaco.³⁷ Una de las misiones depositarias de estas inversiones fue la Junta Unida de Misiones (JUM), entidad de origen metodista que formó parte, precisamente, de la red de pastoral aborígen que es objeto de análisis de este libro. Según muestran varios documentos,³⁸ esta entidad recibió visitas de supervisores y consultores enviados por Pan para el Mundo y también por la Organización Intereclesiástica para la Cooperación al Desarrollo (ICCO).³⁹

La incorporación del desarrollismo al campo institucional y programático de las Iglesias cristianas se conjugó con transformaciones en el plano sacerdotal, intelectual y laical. Durante las décadas de 1950 y 1960 aparecieron nuevas sensibilidades que acarrearón nuevas formas de misionar, nuevos campos de acción pastoral y nuevos modos de interacción militante. Se trató de un cambio de índole cultural, social, ideológica y política.

Nuevas sensibilidades

Como señala la ya clásica lectura de Gramsci, la creación de la Acción Católica es expresión de una Iglesia que adopta métodos modernos de organización para disputar las construcciones hegemó-

el pueblo ayoreo en Bolivia y Paraguay. A los fines de este informe, recorrió durante algunos meses una amplia variedad de misiones protestantes, dedicadas a trabajar con pueblos originarios del Gran Chaco sudamericano.

37 El argumento central del estudio es que las iniciativas de desarrollo productivo con pueblos originarios fracasaron porque no contemplaron la naturaleza cazadora-recolectora de estos pueblos. Lejanos de las nociones productivas occidentales, estos pueblos no habrían pretendido de los colaboradores externos más que recursos por obtener, a fin de replicar la práctica de obtención de recursos del monte. A pesar del perfil culturalista y esencialista de este tipo de interpretaciones, durante los años noventa alcanzaron una influencia muy marcada entre las agencias cristianas de cooperación internacional y algunas ONG indigenistas del Chaco (Castelnuovo, 2019).

38 Carta de Ángel Peiró al obispo Carlos T. Gattinoni, 15 de junio de 1974, AHM. Caja JUM Tobas, p. 1.

39 ICCO fue creada en 1964, por iniciativa del pastor holandés de la Iglesia reformada, Jo Verkuy. Disponible en <http://www.icco.nl/Over-ICCO>.

nicas de la sociedad dentro del propio terreno que la modernidad le planteó. La Acción Católica Argentina (ACA) se creó en 1922 y se organizó según el modelo italiano, en torno de una Junta Central Nacional, designada por la Conferencia Episcopal, organizado por ramas, caracterizado por una estricta dependencia jerárquica y el alejamiento de las opciones político-partidarias (Zanatta, 1996; Giménez Beliveau, 2005).

Tres años más tarde, en 1925, el sacerdote belga Joseph León Cardijn creó la Juventud Obrera Católica. Cardijn le dio, en este segmento de la Acción Católica belga, un fuerte impulso a la formación de líderes y referentes entre los obreros e innovó en los modos de trabajo a partir del método de “revisión de la vida”, más popularizado como “ver, juzgar, actuar”. Este implicaba un abordaje de las problemáticas cotidianas con una orientación hacia la intervención social (“actuar”), pero solo a partir de un previo análisis y conocimiento de la situación (“ver”), y siguiendo un posicionamiento ético, cristiano y/o político sobre esas problemáticas (“juzgar”).

Este método comenzó a ser incorporado en los modos de funcionamiento de la ACA hacia mediados de la década de 1950. Por entonces, sectores medios de la ACA se esforzaron por generar contactos cercanos con los fieles, promover reflexiones que emanaran de discusiones entre pequeños grupos y atender a los problemas cotidianos de los creyentes. El espacio militante hizo propia la propuesta de formar referentes entre las bases del movimiento y, hacia la década de 1960, la expandió a una variedad de espacios y territorios de trabajo.

Inspiradas en las resoluciones del CVII, las ramas juveniles de la ACA comenzaron a promover misiones en espacios rurales y en barrios urbanos marginales. Estas se convirtieron en ámbitos en los que muchos jóvenes católicos de clases medias y altas tuvieron “su primer contacto con la pobreza” (Morello, 2008: 111). En la Argentina, las provincias de Tucumán, Salta, Jujuy, Formosa, el Chaco y San Luis fueron algunas de las más frecuentemente elegidas para misionar. En 1962, las tres últimas fueron destino de equipos de sacerdotes, laicos, hermanas y agentes de salud abocados a hacer trabajos de corta duración bajo lo que entendían como “promoción social” (Mayol, Habegger y Armada, 1970).

En definitiva, se afirmaron entonces nuevas ideas sobre la acción cristiana en el mundo.⁴⁰ Nuevas sensibilidades priorizaron “lo rural” por sobre “lo urbano”, lo artesanal por sobre las producciones en serie, lo cooperativo por sobre el individualismo y la propiedad privada, e incluso la música folclórica y las expresiones étnicas por sobre las industrias culturales modernas (Lida, 2015: 239). En este contexto, la Iglesia católica argentina se encontró con una feligresía con voluntades militantes y en disponibilidad.

A inicios del siglo XX, había cobrado forma un movimiento conocido como “catolicismo integral” que, en respuesta al avance del liberalismo y la laicización de la sociedad, exigía a los católicos hacer de su fe una militancia e “insertarse en el mundo” para cristianizarlo (Poulat, 1969; Mallimaci, 1992). De alguna manera, el activismo social cristiano de los años sesenta daba continuidad a aquel movimiento. Como entonces, ahora también la idea de vivir el culto en forma meramente íntima y privada carecía de sentido. Sin embargo, esta vez la voluntad de inserción en la vida y los grupos de la sociedad era reactualizada con perspectivas renovadoras.

Esto fue acompañado, a su vez, por la aparición, entre 1955 y 1966, de una nueva generación de intelectuales católicos que, al adoptar elementos del humanismo cristiano e introducir nociones de las ciencias sociales, cuestionaron el modelo de cristiandad (Zanca, 2006). Una marcada influencia del catolicismo francés sobre los sectores de la Iglesia más inclinados por la cuestión social implicaba frecuentes reapropiaciones del pensamiento del padre y sociólogo Louis Joseph Lebret u otros pensadores católicos como Yves Congar, Marie-Dominique Chenu y Teilhard de Chardin.

En ese contexto, fueron muchos los católicos que se aproximaron a las ciencias sociales y humanísticas, y se formaron en materias como sociología, economía, psicología o, incluso, ingeniería. Muchos sacerdotes lo hicieron en Universidades europeas, como la Universidad de Lovaina (Bélgica), una importante usina del pensamiento demócrata-cristiano y el reformismo católico. Las ideas de Jacques Maritain y François Houtart adquirieron allí una fuerte presencia.

40 Sobre la dinámica que este fenómeno tomó en el caso de la ciudad de Bahía Blanca, puede consultarse Dominella (2020).

A su vez, aquellas nuevas sensibilidades pastorales no se restringían al catolicismo argentino sino que se expresaban simultáneamente en diversos países latinoamericanos y otros países del Tercer Mundo. Las novedosas formas de practicar el cristianismo desbordaban los cauces institucionales provistos por las jerarquías eclesiásticas y, para reencausarlas, se volvía imperioso revisar muchos de los supuestos organizativos de las Iglesias y construir nuevos canales formales (Dri, 2015; Lida, 2015: 240). El CVII fue un intento por responder y contener los procesos culturales, políticos y sociales que estaban dándose “en la base” de la Iglesia; esto es, en la interacción entre religiosos y fieles. En ese sentido, el CVII fue, en verdad, el punto de llegada de un cúmulo de experiencias pastorales, teológicas y litúrgicas que lo precedieron (Löwy, 1999; Lida, 2015). Como señaló José Zanca, el CVII fue “un momento de exposición pública de controversias que tenían ya casi veinte años de existencia” (Zanca, 2006: 137). Aun así, es igual de cierto que, una vez producido, el cónclave acabó por motorizar –como nunca– esos mismos vertiginosos procesos que lo enmarcaron y trasvasaron.

Luego del CVII, las distintas tradiciones cristianas y el mundo del laicado se vieron interpelados por un nuevo escenario católico y doctrinal (Alberigo, 2005). La idea del “compromiso con los pobres” impulsó a muchos laicos a visitar pueblos alejados de la ciudad y compartir la cotidianeidad con sus habitantes. Respecto de lo vivido en las congregaciones femeninas, el testimonio de Laura Renard, hermana de la congregación Auxiliares Parroquiales señaló que el CVII implicó “un sacudón”:

Después de tantos años de llevar un estilo de vida muy reglamentada lo que hacía que lo demás tenía que adecuarse, ahora serían ellas las que se adaptarían al modo de vida de la gente. El cambio implicó un largo proceso de adaptación [en el que se modificaron] los hábitos haciéndolos más sencillos. [...] se habría un camino de posibilidades, de mayor integración entre las congregaciones, de mayor protagonismo para las religiosas y de asumir responsabilidades, tanto que algunas congregaciones elegían el NEA para enviar su gente joven a lo

que consideraban una verdadera escuela de cómo vivir la Iglesia (citado en Catoggio, 2010: 34-35).

Hay varios aspectos del CVII, y de las encíclicas que lo enmarcaron, que resultan relevantes para entender el espacio teológico de emergencia de las misiones de pastoral aborígen que este libro estudia. Por un lado, como vemos, reafirmó el campo de sensibilidades pastorales por entonces emergentes y habilitó ciertos relajamientos de la liturgia en favor de prácticas pastorales más abiertas y dinámicas. Por otro lado, también amplificó y fortaleció el espacio de la cooperación internacional católica. La encíclica *Ad gentes* (7 de diciembre de 1965), por ejemplo, remarcó la preocupación por el desarrollo de los pueblos, la habilitación para el trabajo ecuménico, y la conveniencia de articular con organismos públicos e internacionales:

Trabajen los cristianos y colaboren con los demás hombres en la recta ordenación de los asuntos económicos y sociales. Entréguese con especial cuidado a la educación de los niños y de los adolescentes por medio de las escuelas de todo género, que hay que considerar no solo como medio excelente para formar y atender a la juventud cristiana, sino como servicio de gran valor a los hombres, sobre todo de las naciones en vías de desarrollo, para elevar la dignidad humana y para preparar unas condiciones de vida más favorables. [...] Gusten los fieles de cooperar prudentemente a este respecto con los trabajos emprendidos por instituciones privadas y públicas, por los gobiernos, por los organismos internacionales, por diversas comunidades cristianas y por las religiones no cristianas (*Ad Gentes*, II, art. 1).

A su vez, propuesto desde el comienzo como un espacio ecuménico, el CVII abrió un ámbito de participación efectiva para muchos teólogos de Iglesias no católicas. Esta apertura se articulaba, a su vez, con transformaciones que muchas Iglesias protestantes atravesaban y que resultaban convergentes con las que la Iglesia católica estaba viviendo. Así fue que varias Iglesias cristianas se hicieron eco de la invitación a los debates conciliares, entre las que se destacó, particularmente, la participación de la Iglesia anglicana (Alberigo, 2005).

Pero hay un cuarto punto por el cual el CVII resulta relevante para entender la generación de las misiones de pastoral aborígen: en el marco del Concilio, la Iglesia reinsertó las discusiones sobre el desarrollo dentro de las perspectivas del humanismo cristiano. Contribuyeron a esto algunos obispos latinoamericanos que se apropiaron de las críticas a la idea de desarrollo de las ciencias sociales locales. Esa revisión apuntaba a que los programas de “ayuda a los pobres” fueran abordados desde las múltiples facetas de la vida humana, para evitar de este modo los abordajes puramente técnicos e instrumentales. Así, la idea de “promoción del desarrollo” fue resignificada en el pensamiento católico y cristiano en términos de “promoción humana” y fue acentuado “el carácter prioritario del desarrollo humano por sobre el éxito de las economías” (Bohoslavsky, Debattista y Masés, 2012: 228). Con ello, la teología católica aspiraba a superar las visiones tecnicistas sobre el desarrollo para incorporar, en cambio, las dimensiones éticas, morales y sociales de la cuestión. El “pobre” se convirtió en prioridad de las misiones pastorales y evangélicas; pero cada vez menos lo haría en clave de caridad y –fuertemente en América Latina– pasaría a hacerlo en nombre del “compromiso social”. Desde allí, paulatinamente, la reflexión cristiana pasó a entender que la acción y la misión debían trabajar por la transformación de las injusticias sufridas por los pueblos oprimidos.

Lebret fue uno de los más visibles defensores de la noción de “promoción humana”, pero fue en 1965 que esta apareció por primera vez en una Constitución pastoral: en *Gaudium et spes* (Alegría y esperanza) (a propósito de “la Iglesia en el mundo contemporáneo”). Desde entonces, la noción fue dinamizada desde al menos tres campos ideológicos distintos (aunque, por momentos, compatibles): el pensamiento social cristiano (deudor del viejo catolicismo social nacido con la encíclica *Rerum Novarum*); el desarrollismo (con sus ideas de progreso, crecimiento económico, tecnificación y modernización); y las miradas críticas sobre el orden social y su transformación, las que permeaban cada vez con mayor fuerza al cristianismo de los años sesenta.

Así fue que el CVII brindó un respaldo institucional y teológico a la idea del “compromiso social”, la “promoción humana” y la mi-

litancia cristiana por los pobres (Dri, 2015). Pero importa observar que el CVII también instaló nuevos modos de pensar “lo aborígen”. Mabel Quinteros (mujer laica de gran protagonismo en el desarrollo de la pastoral aborígen del Chaco argentino) señala que los cambios teológicos, pastorales y litúrgicos traídos por el CVII tuvieron un fuerte impacto en el modo en el que los indigenismos católicos de la región chaqueña abordaron su propia práctica misional, al entender al “aborígen” a partir de su condición de pobre y, por tanto, merecedor “del cuidado y la mirada de Dios” (entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015, ciudad de Buenos Aires).

Si bien no se liberó por completo de etnocentrismos, el CVII mostró una clara predisposición hacia la traducción del saber teológico a la realidad social específica en que se aplicara. La caleidoscópica conjunción de las categorías de “pueblo”, “pobre” y “cultura popular” pasaron a ser articuladas con una valoración cada vez mayor de las “religiosidades populares” (Scannone, 1976), lo que produjo una apertura teológica que habilitó cierta legitimación de las creencias de los pueblos originarios.

Ad Gentes fue particularmente relevante en este punto. Planteó que la Iglesia debería “insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (capítulo II, “Introducción”). *Ad Gentes* también convocó a “los misioneros –sacerdotes, hermanos, hermanas, laicos, cada uno según su condición–, a “prepararse y formarse para que no se vean incapaces ante las exigencias de su labor futura”; que “[aprendan] los conocimientos ordinarios sobre pueblos, culturas y religiones, con miras no solo al pasado, sino también a la época actual”; y que se sensibilicen para que todo aquel que “que haya de ir a un pueblo extranjero aprecie debidamente su patrimonio, su lengua y sus costumbres” (IV, 26).

En este tiempo, la noción de “inculturación” pasó a referir la necesidad de realizar un proceso de inmersión en lo desconocido como forma de acceder al conocimiento profundo de esa diversidad de “la creación divina”. Bajo esta perspectiva teológica, los agentes de pastoral hicieron uso de la expresión para subrayar el “deber cristia-

no” de otorgar plena validez a los cultos, las prácticas y las costumbres indígenas. Según señala Benítez Trinidad (2019: 222), la noción se remonta a los procesos de evangelización de los pueblos eslavos, durante el siglo IX y “proponía que el misionero se introdujese en la cultura local de los pueblos”. En alguna medida, la noción releía y discutía la tradicional idea de aculturación. También invertía el sujeto de la acción. Pues, si bajo la noción de aculturación era el indígena el sujeto que –se suponía– debía transformarse; en la noción de “inculturación” la exigencia de cambio estaba puesta en el misionero.

Si bien fueron varios los sentidos que la noción de inculturación supo tomar en los distintos momentos, escenarios y grupos, lo cierto es que, apropiándose de estas reformulaciones, las misiones de pastoral aborígen se fundaron en una fuerte apelación a la noción de “promoción humana” y convirtieron la noción de “inculturación” en un eje referencial de sus prácticas. Pero si bien hicieron propias y retomaron muchas de las nuevas líneas emergentes en la doctrina románica y aprovecharon en su favor muchos de los cambios producidos en el interior de la Iglesia católica universal, los agentes de pastoral aborígen generaron también, en sus prácticas, sus vidas y sus espacios de sociabilidad, líneas de fuga que, no pocas veces, tensionaron aquellas líneas y demandaron otros cambios.

Radicalizaciones políticas: de la “promoción” a la “liberación”

Al hacer uso de aquellos marcos doctrinales, durante la década del sesenta la reconfiguración de los espacios pastorales cristianos cobró cada vez mayor vigor. Se contaron por centenas los sacerdotes y obispos predispuestos a acompañar el nuevo tiempo de la Iglesia y el cristianismo. En el caso local, el jesuita José María Llorenz estimulaba (junto con Juan Luis Moyano y Rafael Tello) la realización de Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT) explícitamente orientados a que los jóvenes se sensibilizaran con las problemáticas de la pobreza. Los CUT nacieron por la iniciativa de Llorens en la ciudad de Mendoza y rápidamente se expandieron a otras zonas del país. El objetivo era que los jóvenes conocieran de cerca las vi-

vencias de trabajadores rurales (hacheros, cosecheros de algodón y/o caña de azúcar) y poblaciones empobrecidas (Habegger, 1970). Las provincias del Chaco, Santiago del Estero, Catamarca y Tucumán, y las localidades de Reconquista, Fortín Olmos y Neuquén, fueron algunos de los espacios frecuentes de realización de los CUT (Dominella, 2020).

En una línea convergente con los CUT, el obispo de Avellaneda, monseñor Antonio Di Pasquo, impulsó la creación de la Acción Misionera Argentina (AMA) —una entidad destinada especialmente a la organización y despliegue de misiones en distintas regiones rurales del país (Touris, 2010)— con el objetivo de realizar campañas de vacunación y alfabetización.

A medida que la década avanzaba, la idea de desarrollo comenzaba a ser cuestionada: el fracaso que el desarrollismo mostró en el cumplimiento de sus objetivos por reducir la pobreza de las poblaciones rurales justificaba una amplia serie de replanteos. En América Latina esto se expresó, por ejemplo, en elaboraciones teóricas hechas en el seno de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y las Teorías de la Dependencia (Beigel, 2011), las que revisaron la idea de desarrollo y, sin abandonarla, la reinscribieron bajo nuevos esquemas. En el campo católico, la encíclica *Populorum Progressio* (Sobre el progreso de los pueblos) (1967) fue una de las más claras evidencias. Dicha encíclica revisó la noción de “desarrollo” denunciando que, por su intermedio, también se generaban grandes procesos de desigualdad social. En este sentido, convocó a los católicos a pensar el desarrollo desde un abordaje “integral”, al tiempo que mostró una especial preocupación por “ayudar” a los países pobres del “Tercer Mundo”.

En ese marco, también sucedía que la apelación a las ideas desarrollistas de intervención social y “desarrollo rural” comenzaron a amalgamarse —de formas cada vez más complejas— con otras referencias ideológico-discursivas sobre la “liberación” de los pueblos e, incluso, la revolución. La victoria de los guerrilleros cubanos en la Habana (el primer día de 1959) y los calurosos discursos del Che Guevara convirtieron la consigna de “crear uno, dos, tres, muchos Vietnam” en síntesis de la idea de liberación a la vez política, eco-

nómica, social y cultural. En ese contexto, los procesos de descolonización en el Sudeste Asiático (Vietnam, Laos, Camboya), la Revolución Cultural en China y las luchas por la independencia en los países africanos mostraban que la implicación individual por el cambio social no era una utopía absurda. Y si bien no siempre las nuevas sensibilidades cristianas se inscribieron de lleno en posturas revolucionarias y fuertemente contestatarias del orden social, la idea de construir un “hombre nuevo” para construir una nueva sociedad no resultaba completamente ajena al sentido que esa misma expresión tenía entre los preceptos cristianos de acción (Efesios, 4: 24). Las revisiones atravesadas por el campo de la izquierda política a nivel mundial y latinoamericano también repercutieron en las Iglesias cristianas y, consecuentemente, la acción pastoral se situó con facilidad en el intersticio entre la religión y la política. En definitiva, el compromiso militante con la liberación encontraba nuevas fuentes de legitimación práctica, teórica y teológica.

Haciendo una interpretación audaz y progresista de la encíclica *Populorum Progressio*, el 15 de agosto de 1967, dieciocho obispos (nueve de ellos de Brasil, incluido Dom Hélder Câmara) de distintos países “subdesarrollados”, lanzaron el “Manifiesto de obispos del Tercer Mundo”, por el que convocaban a los cristianos a cumplir con el deber de mostrar “que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental”.⁴¹ Ningún argentino se contó entre los firmantes del documento. No obstante, en 1968, tres obispos y 320 sacerdotes de distintos puntos del país hicieron pública su adhesión a dicho Manifiesto. Con el tiempo, este acto fue reconocido como el momento fundador del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM).

Como el mensaje de los 18 obispos, el manifiesto del MSTM también adscribió al socialismo, pero –sumando una impronta local– reconoció positivamente ciertos aportes que el peronismo tendría para hacer a las oportunidades de cambio social. El 9% del clero argentino (534 sacerdotes) llegó a integrar el MSTM. En su mayoría,

41 Manifiesto de obispos del Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967, § 15.

se trató de jóvenes sacerdotes diocesanos (con edades que fluctuaron entre los 30 y los 40 años) (Martín, 2010). Tal como señala Claudia Touris (2010), aun cuando se conformase como un movimiento de tipo clerical, su influjo trascendió largamente los espacios intelectuales católicos. En poco tiempo, el MSTM adquirió una marcada presencia en espacios populares como fábricas, sindicatos de trabajadores y barrios pobres o villas de emergencia.⁴²

El espíritu de renovación conciliar no se restringió al campo católico. Cuando en 1966 se llevó a cabo en Ginebra la Conferencia de Iglesia y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) (de filiación protestante), la cuestión del compromiso religioso con las realidades empobrecidas cobró un lugar central en los debates. Lo que Daniel Levine (2006) interpretó como “obra pastoral” era algo observable en el conjunto de los espacios cristianos de socialización política. Por aquel entonces, enfoques teológicos protestantes proponían nuevos ejes de discusión sobre la idea de revolución. Tal es el caso, por ejemplo, de los escritos del misionero presbiteriano Richard Shaull⁴³ que tenían amplia difusión en el campo teológico latinoamericano. Sorprendentemente, los cruces entre las distintas Iglesias cristianas se volvían cada vez más frecuentes y eran positivamente valorados. Las discusiones sobre las temáticas del cambio social entre jóvenes protestantes agrupados en la Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas (ULAJE) e intelectuales católicos eran moneda corriente, al tiempo que la encíclica *Populorum Progressio* ganaba amplia acogida entre las Iglesias protestantes.

En el proceso de radicalización política de los espacios teológicos cristianos de América Latina, la Segunda Conferencia General del CELAM fue un hito fundamental. Realizada entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, esta Conferencia buscó traducir a la

42 Dados los estrechos vínculos que existían entre las redes católicas de renovación conciliar de distintos países de América Latina, en poco tiempo la experiencia del MSTM fue replicada en otros países como Colombia (grupo Golconda), Perú (grupo ONIS, liderado por Gustavo Gutiérrez) y México (Sacerdotes para el Pueblo).

43 El pastor estadounidense Richard Shaull vivió en Brasil entre 1952 y 1962. En el marco de sus contactos con movimientos estudiantiles y ecuménicos, Shaull radicalizó sus posturas políticas, se nutrió de instrumentos teóricos de las ciencias humanas, y problematizó sobre el sentido religioso y teológico de la revolución social. Al respecto, ver Huff (2012).

realidad del continente las reformulaciones pastorales y teológicas propuestas por el CVII. Ciento cincuenta obispos latinoamericanos reunidos en la ciudad colombiana de Medellín dejaron planteada la necesidad de que en el continente tuvieran lugar cambios “rápidos”, “urgentes” y “profundamente renovadores”. Así, la “Conferencia de Medellín” no solo reafirmó el espíritu innovador plasmado en la encíclica *Populorum Progressio*, sino que, a su vez, haciendo una fuerte crítica sobre el orden social y económico vigente, caracterizó la “violencia institucionalizada” como una injustificable “situación de pecado”. De entre los dieciséis documentos que la conferencia emitió, los relativos a “la justicia” y “la paz” fueron dos de los que mayor impacto generaron en las reflexiones teológicas emergentes en torno del pobre como sujeto de liberación.

En 1971, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publicó el libro *Teología de la liberación*, en el que recogía los aprendizajes hechos entre las experiencias pastorales del catolicismo renovador en América Latina para articularlos de manera sistemática con los preceptos bíblicos, los últimos mandatos conciliares y los lineamientos de Medellín. Según Gutiérrez, se trataba de generar “una lectura crítica de la praxis histórica” (Gutiérrez, 1971: 39).

El título del libro acabó por ser adoptado para nombrar un variado conjunto de reflexiones intelectuales que le precedieron y que le continuaron. La Teología de la Liberación fue un ejercicio colectivo de sistematización filosófica del cristianismo liberacionista como movimiento social (Smith, 1994; Löwy, 1999). Implicó, en definitiva, un original aporte latinoamericano a los debates cristianos y religiosos. Su propuesta teológica se nutrió de los aportes de la sociología crítica latinoamericana y reconoció en la pobreza y el subdesarrollo los “pecados” del sistema capitalista e imperialista. Con tales elaboraciones, la Teología de la Liberación no solo legitimó las prácticas militantes de cristianos renovadores y liberacionistas, también brindó nuevas herramientas teóricas y sustentos filosóficos a esas prácticas que los teólogos se proponían interpretar.

En la Argentina, la superposición entre religión y política y los fructíferos ámbitos de debate así generados coincidieron con una fuerte represión a manos de la dictadura de Onganía. El régimen no

se limitó a intervenir las organizaciones gremiales, clausuró periódicos y cercenó incluso las más nimias expresiones culturales (De Riz, 2000; O'Donnell, 1972; Pons, 2005; Selser, 1987). La intervención sobre las universidades puso fin a un ciclo en el campo intelectual argentino, y desarticuló la creación científica y académica emergente. En momentos en que la Universidad de Buenos Aires se encumbraba como un centro de investigación de reconocimiento internacional, la “Revolución Argentina” echaba por tierra buena parte de los logros alcanzados.

La Iglesia católica no es una entidad homogénea (nunca lo fue) y si bien esta dictadura se nutrió de la participación de católicos, muchos sectores del catolicismo permanecieron en la oposición y se fortalecieron allí. Haciendo usos estratégicos de las protecciones que la pertenencia a la institución eclesiástica podía brindar, ellos cobijaron el despliegue de formas de participación política imposibles en cualquier otro espacio. El amplio paraguas de la Iglesia católica —como así también de otras Iglesias cristianas— se convirtió en uno de los pocos ámbitos que conservaron alguna libertad de movimiento dentro del denso clima dictatorial.

Uno de los espacios de debate de la renovación posconciliar y de la radicalización política cristiana fue la revista *Cristianismo y Revolución*. Ella no solo fue uno de los ámbitos cristianos de mayor importancia en la generación de debates políticos de izquierda. Fue también una referencia política e intelectual en la que grupos cristianos se vincularon con organizaciones de militancia marxista y revolucionaria (Campos, 2016; Donatello, 2003; Morello, 2003; Touris, 2010). Como muestran las investigaciones de Luis Donatello (2003 y 2005), durante la segunda mitad de la década del sesenta, gran parte de las redes de militancia católica se reconvirtieron en redes de militancia política, incorporándose —incluso— a la acción guerrillera. Los diálogos y debates generados en torno de *Cristianismo y Revolución* fueron un escenario central de ese proceso (Ponza, 2006).

Las corrientes renovadoras católicas también ganaron terreno hacia dentro de la jerarquía eclesiástica. En 1966, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) creó la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) para repensar la inserción de la Iglesia a la luz del CVII

y los lineamientos de la encíclica *Gaudium et Spes*. Formaron parte de esa Comisión destacadas figuras del catolicismo renovador como Alberto Sili, Lucio Gera, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Justino O'Farrell, Rafael Tello y el padre pasionista Mateo Perdía, entre otros. Los obispos Vicente Zaspé, Manuel Marengo y Enrique Angelelli ocuparon la mesa directiva de la Comisión. La influencia de estos actores se hizo sentir a su vez en el "Documento de San Miguel", del 26 de abril de 1969, el que ofició como incorporación institucional de los planteos hechos en Medellín por parte de la Iglesia local.

El Encuentro de Melgar

El proceso de cambio social también mostró algunas resonancias y generó revisiones en el campo misional indigenista latinoamericano. En abril de 1968 se llevó a cabo el Primer Encuentro Continental de Misiones, en Melgar (Colombia), el que ratificó la inquietud por los pueblos indígenas que había sido planteada en la primera reunión de la CELAM y rearticulada en el seno del CVII. Al atender a las renovaciones teológicas propuestas en el Concilio, y con miras a iniciar los debates necesarios para la inminente Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, este encuentro buscó dar cuenta de "la pluralidad de culturas" existentes en las misiones de la Iglesia latinoamericana. Para ello, el encuentro reunió a obispos y prelados de diversos países, y a especialistas en ciencias sociales. Monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal, se hizo presente junto a otros prelados de su diócesis para dar testimonio de su experiencia de pastoral indigenista en ese departamento mexicano.

El punto de partida del encuentro de Melgar fue la constatación de que las culturas existentes en América Latina no estaban siendo "suficientemente conocidas ni reconocidas en sus lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones" y que con frecuencia "la integración de estos grupos" era entendida como "una destrucción de sus culturas, [antes] que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él" (CELAM, 1968: 13). El Documento de Melgar

no renunció al tradicional objetivo de evangelizar para convertir a los indígenas al catolicismo, pero dejó planteado que esa conversión debía conseguirse “respetando las costumbres y los rasgos culturales de estos pueblos”. Melgar también adhirió a la idea de promoción humana, atribuyéndole específicos sentidos para el caso de misiones realizadas con indígenas:

Partiendo de la situación donde se encuentran [los “grupos marginados” y, principalmente, “las culturas llamadas primitivas”] hay que ayudarlos a realizar ciertos cambios y a promover algunas empresas capaces de aportar mejoramiento económico. En el caso de los indígenas es decisivo asegurarles tierras suficientes para sus actividades agropecuarias o de caza y pesca [...] También han de mejorarse las técnicas, llegando a la creación de pequeñas industrias. Las cooperativas ofrecen grandes ventajas y exigen una conveniente educación procurando que no destruyan sus sistemas económicos y culturales (CELAM, 1968: 30).

Por medio del “Documento Final” de Melgar, el Departamento de Misiones del CELAM se comprometió a “estimular de manera sistemática y permanente las actividades de los laicos misioneros”. Con expresiones como las de “ayudar” en el “mejoramiento económico” de los nativos, el encuentro de Melgar reafirmaba bajo nuevos términos el espacio de acción indigenista explicitado en la Primera Conferencia del CELAM. También buscaba reconocer e interpretar las nuevas formas de experiencia misional indigenista que de hecho se estaban dando en varias partes del continente. El documento manifestó su preocupación respecto a que “los indígenas [...] no destruyan sus sistemas económicos y culturales”, lo cual se apoyaba sobre una idea de especificidad y originalidad de esas culturas. A su vez, tras la expresión de “asegurarles tierras suficientes para sus actividades agropecuarias o de caza y pesca”, el documento puso énfasis en un campo de intervención indigenista eclesial que —aunque tardaría un tiempo en desenvolverse— merece ser subrayado. Años después, el indigenismo eclesial de América Latina se implicaría en intentos de garantizar formas de propiedad comunitaria indígena

sobre las tierras y, muchas veces, lo expresaría (como veremos en el capítulo 8) en estos mismos y exactos términos.

Lo elaborado en abril de 1968 en Melgar fue considerado en los debates de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana y, con ello, fue reordenado el espacio de lo decible hacia dentro de los indigenismos católicos. El “Documento Final” de Medellín señaló: “Especialmente en el caso de los indígenas se ha[bría]n de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas” (CELAM, 1968b: Punto IV, I-3). La referida Conferencia de Medellín reinsertó las lecturas indigenistas de Melgar dentro de una perspectiva mucho más radical al asociar la “ayuda”, la “promoción” y el “mejoramiento económico” con la “lucha por la liberación” de esos pueblos. Con ello, las propuestas de Melgar se conjugaron con perspectivas aún más críticas respecto de las necesidades de transformación social y política de las acciones de intervención pastoral indigenista.

A continuación, las repreguntas que estos cónclaves instalaron sobre la relación entre Iglesias y pueblos originarios fueron retomadas en sucesivos encuentros católicos y ecuménicos, como el de Caracas (Venezuela) en 1969 y el Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas (Iquitos, Perú) en marzo de 1971. Este tipo de encuentros produjo un marco nuevo para el desenvolvimiento de misiones y acciones de pastoral y redibujaron (por momentos, también desdibujaron) la línea demarcatoria entre la religión y la política; y no solo lo hicieron para el caso las misiones indigenistas católicas, sino que también resonaron en otros espacios de acción indigenista cristiana.

En definitiva, el campo propicio para que en las décadas de 1960 y 1970 se conformara la red de pastoral aborigen que este libro estudia se nutrió de transformaciones en el campo eclesiástico, teológico y político que se gestaron durante, al menos tres lustros. Los replanteamientos sobre la idea del desarrollo y las incorporaciones eclécticas que el campo católico hizo de ella, la generación de nuevas sensibilidades pastorales y las radicalizaciones políticas que en ciertos casos emergieron, así como las reformulaciones que esos cambios trajeron sobre los modos de pensar la misión indígena, fueron algunos

de los más importantes elementos a considerar para dar una cabal comprensión de lo que el siguiente capítulo aborda; esto es, el surgimiento de misiones de pastoral aborigen en el oeste de las provincias del Chaco y Formosa durante 1968 y 1970. También es relevante entender, en ese mismo sentido, la conformación del NEA como región eclesiástica y las primeras experiencias de pastoral rural, que trabajaron con campesinos y pequeños productores, surgidas en esa región durante los primeros años sesenta. Ellas fueron antecedentes prácticos y directos de las misiones de pastoral aborigen y, por tanto, también son abordadas en el siguiente capítulo.

Segunda parte

**Surgimiento de la red de
pastoral aborígen chaqueña
(1955-1973)**

Capítulo 3. El NEA como región eclesiástica y pastoral: primeros destellos de la pastoral aborigen en el Chaco argentino

Tal como fue señalado en la “Introducción”, las estructuras espaciales responden a procesos de producción social (Harvey, 1982) y el concepto de región implica un recorte *ad hoc*, delimitado a partir de criterios sociales, históricos, políticos y culturales específicos y definidos (Valenzuela, 2006). A partir de esas premisas, este capítulo se propone entender la conformación del NEA como región eclesiástica católica, puesto que ese fue un elemento relevante en la articulación posterior de la red de pastoral aborigen chaqueña.

Al focalizar la mirada sobre la construcción del espacio del NEA durante los años cincuenta y sesenta, podemos percibir que los modos en que los sectores vinculados a la Iglesia católica se relacionaron con la territorialidad local dieron origen a particulares concepciones sobre ella como región. En ese sentido, un aspecto fundamental para entender al NEA como tal asienta en el modo en que su territorialidad fue funcionalizada a través de, y por medio de, las prácticas sociales e institucionales de los grupos cristianos, principalmente católicos.

Durante los primeros años sesenta, comenzaron a generarse en esa región misiones de pastoral abocadas a trabajar con campesinos y peones rurales. Posteriormente, hacia la segunda mitad de la década, muchos de esos misioneros y otros nuevos, emprendieron misiones especialmente abocadas a trabajar con indígenas. Este capítulo recupera estos fenómenos para brindar una comprensión territorializada

de la emergencia de misiones de pastoral aborígen. Conjuntamente, también propone algunos elementos conceptuales para caracterizar teóricamente ese tipo de misiones.

Una estructura diocesana en el NEA

En virtud de lo dicho, la creación de esta región eclesiástica se puede entender a partir de varios elementos. En primer lugar, merece observarse que la mayoría de las diócesis del NEA nacieron de forma simultánea, en el marco de un vertiginoso tiempo de crecimiento institucional de la Iglesia católica argentina. Antes de 1955, existían poco más de veinte diócesis para abarcar el extenso territorio nacional. No obstante, ciertos vínculos con el gobierno dictatorial y los gobiernos antiperonistas que le sucedieron habilitaron a la jerarquía católica un campo propicio para fortalecer las estructuras eclesiásticas y gestionar la apertura de nuevas parroquias y diócesis. En los dos años y medio que duró la “Revolución Libertadora” (16 de septiembre de 1955- 23 de febrero de 1958) se crearon doce diócesis. Otras once fueron fundadas en 1961 y cuatro más en 1963.⁴⁴ Acompañando los procesos de provincialización de territorios nacionales, muchas ciudades en distintas zonas del país se convirtieron en sede de nuevas diócesis. Tal es el caso de Añatuya (Santiago del Estero), Concepción (Tucumán), Formosa, Goya (Corrientes), Neuquén, Presidencia Roque Sáenz Peña (el Chaco), Posadas (Misiones) Reconquista (Santa Fe).

En pocos años, estas nuevas jurisdicciones transformaron significativamente el perfil de la Iglesia católica argentina (Lida, 2015: 232).⁴⁵ No solo el número de diócesis católicas se elevó al

44 Las municipalidades bonaerenses que durante las décadas previas fueron transformadas por la industrialización y las migraciones internas pasaron a ser sedes eclesiásticas con rango episcopal. Así fueron creadas las diócesis de Avellaneda, Lomas de Zamora, Morón, San Isidro y San Martín.

45 En el período de la llamada “organización nacional”, el “liberalismo integral” (Mallimaci, 1992 y 2015) intentó mantener a raya a la Iglesia católica y sus voluntades de expansión en la sociedad. En consecuencia, entre 1853 y 1930 solo fueron creadas siete diócesis (una en 1859, tres en 1897 y tres en 1907 y 1910). Ese número se amplió a 21 hacia 1935 y a 22 en 1940.

medio centenar (Mallimaci, 1992: 365), sino que en su seno se produjeron los más acelerados procesos de renovación posconciliar. La designación de párrocos jóvenes a cargo de las diócesis del NEA y la predisposición que estos tuvieron hacia la innovación son factores relevantes para explicar el protagonismo que estos distritos tuvieron en el catolicismo renovador pocos años más tarde.⁴⁶

La diócesis de Formosa, creada en 1957 y encomendada a fray Raúl Marcelo *Pacífico* Scozzina, tenía un alto porcentaje de población rural. Con treinta y seis años al momento de su nombramiento como obispo, Scozzina impulsó una pastoral especialmente dirigida a los sectores pobres y basada “en prácticas religiosas concretas en favor de la promoción humana” (Esquivel, 2004: 18). La diócesis contaba con solo seis parroquias (Lida, 2015: 233) y unos veinte sacerdotes –solo uno regular– que se encontraban asentados en el extenso territorio provincial de setenta y dos mil kilómetros cuadrados. En ese marco, Scozzina buscó articular su trabajo pastoral con el que realizaban obispos de otras diócesis de la región, que experimentaban carencias de clero semejantes. El obispo de Sáenz Peña, monseñor Ítalo Di Stéfano, y el de Reconquista, monseñor Juan José Iriarte, se convirtieron en dos de sus principales socios. El hecho de existir características demográficas parecidas entre las distintas diócesis (elevados porcentajes de población rural, altas tasas de pobreza y desnutrición, escaso desarrollo de infraestructura vial, entre otras) fue un importante factor en la conformación de esta región eclesial. La alianza y la apoyatura mutua entre los obispos era una manera eficaz de hacer frente a la escasez de recursos y superar muchos de los problemas que la extensión de los territorios acarrea. Aun así, no debe desmerecerse la especial voluntad que los prelados mostraron por coordinar el trabajo pastoral de sus jurisdicciones y fortalecer el trabajo mancomunado.

Aunque originalmente la diócesis de Reconquista pertenecía a la Arquidiócesis de Santa Fe, Iriarte realizó gestiones para que fuera reconocida como parte de la provincia eclesial del NEA. Así, el obispado de Reconquista podía coordinar sus actividades con las

46 Debo a mi amigo y colega Cristian Vázquez la observación particular sobre este fenómeno.

diócesis de Corrientes, Resistencia, Formosa, Posadas, Sáenz Peña o Goya. En diciembre de 1961, tuvo lugar una reunión para dar forma institucional a una labor de conjunto en el ámbito rural (Murtagh, 2013: 171). Además de los obispos de Formosa, Sáenz Peña y Reconquista, participaron de la reunión los obispos de Corrientes (monseñor Francisco Vicentín), Goya (monseñor Alberto Devoto), Posadas (monseñor Jorge Kemerer) y Resistencia (monseñor José Agustín Marozzi).

Con esto, los obispos del NEA daban forma propia a una lógica de organización interdiocesana que cada vez ganaba más terreno en el campo católico. Atendiendo a que la creación de regiones eclesíásticas prometía ser una manera fructífera de potenciar la capacidad pastoral en aquellas jurisdicciones con mayores carencias de clero, el CVII se había pronunciado en favor de que tales trabajos fueran coordinados entre gobiernos diocesanos, entidades y fundaciones vinculadas al espacio católico. La propuesta fue conocida como “pastoral de conjunto” y consistía en pensar la acción pastoral diocesana bajo una estrategia de articulación con otras diócesis territorialmente cercanas, de forma que las tareas evangelizadoras fueran planeadas en forma coordinada y así facilitaran la complementación. América Latina, África o Asia se presentaban como los continentes en los que este tipo de articulación se mostraba como más urgente y necesaria. Es así que, siguiendo tales lineamientos, en distintos países del continente americano se buscó articular este modelo pastoral. La labor de difusión que emprendió el canónigo francés Fernand Boulard fue por demás relevante para esos intentos. Durante la década del sesenta, Boulard viajó a Cuba, México, Colombia, Uruguay y Ecuador para intentar promocionar la pastoral de conjunto en cada uno de los países.

En 1964, Boulard visitó la Argentina. En torno de su visita al país, y aprovechando su presencia en la región, los obispos del NEA organizaron una Semana de Pastoral a la que concurrieron un centenar de sacerdotes, provenientes de las siete diócesis en cuestión. A esta primera experiencia le siguieron otras semejantes en las que cada uno de los grupos de pastoral, sacerdotes, hermanas y obispos expusieron sus experiencias, reflexiones y pareceres, analizaron juntos los problemas emergentes y ensayaron soluciones colectivas para las di-

ficultades específicas que atravesaban en su cotidianidad (Murtagh, 2013; Touris, 2010).

Al mismo tiempo, los obispos del NEA enfáticamente instaban a los párrocos a fortalecer la llegada de la Iglesia a las poblaciones rurales. En agosto de 1965, los siete obispos del NEA –Francisco Vicentín (Corrientes), Jorge Kemerer (Posadas), Marcelo Scozzina (Formosa), José Marozzi (Resistencia), Juan José Iriarte (Reconquista), Alberto Devoto (Goya) e Ítalo S. Di Stéfano (Sáenz Peña)– firmaron una carta dirigida “a sus sacerdotes”. Emitida “justo antes de salir para la última sesión del Concilio [Vaticano II]”, la carta expresó la convicción de los obispos respecto de que “las condiciones para un profundo trabajo de renovación de la Iglesia” resultaban “particularmente favorables” en sus diócesis. En consecuencia, los prelados convocaron a los sacerdotes a comprometerse con un “trabajo arduo para hacer que la Iglesia no traicione nuestro tiempo”.⁴⁷

Aun así, el llamado de los obispos del NEA no terminó de resolver las dificultades que la geografía y la infraestructura de la región imponían; por tanto, la falta de clero y la escasa cantidad de parroquias llevaron a buscar estrategias alternativas. Una de ellas fue la ampliación de las prerrogativas de los laicos y sus organizaciones. Así, si bien la constitución de un campo religioso implica la desposesión del capital religioso de los laicos en beneficio del cuerpo de especialistas capaces de producir, reproducir y difundir los bienes y servicios en juego en ese campo (Weber, 1977; Bourdieu, 2006; Dianteill y Löwy, 2009), eso no es algo que se verifique de manera tajante en el caso que nos ocupa. Entre las diócesis del NEA, valorar la capacidad de acción de los laicos se presentó como un recurso exitoso para extender el alcance de la Iglesia; aun cuando ello significara multiplicar el capital religioso de los laicos y legitimar su capacidad para dar y administrar bienes religiosos como, por ejemplo, ciertos sacramentos.⁴⁸ Probablemente, el bien más importante que las auto-

47 “Los obispos del nordeste a sus sacerdotes”, 17 de agosto de 1965, en *Revista Pastores*, año 5, n° 13, diciembre 1998, p. 9.

48 En el caso de Formosa, es interesante observar que mucho tiempo después de haber sido creada la diócesis, el delegado de pastoral local, Luis M. Piemonte, continuaba señalando que “el porvenir de la Diócesis de Formosa en este sentido es oscuro, y la única esperanza y

ridades delegaron en los laicos y sus organizaciones fue la sesión en sus prácticas de la representación misma de la Iglesia ante la feligresía. El respaldo de los obispos proveyó a los voluntarios y activistas laicos de recursos económicos y, sobre todo, invistió a sus prácticas de una legitimidad muy preciada para su inserción en los ámbitos rurales y populares de la región.

Intervenciones de pastoral rural católica en el NEA

Hacia finales de los años cincuenta, el Movimiento Rural de Acción Católica (en adelante “el movimiento” o MRAC) fue una fuente importante de activismo católico impulsado por el laicado. Su creación data de 1958, como una rama de la ACA, y en pocos años alcanzó a tener un gran despliegue en el NEA. El MRAC adoptó como objetivos principales la capacitación, la generación de espacios de reunión y de discusión de los problemas cotidianos del medio rural, y la formación de líderes campesinos y sindicales. A tales fines, orientó sus actividades a tres “sectores”: maestros, empresarios, y trabajadores y pobladores rurales.

Para 1964, el MRAC contaba con dos institutos de formación en la provincia de Buenos Aires; uno en la localidad de Capitán Sarmiento (Instituto San Pablo) y otro en el departamento de 9 de Julio (Instituto Santa María). A estos institutos asistían dirigentes sociales y referentes populares de distintas zonas rurales del país, para realizar retiros por períodos prolongados, de varios meses. El MRAC también ofrecía cursos breves y encuentros durante los fines de semana en las zonas de residencia de los pequeños productores rurales, en los que se abordaban temas de liturgia y reflexiones sobre renovaciones conciliares, mixturadas con la enseñanza de técnicas agropecuarias, mecanismos de comercialización o formas de organización cooperativa, por ejemplo.

Los miembros del MRAC seleccionaban a aquellos individuos que, a su juicio, contaban con condiciones para convertirse en líderes

salida por el momento, son los ministros laicos y las religiosas que administran la Comunión y comenzarán a Bautizar” (revista *Actualidad Pastoral*, nº 32, septiembre 1970, p. 127).

y los invitaban a los cursos especialmente preparados para ellos. Los militantes del movimiento concibieron, cada vez más, a los “trabajadores y pobladores rurales” como “campesinos”, y pudieron así concentrar sus esfuerzos en una específica población-objetivo. La meta, en definitiva, era que estos y los pequeños productores agropecuarios participaran del Movimiento, conformaran nuevos grupos en sus lugares de vida y trabajo e, incluso, asumieran, paulatinamente, las decisiones por el destino de la organización. Especial atención merecían en ese esquema los jóvenes y los hijos de los campesinos. *Siguiendo la huella*⁴⁹ y el *Boletín del maestro rural* eran dos publicaciones del movimiento que servían para difundir sus actividades y para transmitir perspectivas y lecturas sobre la realidad del mundo rural (lecturas que no dejaban de presentar tensiones y conflictos también hacia dentro del MRAC).⁵⁰ Por su parte, los maestros rurales del Movimiento también operaban como ejes centrales de esa difusión entre las distintas localidades y familias rurales. Al fin y al cabo, eran ellos quienes “vivían en la escuela durante toda la semana (o el periodo escolar), estaban integrados a la comunidad y tenían contacto con los productores” (Fernández, 2015: 485).

Desde su inicio, el MRAC se convirtió en lugar de cobijo de muchas de las nuevas sensibilidades pastorales emergentes hacia la década del sesenta en el espacio cristiano. A su vez, siendo parte de la Acción Católica, el movimiento apeló al método “ver-juzgar-actuar” como herramienta y mecanismo de intervención pastoral. De modo que, haciendo uso de ese método y adscribiendo a aquellas improntas político-pastorales, el MRAC rápidamente se convirtió en un espacio de propulsión para la toma de consciencia, entre militantes y campesinos, sobre los problemas del espacio rural y las condiciones de pobreza imperante (Dominella, 2020; Vázquez, 2020).

El NEA fue una de las regiones del país en las que el movimiento alcanzó mayor expansión. El obispado de Reconquista funcionó como un sólido paraguas institucional y, en 1961, esa ciudad fue sede del Primer Encuentro Nacional del MRAC. Lo que se producía, en verdad, era un juego de apoyos simultáneos y combinados,

49 Fernández (2015) hace un meritorio análisis de la publicación *Siguiendo la huella*.

50 Al respecto, puede consultarse Vázquez (2016).

pues la propuesta de pastoral de conjunto y los permisos dados a los laicos facilitaron las vías de inserción del MRAC en la región. Al mismo tiempo, la inserción del MRAC en la zona potenció el alcance de la Iglesia local y la construcción social del NEA como región eclesial.

A su vez, con el paso del tiempo, el MRAC pudo consolidar su accionar en la región articulándose con fundaciones y asociaciones civiles orientadas a generar proyectos de “desarrollo comunitario”. Se trataba de organizaciones que, sin ser parte orgánica de la Iglesia católica, mantenían estrechos vínculos con los obispos locales. Dos instituciones destacadas en este sentido fueron el Instituto de Cultura Popular (Incupo) y la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ).

Incupo nació en febrero de 1968, gracias a aportes de Misereor. Al tener el apoyo directo de monseñor Iriarte, se domicilió en la ciudad de Reconquista. Al tomar como modelo las experiencias de la Acción Cultural Popular de Colombia (ACPC) y las escuelas radiofónicas de Radio Sutatenza (también de Colombia), las principales actividades de Incupo fueron los programas de alfabetización radial (inspirados en el modelo de Paulo Freire) (Roze, 1992); la publicación del periódico *Acción de Incupo*, y las capacitaciones y programas de formación de campesinos y pobladores rurales.

Precisamente con este último objetivo fue creado, también en Reconquista, un Centro de Capacitación de Líderes (CECAL), gracias al cual el MRAC pudo disponer de un espacio de reuniones y capacitaciones fácilmente accesible para todos aquellos grupos de pastoral ubicados en la región del NEA. En el CECAL se brindó una variedad de cursos inspirados en las Escuelas de la Familia Agrícola, con los que procuraron una Educación Fundamental Integral (EFI) y según la modalidad educativa rural de alternancia entre la escuela y el hogar de los niños. La EFI fue, en efecto, ampliamente promovida por el DESAL y alcanzó una gran difusión en América Latina. Al decir de José Luis de Ímaz, este tipo de educación parte de generar “un diálogo” con quien la recibe; se apoya en la “religiosidad subyacente” de los grupos rurales a los cuales se aplica; y pretende cubrir “todas las dimensiones de la personalidad del destinatario: la fe, el trabajo,

la salud, la familia” (1979: 52-53). Dado que la EFI implicaba “descubrir” capacidades potenciales y “revelarlas” para luego “apuntalar esas aptitudes” haciendo un seguimiento cercano sobre el proceso de aprendizaje del educando (De Ímaz, 1979: 53-54), representaba un tipo de educación coincidente con las iniciativas de formación y capacitación sostenidas por los miembros del MRAC.

La constitución de FUNDAPAZ fue algo más tardía. Se organizó hacia 1973, por iniciativa de la congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Esta congregación disponía de un colegio destinado a las clases altas de la ciudad de Buenos Aires, pero “los tiempos del concilio” llevaron a sus superiores a decidir su definitivo cierre (en 1970). Así, optaron por vender el edificio en donde funcionaba el instituto educativo y destinar los fondos a la creación de una fundación que diera “apoyo a la obra de promoción humana en el norte de nuestro país”.⁵¹

Esther Sastre, superiora provincial de la congregación, miembro de la COEPAL y del Consejo de Pastoral de la diócesis de Reconquista,⁵² confió a Enrique Nardelli, Jorge Pereda Bullrich y su compañera, Silvia Marta Stengel Madariaga,⁵³ la responsabilidad de dar impulso a FUNDAPAZ. Los tres contaban con experiencia en educación de adultos, “desarrollo comunitario”, entre otras aristas convergentes con la militancia pastoral del MRAC.⁵⁴ Pereda se destacaba por sus conocimientos sobre el modelo francés de las EFI y fue un activo promotor, junto con Jean Charpentier (otra reconocida figura dentro del espacio de pastoral rural del NEA),⁵⁵ de este tipo de modali-

51 Acta fundacional de FUNDAPAZ, citada en *Puente*, n° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 1. La decisión de vender colegios para destinar los fondos a iniciativas de contacto con los medios populares fue una práctica recurrente entre aquellas congregaciones fuertemente afectadas por los replanteamientos del CVII. Con este mismo espíritu, en 1969, las Religiosas de la Asunción dejaron en manos de los laicos su colegio “San Martín de Tours” (Touris, 2009: 12; Anchou, 2013).

52 *Puente*, n° 70, primer cuatrimestre de 2009, p. 4.

53 Más tarde –y por varios años– Silvia Stengel fue directora de Incupo; luego, presidenta de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER). Hacia los años noventa, fue responsable del área de proyectos de Caritas Argentina (*Puente*, n° 79, primer cuatrimestre de 2012, p. 4).

54 *Puente*, n° 70, primer cuatrimestre de 2009, p. 4.

55 Jean Charpentier, realizó trabajos de Educación Fundamental Integral en África y en España. En junio de 1970, se instaló en Reconquista junto a su familia. Allí, su compañera,

dad educativa. En ese camino, Pereda alcanzó a ser presidente de la Asociación para la Promoción de las Escuelas de la Familia Agrícola (APEFA).⁵⁶

Como señaló el propio Pereda, “las aspiraciones y acciones [de FUNDAPAZ] se apoyaron desde el principio en el movimiento rural de Acción Católica”,⁵⁷ a punto tal que muchas veces resulta difícil establecer fronteras taxativas entre la Fundación y el movimiento. Es por ello que, aun cuando FUNDAPAZ sostuviera intervenciones en distintas regiones del país, sus principales acciones se concentraban en el NEA, en donde no solo respaldaba diferentes equipos de pastoral rural, sino que también promovía la generación de otros nuevos. Es evidente que existió, en verdad, una fuerte sinergia entre voluntades y estrategias de las diócesis, el MRAC y organizaciones como Incupo o FUNDAPAZ. A su vez, si bien el MRAC fue la estructura militante que mayores recursos proveyó a las diócesis del NEA para extender el alcance de la Iglesia, también existieron otras iniciativas de pastoral rural que privilegiaron esta región como espacio de intervención. Misiones Rurales Argentinas fue una de ellas. Fundada en 1938, hacia los años sesenta esta asociación civil también se vio atravesada —en parte— por las nuevas sensibilidades cristianas. Se trataba, en definitiva, de una multiplicidad de iniciativas pastorales, con alto sentido altruista, que Soledad Catoggio denominó como formas de “inserción en los márgenes” (2015: 93), dado que implicaron compromisos con realidades sociales distantes de los centros neurálgicos de la dinámica política y la economía nacional. Hacia la segunda mitad de la década del sesenta se volvió cada vez más frecuente que sacerdotes liberacionistas y miembros del MSTM emprendieran misiones de trabajo social con campesinos y familias rurales. Una experiencia clave en esta particular dinámica misionera fue la gestada en el norte de Santa Fe, a instancias del sacerdote Arturo Paoli. La suya fue, en efecto, una experiencia pastoral con alto sentido político

Margarita Faure (conocida como Magui Charpentier), se hizo cargo de la creación de escuelas de alternancia en la zona. Ver entrevista a Margarita Faure en Redaf, disponible en <http://redaf.org.ar/magui-charpentier-el-campo-es-tan-formador-como-la-escuela/>.

56 *Puente*, n° 79, primer cuatrimestre de 2012, p. 4.

57 *Puente*, N° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 3.

y transformador, que rápidamente cobró fama en el ámbito de la militancia social católica.

Oriundo de Italia, Paoli era miembro de la Fraternidad del Padre Charles Foucauld. Había llegado a la Argentina en 1954 como capellán de inmigrantes italianos y fue el precursor de los avances que esa orden católica hizo en América Latina. En 1960, se instaló junto a otros dos sacerdotes en Fortín Olmos para trabajar con obreros hacheros (en su mayor parte, mocovíes).⁵⁸ También aquí, la acción del obispo de Reconquista, monseñor Iriarte, resultó de vital importancia.

Con el tiempo, Paoli se convertiría en una de las principales influencias entre la generación de activistas cristianos de las décadas siguientes. Pero además de su labor intelectual, también fue importante su acción práctica. A poco de su llegada, creó la Cooperativa Ayuda Fraternal de Fortín Olmos, dedicada a la producción de carbón, leña y madera.⁵⁹ Con la retirada de la empresa La Forestal en 1963 —luego de haber desmontado casi en su totalidad el bosque nativo—, los trabajadores rurales de la zona perdieron la que hasta entonces había sido su principal fuente de subsistencia. Ante ello, la creación de la Cooperativa intentó dar algunas soluciones parciales a esos problemas⁶⁰ al crear una Unidad Móvil de intervención social y sanitaria destinada a los trabajadores golondrina, cosecheros y hacheros (Murtagh, 2012).

En la experiencia pastoral de Fortín Olmos puede leerse una imbricada ilación (que por entonces fue muy generalizada) entre nuevas formas de misionar, nuevos campos de acción pastoral y nuevos modos de interacción militante. Y aunque la propuesta pastoral desde el comienzo tuvo una clara elección por el “compromiso con los pobres”, es evidente que los acercamientos a posiciones políticas

58 A propósito de las misiones de los Hermanos de Foucauld en la Argentina, en particular enfocado en la misión de La Rioja, puede verse en el documental *La fraternidad del desierto* (2016), disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=VYfSCxdrWxw&t=2136s>.

59 Ídem.

60 La experiencia de Fortín Olmos fue recuperada por los documentales *Hachero nomás* (1966) y *Regreso a Fortín Olmos* (2009). Para un abordaje literario de la realidad de los hacheros y el despojo generado por La Forestal, vale la pena adentrarse en la hermosa novela de Alicia Barberis, *Monte de silencios*, publicada en 2018.

de izquierda se produjeron al compás de la radicalización política que vivía la sociedad argentina. En 1968, por ejemplo, Paoli explicitó la programática de “liberación” que su grupo misional pretendía transmitir y procuró tomar distancia del comunismo:

Es imposible que la gente forme comunidad, si no le decimos en qué consiste la misma. Aquí, es imprescindible hablar de los valores que fundamentan una comunidad: el amor, la justicia, el dolor, el pobre, etc. Esa predicación tiene que tener en cuenta la liberación integral del hombre, sin esto, es falsa. Pero debemos mostrar cómo esa liberación solamente se alcanza en Cristo. Y esto es, precisamente, lo que nos diferencia radicalmente del comunismo: que toda esperanza sin Cristo, no sirve, no ayuda al hombre.⁶¹

Sin embargo, muy poco tiempo después, Paoli pasó a ser uno de los principales promotores del denominado “diálogo entre católicos y marxistas” (Martín, 2010). Esto se explica, en parte, porque el permanente trabajo “en terreno” junto a campesinos, trabajadores rurales y pequeños productores fue generando entre los militantes del catolicismo rural una vital consciencia de la responsabilidad que las grandes empresas agropecuarias (por ejemplo, Nougues hnos., Santa Catarina, el grupo Deltec-Ombú, Pilagá y Timbo; o la misma Forestal) en la generación de aquellas condiciones de explotación. En consecuencia, cada vez más, la capacitación pasó a ser pensada como una forma de concientización política y un medio de organización para la movilización. Por ello, tal como destaca Zapata (2013: 50) para el caso de Formosa, los grupos eclesiales de base hicieron allí un uso intenso del lenguaje de la Teología de la Liberación y las ideas de “evangelización de los pobres”; no obstante, se trató de un proceso ampliamente extendido en todo el NEA. Así lo rememora la activista Beatriz Noceti (entonces integrante de la Junta Central del MRAC y, como tal, impulsora de encuentros de mujeres en el Movimiento y en las Ligas Agrarias), quien entiende que “en las provincias, la ma-

61 *Actualidad Pastoral*, año 1, n° 5, junio de 1968, p. 72.

yoría de los curas que apoyaban al Movimiento [Rural] estaban en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”.⁶²

En este marco, Fortín Olmos fue un punto de pasaje de muchos laicos, sacerdotes y religiosas interesados en “promover las comunidades”; pero luego, también de aquellos que procuraban “luchar” contra las “estructuras injustas” denunciadas por la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968. Uno de los renombrados personajes del catolicismo tercermundista que impulsó misiones en los obrajes santafecinos fue el “cura villero” Carlos Mugica. A través de sus vínculos con Cirilo Perdía (más tarde unido a Montoneros), Mugica construyó un mecanismo de articulación permanente entre sus grupos pastorales cercanos y la obra de Paoli (Touris, 2010: 146), de forma que varios grupos de la Juventud Estudiantil Católica (JEC), a los que Mugica asesoraba y formaba, llevaron a cabo misiones en aquella localidad del norte santafecino. Así sucedía que la propuesta misional de Paoli podía contar con un numeroso y variable grupo de activistas y laicos que dinamizaban el trabajo pastoral y político. Estos, a su vez, solían dar a aquellas experiencias pastorales y políticas sentidos profundamente transformadores. Citando nuevamente a Beatriz Noceti: “Paoli siempre te hacía reflexiones [de un modo en] que te rompía esquemas”.⁶³

En definitiva, por medio de diversas instituciones, iniciativas y proyectos, una variedad de intervenciones de pastoral rural se instaló en el norte de la provincia de Santa Fe, Corrientes, Misiones, y el este del Chaco y Formosa. Pero no se trataba de iniciativas aisladas, sino que ellas mantenían entre sí altos grados de interconexión y brindaban a los militantes grandes posibilidades de circulación y movimiento. Solo a modo de ejemplo, podemos citar las palabras de la activista laica y psicopedagoga, Marta Tomé, quien recupera algunos de estos movimientos:

62 Conversación personal con Beatriz Noceti, 24 de julio de 2018. El MSTM no funcionaba según ingresos formales; en lugar de ello, la participación en el movimiento se fundamentó en la firma de declaraciones, asistencia a las reuniones e instancias de organización interna y demás actividades del movimiento (Martín, 2010).

63 Conversación personal con Beatriz Noceti, 24 de julio de 2018.

El Gordo [Carlos Cavalli]⁶⁴ (...) con Miguel Ramondetti y con el cura [Juan Carlos] Arroyo se fueron a Corrientes (...). Pero nos fuimos conociendo de muchos lugares. Yo entonces empecé a ir al norte de Santa Fe. En el norte de Santa Fe, Arturo Paoli yo creo que fue clave. Entonces, [a finales de los años sesenta] yo iba a un pueblito anterior a Fortín Olmos. Al paraje 29. Pero nos íbamos conociendo. Incluso en Reconquista que el asistente social del obispo que le preparaba un montón de proyectos para que cuando fuera a Europa ver dónde conseguía un poco de plata para esto y para lo otro (entrevista a Marta Tomé, 2 de enero de 2016, ciudad de Buenos Aires).

Dicho esto, es preciso notar que este tipo de iniciativas apenas tangencialmente abordaron trabajos de “promoción” junto a pueblos originarios. En general, no se internaron en las zonas de mayor densidad de población originaria como el oeste de las provincias de Formosa y el Chaco, o las tierras guaraníes en la provincia de Misiones. En las pocas ocasiones en que sí lo hicieron, no alcanzaron a mantener una presencia estable y sus contactos con los pueblos originarios no llegaron a ser sólidos ni permanentes. En el caso del grupo de trabajo de Fortín Olmos, la Unidad Móvil creada para atender a trabajadores golondrina y hacheros implicó una puesta en contacto entre los “promotores” y algunos grupos de gente mocoví y qom empleada como mano de obra en plantaciones de algodón y los bosques de quebracho. Sin embargo, esa experiencia duró apenas tres años y luego se disolvió. Paralelamente, puede notarse que, cuando los agentes de pastoral rural aplicaron alguna forma de marcación étnica, no dieron a esas marcaciones un lugar central en el modo de pensar sus propias acciones de “promoción”. En el MRAC, por caso, la figura del indígena como sujeto destinatario de las acciones de capacitación quedó parcialmente diluida dentro de la categoría más amplia de “sector campesino”. Las referencias a lo indígena en las publicaciones del movimiento fueron exiguas y la asistencia de miembros de los pueblos originarios a las capacitaciones y los cursos

64 Cavalli era seminarista pasionista y amigo cercano del sacerdote Miguel Ramondetti, secretario del MSTM.

no era un fenómeno demasiado frecuente, o al menos no registrado como tal (Leone y Vázquez, 2016). La acción pastoral con los distintos grupos sociales fue de algún modo subsumida bajo las categorías de campesino, familia campesina y pequeño productor rural, con lo que invisibilizó o dejó en un segundo plano toda categoría de identificación de tipo étnico.

Fue recién hacia finales de la década del sesenta y, sobre todo, durante la década del setenta, que comenzaron a generarse iniciativas pastorales que, no solo se relacionaron de forma sostenida con grupos de población originaria, sino que además leyeron en la condición de indígena el elemento distintivo del sujeto/objeto de su intervención. Ese tipo de misiones se asentó, fundamentalmente, en la zona oeste de Formosa y el Chaco; es decir, espacios no atendidos por la pastoral dedicada al trabajo con campesinos. Es cierto que se trató de misiones gestadas a partir de fuertes interrelaciones con la militancia del MRAC y la pastoral rural. Como lo indica Juan Carlos Díaz Roig en relación con el caso de Formosa: “La tarea de la Iglesia con las comunidades aborígenes nace (...) desde el MRAC y se empieza a expandir más allá de los campesinos y empieza a tomar contacto con las comunidades indígenas” (entrevista, 6 de diciembre de 2019, ciudad de Buenos Aires). Sin embargo, dada la especificidad y los efectos políticos que tales misiones alcanzaron a tener, es conveniente analizarlas con especial detalle. Esas son las iniciativas que en este libro comprendemos bajo el nombre de “misiones de pastoral aborígen”.

Pastoral aborígen: reflexiones conceptuales

La aparición de misiones de pastoral aborígen en el oeste de Formosa y el Chaco fue posible a partir de la alquimia producida entre: a) la conformación de un espacio de acción indigenista eclesial en el que la evangelización se entremezcló con ideas desarrollistas; b) la aparición de nuevas sensibilidades entre el laicado y los espacios cristianos de socialización; c) y la particular configuración del NEA como región eclesial. Los tres elementos fueron abordados en las páginas precedentes. Es momento entonces de pregun-

tarnos respecto de las especificidades que tuvieron las misiones de pastoral aborígen.

Como se sabe, desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, la región del Gran Chaco argentino fue escenario de una variedad de misiones indigenistas eclesiásticas (franciscanas, anglicanas, menonitas, entre otras).⁶⁵ Ellas funcionaron como unidades de ocupación territorial y producción económica orientadas a atraer a los indígenas para la utilización centralizada de su mano de obra y promover, al mismo tiempo, su sedentarización. Fueron misiones orientadas a catequizar a los indígenas al imponer formas de sociabilidad, trabajo, familia, residencia y expresión simbólica e identitaria ajenas a sus culturas originales. En torno de estas experiencias, las relaciones entre Estado, capital, Iglesias y pueblos originarios presentaron patrones que no dejarían de reactualizarse, una y otra vez, a lo largo del tiempo. Según Sergio Braticevic (2009), la historia de las misiones indigenistas en la región configuró un específico “formato reduccional” de intervención eclesiástica. No podría plantearse que las misiones de pastoral aborígen se hayan visto totalmente ajenas a ese patrón. Ciertamente, el análisis de las misiones de pastoral aborígen a la luz de aquellas experiencias predecesoras muestra una permanente tensión entre la semejanza y el distanciamiento; una constante y entreverada contradicción entre la continuidad de los patrones históricos de relación entre cristianismo y pueblos indígenas, y una insistente voluntad de distanciarse e incluso transformar esos patrones.

Es posible, en efecto, encontrar evidentes continuidades entre las misiones indigenistas eclesiásticas de principios del siglo XX y las que aquí nos ocupan. Las misiones de pastoral aborígen también reforzaron procesos de sedentarización de los pueblos originarios y, de la misma forma que aquellas, las misiones de pastoral aborígen fueron pensadas como prolongadas estadias en las que los misioneros vivirían junto con los indígenas. Asimismo, al igual que los misioneros de principios del siglo XX, los agentes de pastoral aborígen nunca dejaron de ser extranjeros, en el sentido que Simmel diera a

65 Ver Ceriani Cernadas (2011); Giordano (2003); Miller (1979); Silva (1998); Teruel (2005); Wrigth (2007).

esa condición; esto es, una particular configuración de “síntesis de lo próximo y lo lejano” (2012: 26). El extranjero es *un miembro del grupo que no es del grupo*:

... como no está radicalmente ligado a las características y tendencias propias del grupo, el extranjero se aproxima a estas con “objetividad”, lo que no significa desinterés o pasividad, sino una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés [...] [Ello implica] una manera positiva y específica de participar (Simmel, 2012: 23).

Lo propio del extranjero es no ser percibido como tal en virtud de sus características individuales, sino como portador de elementos comunes a muchos otros “extranjeros”. En el caso que nos ocupa, esa portación de extranjería era el ser “un blanco” que, por distinto que fuera a los otros “blancos”, nunca dejaba de serlo.

Entre los agentes de pastoral tampoco faltaron posturas que, entendiendo “la cultura aborígen” como entidad “pura”, “intacta”, “original” y/o “incorrupta”, quedaron próximas a lo que Todorov (2011) denominó “exotismo primitivista”. En esa clave de interpretación, los agentes de pastoral pensaron a los “aborígenes” como sujetos “débiles”, “perseguidos”, “explotados” y “víctimas”, y así también reprodujeron modos históricamente hegemónicos de entender la aboriginalidad.

Por lo dicho, es posible notar que estos agentes de pastoral también produjeron algunos giros significativos en cuanto a las interpretaciones teológicas que gobernaban su aproximación y el contacto con “el otro”. Desde su punto de vista, los “aborígenes” representaban “los grupos humanos de mayor marginación socio-económica”,⁶⁶ los que, en su nombre y por su bien, debían y merecían ser “promovidos”. Así, aun dentro de una postura exotista, los agentes de pastoral frecuentemente plantearon que en los indígenas era posible notar “el rostro sufriente de Cristo”; y, de igual modo, hicieron uso de nociones judeocristianas como “el pueblo elegido” o “el pueblo mesiánico” para justificar teológica e ideoló-

66 Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, c. 1971, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

gicamente su trabajo pastoral junto a los pueblos originarios. Así, cargaban de un fuerte sentido divino a la elección pastoral y a la voluntad de “promover” a “estos” pobres.

Montados sobre esos desplazamientos simbólicos, y siendo parte de las nuevas sensibilidades que bañaron el universo cristiano durante los años sesenta y setenta, los agentes de pastoral aborígen leyeron aquellas otredades como reservorios de solidaridad, colectivismo, contacto con la naturaleza y demás aspectos opuestos a lo que serían las lógicas de socialización en la cultura “blanca” y “occidental”. Y si bien era frecuente que los agentes de pastoral tuvieran una actitud reflexiva y crítica sobre el sentido asimilacionista que, por momentos, sus prácticas adoptaban (entrevista a Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013, ciudad de Buenos Aires), otras tantas veces las aristas asimilacionistas de sus prácticas fueron justificadas en nombre de la seguridad, la protección, o la urgencia de “rescatar” a aquellas “etnias” de “su extinción”.

Las interpretaciones que el antropólogo alemán Von Bremen hizo respecto de este tipo de misiones son tan conocidas como criticadas y criticables. En el citado informe de 1987, Von Bremen plantea que los pueblos originarios se relacionarían con los “agentes de promoción” bajo la misma lógica con que se relacionan con el monte: su aproximación se funda en el solo interés de obtener recursos vitales para la subsistencia para luego retirarse; allí recaería una de las principales razones del “fracaso” de este tipo de misiones. Es claro que tales interpretaciones esencializan a “las culturas indígenas del Chaco” (Castelnuovo, 2019). Sin embargo, las descripciones críticas que el informe de Von Bremen (1987) hace sobre las misiones indigenistas que visitó sirve ampliamente para ilustrar el sentido asimilacionista de sus prácticas. Así señala, por ejemplo:

La paciencia y el brío [de los agentes de pastoral], con los cuales se trata de vencer las frustraciones, son admirables en muchos casos y testimonian la gran dedicación de los distintos colaboradores. No obstante, no se debe dejar de ver que las estrategias encaminadas hacia la solución de los problemas no surgen dentro de un proceso y un intercambio dinámicos entre el equipo técnico y

los indígenas, sino que se desarrollan unilateralmente. Cuando resulta necesario, se llega incluso a obtener una legitimación a través de un supuesto consentimiento por parte de los indígenas, el cual en la mayoría de las ocasiones solo tiene el carácter de una coartada que brinda la posibilidad de apelar a la aprobación verbal dada por los indígenas con anterioridad, en momentos donde reina la frustración originada por el desarrollo adverso del proyecto (Bremen, 1987: 70-71).

En esa línea también se inscriben las denuncias que Von Bremen hiciera respecto de los métodos educativos aplicados por los agentes de pastoral, los que, “a pesar de la aspiración teórica de liberación”, no abandonaban por completo la invariable distribución de papeles (relación educador-educando) y la dominancia tradicionales (Bremen, 1987: 93).

Aún en el marco de estas sistemáticas y recurrentes contradicciones, una interesante innovación que presentaron las misiones de pastoral aborígen fue su predisposición a emprender formas de trabajo mancomunado entre católicos, anglicanos, metodistas y pentecostales. Ello respondía a la perspectiva ecuménica que —como vimos— por entonces atravesaba a las diferentes Iglesias cristianas. Otra importante diferencia asentó en su idea de evangelización. En las misiones de pastoral aborígen la inculcación de principios religiosos fue subsumida a la previa —y, en la mayor parte de los casos, considerada más importante— mejora de las condiciones de existencia. Dentro de este espacio social, la expresión “evangelización integral”⁶⁷ condensó una idea de acción orientada a intervenir en los planos de la salud (por ejemplo, campañas de vacunación), el trabajo y la educación. Buscaron promover prácticas de higiene y trabajo autónomo, pero tuvieron algunos reparos en alterar las formas de sociabilidad de los grupos indígenas, sus expresiones simbólicas y culturales, y sus mecanismos de estructuración familiar. En su búsqueda de distanciarse de las experiencias misionales del pasado, fue recurrente que estos agentes de pastoral prefirieran de-

67 Segundo Encuentro de Pastoral Aborígen, octubre de 1986, archivo CECAZO, folio 34, p. 3.

nominarsen a sí mismos como “promotores comunitarios”, antes que como “misioneros”. Pero –nuevamente– si, por un lado, tal cambio de nomenclatura reflejaba la existencia de ciertas diferencias respecto del pasado, por otro lado también reflejaba la voluntad de ocultar otras continuidades no poco relevantes.

Puesto que las prácticas de pastoral aborígen no se situaron totalmente afuera de la lógica misional, los agentes de pastoral aborígen difícilmente pudieron desprenderse del ímpetu de conversión inscripto en la idea de la evangelización. No abandonaron por completo el mesiánico “espíritu de cruzada” que Todorov (2011: 387) identifica en el misionero. Solo que, esta vez, la “conversión al catolicismo” transmutó en una particular idea de conversión práctica, cultural, económica e idiosincrática de los otros. Allí se inscribieron los esfuerzos por inculcar determinadas prácticas de higiene, salud, cuidados del cuerpo, prevención de enfermedades o, inclusive, el cultivo de la tierra y el aprendizaje del castellano y la alfabetización.

El reconocimiento del despojo histórico vivido por los pueblos originarios, la percepción de mecanismos cotidianos de marginación social y el temor a la “aculturación”, la pérdida de las lenguas y la extinción de las culturas, llevaba a los agentes de pastoral aborígen a un curioso redireccionamiento de sus *habitus* evangelizadores, aprendidos en seminarios, colegios y grupos cristianos. La idea de “evangelización integral” expresaba precisamente ese movimiento. No se trataba de abandonar absolutamente toda voluntad de conversión. Solo que se apuntaba entonces a convertirlos en seres “capaces de”, “formados para” y con recursos que –aun cuando fueran mínimos– mejoraran sus condiciones de existencia (presente) y sus posibilidades de subsistencia (futura). De modo que la “conversión”, abandonada en nombre del respeto hacia la cultura de los otros, reaparecía en sus prácticas en nombre de principios de humanidad y en pos de la salvación de esas mismas culturas. En definitiva, la figura del asimilador, tan propia del misionero cristiano (Todorov, 2011) era rechazada en los discursos, pero reintroducida en las prácticas.

También en este aspecto, el informe de Von Bremen resulta ilustrativo. En sus páginas puede leerse cierta denuncia sobre lo que aquí

estamos entendiendo como la lógica de conversión imperante en las misiones. En palabras de Von Bremen:

Los requisitos y condiciones que los indígenas tienen que satisfacer para poderse emancipar de la opresión y marginación sociales y culturales están fijados con antelación. De manera semejante [...] el indígena tiene que aprender aquí también; y entonces, no solo tomar conciencia de lo que es necesario para él bajo las condiciones históricas actuales, sino también tiene que saber qué transformaciones es preciso realizar para alcanzar el objetivo que el proyecto ha previsto para él como posibilidad de solución (1987: 74).

A juicio de Von Bremen, el nomadismo y la “no planificación” de los pueblos cazadores-recolectores del Gran Chaco frecuentemente fue poco o mal considerada en la ideación de los proyectos de “desarrollo” (Bremen, 1987: 9). Nuevamente, no sin caer en visiones esencialistas, Von Bremen planteó que, a menudo, los misioneros supusieron en los indígenas un interés en la producción, la planificación a largo plazo, la lógica de inversión y postergación del consumo que, en general, estaría por completo ausente en los deseos de la gente local (Bremen, 1987).

Moviéndose en este complejo mar de contradicciones, las misiones de pastoral aborígen representaron opciones político-religiosas (Donatello, 2005). Sus objetivos pastorales fueron también (de maneras variadas según los casos y los momentos) objetivos políticos; y operaron como espacios de “bisagra” entre la religión y lo político. Términos como “esperanza”, “salvación”, “comunidad”, “hermanos”, y “comunidad” daban una contundente inspiración ética y utópica al proceso político que los agentes de pastoral procuraban “encarnar”. Así, una extensa terminología religiosa, reordenada bajo nuevos esquemas de significación, funcionó como punto de pasaje entre ambos campos de acción. Por su intermedio, fácilmente las prácticas de pastoral aborígen pudieron ser leídas como prácticas religiosas para luego, sin grandes sobresaltos, pasar a ser interpretadas bajo (nuevos) sentidos políticos. A su vez, es igual de cierto que, en la interacción con la población indígena, los misioneros incorporaron nuevas claves

de interpretación y planificación de su propia práctica de intervención. Así, buscaron aprender, conocer y respetar esas prácticas y costumbres y, en muchas ocasiones, impulsarlas y fortalecerlas.

Pero incluso aquellas ansias por conocer y respetar a las culturas indígenas con las que se encontraban trabajando se inscribieron en la naturaleza del poder pastoral que los agentes pusieron en acto. Siguiendo a Foucault (2006), el poder pastoral es una interesante forma de “gobierno de las almas”; un “poder benévolo” que se ejerce en nombre del bien de los otros y se apoya en el conocimiento minucioso de aquellos, de “su naturaleza”, sus especificidades, sus ritmos (también, sus ritos y sus mitos, podríamos decir atendiendo al caso que nos ocupa). El ejercicio de poder pastoral consiste en una forma de gobierno cotidiano de los seres humanos, en su vida real, en su propio “medio”, pero sustentado en el noble pretexto de “su salvación” (Foucault, 2006: 177).

Según Foucault, el poder pastoral se gestó en el Oriente mediterráneo –sobre todo entre el pueblo hebreo–, pero fue luego reorganizado y enriquecido bajo el cristianismo. La constitución de este tipo de poder emerge de un proceso “absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización” (2006: 151). Se trata de un movimiento en el que “una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres” (Foucault, 2006: 177). A partir de allí, una de las aristas más interesantes del poder pastoral es que no se ejerce sobre un territorio estrictamente delimitado, sino “sobre el rebaño en su desplazamiento” (Foucault, 2006: 154). La característica de operar sobre “la multiplicidad en movimiento” da a esta forma de ejercicio de poder una gran capacidad de acompañar, guiar y conducir a los otros, sus vidas y su cotidianidad. Así entendidas, las prácticas de poder pastoral fueron la argamasa gracias a la cual los agentes de pastoral aborígen llevaron a cabo con relativo éxito sus particulares ansias de conversión del otro.

Pastoral aborigen: primeras misiones en el oeste chaqueño (1965-1968)

Una de las primeras experiencias de pastoral aborigen en la región chaqueña fue la de la Junta Unida de Misiones. En 1964, la Iglesia metodista encomendó a Humberto Enrique Cicchetti una misión en la localidad chaqueña de Juan José Castelli.⁶⁸ Allí se radicó junto a su compañera Virginia Bunn y dos enfermeras suizas,⁶⁹ y dieron forma a un incipiente equipo de trabajo misionero.⁷⁰

La misión estaba vinculada a *Alfalit Internacional* –una organización destinada a acompañar las misiones evangélicas “por medio de la alfabetización de adultos, la educación básica y las iniciativas humanitarias” (Almirón, Artieda y Padawer, 2013: 9)– y tuvo por objeto trabajar “en las áreas de atención médica[,] de la educación y de la promoción comunitaria, de los miembros de las comunidades aborígenes”.⁷¹ Buscó generar “un programa de servicio cristiano” que ofreciera respuestas a los altos índices de tuberculosis, desnutrición y falta de atención médica⁷² de la población de la zona.⁷³ Se acercaron a la misión familias qom oriundas de Cabá Ñaró, El Espinillo, Colonia Aborigen Chaco, entre otras localidades del oeste chaqueño (Almi-

68 Cicchetti era un médico de la Armada Argentina que, tras convertirse al metodismo, la Iglesia lo había enviado a trabajar con indígenas en el Chaco boliviano. Sin embargo, dada su voluntad de asentarse en la Argentina, la Iglesia le reasignó la misión en Juan José Castelli (entrevista a Nicolás Martínez, 24 de agosto de 2015, ciudad de Buenos Aires). Cicchetti permaneció en esa “obra pastoral” durante más de una década, cuando debió renunciar debido a un crítico estado de salud (Carta del obispo C. T. Gattinoni a Humberto Cicchetti, 6 de noviembre de 1975, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1).

69 Ellas eran Elizabeth Stauffer y Ann Röss. Hacia 1970, estaban en la obra Juan A. Cretton (administrador de la misión) y las enfermeras Janet Stahl, Erna Klöti y Ruth Woods de Cretton (*Operativo Toba. Boletín informativo* n° 2, octubre de 1970, AHM, Caja JUM Tobas, p. 2 e “Informe para la JUM”, 7 de mayo 1970, AHM, Caja JUM Tobas).

70 Si bien el interés de la Iglesia metodista por trabajar con grupos aborígenes buscó instalar la misión en la provincia de Salta, la falta de autorización de este gobierno llevó a buscar otros destinos. Fue entonces que el Chaco apareció como una provincia viable para la tarea (Almirón, Artieda y Padawer, 2013).

71 Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, marzo de 1972, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

72 A fin de atender la gran cantidad de casos de tuberculosis y desnutrición, la misión organizó el albergue Monte Alto, que funcionó también como lugar de tratamiento médico y asistencial (Almirón, Artieda y Padawer, 2013).

73 “JUM-23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco”, 1989, ISEDET, p. 1.

rón, Artieda y Padawer, 2013). Hacia 1966, la Iglesia Discípulos de Cristo se asoció al trabajo propuesto por el grupo pastoral metodista y, a fin de coordinar el esfuerzo de ambas Iglesias, fue creada la Junta Unida de Misiones (JUM). Inicialmente, tres delegados metodistas y tres pertenecientes a los Discípulos de Cristo conformaron la Junta. La sede burocrático-administrativa se ubicó en Buenos Aires, pero el espacio efectivo de trabajo pastoral indigenista se restringió a Juan José Castelli y sus alrededores.

Este tipo de iniciativas se insertaban, a su vez, en un escenario en el que los pueblos y las comunidades originarias se socializaban en torno de iglesias propias. Desde los años cuarenta, el establecimiento de iglesias locales funcionó como una forma de sostenimiento de la cohesión social, cultural y política de los pueblos. Así, los indígenas se apropiaron de las propuestas menonitas y el movimiento Pentecostés, y formaron líderes propios y configuraron sus propias formas de adscripción al Evangelio. La más destacada de estas experiencias fue la Iglesia Evangélica Unida (IEU), una Iglesia formada exclusivamente por gente qom, reconocida por el Estado en 1958. Iniciativas como las de la JUM no fueron en contra de estos movimientos religiosos y, en no pocas ocasiones, contribuyeron también a su fortalecimiento.

Aun así, existieron también tensiones entre estas distintas inscripciones religiosas. Según relata el citado informe de Von Bremen (1987), desde 1978 la JUM intentó incorporar a la IEU entre las Iglesias miembro de la Junta, para así favorecer la participación indígena en las decisiones y las acciones de “promoción aborígen”; sin embargo, los qom rechazaron esas invitaciones por considerarlas una afrenta contra su autonomía.

En un registro conmemorativo de su propia historia, la JUM se caracterizó a sí misma como “una entidad evangélica orientada a [...] acompañar a los indígenas para que ellos puedan mejorar su situación sanitaria, [y] generar para sí mismos mejores condiciones de vida”.⁷⁴ Así planteados, los objetivos de la JUM resultaron complementarios con las ambiciones del Instituto del Aborígen del Chaco, nacido poco antes (Decreto-Ley N° 1216/63). La creación de este instituto

74 *Ibidem*, p. 3.

había sido un intento de readecuar la política indigenista provincial a los aportes hechos por el indigenismo intelectual, como vimos, de fuerte presencia en la provincia. En su funcionamiento, sin embargo, acabó siendo una forma de conjugar la política estatal indigenista con los aportes del indigenismo eclesiástico.

Entre las misiones indigenistas protestantes de estos años merece considerarse, además, la presencia anglicana, sobre todo en el este salteño, dedicada al trabajo con los wichí, fundamentalmente, aunque también interactuó con chorotes y qom. La presencia anglicana en la zona se remonta a 1914, cuando dicha Iglesia fundó la denominada Misión Chaqueña, junto al río Bermejo, en el departamento General José de San Martín. Tal como refiere Natalia Castelnuevo (2019), en la década del setenta, “la primera gran iniciativa de desarrollo” en la provincia fue la que emprendieron “un grupo de misioneros anglicanos que llevaron a cabo un programa de producción agrícola” en esa misma misión. Algo interesante es notar que este tipo de iniciativas fue produciendo transformaciones en las formas de ocupación de territorio de los pueblos al promover mecanismos de asentamiento de grupos nómades. En 1986, a pedido de la Comisión Intereclesiástica de Coordinación para Proyectos de Desarrollo (ICCO), el antropólogo inglés Cristobal Wallis elaboró un documento titulado “Cuatro proyectos indígenas del Chaco”; a partir de este, Castelnuevo recuerda:

En algunos casos atraídos por la posibilidad de contar con una fuente de ingreso, en otros persuadidos por el empleo de distintas estrategias de presión, lo cierto es que muy pronto miembros del pueblo wichí, oriundos de distintos lugares del noroeste, comenzaron a llegar a Misión Chaqueña. Además de venir de localidades cercanas, varios llegaron desde emprendimientos anglicanos en Paraguay y otros desde Ingeniero Juárez, en Formosa, y Misión La Paz, en Salta (2019: 43).

Por su parte, la llegada de misiones de pastoral aborígen de raíz católica al oeste de las provincias del Chaco y Formosa se produjo, en un comienzo, a través de las órdenes y congregaciones. Los obispos de Sáenz Peña (provincia del Chaco) y Formosa se caracterizaron por

promover esa dinámica como forma de acceder a los grupos indígenas radicados en sus territorios diocesanos.

Hacia 1965, el obispo de Formosa, Marcelo Scozzina, impulsó la llegada de la orden Oblatos de María Inmaculada (OMI) a Ingeniero Juárez, a 500 kilómetros de la capital formoseña. En torno de esta localidad, la orden generó cuatro misiones de pastoral aborígen: Misión Pozo Verde, San Nicolás, Cacique Cóquero y San José. Todas ellas ubicadas en espacios rurales y distantes pocos kilómetros entre sí.⁷⁵ Entre los misionados por la orden estaba el padre Bernardo Witte, el mismo que, unos años más tarde, sería nombrado obispo de La Rioja, tras el asesinato de monseñor Angelelli en agosto de 1976. Siendo parte de lo que aquí entendemos como misiones de pastoral aborígen, ellas se abocaron a promover la “integración y [el] desarrollo”⁷⁶ de los aborígenes. Y, en ese sentido, las mejoras en el acceso a la salud, la educación o el abastecimiento de agua potable eran objetivos compartidos entre los agentes gubernamentales y los agentes de pastoral aborígen.

Todo parece indicar que, para entonces, el renovado interés que la política comunitarista estatal mostraba sobre los pueblos originarios configuraba un espacio propicio para el funcionamiento de iniciativas de pastoral aborígen en la región chaqueña. Proyectos indigenistas como el que postulaban los misioneros OMI en Ingeniero Juárez podían ser vistos por los Gobiernos nacional y provincial como un instrumento útil para intervenir sobre los pueblos originarios de la provincia. El amplio despliegue de la episteme desarrollista y la reapropiación que misioneros cristianos hacían de esta dieron una base común para esas convergencias indigenistas. La vinculación con ámbitos gubernamentales y estatales fue un patrón común en el caso de las misiones de pastoral aborígen.

Los agentes de dicha pastoral se presentaron como posibles ejecutores de políticas estatales indigenistas, ya que los gobiernos no siempre contaban con los recursos humanos y técnicos para efectivizarlas. Es por eso que, cuando en mayo de 1968, el director del SNAI fue recibido en Formosa por el director provincial del Aborígen (ver

75 *Actualidad Pastoral*, año III, nº 26, marzo de 1970, p. 23.

76 Ídem.

lo mencionado previamente), Bernardo Witte fue invitado a participar del encuentro. Asimismo, el SNAI otorgó un presupuesto especial a la orden Oblatos de María Inmaculada con el objetivo de aplicar un programa para que en el plazo de tres años se “dejase el terreno preparado [...] para que las autoridades provinciales prosig[ui]eran con la labor”.⁷⁷ “A fin de tomar contacto directo con la comunidad [aborigen]”, luego de las reuniones en la capital provincial, el funcionario nacional visitó los lugares de misión sostenidos por la Orden católica.⁷⁸

Por su parte, el apoyo gubernamental le permitió a la JUM expandir sus actividades a otras zonas aledañas a Juan José Castelli, y adquirió especial arraigo en la localidad de El Colchón. Gracias a ello, cerca de cinco mil “tobas” fueron alcanzados, directa o indirectamente, por el trabajo de la misión⁷⁹ y, hacia 1970, la acción sanitaria de este grupo pastoral llegó a atender más de doscientos cincuenta enfermos de tuberculosis (Cid, 1992: 65).

En 1970, el director de la SNAI mantuvo una reunión con el obispo metodista Carlos T. Gattinoni para informarse sobre las obras y el desarrollo que la JUM estaba desplegando en los alrededores de Juan José Castelli,⁸⁰ al tiempo que el *Boletín Informativo* de la Junta destacaba el “apoyo concreto” recibido por parte de entes estatales. Este se materializó, por ejemplo, en el envío de antibióticos –a instancias de un programa nacional contra la tuberculosis– y en la designación que dos miembros de la JUM obtuvieron por parte de la Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA) para cubrir cargos docentes en la escuela de Juan José Castelli.⁸¹

En definitiva, la existencia de una movilizadora militancia cristiana dispuesta a vivir en lugares poco poblados fue vista por el indigenis-

77 *La Mañana*, 1/6/1968, p. 9.

78 Ídem.

79 Diario *La Capital de Rosario*, 13/9/1967, p. s/n; y *Boletín Informativo*, octubre de 1970, AHM, Caja JUM Tobas.

80 Carta de Carlos T. Gattinoni a Humberto Cicchetti, 16 de junio de 1970, AHM. Caja JUM Tobas, p. 2. En la carta, Gattinoni explicaba que luego de haber intentado establecer una reunión con Onganía, la solicitud había sido respondida por “el Consejo de Bienestar Social de la Nación” y convocó a una reunión informativa.

81 *Boletín Informativo*, junio de 1970, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

mo estatal como una alternativa nada despreciable a la hora de aplicar sus estrategias de política pública. La política estatal desarrollista generaba en la zona oportunidades de financiamiento y respaldo oficial, y los agentes de pastoral aborígen no dejaron de hacer uso estratégico de esas disponibilidades. Paralelamente, el despliegue de las nuevas formas de misionar y el nacimiento de intervenciones pastorales indigenistas concentradas en espacios específicos (localidades, pueblos, comunidades), puede ser vista como una contraparte eclesial de los procesos de provincialización que la política indigenista estatal experimentaba desde hacía algunos años. Estado e Iglesia, por distintos motivos, y bajo distintos intereses y perspectivas, se interesaban en “promover” el “desarrollo” de esos grupos de población. Aun así, esas articulaciones entre Estado e Iglesia, y entre actores gubernamentales y agentes de pastoral fueron tejidas sobre una superficie de importantes tensiones respecto de los modos de pensar la “promoción comunitaria”. Dichas tensiones irían cobrando cada vez mayor fuerza y se harían más evidentes a medida que avanzó la década del setenta. Así, las nociones de Educación Fundamental Integral imperantes en el espacio de pastoral aborígen (sobre todo en el espacio católico) planteaban una educación que no fuera “pura y simple alfabetización, sino como aquella educación que enseña a vivir” (Venegas y Fiallo, 1966: 311), lo que no siempre era convergente con las nociones de educación sostenidas por gobiernos y agencias estatales.

Pero, a su vez, lo reflejado en los párrafos precedentes también permite agregar un nuevo elemento a la interpretación teórica del sujeto analizado. Tal como señala Laura Zapata, las prácticas de pastoral aborígen ocuparon una posición de mediación y traducción entre el “mundo de los blancos” y los indígenas (Zapata, 2016) (cuya indigenidad, por cierto, contribuían a producir). Pero esa traducción operó, sobre todo, en el espacio de contacto (y de distancia, al mismo tiempo) existente entre el Estado y los pueblos indígenas. En este sentido, es dable decir que las prácticas de pastoral aborígen frecuentemente se han caracterizado por ocupar un espacio intersticial, entre uno y otros. En virtud de los apoyos buscados, producidos y encontrados en las distintas agencias estatales y programas gubernamentales, los agentes de pastoral ejercieron una práctica de articulación

que se fundó en un permanente movimiento pendular por el cual actuaban entre los pueblos indígenas sin asumirse como indígenas, y actuaban en el Estado sin asumirse Estado. Así se *confundieron* estratégica o tácticamente con uno u otro sujeto, sin por ello acabar *fundidos* en ninguno de ellos. Tal movimiento fue un mecanismo útil para potenciar la efectividad política y pastoral de sus acciones indígenas. Así, incluso en los casos que se incorporaron formalmente a la estructura estatal, continuaron pensándose y presentándose en una relación de exterioridad respecto del Estado. Por otro lado, aun cuando cumplieron algún papel protagónico en los procesos de organización política —e incluso movilización indígena—, continuaron reconociéndose como “simples” colaboradores externos.

La ocupación de este espacio de contacto-distancia entre el Estado (blanco) y su referido movimiento pendular se apoyó en elementos discursivos e ideológicos. En relación con lo primero, el reordenamiento de esquemas de significación de origen religioso les dio herramientas por demás útiles para interpretar ese movimiento. Allí encontraron un lenguaje compartido con el que operar en el campo político, pero pudieron, sin embargo y eventualmente, refugiarse en el campo religioso. Por su parte, en relación con el elemento ideológico, la justificación de estas formas de acción recayó en la conminación a actuar en nombre del bien del otro, propia de la lógica de poder pastoral. Fue ella la que les brindó a los agentes de pastoral aborigen la racionalidad y la coherencia necesarias para sostener esas estrategias. El sentido de su acción era, ni más ni menos, que el deber cristiano, el cumplimiento del “plan salvífico” y “la misión de la Iglesia en el mundo actual”.

Hacia la década del setenta, la región del Chaco argentino se constituyó en escenario de recepción de multiplicidad de misiones de esta naturaleza. Tal como lo intenta dejar planteado el siguiente capítulo, esas misiones conformarían una red social, con fuerte arraigo territorial y relativa coordinación de las labores pastorales. Retener este hecho es un paso necesario para entender cabalmente las acciones e intervenciones que los agentes de pastoral llevarían a cabo en el tiempo posterior. Pero también será importante, para el caso, tener bien presentes las teorizaciones que en el capítulo 3

alcanzamos a producir sobre el sujeto pastoral aborígen. Después de todo, el análisis que este libro hace confía en la utilidad de construir herramientas conceptuales para poder captar la dimensión teórica de los hechos históricos. Así, una lectura atenta permitirá ver que la lógica de conversión religiosa del otro transmutada en una idea de conversión práctica de su vida y su hacer, las formas de poder pastoral ejercidas en las relaciones con esos otros, la simultánea apoyatura de la acción pastoral en lo religioso y lo político, y la ocupación de posiciones intersticiales en el punto de contacto-distancia entre el Estado y los pueblos indígenas, son elementos que, a lo largo del tiempo, reaparecerán una y otra vez (de distintas maneras y en grados variables) en las prácticas de los agentes de pastoral.

Capítulo 4. Articulación y trabajo en red

El espacio de pastoral aborígen que fue conformándose paulatinamente desde mitad de la década del sesenta en el oeste de Formosa y el Chaco experimentó un marcado fortalecimiento hacia 1968. La mayor efervescencia política que entonces atravesó la sociedad argentina produjo una revitalización de las nuevas formas de acción pastoral. Como vimos, a finales de los años sesenta, las nuevas sensibilidades cristianas se conjugaron con un reverdecer militante y dieron forma a un nuevo tipo de indigenismo eclesástico. En la Iglesia católica, la Conferencia de Medellín reinsertó las lecturas indigenistas sobre la “promoción” y la “ayuda” a los pueblos originarios en un diagrama de “lucha por la liberación”. En ese contexto, entre 1968 y 1973, se instalaron en el centro-oeste chaqueño muchas nuevas iniciativas de pastoral aborígen. Este capítulo recupera de forma minuciosa ese proceso, e intenta así demostrar la conformación de algo más que iniciativas misionales dispersas. El estudio histórico del proceso enseña que, en su conjunto, conformaron una red social gracias a la cual cada una de esas misiones se vio fortalecida. Así, pudieron intercambiar aprendizajes, construir solidaridades y apoyos múltiples. Así, también, vigorizaron sus posibilidades de “acompañamiento” a la organización política de los pueblos y su resistencia a procesos represivos y de hostigamiento gubernamental. *A fortiori*, la constitución como una red social indigenista, al trabajar de manera articulada, también brindaría a estos actores una fuerte legitimidad para idear y llevar a cabo programas y/o políticas estatales indigenistas.

Una red regional de pastoral aborígen (1968-1973)

Las experiencias de pastoral aborígen de los OMI y la JUM en Formosa y el Chaco, respectivamente, enseñaban que la región chaqueña era un lugar propicio para desplegar misiones especialmente abocadas al trabajo con indígenas en nombre de su “promoción”. Pero, al mismo tiempo, las experiencias de pastoral rural expandidas a lo largo y ancho del NEA daban muestras de cómo era posible realizar acciones pastorales en la región siguiendo los principios ideológicos de la “liberación” de los pueblos. Atendiendo a ello, desde 1968 en adelante, las misiones de pastoral aborígen pasaron a verse cada vez más nutridas de voluntarios laicos. Como vimos, el CVII y, sobre todo, Medellín habían dado total legitimidad la idea de abandonar los hábitos de clase media urbana y establecer contactos con los barrios y comunidades pobres del espacio rural. De ahí que muchos laicos, algunos con formación profesional y estudios universitarios, eligieran llevar adelante “una vida más cristiana y socialmente más comprometida”⁸² en el Chaco argentino. Principalmente, eran argentinos, aunque no faltaron extranjeros (sobre todo entre los y las religiosos/as). En nombre de “ayudar al aborígen”, pusieron sus vidas y carreras profesionales “al servicio” del “desarrollo de sus comunidades” y el “acompañamiento” de sus procesos de “liberación”. Era ese el sentido que daban a sus propias interpretaciones sobre “la generosidad de Cristo Jesús”, que “siguió los caminos de la Encarnación verdadera: para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina, se hizo pobre por nosotros, siendo rico, para que nosotros fuésemos ricos por su pobreza” (2 Corintios, 8: 9).

Los laicos y religiosos volcados en este tipo de empresas provenían, en general, de Buenos Aires y otras grandes ciudades del país; pertenecían a estratos sociales medios o incluso altos, y contaban con algún tipo de formación profesional: agentes de salud, alfabetizadores, educadores, trabajadores sociales, enfermeros, ingenieros, médicos. Por su parte, la incorporación a los grupos de misión podía responder a los motivos más diversos y azarosos: vínculos familiares, relaciones de amistad, compañeros de trabajo o conocidos del espacio parroquial del barrio de residencia,

82 Audiovisual *Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño*, 2012, archivo privado Ernesto Stechina.

entre otros. Fueron lazos afectivos que representaron un elemento muy importante en la conformación de estos espacios de misión. Después de todo, las amistades, las trayectorias de militancias políticas compartidas y las relaciones de pareja contribuían a solidificar los grupos, fortalecer los lazos intrapersonales y encuadrar las sociabilidades de sus miembros.

El abandono voluntario de los propios estándares de vida no implicaba (no podría hacerlo) un abandono de los saberes incorporados en una educación y cultura de clase media o alta, según los casos. Tampoco implicaba la pérdida del capital social acumulado en una trayectoria de vida que daba contactos con miembros de las Iglesias, como así también de otros espacios sociales como la Universidad, el Estado o, en algunos casos, fundaciones internacionales y agencias de financiamiento. Estas formas de capital social fueron puestas en juego al momento de “acompañar” a los sectores empobrecidos de la sociedad, para así “mejorar la calidad de vida” de esas personas. Allí asentó, sin dudas, un importante factor de potenciación del espacio de pastoral aborigen generado en la región chaqueña.

Hacia finales de la década del sesenta, el obispo de Sáenz Peña, Ítalo Di Stefano, y el obispo de Formosa, Marcelo Scozzina, promovieron enfáticamente la llegada de nuevas congregaciones, misioneros y voluntarios a sus diócesis. En 1968, con el aval de Scozzina, la Congregación de la Doctrina Cristiana instaló una misión junto a la población wichí de los alrededores en Ingeniero Juárez, a la vera de la Ruta Nacional N° 81.⁸³ Las características demográficas del lugar replicaban las de cada uno de los núcleos poblacionales en donde fueron asentándose agentes de pastoral: alrededor de ochenta familias, con una población marcadamente joven y elevados índices de desnutrición, mortalidad infantil, tuberculosis y mal de Chagas.

El padre José María Ferrari visitó esta misión en enero de 1969. Como miembro de AMA, Ferrari fue acompañado de su colega, el padre Eduardo Muré, y “un grupo de nueve laicos que secundaban sus

83 Entre las misioneras que participaron se contaron las hermanas Gracia López, Marisol Santos, María Pérez Calero, Ángela Garzón, Nazareth Pacheco, Agustina Santos. Según consta en documentos, las últimas cuatro llegaron al lugar en 1971 mientras que Gracia lo hizo en 1972 (Acercas del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, archivo CECAZO, caja 200, p. 1). Ver Torres (2019: 31 y ss).

tareas”.⁸⁴ También allí resultó importante el rol del obispo formoseño. Según se relataba en las páginas de *Cristianismo y Revolución*, el propio Scozzina convocó a Ferrari en nombre de la necesidad de “llevar el mensaje de liberación traído por Cristo y reafirmado recientemente por los obispos de toda América Latina reunidos en Medellín”.⁸⁵

En agosto de 1969, otro grupo misional conformado por siete voluntarios del Obispado de Sáenz Peña se asentó en la localidad de Nueva Pompeya en la provincia del Chaco.⁸⁶ El objetivo era realizar un trabajo pastoral con grupos wichí (Íñigo Carrera, 1998) y aprovechar las instalaciones de la antigua misión franciscana cerrada en 1950 (Beck, 1994). Esta vez, la empresa fue auspiciada por la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús, bajo la dirección de la hermana Guillermina Hagen.

Mientras avanzaba en sus estudios como ingeniera agrónoma, la hermana Hagen había hecho sus primeras experiencias pastorales en el norte de la provincia de Santa Fe, muy cerca de Fortín Olmos –en una casa de misión que su Congregación había abierto en Villa Ana–, y había establecido contactos con Paoli y con el renombrado sacerdote Rafael Yacuzzi. Junto con Guillermina, estuvieron en Villa Ana los matrimonios de Rubén D’urbano-Ana María Seguezo y de Nélide Dottore-Eduardo Sartor, entre otros “promotores rurales” de la región.

Como había sido el caso de la JUM, también la llegada de este grupo de pastoral aborígen estuvo relacionada con la acción del Instituto del Aborígen de la provincia del Chaco. Guillermina Hagen fue convocada por Oscar Cervera, director de esa dependencia. Fue este quien la invitó a trasladarse a Nueva Pompeya para poner en práctica un Programa de Asistencia y Desarrollo de las Comunidades Indígenas del Chaco (Doyle, 1997; Lanusse, 2007; Almirón, Artieda y Padawer, 2013). Asimismo, le otorgó el nombramiento de delegada oficial en la zona (Cid, 1992).

La instalación de la misión contaba así con el triple respaldo de la Congregación, la diócesis y el Gobierno provincial. Sin embargo, esto

84 Revista *Cristianismo y revolución*, nº 14, abril de 1969, p. 18.

85 Ídem.

86 Entre los voluntarios estaban la enfermera y exreligiosa Margarita Merganti y dos exseminaristas de la orden de la Pasión de Jesucristo (pasionistas): *Negro* Orlando Montero y Carlos *Gordo* Cavalli.

no significó que el grupo misional se adecuara por completo a los parámetros desarrollistas e integracionistas de la política estatal indigenista. Por el contrario, el grupo de voluntarios buscó combinar el trabajo de “promoción del desarrollo” con el apoyo a la organización política y a la concientización de las familias wichí. Siguiendo las prácticas de la pastoral rural, así como las sugerencias de la conferencia de Melgar, de 1968 (mencionada previamente), los voluntarios impulsaron la organización de una cooperativa de producción y comercialización de trabajo agrícola, forestal y artesanal; y facilitaron la articulación de formas de comercialización autónomas con las que los wichí pudieran evitar los abusos del puesto de provisiones local. Alrededor de dos mil indígenas fueron alcanzados por este proyecto misional.

La experiencia de Nueva Pompeya suele ser rememorada por el espíritu asambleario y la promoción de la organización y la movilización indígena. A tales fines, fue editado un boletín informativo y de divulgación: *Entre amigos*. Con esta herramienta no solo se buscaba difundir el trabajo pastoral y político realizado (Lanusse, 2007), sino también facilitar las comunicaciones entre los distintos agrupamientos indígenas ubicados en los alrededores del edificio de la antigua misión franciscana. El énfasis que en Nueva Pompeya tuvo la promoción de la organización indígena adquirió una gran trascendencia pública hacia 1973. Retomaré este punto más adelante.

El espacio de misión articulado en Nueva Pompeya fue una referencia central para todos aquellos misioneros interesados en dedicar sus vidas y su tiempo a la “promoción del aborigen”. Fueron varios los sacerdotes, hermanas, seminaristas y laicos que realizaron estadias en ese paraje (Taurozzi, 2006) y que luego se trasladaron a emprender misiones de pastoral aborigen en otras localidades del oeste chaqueño, como Villa Berthet, El Sauzalito, Colonia Aborigen (las tres en la provincia del Chaco), Laguna Yema, El Potrillo o, también, Ingeniero Juárez (todas ellas en la provincia de Formosa).

Respecto al caso de El Sauzalito, la activista laica Marta Tomé cuenta que ese polo de “promoción aborigen” nació por pedido y voluntad de los propios wichí. Algunos de los líderes y referentes que habitaban en Sipohí, a 90 kilómetros de Nueva Pompeya, se acercaron a esta misión para pedir que en su lugar de residencia se formara un proyecto de similares

características (entrevista a Marta Tomé, 2 de enero de 2016, ciudad de Buenos Aires). Entre ellos se contaban: Andrés Segundo, *Juancito* López, Santiago González, Pedro Bramajo, el pastor anglicano (también wichí) Ernesto Avendaño y su hermano Ernesto Reynoso. El sacerdote Diego Soneira, miembro de la orden de la Pasión de Jesucristo, se convertiría en referente de esa misión.

Dicha orden, más conocida como “Pasionista”, cumplió un papel importante en el fortalecimiento del espacio de pastoral aborigen del oeste de Formosa y el Chaco. Hacia finales de la década del sesenta, la congregación produjo un viraje en sus estrategias misionales. Por un lado, incitó a la participación de jóvenes en sus misiones, como una manera de revitalizar su acción pastoral. Por otro lado, a fin de tener efectos más sólidos de inserción pastoral, intentó concentrar su acción en pocos y específicos lugares. El Capítulo Provincial de 1969 decretó la urgencia de “iniciar una experiencia de misión prolongada, en algún lugar desprovisto de atención pastoral permanente” a fin de conformar allí comunidades eclesiales de base (Taurozzi, 2006: 241). Las convocatorias de los obispos de Sáenz Peña, primero, y de Formosa, después, terminaron de dar forma a aquella iniciativa. En consecuencia, fueron varios los sacerdotes y seminaristas pasionistas que accedieron a las misiones de pastoral aborigen existentes en esas diócesis.

Aprovechando la experiencia de las Hermanas del Niño Jesús en Nueva Pompeya, la orden Pasionista encomendó a los sacerdotes Basilio Howlin y Diego Soneira (recientemente ordenado) iniciar una misión en ese mismo lugar. A mediados de 1971, se integraron a ese equipo el padre Francisco Nazar, Virgilio Ilari y Roberto Vizcaíno (Taurozzi, 2006). Los tres eran seminaristas. Según varios registros, Ilari estaba vinculado con la organización político-militar Montoneros; al tiempo que Vizcaíno, de nacionalidad uruguaya, había conocido a Howlin en 1962, cuando este era párroco en Montevideo (Torres, 2019). Algunos relatos también vinculan a Vizcaíno con la organización Tupamaros (entrevista con Juan Carlos Díaz Roig, 6 de diciembre de 2019, ciudad de Buenos Aires), lo que resulta verosímil, aunque es un dato que no ha sido corroborado por otras fuentes. Más tarde, Nazar, Vizcaíno y Soneira se trasladaron a Ingeniero Juárez, en donde estaba Ramón Argañaraz (también exseminarista), mientras que Virgilio Ilari permaneció en Nueva Pompeya.

Varias de estas personas luego se asentaron durante muchos años en la localidad de El Potrillo.

Al parecer, muchos de estos traslados no fueron autorizados previamente por la orden Pasionista (Taurozzi, 2006), sino que habrían sido movimientos espontáneos, motivados por conflictos específicos e incluso personales; tal el caso, por ejemplo, de ciertas tensiones emergentes en el espacio encabezado por Hagen (Doyle, 1997). En otras circunstancias, por ejemplo, se debieron a invitaciones informales dadas entre conocidos o amigos. Según cuenta Juan Carlos Díaz Roig, abogado de las Ligas Agrarias y vinculado con el espacio pastoral de Ingeniero Juárez, él fue quien invitó a Nazar y a Vizcaíno a que se sumaran al trabajo que unas monjas españolas estaban haciendo allí, junto a otros militantes peronistas, y bajo la dirección de Ángel Dafuncio (entrevista, 6 de diciembre de 2019, ciudad de Buenos Aires). Es que, lejos de seguir líneas de mando jerárquicamente definidas, estos proyectos de promoción se caracterizaron por presentarse más bien como “líneas de fuga” que no siempre se ajustaron a una estricta centralización gubernamental y/o eclesial (Zapata, 2016: 177). Por un lado, las distancias y las dificultades en las comunicaciones hacían imposible un control riguroso. Pero, al mismo tiempo, ampliar los márgenes de libertad de sus subordinados permitía a las autoridades religiosas incrementar los espacios de influencia de sus órdenes. El dinamismo que tuvieron las acciones de pastoral aborígen fue parte importante de su capacidad expansiva. También ayuda a explicar la fortaleza que alcanzaron en el terreno y su capacidad de conducción en los espacios interétnicos que por su iniciativa creaban.

Así las cosas, resulta comprensible que la orden Pasionista no se opusiera a la voluntad de sus sacerdotes de migrar a otros parajes y continuase apoyando la misión. Esto le permitió, en poco tiempo, contar con varios miembros en distintos puntos de Formosa y el Chaco; y merecer el visto bueno de Scozzina, quien, en 1972, ofreció a la orden tomar a su cargo un Vicariato Regional en su diócesis (Taurozzi, 2006).⁸⁷

En Ingeniero Juárez, seminaristas y sacerdotes pasionistas formaron “un equipo de trabajo para la promoción del aborígen” junto con las Hermanas de la Doctrina Cristiana previamente asentadas

87 Esto mismo es referido también por Patricio Doyle (entrevista, 24 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires).

(Taurozzi, 2006: 285). Francisco Nazar recuerda los hechos y señala: “Fuimos varios donde ya estaban algunas religiosas y laicos e iniciamos una presencia que era de acompañamiento, de estar, de descubrir, de escuchar, de ver, de ofrecer todo aquello que sirviese para una liberación integral” (entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Berthea).

A su vez, gracias a la llegada de nuevos agentes, el trabajo de “promoción” en Ingeniero Juárez consolidó y expandió su zona de influencia, y abarcó comunidades de Laguna Yema, Campo Bandera, el denominado Barrio Obrero y el “Barrio Viejo”. Simultáneamente, también Pozo del Tigre, en la misma provincia, se consolidó como un gran centro de trabajo de pastoral indígena. Con ello adquirió una mayor solidez el trabajo que desde años atrás estaban realizando otros grupos católicos en el Barrio Qompi Julio Sosa, en las cercanías de esa localidad, cruzando la Ruta Nacional N° 81.

Imagen 2. Francisco Nazar (derecha), junto a pobladores wichí de El Potrillo, provincia de Formosa, sin fecha



Fuente: archivo personal Mabel Quinteros.

Imagen 3. Trabajos con postes de quebracho. Nueva Pompeya (Chaco), c. 1973



Fuente: *El descamisado*, año 1, n° 16, 4 de septiembre de 1973, p. 16 y ss.

Imagen 4. Trabajos con postes de quebracho. El Potrillo (Formosa), c. 1973



Fuente: Audiovisual *Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño*, 2012. Archivo privado Ernesto Stechina.

En definitiva, en pocos años, una variedad de misiones de pastoral aborígen se arraigaron en el territorio e iniciaron así un fenómeno que se continuaría durante, al menos, tres lustros.

El mapa que vemos a continuación resulta útil para graficar la inserción geográfica de tales misiones (puntos colorados).

Luego, la articulación en forma de red social daría a esta dispersión una unidad y una fortaleza particulares.

Mapa 1. Principales puntos geográficos en los que se asentaron misiones de pastoral aborígen (1964-1980)



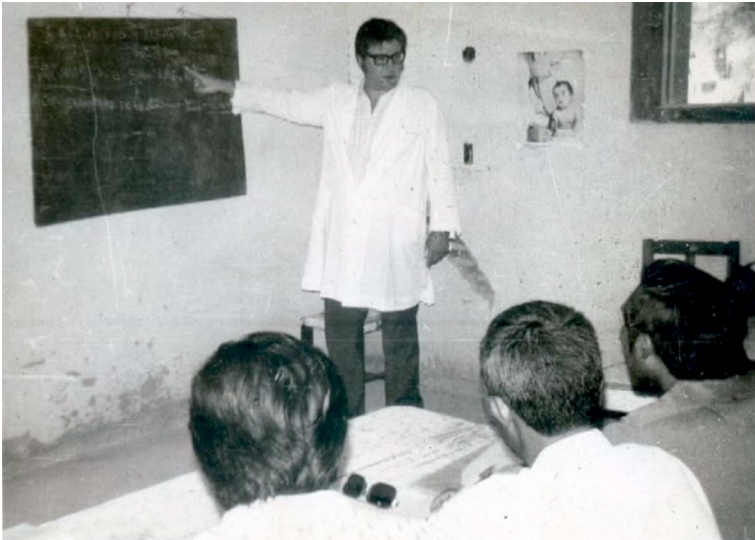
Fuente: elaboración propia.

Red de confianza

Al promediar la década del setenta, los grupos radicados en Ingeniero Juárez consiguieron que el hospital de la localidad funcionara como cabecera de un plan provincial de Salud Rural orientado a formar agentes sanitarios “aborígenes y criollos” dedicados a vigilar

el estado de salud de niños y embarazadas en las distintas localidades de la zona del oeste formoseño.⁸⁸ De igual modo, los trabajos de alfabetización y las iniciativas de formar alfabetizadores wichí en esa localidad se articularon (como también sucedía en Juan José Castelli, como vimos) con la DINEA,⁸⁹ con lo que se pudo otorgar certificados oficiales a los “aborígenes” alfabetizados.⁹⁰ Este tipo de vinculaciones dio a las misiones de pastoral aborígen no solo respaldo político y logístico, sino incluso financiamiento, la mayoría de las veces en forma de salarios para los agentes de pastoral.

Imagen 5. Capacitación de agentes sanitarios. Ingeniero Juárez, sin fecha



Fuente: audiovisual *Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño*, 2012. Archivo privado Ernesto Stechina.

88 Periódico *Acción de Incupo*, diciembre de 1990, p. 5

89 Vale señalar que también Sotelo trabajaba para la DINEA (Sotelo, Melisa, “Texto investigación”, *mimeo*, p. 1).

90 Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, archivo CECAZO, caja 200, pp. 7 y 8.

Nuevamente se observa entonces cómo las afinidades existentes entre las prácticas de pastoral aborígen y las políticas indigenistas estatales eran aprovechadas por los agentes de pastoral. Programas de escolarización aborígen con los que estos trabajaban eran aprobados por el Ministerio de Educación provincial y contenían proyectos de formación de Auxiliares Docentes (indígenas) y de adaptación del currículo de primer grado para “niños aborígenes”.⁹¹ Tal fue el caso, en efecto, de la modalidad de Escuelas de la Familia Agrícola que acabó siendo incorporada por la Superintendencia Nacional de Enseñanza Privada (SNEP) como modalidad educativa oficial, con lo que se ofrecieron salarios pagos por el Ministerio de Educación de la Nación (Zapata, 2013). Muchas veces, en el interior de los grupos, el salario de uno de los miembros era distribuido informalmente entre dos, tres o más compañeros de trabajo pastoral. Así se priorizaba la sustentabilidad grupal por sobre los beneficios individuales. Lo supieran o no, las dificultades cotidianas que presentaba el trabajo pastoral en el terreno obligaban a cada uno de los agentes de pastoral a cuidar y promover las apoyaturas colectivas entre compañeros como única garantía de continuidad. Más allá de los afectos, había cierta urgencia material en ello.

Imagen 6. Hna. Ángela, en ejercicio docente en El Potrillo-San Andrés (Formosa), sin fecha



Fuente: audiovisual *Hilarío, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formosense*, 2012. Archivo privado Ernesto Stechina.

91 *Ibidem*, p. 7.

Las relaciones con ámbitos gubernamentales permitieron a los agentes de pastoral intervenir en determinadas dimensiones de la política indigenista estatal. La vinculación que ellos mantenían con las Iglesias les otorgaba un particular espacio de legitimación para ejercer esa intervención, aún en aquellos casos en que no se encontraran formalmente incorporados en la estructura estatal. A su vez, la organización de las estructuras diocesanas según la pastoral de conjunto dio a estas misiones muchas facilidades para su interacción en distintas jurisdicciones eclesiásticas. Y la fuerte predisposición a la colaboración entre congregaciones e, incluso, interreligiosa facilitaba el pasaje de laicos, hermanas y sacerdotes de uno a otro equipo de trabajo pastoral asentado en la región (entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires). El caso de Patricio Doyle es por demás ilustrativo de este fenómeno. Según sus relatos, estuvo primero en Ingeniero Juárez y, luego, trabajó un año en Morillo (provincia de Salta). Hacia 1978, vigilado y perseguido por el Gobierno provincial durante la dictadura, pasó una estancia de un año en Buenos Aires y luego retornó, por algunos meses, a Ingeniero Juárez. En 1980, tras abandonar el clero, se trasladó a Tres Pozos (el Chaco) y, al poco tiempo, se asentó en Sipohí/El Sauzalito. Allí acabó trabajando junto a Diego Soneira, Marta Tomé y el Gordo Cavalli, entre otros.

La condición de precariedad y las dificultades materiales que las misiones atravesaban también llevaban a que la interconexión y el apoyo entre los distintos grupos fuera un recurso valioso para la sustentabilidad de las acciones “de promoción”. Asentados en lugares de difícil acceso, los encuentros, las comunicaciones y los intercambios no eran (al menos en el comienzo) necesariamente frecuentes. Sin embargo, es posible pensar que el conocimiento de que a unos cuantos kilómetros de dónde cada grupo se encontraba había otros compañeros trabajando con un “espíritu pastoral” semejante resultaba inspirador y reafirmaba el sentido del propio trabajo. Después de todo, a pesar de esas distancias, los grupos indígenas de estas zonas siempre mantuvieron mecanismos de interacción y comunicaciones relativamente estrechos entre sí a lo largo del territorio. En ese sentido, parte de la territorialidad que las misiones de pastoral aborígen alcanzaron a crear pudo apoyarse en las dinámicas indígenas de

construcción de territorialidad, movimientos y relaciones entre las comunidades de los pueblos originarios.

Gracias a este conjunto de cuestiones, las misiones indigenistas de la región del Chaco pueden ser pensadas como un extenso espacio social, de límites difusos (como todo espacio social), articulado en forma de red (Ayala, 2014; Bidart, 2009; Requena Santos, 1989).⁹² Siendo así, es importante reflexionar sobre la naturaleza de los vínculos que relacionaron a los individuos entre sí, más allá de los atributos particulares que cada uno de ellos tuviera (Requena Santos, 1989: 139-140).

Los vínculos construidos entre los distintos agentes adquirieron muchos de los elementos que Charles Tilly (2010) atribuye a las redes de confianza. Fueron formas de solidaridad que no se sustentaron necesariamente en el contacto cara a cara y la comunicación permanente y directa. Según Tilly, esa propiedad hace que estas redes sean capaces de sobrevivir y florecer a través de grandes distancias al prescindir de la proximidad física de sus miembros. Un punto semejante señala Requena Santos (1989: 145) al decir que la relación entre la frecuencia y la intensidad de los contactos en una red social no es de directa correspondencia. Los vínculos dentro de las redes sociales pueden ser intensos a pesar de las distancias. Incluso más: como plantea Granovetter (1973) en un ya clásico artículo, los lazos “débiles” en las redes sociales suelen ser, en cierto sentido, más potentes y productivos que las relaciones estrechas y cotidianas, pues, mientras que los lazos “fuertes” conllevan cierto grado de cerrazón y dinámicas excluyentes, los lazos más “débiles” conducen a los miembros de la red a establecer relaciones con otros grupos distintos, lo que da lugar a la formación de redes más extensas y flexibles y, también, más enriquecedoras y abarcativas. La alta circulación que existió entre los distintos grupos de pastoral aborígen se inscribió en este esquema.

Aquella dinámica de circulación e intercambios se extendió también hacia el espacio de acción pastoral rural gestado en torno

92 Promediando el siglo XX, la antropología británica construyó la categoría de “red social” como concepto para entender dinámicas complejas de relaciones sociales. Aquí se entiende el concepto según Requena Santos, esto es, “una serie de vínculos entre un conjunto definido de actores sociales” (1989: 137).

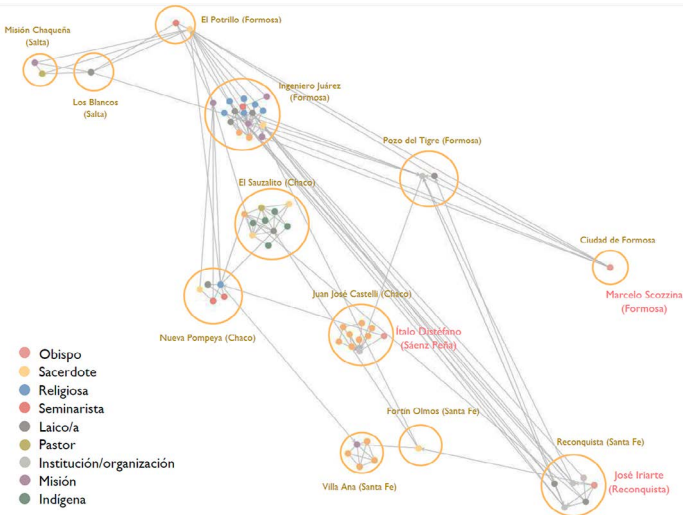
del MRAC a lo largo y ancho del NEA. Desde 1970 en adelante, instituciones generadas en el seno del espacio de pastoral rural del NEA se convirtieron en sustentos fundamentales de la articulación de las misiones de pastoral aborigen del oeste de Formosa y el Chaco. Desde su cargo de director de Incupo, Oscar Ortiz –quien durante largo tiempo trabajó como “extensionista” del MRAC–⁹³ realizó multiplicidad de acciones de apoyo a los grupos de pastoral aborigen de la región chaqueña. A su vez, Jean Charpentier, amplio conocedor de los programas de Escuelas de la Familia Agrícola y vinculado a la Unión National des Maisons Familiales de Francia (Fernández y Welti, 2006), muchas veces fue recibido por los grupos de pastoral aborigen del Chaco para adaptar aquella modalidad a las necesidades de los grupos qom, wichí y pilagá. Según recuerda Patricio Doyle, su presencia fue importante en el espacio pastoral de Juan José Castelli y alrededores (entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires). Por cierto, el flujo de militantes entre el MRAC y la red de pastoral aborigen chaqueña aportó a esta muchos de los *habitus* (Bourdieu, 2006) inscriptos en las lógicas de funcionamiento de los grupos y las dinámicas de obtención de financiamiento imperantes en el MRAC.

En definitiva, el carácter de red de este conjunto de misiones funcionó como una estructura dinámica, de apoyaturas mutuas, que facilitó la recepción de una multiplicidad heterogénea de laicos y religiosos interesados en volcar sus energías y conocimientos profesionales o técnicos en lo que entendían como “promoción del aborigen”. De manera que, si la existencia de una extensa red indigenista con intenso arraigo territorial permitía dar sólido cobijo a distintas voluntades misioneras y/o militantes, la incorporación de estos miembros acabó potenciando a esta misma red, proveyéndola de nuevas formas de capital profesional, cultural o social, y consolidando su funcionamiento como red de confianza. Se trató, al fin y al cabo, de un movimiento sinérgico y espiralado que llevó a un rápido crecimiento de la red como espacio social de acción pastoral.

93 Laura Zapata (2013: 50) lo describe como “un carismático ‘técnico’ que grababa asambleas, escribía notas periodísticas y filmaba con su video-cámara saludos de campesinos e indígenas de una región del nordeste para proyectarlas en otra”.

El siguiente gráfico representa esa compleja trama atendiendo a los obispos (puntos y nombre en color rosado), los sacerdotes (puntos amarillos), las religiosas (puntos celestes), los seminaristas (puntos rojos), los laicos (puntos grises), los pastores (puntos marrones), las instituciones (puntos color gris claro), las misiones formalmente creadas por órdenes y congregaciones (puntos violetas), y los indígenas (puntos verdes) que la investigación permitió identificar como integrantes principales de la red durante el período 1965-1983. La distribución planteada procura representar el lugar geográfico (círculos amarillos) en el que cada miembro permaneció la mayor parte del tiempo, independiente de la amplia movilidad existente entre ellos. Por su parte, las conexiones señaladas atienden tanto a la mutua colaboración, como a los vínculos de autoridad, las relaciones afectivas y/o la participación como miembros en instituciones y/o misiones.⁹⁴

Gráfico 1. Red de pastoral aborígen chaqueña (1964-1983)



Fuente: elaboración propia.

94 Para facilitar la legibilidad del gráfico, en él no se identifican los tipos de relación. No obstante, esto puede ser consultado en la versión ampliada e interactiva disponible en <https://onodo.org/visualizations/138988/>.

Ahora bien, la dinámica de articulación en red trascendió incluso al escenario local del Chaco y el NEA, extendiéndose también hacia otras partes del país e, incluso, a otros países de América Latina. Claramente, fue entre las experiencias de pastoral aborígen más cercanas con quienes podían producirse los contactos más asiduos, pero las comunicaciones y, eventualmente, la asistencia a reuniones y encuentros en otros países no estaba fuera del escenario y la agenda de trabajo del grupo de misiones que aquí nos ocupa.

Paraguay y Brasil: ejemplos, guías y horizontes

Las arquitecturas nacionales y transnacionales de ciertas Iglesias permiten que grupos pastorales locales o nacionales muchas veces encuentren facilidades para relacionarse con grupos de otras latitudes. Haciendo uso de tales disposiciones, durante la década del setenta los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña comenzaron a generar lazos con distintos espacios pastorales indigenistas del país, del Cono Sur y de América Latina en general.

En el plano nacional, se consolidaron las relaciones con otras provincias y regiones del país, destacándose los vínculos con el espacio de pastoral existente en la diócesis del Neuquén, al amparo del obispo De Nevares. En efecto, desde fines de los años sesenta la pastoral indigenista neuquina había apoyado mecanismos de organización entre las comunidades mapuches y, en ese aspecto, era particularmente convergente con las experiencias de pastoral indigenista del Gran Chaco. Posiblemente haya sido un elemento facilitador el hecho de que el hermano del obispo neuquino era un importante miembro de FUNDAPAZ.

En el plano latinoamericano, vinculaciones análogas se generaron, sobre todo, con las pastorales de Paraguay y Brasil. Tempranamente, ambos espacios pastorales ensayaron una interesante dinámica de institucionalización hacia dentro de sus Conferencias Episcopales nacionales y alcanzaron así cierta fortaleza y solidez, de la cual la red de pastoral aborígen chaqueña tendría bastante por aprender.

La Iglesia católica paraguaya había experimentado una intensa revisión teológica y política interna a lo largo de la década del sesenta. La carta pastoral de 1963 titulada “El problema social paraguayo” fue un claro ejemplo de una Iglesia nacional a la vanguardia de los cambios que la Iglesia católica vivía a nivel latinoamericano. También lo fue el documento que la Conferencia Episcopal Paraguaya emitió a modo de crítica de la estructura personalista y dictatorial de la reforma constitucional impulsada por Alfredo Stroessner en 1967. Bajo esta impronta de oposición al régimen, en 1969 la Conferencia Episcopal paraguaya creó un Departamento Nacional de Misiones que poco tiempo después se denominó Equipo Nacional de Misiones (ENM). La organización y planeación de esta entidad retomó la experiencia de la Subsecretaría de Asuntos Campesinos e Indígenas que había operado en el seno de la Comisión Episcopal paraguaya durante buena parte de la década del sesenta. No obstante, a diferencia de aquel, el ENM buscó funcionar como un espacio de orientación general de las distintas experiencias de pastoral indigenista del país. Monseñor Alejo Obelar y el sacerdote Bartolomé Melià ocuparon el cargo de presidente y secretario ejecutivo, respectivamente. Ambos eran claros referentes de las nuevas formas de misión indigenista condensadas en Melgar y Medellín.⁹⁵

Desde los primeros años setenta, el ENM organizó encuentros anuales locales que, presididos por obispos y contando con el apoyo de teólogos y antropólogos, se caracterizaron por la “numerosa participación de misioneros del país”.⁹⁶ Estas reuniones buscaban “una renovación de la mentalidad de los misioneros” que fuera acorde con las orientaciones ecuménicas establecidas en el CVII.⁹⁷ En ese sentido, el ENM intentaba que las actividades pastorales tuvieran en

95 Es interesante observar que Melià había realizado un doctorado en Antropología en la Universidad de Strasburgo y, basándose en su trabajo misional junto a grupos avá guaraní y mbyá guaraní en el este paraguayo, sostenía que no era necesario catequizar a los nativos, puesto que sus modos de vida eran de por sí esencialmente religiosos y ajustados a los preceptos cristianos de la justicia, la contemplación y el misticismo.

96 “En busca de la tierra sin mal”, c. 1981, archivo CECAZO, folio 22, p. 25.

97 Ídem.

cuenta “los actuales problemas del mundo indígena y las legítimas aspiraciones de las propias comunidades aborígenes”.⁹⁸

Por su parte, la Iglesia brasileña tempranamente concentró algunas de las iniciativas más renovadoras del episcopado latinoamericano y fue seno de nuevos modos de pensar la evangelización y la acción pastoral (Löwy, 1999). También allí había surgido, a lo largo de la década del sesenta, una variedad de iniciativas pastorales indigenistas marcadas por presupuestos de la liberación y la revalorización étnica, cultural y política de esos pueblos. Merecen ser señaladas como parte de ese universo las misiones salesianas de São Marcos y Sagrado Coração de Meruri (ambas en el Estado de Mato Grosso y abocadas a trabajar junto a indígenas xavante y bororo, respectivamente); así como la acción del padre Jentel y de misioneras de la Congregación Hermanas de Jesús junto al pueblo tapirapé; o la Missão Anchieta, en la prelaía de Diamantino (también junto al pueblo xavante).⁹⁹

Al considerar la existencia de esta variedad de iniciativas con semejantes espíritus pastorales, en 1968, el secretario nacional de Actividades Misioneras (SNAM) de la CNBB promovió la realización de un primer encuentro nacional de pastoral indígena (Fioravanti, 1990). Se realizó en la ciudad de San Pablo y marcó un importante antecedente de institucionalización de la acción indigenista en la Iglesia de ese país. Unos años después, el 23 de abril de 1972, inspirándose en los mismos objetivos que perseguía el ENM en Paraguay, se fundó el Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Los obispos de Goiás, Tomás Balduino, de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga, y de Diamantina, Geraldo de Proença Sigaud, fueron algunos de los fundadores del CIMI.

En el decurso de la década del setenta, el funcionamiento de la red de pastoral aborigen chaqueña se vio influenciado, mediado e inspirado por los trabajos que miembros del CIMI y del ENM realizaron junto a pueblos originarios de Brasil y Paraguay, respectivamente. En ellos, la red de pastoral local encontró varios puntos de referencia y modelos de acción. Es cierto que Francisco Nazar

98 Ídem.

99 “Relato de las Hermanas al Sr. nuncio D. Carmine Rocco”, 1981, archivo CECAZO, folio 6.

fue uno de los principales gestores de los vínculos con el CIMI y el ENM, pero es preciso observar elementos de mayor envergadura que hicieron posible esa articulación. Por ejemplo, es preciso notar que, como área de frontera, el espacio chaqueño argentino —y particularmente el formoseño— se presentó como una región propicia para ese tipo de influencias y permeabilidades. También conviene considerar las búsquedas que el ENM hizo en pos de generar formas de articulación transnacional con las experiencias indigenistas —católicas y no católicas— operantes en otras zonas de América Latina. En esta línea, la entidad adhirió a encuentros regionales y latinoamericanos organizados por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) (con sede en Ginebra, Suiza), al tiempo que informes del organismo correspondientes a 1971 proyectaban como desafío inmediato “la integración de la Pastoral Indígena [paraguaya] con la de otros países” (Gaska y Ferreyra, 2012: 99). Allí se produjeron algunos de los primeros antecedentes de lo que años más tarde tomaría el nombre de Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI).

Tanto en la pastoral indigenista paraguaya como en la brasileña, la Reunión de Barbados ocupó un lugar central. Bajo el nombre de “Simposio sobre Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina”,¹⁰⁰ este encuentro se llevó a cabo entre el 25 y el 30 de enero de 1971, por iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias¹⁰¹ en alianza con la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de la Indias Occidentales (Barbados). El Consejo convocó a once reconocidos antropólogos para que formaran parte del encuentro: Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Victor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, George Grünberg, Nelly Arvelo de Giménez, Esteban Emilio Mosonyi, Darcy Ribeir-

100 Es interesante el uso del concepto de “fricción interétnica” en el título del encuentro. La primera vez que el concepto apareció en una publicación académica fue en 1963, en un artículo de Roberto Cardoso de Oliveira en la revista *América Latina*. El concepto había sido acuñado por Cardoso de Olivera en 1959, a propósito del “Estudio de las áreas de fricción interétnica de Brasil”. A partir de la Reunión de Barbados, este concepto central y vanguardista de la antropología brasileña y latinoamericana pasó a ser una noción relativamente generalizada hacia dentro del campo discursivo indigenista eclesialístico en América Latina.

101 El Consejo financió el encuentro por medio de los recursos recabados por el Programa para Combatir el Racismo.

ro, Scott S. Robinson y Stefano Varese. Como puede apreciarse, fue hegemonizado por antropólogos hombres, siendo Nelly Arvelo la única antropóloga participante del evento. Entre los indígenas que asistieron, se cuenta la presencia del referente kolla Eulogio Frites. Según la antropóloga Leonor Slavsky, habría sido Miguel Alberto Bartolomé quien, atendiendo a la relación cercana que mantenía con él, lo invitó a participar del encuentro.¹⁰²

Barbados condensó muchas de las posturas críticas respecto de los efectos nocivos de las políticas desarrollistas sobre los pueblos indígenas, sus territorios, sus identidades y sus prácticas culturales. El documento final del simposio se tituló “Por la Liberación del Indígena”, pero pasó a la historia como Declaración de Barbados I. Fue firmado por los once antropólogos que participaron de la consulta y se dirigió, en primer lugar, a los Estados, en pos de que abandonasen las relaciones coloniales sobre los pueblos indígenas. La Declaración dio cuerpo a la demanda indígena de tierras con un tono discursivo que encontró amplias réplicas en los dispositivos legales indigenistas posteriores. En ese sentido, el documento planteó que los Estados deberían “reconocer y garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio registrándolas debidamente y en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa para asegurar el incremento de las poblaciones aborígenes”.

En segundo lugar, la Declaración se dirigió a “las misiones religiosas” al cuestionar la evangelización colonialista sobre los pueblos originarios y al celebrar la existencia de sectores críticos y posturas renovadoras en las Iglesias católica y evangélicas. En tercer lugar, se dirigió a “la antropología”, acusándola de funcionar como instrumento de dominación y opresión. Por último, se dirigió a “las poblaciones indígenas”, alentándolas a emprender “su liberación”.

La Declaración de Barbados impactó fuertemente en el indigenismo eclesiástico latinoamericano. Según el sacerdote y teólogo brasileño José Oscar Beozzo, Barbados implicó “una revisión del papel de las Iglesias en el mundo indígena”.¹⁰³ En efecto, estableció

102 Conversación personal con Leonor Slavsky, 26 de noviembre de 2019.

103 Beozzo, Oscar José, “Historia pre hispánica y presencia de la Iglesia en el mundo indígena latinoamericano” (mimeo), c. 1975, archivo CECAZO, p. 14.

lineamientos que en las décadas sucesivas serían seguidos de cerca por varios grupos indigenistas eclesiásticos en distintos países de América Latina.

Tomando nota de las críticas emitidas en ese encuentro, en marzo de 1972, varios sacerdotes, pastores y misioneros paraguayos junto a algunos de los antropólogos que habían participado del encuentro de Barbados,¹⁰⁴ impulsaron la realización de una nueva asamblea, en la ciudad de Asunción.¹⁰⁵ El documento final de esta “consulta misionera” tomó por nombre “La Iglesia y su Misión entre los Indígenas de América Latina”, pero es más conocido como “Documento de Asunción”. Fue firmado por los padres Bartolomé Melià (jesuita) y José Seelwische (Oblatos de María-OMI), y el pastor Abraham Ihle, lo que merece leerse como un mensaje sobre el sentido ecuménico que sus impulsores quisieron darle al encuentro. Por medio de este documento, el indigenismo eclesiástico paraguayo propuso continuar sus intervenciones pastorales en América Latina, pero no sin impulsar, al mismo tiempo, un cambio sustancial de sus actividades y proyectos. El “Documento de Asunción” sostuvo que la “confesión de las fallas y errores en las actividades misioneras no nos lleva a la conclusión que se tenga que poner fin a toda actividad misionera como lo afirma la Declaración de Barbados”, pero postuló la necesidad de adoptar nuevos roles misioneros, “apoyar decididamente la formación de organizaciones propiamente indígenas” y “empeñarse en difundir a través de los medios masivos de comunicación la imagen del indígena sujeto a derechos inalienables”.

Por cierto, esta “modernización” no implicaba un abandono del arraigo teológico que impregnaba la propuesta misma de toda misión. De forma que, si por un lado el Documento apeló a conceptos antropológicos con fuerte sentido político y crítico, como el de fricción interétnica, y reivindicó la necesidad de la “liberación” de los indígenas, por otro lado se apoyó en la palabra bíblica (I Cor. 9) para

104 Entre otros, debemos referir los nombres de Chase-Sardi y Georg Grünberg de Paraguay, y Gonzalo Castillo Cárdenas de Colombia.

105 También en esta oportunidad, el Consejo Mundial de Iglesias brindó su apoyo a la iniciativa, a lo que se sumó el auspicio de la Unión Evangélica Latino Americana (UNELAM).

señalar el mandato de “hacernos judíos con los judíos, sin ley con los sin ley’, y por tanto, indígenas con los indígenas”.

Por un lado, los objetivos definidos en el “Documento de Asunción” fueron adoptados por la red de pastoral aborígen chaqueña. Incluso más: todo parece indicar que las interpretaciones que esta red practicó sobre la Declaración de Barbados estuvieron mediadas por los contactos que ella mantuvo con la pastoral paraguaya. Por otro lado, y de manera simultánea, el ENM prestó especial atención a las prácticas indigenistas sostenidas por la red de pastoral aborígen asentada en suelo argentino. Por su parte, los vínculos que esta red mantuvo con la pastoral indigenista brasileña parecen haberse dado más tardíamente.

El 25 de diciembre de 1973, doce obispos y misioneros indigenistas miembros del CIMI lanzaron el manifiesto de *Y Juca Pirama-O índio: aquele que deve morrer*, el que recuperaba el título del poema de Antônio Gonçalves Dias, de 1851. En su presentación, el texto sostenía:

No vigésimo quinto aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos desafiados pela nossa consciência e pela nossa missão e pelo choque da realidade que nos envolve entregamos à consciência nacional e em particular a quantos comungam conosco a mesma esperança este manifesto de urgência sobre a dramática condição dos povos indígenas do Brasil.¹⁰⁶

En su desarrollo, denunció la política de exterminio de poblaciones indígenas emprendida por la dictadura militar y reafirmó la especificidad de la pastoral aborígen, tal como aquí es entendida, al señalar que “el objetivo de nuestro trabajo no será civilizar a los indios” y “cualquier tipo de intervención que viniera a enseñarles (a los indígenas) costumbres y padrones de nuestra cultura será o domina-

106 “Y Juca Pirama-O índio: aquele que deve morrer” Documento de Urgência de Bispos e Missionários, 25 de diciembre de 1973, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 1. “En el vigésimo quinto aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos desafiados por nuestra conciencia y nuestra misión y por la conmoción de la realidad que nos rodea, entregamos a la conciencia nacional y en particular a quienes comparten la misma esperanza con nosotros, este manifesto urgente sobre la dramática situación de los pueblos indígenas de Brasil” (traducción propia).

ción directa o caridad farisaica”.¹⁰⁷ Citando un artículo publicado en el diario *O Popular* (Goiânia, 22/11/1973), *Y Juca Pirama* reconoció que, “tras 400 años de catequesis”, “los padres católicos” cambiaron sus tácticas para entonces “respetar al indígena en sus creencias y su modo de vida, valorizar su cultura en vez de procurar imponer la cultura de los civilizados”.¹⁰⁸

A diferencia de las experiencias de pastoral indigenista de Paraguay o la Argentina, las de Brasil se encontraban insertas en un espacio de vital importancia para el desarrollo capitalista de la economía nacional. El modelo de desarrollo que había inaugurado Juscelino Kubitschek en 1955 necesitaba del trazado de carreteras, la construcción de represas hidroeléctricas, la apertura de minas de explotación mineral, entre otras políticas de incursión en el territorio amazónico. A partir del golpe de 1964, ese modelo de desarrollo se enlazó con la lógica represiva propia de la dictadura y los preceptos de la Doctrina de Seguridad Nacional. Bajo la conducción de coroneles y generales del Ejército, el Estado brasileño buscó canalizar los “problemas” que la presencia de pueblos originarios podía ocasionar al desarrollo y contó, para ello, con el Serviço de Protecção aos Índios (SPI) (organismo indigenista creado en 1910 por el mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon), transformado en 1967 en la Fundação Nacional do Índio (FUNAI).¹⁰⁹ En ambos casos (intensamente en el caso de la FUNAI), el gobierno nacional y los gobiernos estatales intentaron intervenir en estos organismos indigenistas para subvalorar el porcentaje de población indígena en los territorios —cuando no declarar la absoluta ausencia de población indígena—, y reducir así las

107 *Carta dos Caciques de Votouro*, citado em: *Y Juca Pirama-O índio: aquele que deve morrer*. Documento de Urgência de Bispos e Missionários, 25 de diciembre de 1973, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 21.

108 *Ibidem*, pp. 18-19.

109 Creada en diciembre de 1967, la FUNAI nació con el objetivo de reemplazar al desprestigiado Sistema de Protección para el Indígena (SPI), acusado internacionalmente de llevar a cabo acciones genocidas sobre pueblos de la Amazonia. Sin embargo, la FUNAI continuó aquella misma lógica de funcionamiento: desde 1969 y durante la primera mitad de la década del setenta mantuvo en Minas Gerais dos centros destinados a la detención de indígenas que por luchar por sus territorios pasaban a ser considerados “infractores”. Ver “Ditadura criou campos de concentrao indígenas”, disponible en <http://reporterbrasil.org.br/2014/04/ditadura-criou-campos-de-concentrao-indigenas/>.

responsabilidades oficialmente reconocidas a las empresas privadas o estatales ante la ejecución de los distintos emprendimientos. Bajo esta lógica, el Parque Indígena de Xingu fue invadido, a mediados de la década del sesenta, por la construcción de la ruta nacional 80 y, en 1971, las tierras más fértiles del parque fueron arrebatadas a sus pobladores originarios por el Decreto presidencial N° 68909. Del mismo modo, también fueron emprendidas la construcción de las rutas Transamazônica (BR 230), Manaus-Boa Vista (BR 174), Cuiabá-Santarém (BR 163), Cuiabá-Porto Velho (BR 364) y Perimetral Norte (BR 210). Se llevaron a cabo enormes proyectos hidroeléctricos y prospecciones de petróleo y gas.

Durante los primeros años de vida del CIMI, su línea más renovadora gozaba de una fuerza y vitalidad importante, pero no ejercía la hegemonía de la entidad. A contramano de las aspiraciones de las bases, la dirección del CIMI mantenía una postura de moderada confrontación con las políticas sostenidas por la FUNAI, presidida entonces por el general Bandeira de Mello. Ello cambió a instancias de la 1ª Asamblea General del CIMI, realizada en Goiania, entre el 24 y el 27 de junio de 1975.

En dicha oportunidad, la renuncia del padre José Vicente César a la dirección del Consejo fue el resultado –y, al mismo tiempo, la evidencia– de que las relaciones de fuerza internas habían cambiado. Desde entonces, los sectores más renovadores pudieron tomar un mayor control de los destinos del CIMI (Fioravanti, 1990), y consiguieron imprimirle al organismo sus propias líneas de acción: la defensa de las tierras de los pueblos indígenas, el respeto de sus culturas, el apoyo a la autodeterminación, la concientización de la sociedad civil sobre estos asuntos, y “la encarnación de los misioneros, como prerrequisito para su salvación-liberación” (Krautler, 1991: 24). Los ejes de trabajo del CIMI se enfocaron de manera más sistémica en la organización de reuniones y la divulgación de informaciones sobre los grupos indígenas; la formación de misioneros indigenistas; la promoción de asambleas regionales y nacionales de misioneros; y la organización de asambleas de líderes indígenas “para promover la solidaridad entre los diferentes grupos tribales y ayudar a los indígenas a desenvolver una estrategia política unificada” (Fioravanti,

1990: 171-172; Santos, 1989). La experiencia de la Comissão Pastoral da Terra (CPT) era un modelo cercano para el CIMI; siguiendo esas líneas políticas, también incorporó entre sus objetivos prioritarios la colaboración con, y el interés por, las experiencias de pastoral indigenista de otras latitudes.

Frente a estas mutaciones en el campo indigenista eclesiástico regional, las inquietudes de los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña argentina se encontraron con mejores oportunidades para la transnacionalización de sus prácticas y aprendizajes. Por medio de viajes, encuentros, contactos personales e intercambios epistolares, se configuró una trama (Catoggio, 2014) que expuso a la red de pastoral aborigen chaqueña a un proceso de latinoamericanización de su experiencia pastoral. Así lo reflejan documentos de la época en los que los agentes de pastoral aborigen chaqueños reconocían que las relaciones con otros países les permitían tomar conciencia de las continuidades y convergencias existentes entre sus propias realidades sociales y culturales y las de otras zonas de América Latina.¹¹⁰ Y si bien el CIMI y el ENM fueron las principales referencias de los grupos de pastoral del Chaco argentino, no hay que desdeñar otras influencias. Hacia fines de la década del setenta, por ejemplo, libros impresos en Colombia sobre “encuentros de promoción comunitaria” formaban parte de la bibliografía valorada en las redes de trabajo pastoral chaqueño. Tal es el título, por ejemplo, de un material elaborado por los padres jesuitas Andrés Vela y Julián Ibañez, editado por el Indo-American Press Service, que enseñaba a preparar los encuentros, a fomentar la formación de dirigentes en el “medio rural” y a “motivar” su “compromiso” político y organizativo.

Aunque desplegadas bajo regímenes dictatoriales, las pastorales indigenistas paraguaya y brasileña mostraron una gran capacidad para articularse con los procesos de organización política indígena y patrocinar reuniones de líderes indígenas. La generación de ámbitos de reunión entre referentes indígenas de Paraguay, Brasil y distintas partes de América Latina fue un objetivo impul-

110 Al respecto, una memoria hacía referencia a un “DESPERTAR DE LA REALIDAD ZONAL, NACIONAL Y LATINOAMERICANA” (Acerca del proceso comunitario y situación actual. El Potrillo, CECAZO, C201, p. 2) (mayúsculas en el original).

sado con fuerza por el ENM y el CIMI. Así, en 1974 (con apoyo financiero de Inter American Foundation y bajo la dirección del antropólogo Miguel Chase-Sardi y el padre Bartolomé Melià), el ENM dio forma al Proyecto Marandú¹¹¹ para articular formas de trabajo con líderes indígenas, hacer frente a distintas problemáticas de los pueblos indígenas a nivel nacional (salud, nutrición y amparos legales) y generar vínculos con agencias internacionales (tanto para conseguir financiamiento como para denunciar atropellos de la dictadura de Alfredo Stroessner sobre los pueblos). El Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CEADUC) se ocupó de la organización del encuentro original en el que el Proyecto Marandú cobró forma.

En tales reuniones, las informaciones provistas versaban sobre el sistema jurídico, sobre el régimen legal de las tierras y las formas de asociación, sobre el acceso a servicios sanitarios y centros de salud, y sobre trabajos y organización de cooperativas, entre otras cuestiones. Según describió luego el entonces coordinador del CEADUC, Miguel Chase-Sardi, en las reuniones generadas entre indígenas y sectores indigenistas paraguayos,

... se comenzaron a discutir los problemas más acuciantes; se reflexionó sobre ellos, por primera vez en la vida, en grupo comunal [...] Luego de la explicación de cómo funciona la sociedad nacional, en forma global, y específicamente en el sector que atañe a la pregunta, se daban las alternativas. Los indígenas las analizaban y elegían una o dos de ellas. El paso siguiente era apoyar a las organizaciones indígenas para que estas implementaran la aplicación de la alternativa elegida (1982: 58-59).

A partir de allí, se fueron conformando mecanismos más extensos de organización indígena territorial, al mismo tiempo que posibilidades de importantes alianzas y solidaridades transnacionales. El relato de Chase-Sardi explica:

El fermento puesto por Marandú en las comunidades indígenas, comenzó a revitalizar los viejos y a veces anquilosados Consejos

111 Palabra guaraní que significa “información”, “aviso” o “noticia”.

Comunales, llegándose, en algunos casos, a la reunión de Consejos Regionales con representación de diversas comunidades y etnias. [...] la estrategia múltiple de Marandú propiciaba el trabajo en las bases, que generalmente es apagado, de poco brillo y factible de ser aplastado por cualquier tipo de represión, y el trabajo en la cúspide a nivel nacional e internacional, que atrajera el apoyo de organizaciones privadas y oficiales y hasta de gobiernos extranjeros (1982: 63).

En el marco de este Proyecto, entre el 8 y el 14 de octubre de 1974, treinta representantes de pueblos indígenas de Paraguay, Bolivia, Brasil, Venezuela, la Argentina y Canadá fueron convocados a participar de una reunión en la ciudad de San Bernardino (Gaska y Ferreira, 2012), entre ellos, algunos referentes del movimiento indígena de la Argentina. Alberto Santa Cruz, chulupí que por entonces conducía el Consejo Indio del Paraguay, ofició de referente y organizador de este Parlamento.

La Asamblea tomó el nombre de Primer Parlamento Indio del Cono Sur y al día de hoy es reconocida como un importante hito en la historia del movimiento indígena a nivel mundial y latinoamericano. Fue en su seno que representantes indígenas de Canadá propusieron la formación de un Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el que se constituyó al año siguiente, en una nueva reunión de movimientos indígenas llevada a cabo en Port Alberni, Canadá. De igual modo vale recordar que, luego del Parlamento Indio del Cono Sur, el Consejo Indio del Paraguay se transformó en la Asociación de Parcialidades Indígenas de Paraguay (Frites, 2011: 53), y reconoció en el Proyecto Marandú uno de sus primeros antecedentes.¹¹² Según relató Chase-Sardi (1982), la creación de la Asociación de Parcialidades Indígenas fue un paso necesario para la obtención de una personería jurídica que diera nuevas herramientas legales al proceso organizativo indígena paraguayo.

Como quedó señalado previamente, también en el caso del CIMI la formación de líderes indígenas ocupaba un lugar relevante.

112 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil.

Según documentos de la entidad, la realización de asambleas de líderes de pueblos originarios de Brasil buscaba incentivar a “los indios” para que

... consigan desarrollar y articular mecanismos de integración inter-tribal que a su vez faciliten la creación de una consciencia común de los problemas, de los conflictos en que están envueltos y, así, puedan defenderse mejor y luchar con más objetividad por sus derechos (Libânio, 1987: 154, citado en Fioravanti, 1990: 134).

Aun cuando por momentos sostuvieran visiones utópicas e idealistas sobre los pueblos indígenas (Fioravanti, 1990; Sintoni, 1989), los agentes de pastoral del CIMI apostaron de forma continua a que los originarios desarrollaran un lenguaje propio para alcanzar sus intereses y emprender sus luchas. Ellos se interesaron en la creación de formas de panindigenismo, federaciones, nuevas formas de identidad colectiva, cadenas de representación y articulaciones políticas entre “comunidades” y pueblos. Así, promovieron la realización, en 1974, de la primera “asamblea de jefes indígenas” de Brasil (Lacerda, 2009) y desde entonces la entidad se abocó a facilitar encuentros entre líderes indígenas de distintos Estados del país. Como resultado de esos encuentros, emergieron diversas experiencias de organizaciones de pueblos indígenas y originales formas de consciencia sociopolítica indígena (Suess, 2010; Fioravanti, 1990).

A propósito de las acciones que el CIMI y el ENM estaban haciendo en favor de la organización indígena, en 1976 (en un curioso artículo sobre “el despertar indio” de América Latina) Michel de Certeau subrayó la importancia de las “actividades militantes, aunque no espectaculares, de asociaciones religiosas o civiles que [...] procuran tener información mutua y una solidaridad activa” con los pueblos indígenas.¹¹³ Al año siguiente, el Segundo Encuentro de Barbados fue escenario privilegiado de esas formas de “solidaridad activa”. Esta vez, los asistentes al encuentro fueron predominantemente indígenas. Se hicieron presentes veinte referentes indígenas (procedentes

113 *Le monde diplomatique*, diciembre de 1976, n° 273, p. 16.

de la Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela) y catorce antropólogos. El Encuentro reconoció a través de su “Documento Final” que “sectores de la Iglesia Católica Romana de América Latina han levantado el estandarte [de la emancipación indígena]” y que la Iglesia brasileña estaba siendo importante en ese proceso.

A medida que avanzó la década del setenta, tanto la Iglesia católica paraguaya como la brasileña adoptaron un protagonismo cada vez mayor en el cuestionamiento a las dictaduras de esos países. El desalojo y los asesinatos de indígenas que los Estados llevaban a cabo se situaron en el primer lugar de las denuncias públicas que estas Iglesias plantearon. La Iglesia paraguaya se alineó en forma inmediata con las denuncias que el antropólogo Mark Münzel hizo en 1971 respecto de genocidio aché por parte de gobierno de Stroessner. Al mismo tiempo, el ENM se enfrentó a los desalojos generados por la empresa Casado S.A. y la construcción de la represa de Itaipú, entre otros casos. En muchas oportunidades, recurrió a la compra de hectáreas como una forma de garantizar la seguridad jurídica de los pueblos originarios respecto de la propiedad de sus tierras. Esto sucedía en un contexto en el que la persecución del régimen sobre la Iglesia católica paraguaya se agudizaba cada vez más. En enero de 1976, el colegio Cristo Rey, perteneciente a la orden Jesuita, fue intervenido. A continuación, dieciséis sacerdotes fueron expulsados del país, al tiempo que otros ochenta sacerdotes debieron abandonar el clero. La Semana Santa de ese año mostró una fuerte persecución sobre las Ligas Agrarias Campesinas, ampliamente vinculadas a la iglesia local, lo que derivó en la detención de un gran número de dirigentes rurales. Fue así que el activismo religioso local crecientemente se concentró en la necesidad de garantizar los derechos humanos más elementales. Hacia el final de la década, distintos grupos indígenas de Paraguay tenían en claro que podían contar con el ENM como un aliado circunstancial en la lucha por la tierra (Harder Host, 2004).

También en Brasil, los conflictos entre misioneros indigenistas y gobiernos y empresas fueron frecuentes durante toda la década del setenta. En este caso fueron, además, particularmente intensos. Preocupado por “la supervivencia” de los pueblos y la amenaza de “su

extinción”, el CIMI se implicó en las disputas territoriales con terratenientes y Estados federales.¹¹⁴ Miembros de este consejo realizaron acciones en defensa de los derechos de los pueblos originarios (Suess, 1987: 71) y participaron de enconados conflictos por la tierra que muchas veces derivaron en la expulsión de misioneros, prohibiciones gubernamentales para permanecer en ciertas regiones del país¹¹⁵ e, incluso, asesinatos.¹¹⁶ Es interesante observar los argumentos con los que misioneros del CIMI justificaban su interés en la cuestión de las tierras indígenas, pues ellos hilvanaban este elemento con la dimensión religiosa e identitaria de los pueblos, al mismo tiempo que la enmarcaban en un horizonte no capitalista de acción:

Cuando hacemos la defensa de las tierras indígenas [...] no defendemos esa tierra según los preceptos capitalistas. La tierra hace parte de la religión de los Pueblos Indígenas. Si se toca en la tierra, se toca en la religión indígena. El Pueblo indígena, perdiendo la tierra, pierde su noción de pueblo. Y no nos interesan los individuos indígenas, pero [sí] los Pueblos Indígenas. La religión es la “piedra angular” del edificio de la cultura indígena.¹¹⁷

Estos particulares modos de reconocer el problema de la tierra, defender a los pueblos y enfrentarse a los gobiernos dictatoriales dieron a los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña argentina valiosas herramientas para interpretar las realidades en las que vivían. Según cuenta Francisco Nazar, las relaciones con miembros del CIMI permitieron a los agentes de pastoral asentados en Formosa “abrir los ojos” e iniciar “una larga lucha por la tierra [...] que ha sido

114 Fueron conflictos que se replicaron incluso hacia dentro de la Iglesia. Paulo Suess sostuvo al respecto que “los cambios de la actuación misionera propuestos por el Cimi, no agradaron a todos los sectores de la Iglesia atados a veces por pesadas estructuras materiales (predios, terrenos, máquinas) o condicionamientos ideológicos. Surgieron luego conflictos con algunas diócesis, prelacías y congregaciones religiosas cuyos obispos o superiores no concordaban formal y materialmente con la actuación del Cimi” (Suess, 1987: 83).

115 Tal es el caso de los misioneros de la Arquidiócesis de João Pessoa, expulsados de las tierras del pueblo potiguara.

116 Tales son los casos de los misioneros Rodolfo Lunkenbein (salesiano) y Juan Bosco Burnier (jesuita), asesinados a manos de fazendeiros en 1973 y 1976, respectivamente.

117 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, pp. 17-18.

uno de los hechos más significativos de la pastoral aborígen en todo el país” (entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Berte). En efecto, la mayor frecuencia que el tema de la tierra comenzó a tener en los documentos de la red de pastoral chaqueña argentina coincide con la fase de mayor influencia que tuvo sobre esta red el teólogo alemán y figura prominente del CIMI, Paulo Suess.¹¹⁸ Asimismo, merece observarse que el periódico *Porantim*, publicado por la regional Norte-I del CIMI (con sede en Manaos), alcanzó cierta circulación entre el espacio de pastoral aborígen chaqueño.¹¹⁹ Tanto en sus páginas, como en las de la publicación que le precedió (*Boletín del CIMI*), la cuestión de la tierra era una clave central de interpretación de las problemáticas indígenas de Brasil y, paulatinamente, también pasó a serlo entre las publicaciones de la pastoral aborígen de la Argentina.

Pastoral aborígen y organización política indígena

La dinámica de poder pastoral analizada en el capítulo 3 resulta observable en las formas de “acompañamiento” que los agentes de pastoral buscaron hacer sobre los procesos de organización política indígena. Apuntaban con eso a acompañar algunas dinámicas de etnogénesis (Boccaro, 1999) que, hacia principios de la década del setenta, estaban tomando forma. Este apartado se aboca recuperar esas experiencias en el caso de la Argentina.

La migración rural a los centros urbanos durante los años cuarenta y cincuenta dio lugar, hacia finales de la década del sesenta, a la existencia de una clase media de empleados, técnicos, estudiantes universitarios y profesionales que se asumieron identitariamente como indígenas (Serbín, 1995). Radicados, en su mayoría, en el co-

118 Suess fue nombrado coordinador general de la Amazonia en 1975 y secretario general en 1977 (Suess, 2001).

119 Títulos como “Terra. É só isso o que o índio quer do governo” eran bastante frecuentes en el mencionado periódico (Recortes *Porantim*, CECAZO, f10, c. 1980). Vale destacar que también el ENM emitió, desde 1980, una revista con esta misma tónica, la que llevaba por nombre *DIM (Diálogo Indígena Misionero)*. Era la continuación del *Boletín de Informaciones* publicado, de forma esporádica, desde 1971 por esa misma entidad (Gaska y Ferreyra, 2012).

nurbano bonaerense y, en algunos casos, desvinculados de la cotidianidad de los parajes y pueblos de donde años atrás habían migrado, estos indígenas urbanos comenzaron a propulsar eventos culturales, reuniones, encuentros de revalorización de la historia y la vida de los pueblos indígenas. Más tarde, también ensayaron formas de organización pan-indígena y la creación de entidades con pretensión de representatividad nacional (Carrasco, 2002). En este marco, en 1968 se fundó el Centro Indígena de Buenos Aires, pensado como espacio de contención para migrantes indígenas recién llegados a la ciudad (Serbín, 1995). En 1971, este Centro fue sucedido por otra entidad que adoptó el nombre de Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (CCIIRA).¹²⁰ Varios de los miembros de la Comisión fueron destacados referentes indígenas del momento, como Eulogio Frites, Elena Cayuqueo, Nimia Apaza y Luis Coliqueo. El Centro Indígena de Buenos Aires o la CCIIRA fueron iniciativas caracterizadas por la participación de individuos con fuerte capacidad y destreza para conducir procesos de construcción política, organización y, sobre todo, institucionalización de entidades representativas a nivel nacional e internacional.

A su vez, los primeros años setenta fueron un tiempo de fortalecimiento del movimiento mapuche. La realización del Primer Parlamento Indígena Nacional o Futa Trawn (“gran parlamento”, en idioma mapudungun) —entre el 14 y el 19 de abril de 1972— fue una clara expresión de ese proceso. Si bien el parlamento fue convocado por el Gobierno neuquino, en línea con una política indigenista integracionista y de inclusión estratégica, el aprovechamiento que de él pudo hacer la militancia indígena lo convirtió en un hito de la historia del movimiento indígena nacional. El Futa Trawn fue un va-

120 Según relató Eulogio Frites, la CCIIRA nació el 21 de enero de 1971 “como organización de apoyo a las comunidades” a partir de una conferencia de prensa realizada “en el local religioso cedido por los pastores C. Ferrari y Hugo Ortega, ubicado en la Plaza Flores de la Capital Federal [...] para explicitar la realidad indígena del país, allí tomaron la palabra: Magdalena Elena Cayuqueo —mapuche de Los Toldos, provincia de Buenos Aires—, Canuto Ramírez, q’om de Pampa del Indio, provincia del Chaco, y Eulogio Frites —kolla de Finca Santiago— y ante numerosos representantes de las comunidades de pueblos indígenas Kolla, Mapuche, Wichí, Q’om, Guaraní, Diaguito Calchaquí y otros” (Frites, 2011: 69).

lioso espacio de fortalecimiento y proyección pública de la incipiente organización política indígena. Al decir de Andrés Serbín:

Creó las condiciones para el encuentro y la interacción de dos corrientes de organización y concientización indígena que hasta el momento se habían mantenido separadas, una en el ámbito bonaerense y la otra, de manera fragmentaria y dispersa, en el medio provincial [neuquino] (1995: 18).

Por su parte, Diana Lenton señala que en dicho parlamento adquirieron voz propia varias “organizaciones de militancia indígena de mayor proyección regional, que para ese momento se hallaban en Buenos Aires, Capital Federal, Chaco, Formosa y Neuquén” (2010: 13). El pliego de reivindicaciones planteadas en el Futa Trawn fue recuperado luego en un proyecto de ley nacional presentado en 1973 por el diputado radical Fernando De la Rúa. Si bien entonces no llegaría a buen puerto, ese proyecto sería reactivado varios años después para transformarse, en 1985, en la base de la primera ley nacional “de política indígena”.

Al tanto de estos procesos de movilización indígena, el grupo de pastoral aborígen asentado en Nueva Pompeya buscó vincularse con algunos de los principales líderes indígenas del país. Existían reuniones entre la abogada kolla Nimia Apaza (secretaria de la CCIIRA), la hermana Guillermina Hagen y referentes indígenas del Chaco, como el líder qom de Pampa del Indio, Nieves Ramírez (Cid, 1992).¹²¹ En ese contexto, el grupo indigenista de Nueva Pompeya contribuyó con la concreción, en enero de 1972,¹²² del Congreso Indígena Regional de Cabá Ñaró (municipio de Tres Isletas, provincia del Chaco). Asistieron representantes wichí y qom con el objetivo de “unir en una sola organización”¹²³ a grupos pertenecientes a distintos pueblos indíge-

121 Según relata Alicia Cid (1992: 161), Apaza elogiaba la obra realizada por el grupo de voluntarios de Nueva Pompeya.

122 Si bien, según cuenta Eulogio Frites (2011: 54), esa reunión habría sido en 1973, parece más acertada la versión de Andrés Serbín, quien postula que se llevó a cabo en enero de 1972.

123 Saturnino Nolasco y Juan Miranda representaron al pueblo mocoví; Nieves Ramírez y Fermín Cáceres representaron al pueblo qom, y Santos Hernández, Leopoldo Uronsito, Nacasio Lazarte y Eduardo Polo representaron al pueblo wichí (Frites, 2011: 54).

nas en la región chaqueña. Andrés Serbín recuerda el fenómeno y señala: “El éxito de la cooperativa [de Nueva Pompeya] –orientada a la explotación forestal– repercutió en otras comunidades y etnias vecinas, generando una atmósfera de movilización indígena” (1995: 20).

De esta forma, se buscaba contribuir a que en la provincia del Chaco se generaran formas de organización indígena que sintonizaran con los procesos de etnogénesis dados en otras regiones del país. En efecto, la realización del Congreso Indígena Regional de Cabá Ñaró tuvo la intención de generar los consensos mínimos para que referentes wichí y qom llevaran los planteamientos al Futa Trawn de Neuquén.

En la región chaqueña, estas iniciativas de organización indígena colindaron, al mismo tiempo, con la emergencia del proceso “liguista” en el NEA; un fenómeno político que instaló la cuestión de la tierra como eje central de las disputas políticas en la región (Arche-ti, 1988). Los agentes de pastoral aborígen también se mantuvieron cercanos a esos procesos. Fueron tiempos de vertiginosa movilización rural en los que, en poco más de un año, en distintas provincias nacieron organizaciones gremiales de colonos, campesinos y trabajadores rurales: durante el mes de agosto de 1971, las Ligas Agrarias del Norte de Santa Fe y el Movimiento Agrario Misionero; en diciembre del mismo año, la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas (ULICAF) (la única que se autodenomina “campesina”, como remarca Cristian Vázquez (2015 y 2020); y en enero de 1972, las Ligas Agrarias Correntinas. Entre 1966 y 1970, la economía algodonera en el Chaco –principalmente– y –en segundo lugar– Formosa atravesó una seria crisis de rentabilidad, lo que caló hondo en estos procesos de organización. Precisamente en esas provincias, los miembros del MRAC masivamente se integraron a tales movimientos agrarios y muchos agentes de pastoral aborígen no solo hicieron aprendizajes gracias a esos procesos, sino que tampoco dudaron en participar activamente en las movilizaciones y los encuentros de las Ligas Agrarias en las distintas provincias.

La movilización política rural durante los primeros años setenta fue un fenómeno social de gran alcance. En ese sentido, no sorprende que el encuentro interétnico en Cabá Ñaró diera paso a un nuevo

y más amplio encuentro en agosto de 1973, en la localidad de Roque Sáenz Peña. Asistieron representantes mocovíes, wichí y qom y, replicando el nombre del parlamento nacional, el mitin adoptó el nombre de Primer Parlamento Indígena del Chaco. Representó “un acontecimiento inédito y, en muchos sentidos, inaugural del movimiento indígena regional”.¹²⁴ Como sostiene Graciela Guarino (2010), fue una iniciativa de organización que emuló las convocatorias nacionales emprendidas por el pueblo mapuche. A instancias de este Parlamento, acabó por fundarse la Federación Indígena del Chaco (Colombres, 1975; Serbín, 1995).¹²⁵

Así las cosas, resulta claro que las observadas en el caso de Nueva Pompeya fueron acciones político pastorales con capacidad para “re-ideologizar” dinámicas sociales (García Ruiz, 1998). Fue esta capacidad la que contribuye a explicar la posición referencial que la experiencia de Nueva Pompeya tuvo entre los varios otros grupos de pastoral aborígen. Y si bien el resto de las experiencias de pastoral aborígen de la zona no alcanzaron ese mismo grado de compromiso en la organización política de los grupos indígenas, todas ellas replicaron (en grados variables) prácticas “re-ideologizadoras”. Al fin y al cabo, el espíritu de renovación conciliar convocaba a convertir al pobre en “agente de su propia liberación” y “sujeto de su propia historia”; y como tal, se hizo presente en el conjunto de las iniciativas de pastoral aborígen.¹²⁶ En todas ellas, la formación de los indígenas

124 Revista *Noticias*, 27/4/1974, p. 4. Asistieron Manuel Chascoso y José Barreto, ambos oriundos de Bartolomé de las Casas.

125 La experiencia federativa chaqueña fue imitada por otros grupos indígenas del país y, a fines de 1973, en Amaicha del Valle (provincia de Tucumán) se llevó a cabo el Primer Parlamento Indígena “Juan Calchaquí”. A instancias de este Parlamento, se creó la Federación Indígena de Tucumán. El papel que jugaron los miembros de la CCIIRA y la Federación Indígena del Chaco fue crucial para la creación de esta federación (Serbín, 1995). Al decir de Sandra Tolosa (2014: 63), fue la participación en esos espacios políticos lo que llevó a los indígenas de los Valles Calchaquíes a motorizar un proceso de construcción de la propia identidad indígena. A modo de “conclusiones”, el Parlamento exigió títulos “definitivos, inembargables e intransferibles” sobre las tierras indígenas y, como en el Chaco, el “respeto por las lenguas maternas” (*Noticias*, 27/4/1974, p. 4).

126 Entre las acciones de pastoral aborígen de la diócesis del Neuquén pudo observarse un espíritu semejante. En junio de 1970, ese espacio de acción pastoral impulsó la realización del primero de los “Cursillos para líderes indígenas” en la escuela Mamá Margarita, en Pampa del Malleo. Desde entonces, los cursos y encuentros se convirtieron en un fructífero lugar de

como “agentes sanitarios” o “educadores” se imbricó con cierta aspiración de brindar mejores herramientas a los líderes y referentes de cada lugar. Al respecto, los documentos refieren una necesidad:

... ir creando las bases para el logro de una auténtica participación de los integrantes de los grupos aborígenes en el desarrollo de sus propias comunidades, mediante una toma de consciencia de su situación como sector marginado, tendiendo a la creación de un espíritu solidario y mancomunado.¹²⁷

Fue en esa clave que, tanto las misiones protestantes como las católicas, realizaron esfuerzos por formar a los indígenas en distintos campos y capacitarlos como “agentes sanitarios” con conocimientos en enfermería, atención de la salud y prevención de enfermedades. La JUM, por caso, procuraba “trabajar desde un comienzo con los líderes naturales y los grupos directivos de las comunidades elegidas”;¹²⁸ “encontrar” a aquellos individuos que –a juicio de los agentes de pastoral– tuvieran mayores y/o mejores aptitudes para conformarse en “líderes comunitarios” y “acompañarlos” en sus procesos formativos y de organización. Como señalan Cowan Ros y Berger:

Las prácticas organizativas que proponen los agentes de desarrollo rara vez son asumidas por sus destinatarios sin mediar una resignificación. El resultado es una hibridación entre las lógicas organizativas preexistentes y las patrocinadas por los técnicos, lo

construcción política. En el seno de estos “cursillos”, referentes mapuches de distintos parajes del territorio neuquino dieron forma, en 1970, a la Confederación Indígena Neuquina (CIN) (Canet, 2010; Lenton, 2010), uno de los primeros antecedentes de la organización política mapuche. Esta Confederación persiguió los objetivos de reivindicar la propiedad de las tierras ocupadas por el pueblo mapuche, representar a las “comunidades”, organizarse colectivamente para defender el patrimonio cultural del pueblo y mejorar los accesos a la educación, la vivienda, la salud y la seguridad social (Carrasco y Briones 1996; Carrasco, 2002; Falaschi, 1994).

127 PPCR Chaco. Período Inicial de la Primera Etapa. Primer Informe General, AHM, Caja JUM Tobas, 1974, p. 1.

128 Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, AHM, Caja JUM Tobas, marzo de 1972, p. 4. Importa añadir que la JUM contribuyó también a la expansión y fortalecimiento de la Iglesia Evangélica Unida (IEU), formada y sostenida exclusivamente por referentes y líderes religiosos indígenas (Almirón y Padawer, 2016).

que explica los desdoblamientos y trayectorias imprevistas de los procesos organizativos (2018: 300).

En el caso que nos ocupa, el encuentro entre indígenas e indigenistas dio lugar a que los objetivos políticos de los primeros se articularon, reconfiguraron y reordenaron en un diálogo con los objetivos político-pastorales de los segundos. Paulatinamente, se produjo una especie de simbiosis entre horizontes de intervención indigenista eclesial y reivindicaciones indígenas. Promover el desarrollo local, mejorar la situación sanitaria, propulsar fuentes de trabajo o difundir la realidad indígena en “la sociedad nacional” eran proclamas que podían pasar con relativa facilidad de uno a otro sujeto enunciante. Con ello, la red de pastoral aborígen, inicialmente configurada a partir de gente no-indígena vinculada a las Iglesias, adquiría límites porosos: eventualmente, podían integrarse a ella, tanto indígenas no vinculados orgánicamente a ninguna Iglesia, como pastores o feligreses de Iglesias indígenas que, como vimos, se habían desarrollado desde la década del cincuenta en adelante, en la región.

Pero si la acción pastoral indigenista generó transformaciones en los procesos de organización indígena, también sucedió lo inverso. Aquí también valen las interpretaciones que Cowan Ros y Berger hacen de las intervenciones “de desarrollo”: no solo las tramas organizativas de los sujetos rurales son alcanzadas por las prácticas de agentes de desarrollo, sino que también estos y sus organizaciones son afectados y redefinidos por las prácticas de los primeros (2018: 300). O, para el caso concreto que nos ocupa, también podemos decir, parafraseando a João Pacheco de Oliveira (1999: 30), que se produjeron situaciones concretas en las que el sujeto “promocionado” reconfigura, da forma y transforma al sujeto “promotor”. Del mismo modo que sucediera en Paraguay (Harder Horst, 2004), en el Chaco argentino, los pueblos indígenas generaron transformaciones en las prácticas del cristianismo. La transmutación de la lógica de conversión referida en el capítulo 3 merece ser comprendida en el marco de estas dinámicas de influencias cruzadas. También así sucedió, por ejemplo, que el amplio objetivo de la “liberación” del aborígen fue

reconvertido y especificado en la idea “acompañar en las luchas fundamentales del pueblo aborígen por la vida, por la tierra”.¹²⁹

Una de las dimensiones en las que pudo observarse con mayor claridad la redefinición de las prácticas de “promoción” fue en el campo de la educación y la alfabetización. Las prácticas educativas de la red de pastoral aborígen chaqueña mostraron interesantes ensayos de educación bilingüe que nacieron de una cuidada atención a las demandas y necesidades planteadas por los indígenas. Así, surgieron propuestas de alfabetización en idioma originario que, como tales, contrastaban con las formas de educación impulsadas por la Dirección del Aborígen Chaqueño (Almirón y Padawer, 2016). La experiencia de la JUM fue precursora en este sentido. El pastor Albert Buckwalter y su esposa Lois habían llegado a una misión menonita en el Chaco argentino en 1951. A mediados de la década, a partir de la colaboración de Guillermo Reyburn –quien contaba con conocimientos en antropología y lingüística–, Albert Buckwalter se abocó al estudio del idioma qom y a la traducción de la Biblia a esa lengua. Con ello, este pastor se convirtió en pionero de la escritura del qom. Más tarde, al sumarse al trabajo en la JUM, Albert y Lois produjeron cartillas de alfabetización bilingüe de avanzada en cuanto a la valoración de las identidades étnicas.

También la docente Virginia Bunn funcionó como un referente de vital importancia en este tipo de iniciativas. Nacida en los Estados Unidos, Bunn había realizado tareas de alfabetización con grupos ay-mara en Bolivia y contaba con una amplia experiencia en educación popular. Un informe elaborado por el obispo Gattinoni, fechado en mayo de 1970, observaba que esta docente tenía “una filosofía interesante” que planteaba que “para poder llegar al castellano, hay que hacerlo por medio del toba”.¹³⁰ Según ese informe, Bunn sostenía que “enseñándoles a leer el toba, ellos aprenden automáticamente el castellano”.¹³¹

129 Breve reseña del proyecto de promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, c. 1985, archivo CECAZO, caja 203, p. 2.

130 *Operativo Toba. Boletín informativo*, n° 2. AHM, Caja JUM Tobas, octubre de 1970, p. 3.

131 Ídem.

En el espacio católico, las experiencias de Nueva Pompeya y El Sauzalito fueron unas de las primeras en incorporar una dinámica bilingüe en la alfabetización (Almirón, Artieda y Padawer, 2013). Mucho tuvo que ver el compromiso del alfabetizador wichí Juan Parrilla (trabajador de la cooperativa indígena de Nueva Pompeya) y su articulación con las agentes de pastoral Marta Tomé y Nelly Trevisan. Fueron ellos tres, en efecto, quienes comenzaron a fortalecer este tipo de alfabetización en ambos espacios de misión (entrevista a Marta Tomé, 2 de enero de 2016).

Al avanzar la década del setenta, este tipo de ensayos educativos fue generalizándose en el espacio católico de la red de pastoral aborigen. Es interesante notar que, respondiendo a modelos generizados sobre la labor docente, en su mayoría fueron las mujeres quienes se hicieron cargo de esas tareas. Según el relato de la activista laica Beatriz Cravero (Betty), asentada en Ingeniero Juárez, fueron las mujeres quienes tuvieron la sensibilidad para percibir que la educación bilingüe y la incorporación del “auxiliar aborigen” eran necesidades cotidianas frente a la aguda deserción de los indígenas en los cursos. Continuando con el relato de Cravero, se trataba entonces de

... poner [a] los chicos aborígenes solos. Con maestra y auxiliar. Porque hasta ese entonces iban mezclados con los chicos criollos, entonces iban en desventaja porque hablaban otro idioma. Era como toda una escuela planteada diferente, con la persona del auxiliar y con la alfabetización en lengua materna. Y así empezó a funcionar, paralelamente a la formación de auxiliares (entrevista a Ernesto Stechina y María Beatriz Cravero, 4 de julio de 2013).

La presencia de los “auxiliares aborígenes” en los cursos no solo funcionó como una importante apoyatura para el agente de pastoral docente, sino que también implicó la incorporación de objetivos pedagógicos mejor ajustados a las necesidades y las inquietudes de la gente indígena. La educación se aproximaba así a dinámicas de formación política y reflexiones sobre las realidades y opresiones cotidianas vividas por la gente en cada lugar.

De esta manera, la conformación de la red de pastoral aborigen a finales de los años sesenta en la región daba lugar a experiencias

sociales bastante originales y particulares. Al atender a su vez a la proyección política que muchas veces los agentes de pastoral imprimían a sus prácticas, resulta válido preguntarnos sobre la posibilidad real que esta red social tuvo para sostenerse en el tiempo a lo largo de los años setenta, cuando la represión estatal y paraestatal se incrementó en el país. De hecho, desde bastante antes de 1976, la persecución a los militantes sociales y la desarticulación de redes de solidaridad marcó fuertemente la vida social en el norte argentino. En ese contexto, los referidos vínculos con las pastorales de Brasil y Paraguay contribuyen a explicar la continuidad que la red de pastoral aborigen alcanzó a tener durante este difícil período. Paralelamente, cambios generados en el interior de la propia red social también aportan elementos interesantes para resolver aquel interrogante.

Tercera parte

**Represión, supervivencia y aprendizajes
en la red de pastoral aborígen chaqueña
(1973-1984)**

Capítulo 5. Presiones y reacciones

Al promediar la década de 1970, la red de pastoral aborigen de la región chaqueña atravesó varias transformaciones, tanto en sus modos de funcionamiento como en su presentación discursiva y en sus políticas de alianzas y apoyaturas. Estas se produjeron al calor de la represión estatal (experimentada en carne propia y en espacios cercanos); al compás de adaptaciones a los cambios en la doctrina eclesial; y al ritmo de nuevos acercamientos con las experiencias pastorales de Brasil y Paraguay. Este capítulo revisa en qué consistieron esos fenómenos y cómo fueron gestándose aquellas transformaciones.

Represión y hostigamiento: los límites de lo posible

Si bien entre 1973 y 1976 la idea de “desarrollar las comunidades” continuó imperando en las intervenciones programadas por el Ministerio de Bienestar Social (al ambicionar, por caso, el proyecto de crear 504 Agrupaciones Indígenas en “áreas de frontera” [Lenton, 2010]), fue, en gran medida, una continuidad de tipo discursiva. El modelo económico general y la forma de Estado emergente ya no propendían verdaderamente a eso. El avance de la década de 1970 (sobre todo en los años de la dictadura militar de 1976) fue un tiempo en que la valorización financiera del capital paulatinamente fue desplazando a la producción industrial, y se puso en entredicho la utilidad de desarrollar regiones atrasadas e incorporar al mercado interno –y en ese esquema, a la sociedad– a aquellos grupos “marginados”. En este contexto, a medida que el desarrollismo dejó de

ser la clave de lectura de la política económica, también dejó de ser la clave de interpretación de la “cuestión indígena” y de la política estatal indigenista.

Pero el cambio de modelo no fue el resultado de un proceso económico, mecánicamente reflejado en lo político. El abandono del desarrollismo respondió menos a un agotamiento estructural del modelo ISI que a la voluntad de la clase dominante de “cambiar, de manera irreversible, las condiciones materiales de reproducción de la clase trabajadora y de los sectores más débiles del empresariado local” (Castellani, 2007: 134; Ansaldi, 2004). En este sentido, con el correr de la década del setenta, existió una convergencia cada vez más fuerte entre el cambio de orientación de las políticas económicas y sociales, y la represión sobre los espacios de poder político y organización de los sectores subalternos. Ambos cuajaban bien en aquella estrategia política de las clases dominantes. La violencia represiva tenía un carácter disciplinador (Ansaldi, 2014).

En el NEA, el MRAC se había convertido en un actor central de los procesos de movilización social surgidos frente a las restricciones políticas y a las medidas económicas de la denominada “Revolución Argentina”. Principalmente en el Chaco, pero también en otras provincias, fueron varios los miembros del MRAC que se incorporaron con entusiasmo a las Ligas Agrarias. Tal como recuerda Beatriz Noceti, “en la teoría, todos [los militantes del MRAC] coincidían en que era necesario que el Movimiento continuara [sus trabajos pastorales y militantes]; pero, en la práctica, nadie quería [seguir formando parte de él]. Todos querían pasar a formar parte de las Ligas [Agrarias]”.¹³² Al menos hasta 1975 y 1976, buena parte de los militantes del MRAC continuaron comprometidos en los procesos de organización y lucha de los movimientos campesinos. Durante el primer lustro de esa década, varios militantes fortalecieron los vínculos que desde antes tenían con organizaciones peronistas y/o movimientos de base, o generaron otros nuevos, en algunos casos, con organizaciones políticas volcadas a la lucha armada.

132 Conversación personal con Beatriz Noceti, Buenos Aires, 24 de julio de 2018.

El grado de organización y la capacidad política que habían adquirido las Ligas Agrarias fue uno de los principales objetivos de la represión estatal y paraestatal en el NEA. Esto redundó en tensiones entre algunas direcciones diocesanas, los Gobiernos provinciales y los principales factores de poder locales. En consecuencia, algunos obispos adoptaron mayores reparos a la hora de que religiosos y laicos se incorporasen a procesos de organización y lucha popular. Más aún si esas formas de lucha implicaban grados variables de violencia política y si, en virtud de ello, el MRAC pasaba a situarse en la mira de la represión gubernamental. El obispo de Sáenz Peña, monseñor Di Stéfano, fue uno de los primeros en marcar esas distancias.

A mediados de 1971, las autoridades de Formosa ordenaron levantar las emisiones radiales del MRAC, que habían comenzado en 1967 con dos audiciones semanales, y las de Incupo, que desde 1970 realizaba emisiones diarias. Estas censuras fueron una advertencia clara para el conjunto de los grupos de pastoral del NEA. El secuestro de Norma Morello, en 1971, tuvo un impacto importante en todo el espacio pastoral local. El de Morello fue uno de los primeros casos de secuestro y desaparición forzada en el país (trágicamente generalizados en Tucumán, en 1975, y a nivel nacional en 1976).¹³³ El 30 de noviembre de 1971 esta maestra rural, destacada militante del MRAC, fue secuestrada por el Ejército, trasladada en forma ilegal a una comisaría de la localidad correntina de Goya y sometida a “interrogatorios” y torturas. El 31 de diciembre fue trasladada a otra comisaría (esta vez, en Rosario) en donde se hizo pública su detención. Allí permaneció hasta ser liberada los primeros días de mayo de 1972.

Como sostiene Soledad Catoggio (2016), a medida que avanzaba la década del setenta, en la Argentina se generaban perversas combinaciones entre la represión estatal sobre los grupos de militancia católica y las sanciones institucionales hacia dentro de la Iglesia católica. El castigo que el MRAC recibió por traspasar los límites de lo tolerable por la jerarquía eclesiástica es, probablemente, el ejemplo más claro de cómo esto funcionó en la región del NEA: al tomar nota de las tensiones políticas y las persecuciones gubernamentales sobre

133 *Página*12, 24/7/2011.

el MRAC, en 1972, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) resolvió (en su XXV Asamblea Plenaria) la expulsión del Movimiento. El pronunciamiento de la CEA al respecto sostuvo:

[El] movimiento llamado hasta ahora “MOVIMIENTO RURAL DE ACCIÓN CATÓLICA” no puede seguir siendo considerado como de Acción Católica, ni como integrante de la Acción Católica Argentina, ni tampoco como Movimiento Rural Católico de carácter nacional con vinculación directa con la Conferencia Episcopal Argentina; sino que siga, por ahora, como Movimiento Rural (católico –cristiano– o de inspiración cristiana, según la denominación que sea preferida), con carácter local diocesano donde el Señor Obispo respectivo así lo quiera.¹³⁴

La privación de aquel respaldo institucional significó para el MRAC una restricción de sustentos económicos y la pérdida de muchas de las protecciones que la Iglesia podía brindar frente a la avanzada represiva.

El asunto se encuadraba en un cambio en la correlación de fuerzas hacia dentro de la Iglesia. Al comenzar la década del setenta, los sectores conservadores –nucleados en torno al vicariato castrense– recuperaron dominio hegemónico. En 1970, monseñor Adolfo Tortolo asumió como presidente de la CEA y la brecha entre sectores integristas y liberacionistas se hizo cada vez más pronunciada. En ese contexto, incluso las líneas renovadoras hacia dentro de la Iglesia católica produjeron reacomodamientos y redefiniciones en pos de morigerar parcialmente sus planteos políticos y así reducir su exposición ante situaciones peligrosas. En mayo de 1971, por ejemplo, superiores religiosas representantes de 77 congregaciones realizaron una asamblea en San Miguel, provincia de Buenos Aires, y elaboraron un documento que, si bien se inscribía en una impronta tercermundista, concebía la liberación “en una clave más culturalista que de clase y antiliberal” (Touris, 2009: 62).

En este contexto, desde 1972 en adelante, muchos sacerdotes, religiosas y laicos se vieron obligados a realizar exilios internos y externos

134 CEA, Actas XXV Asamblea Plenaria, 18 de mayo de 1972.

(entre ellos, Arturo Paoli, acusado de transportar “literatura comunista” [Catoggio, 2016: 67]). Fue en febrero de ese año que se produjo la detención del padre Yaccuzzi y su hermano Armando, sacerdote de Reconquista. Y si bien en este marco Incupo y FUNDAPAZ continuaron funcionando, estas instituciones realizaron significativos virajes en el plano discursivo e ideológico. En 2013, Jorge Pereda, quien entonces era director de FUNDAPAZ, dijo que, por aquellos años, la institución buscó “corregir algunas tendencias ideológicas” propias del MRAC que resultaban “contrarias al pensamiento cristiano” y que estaban orientadas “a una ideología que se radicalizó y propiciaba el uso de la violencia”.¹³⁵ Incupo, por su parte, abandonó el uso de términos como “concientización”, sobre todo a partir de 1976. Como parte de esas transformaciones, Incupo y FUNDAPAZ incrementaron cada vez más su presencia entre las misiones de pastoral aborígen, retaceando su colaboración con agentes de pastoral vinculados al MRAC y la lucha campesina. Cabe recuperar, a este respecto, las memorias de un grupo de pastoral aborígen localizado en Ibarreta (provincia de Formosa) en las que se hace referencia a este movimiento interno. Según dicha memoria, “la preocupación por los Centros Radiofónicos de Incupo y las Ligas Agrarias” fue hecha a un lado, para pasar a concentrar las acciones en la “promoción” de grupos wichí cercanos a la localidad.¹³⁶

Es que, a diferencia de lo que ocurrió con la militancia católica de la pastoral rural en el NEA, la pastoral aborígen no sufrió altos niveles de persecución política. Fue vigilada, pero no fue sistemáticamente reprimida. Esta particularidad puede tener diversas explicaciones. Es cierto que, en un contexto represivo, la condición de aislamiento fue una ayuda para la supervivencia.¹³⁷ Como refiere Laura Zapata: “En el interior del “monte chaqueño”, extenso, despoblado y con pésimas redes de comunicación terrestre o fluvial, era difícil para las autoridades estatales y/o eclesiales someter a control las pautas de organización que seguían los equipos y proyectos de promoción” (2016: 172).

135 *Puente*, n° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 3.

136 Acerca del proceso y situación actual de la comunidad aborígen de Ibarreta, c. 1983, archivo CECAZO, caja 204, p. 1.

137 Conversación personal con Cristina Marinosi, 8 de julio de 2018, ciudad de Formosa.

Pero el aislamiento geográfico fue un elemento presente también en varios de los grupos de pastoral rural campesina e iniciativas del MRAC, de modo que es conveniente registrar otra serie de elementos explicativos. En tal sentido, podemos notar, en primer lugar, que las fuertes relaciones que el MRAC mantuvo con las Ligas Agrarias no tuvieron su paralelo en el espacio indigenista cristiano. Los vínculos con organizaciones políticas o gremiales combativas no eran igual de frecuentes entre las misiones de pastoral aborígen; y ello se reflejó, en parte, en los modos de auto reconocimiento: la referencia a sí mismos en términos de “militantes” era mucho más frecuente entre los activistas del MRAC que entre los indigenistas eclesiásticos, más propensos a sumirse como “promotores” o “agentes pastorales”. Probablemente, este tipo de diferencias llevaron a los Gobiernos provinciales y a los poderes políticos y económicos locales a percibir en las misiones de pastoral aborígen cierto sentido asistencialista antes que político.

También debemos tener presente que las misiones de pastoral aborígen se concentraban en las tierras menos fértiles del Chaco y Formosa. Con lo cual, es posible que los sectores dominantes se hayan inquietado menos por las acciones de reideologización generadas por la pastoral aborígen en espacios poco rentables para el capital; y, en contraposición, hayan concentrado sus preocupaciones en las intervenciones de pastoral rural solidarizadas con los procesos de organización y movilización campesina y de pequeños productores del este de Formosa y el Chaco. Esta hipótesis se fortalece al observar que (como veremos a continuación) las misiones de pastoral aborígen hostigadas y reprimidas fueron precisamente aquellas que afectaron las lógicas locales de acumulación de capital.

En tercer lugar, también es posible suponer que, siguiendo patrones de aboriginalidad articulados en torno de la subestimación del indígena, aquellos poderes locales leyeron las acciones de pastoral aborígen como intervenciones políticamente intrascendentes. Tal vez puedan inscribirse en esa trama los recuerdos que la indigenista laica Mabel Quinteros mantiene sobre aquellos tiempos:

Bueno, nosotros trabajábamos bastante bien en plena dictadura.
Por ahí te jobobaban un poco porque llevabas gente en las camio-

netas, pero era como si dijeran: “Bueno, estos indígenas no son peligrosos, y esta gente [misioneros y religiosos] no sé en qué [asunto] está con los indios, pero bueno”. No podían ver nada muy oculto (entrevista, 27 de mayo de 2013, ciudad de Buenos Aires).

Por último, es preciso registrar que las iniciativas de pastoral aborígenas eran experiencias dispersas, aparentemente aisladas y, sobre todo, carentes de una estructura organizativa común como lo era, en efecto, el MRAC. Esto hizo que la persecución política sobre ellas tuviera que enfocarse de forma particular en cada grupo misional. También implicó que la desarticulación de un grupo o el apresamiento de una u otra persona (como pasó con el caso Nueva Pompeya, como veremos a continuación) no consiguieran terminar con el conjunto de las iniciativas indígenas. La relativa autonomía que cada una de ellas tenía les daba, a la red en su conjunto, una mayor capacidad de resistencia a tales golpes.

El caso Nueva Pompeya

El de Nueva Pompeya fue un caso paradigmático de la dinámica represiva selectiva y particularizada que vivió la red de pastoral aborígena. El acompañamiento cercano que este grupo de pastoral hizo de los procesos de movilización indígena, sus relaciones con Montoneros y la articulación generada con algunos procesos de organización campesina y sindical fue respondido por el Gobierno de la provincia del Chaco con intensas vigilancias y persecuciones. Hacia 1972, comenzó a recibir acusaciones de guardar ambiciones “guerrilleras” y desestabilizar el orden social local. Pero detrás de las acusaciones asomaban razones estructurales de otro tenor. El éxito que este grupo había tenido en la organización y fortalecimiento de la población wichí significó que muchos indígenas pudieran trabajar en la cooperativa local de forma continua a lo largo del año. Consecuentemente, las chacras de los alrededores de Juan José Castelli vieron reducida la disponibilidad de brazos indígenas para la cosecha del algodón (Iñigo Carrera, 1998). Las quejas de los productores rurales no tardaron en hacerse escuchar y la Federación Agraria local presentó reclamos ante

los Gobiernos provincial y nacional para que el grupo de voluntarios católicos fuera desalojado (Colombres, 1975). Simultáneamente, comenzaron a profundizarse las diferencias entre el grupo de Nueva Pompeya y la Dirección del Aborigen del Chaco respecto a cómo abordar la acción indigenista. Esto se observa en el testimonio de Alicia Cid, entonces colaboradora de René Sotelo en la mencionada Dirección: “La presencia de la Hermana Guillermina es conflictiva en la zona y nada se podrá lograr si su presencia se mantiene” (Cid, 1992: 169).

Según indican Victoria Soledad Almirón, Teresa Artieda y Ana Padawer, estos conflictos eran la manifestación de diferencias “entre una política paternalista del Estado provincial y las prácticas de organización y desarrollo autónomo que se habrían sostenido en Nueva Pompeya” (2013: 16). Pero, tal como fue planteado en su momento en las páginas de la revista *El Descamisado*,¹³⁸ también hay que decir que las discrepancias entre la Cooperativa de Nueva Pompeya y la Dirección del Aborigen comenzaron a surgir en torno al Plan Agrex. Este Plan era un proyecto de instalación de un complejo agroindustrial encarado por la empresa Agrex S.A., la que estaba integrada por distintas firmas estadounidenses y por la familia del presidente Lanusse (Ferrara, 2007). Siguiendo esta interpretación, las diferencias entre el gobierno local y el grupo de acción de Nueva Pompeya se habrían suscitado recién cuando el plan de colonización puso en evidencia los significativos niveles de rentabilidad que muchos de los suelos chaqueños –entre ellos, los de los alrededores de Nueva Pompeya– podían llegar a reportar bajo condiciones de explotación moderna y capitalista.

Fue en este contexto que la Dirección del Aborigen Chaqueño convirtió la experiencia pastoral de El Sauzalito, iniciada en 1971, en un nuevo punto de “promoción comunitaria” oficial. En mayo de 1973

138 *El Descamisado*, año 1, n° 16, 4/9/1973, p. 16 y ss. Si bien esta revista tuvo una corta existencia (entre mayo del 1973 y abril del 1974), los 47 números publicados en ese interregno tuvieron una gran difusión e impacto político (en algunos casos, alcanzó una tirada de 100.000 ejemplares). Dirigida por los militantes peronistas Dardo Cabo y Ricardo Grassi, fue un importante medio de difusión de la Juventud Peronista y de Montoneros. Sus páginas se nutrieron de la pluma de importantes periodistas e intelectuales como es el caso de Germán Oesterheld.

(dos días antes de la asunción presidencial de Héctor J. Cámpora), Diego Soneira fue nombrado supervisor de la Dirección del Aborigen en El Sauzalito. Así, la acción pastoral local pudo contar con el apoyo formal y financiero de esta dependencia estatal; pero, al mismo tiempo, la Dirección del Aborigen obtenía de este modo facilidades para territorializar su gobierno local. El citado relato de Alicia Cid sostiene que “para detener a Guillermina en su afán de ‘tomarlo todo’ [René Sotelo] dispuso que varios colaboradores de la Dirección del Aborigen se instalaran allí [en El Sauzalito]” (1992: 151). En contrapartida, la voz de Leandro, referente wichí de la Cooperativa planteaba: “Ellos [opositores a la Cooperativa de Nueva Pompeya] tienen poquita gente, ocho personas están acá [en El Sauzalito] con la Dirección del Aborigen. Y [en Nueva Pompeya,] donde hay más gente [,] ellos [la DPA] no apoya. Más vale que el gobierno nos deje trabajar”.¹³⁹

Las tensiones entre los grupos wichí de Nueva Pompeya y el organismo estatal indigenista eran evidentes. Guillermina y su equipo de trabajo pastoral continuaron fortaleciendo la organización de los primeros, aun sabiendo los costos que esto podría tener para las posibilidades de continuidad del grupo.

Hacia 1973, el peronismo gobernante intentó consolidar aquellas ramas de la organización política indígena más cercanas a su propia línea partidaria. La estrategia recayó sobre el Ministerio de Bienestar Social de la Nación, el que organizó, en julio de 1973, el denominado “Segundo Congreso Indígena Nacional”, en la ciudad de Buenos Aires (Serbín, 1995; Carrasco, 1991; Lenton, 2010).¹⁴⁰ Así, el gobierno pretendió reorientar en su favor la direccionalidad política que le había sido impresa al Futa Trawn realizado en el Neuquén el año anterior. Pero, en ese marco, la acción del grupo de Nueva Pompeya ya no solo representó una amenaza para los poderes locales, sino también un cuestionamiento a aquellas estrategias gubernamentales ideadas a nivel nacional.

El protagonismo que el grupo de Nueva Pompeya tenía en la organización política de los grupos indígenas de la zona, la realización del

139 *El Descamisado*, año 1, n° 16, 4/9/1973, p. 20.

140 Ver *Noticias*, n° 152, 26/4/1974. El Segundo Congreso Indígena Nacional fue cuestionado porque en él participaron “‘aborígenes’ sin representación alguna” (*ibidem*, p. 4).

encuentro interétnico en Cabá Ñaró (que desembocó, como vimos, en la formación de la Federación Indígena del Chaco), y la articulación con grupos de la izquierda peronista eran elementos que inquietaban a varios actores políticos locales y nacionales, más próximos al empresario y la derecha sindical peronista. Dichas tensiones se materializaron en septiembre de 1973, cuando la Federación Indígena del Chaco se reunió en Resistencia y retomó las reivindicaciones elaboradas en el Parlamento Indígena (realizado en agosto en Sáenz Peña, tal como se mencionó). La Federación se movilizó entonces a la plaza central de Resistencia para presentar esas demandas ante el Poder Ejecutivo provincial e instaló un acampe de tres días frente a la Casa de Gobierno. Entre los reclamos hechos al gobernador Deolindo Bittel estuvieron: la utilización de “los idiomas maternos en las escuelas de las comunidades”,¹⁴¹ la destitución de René Sotelo al mando de la Dirección del Aborigen; y la representación indígena, tanto en esa Dirección como en el Instituto de Colonización.¹⁴² El grupo indigenista de Nueva Pompeya puso a disposición de los manifestantes vehículos gestionados ante Incupo. Miembros de la Regional IV de la Juventud Peronista donaron víveres para el sostenimiento del acampe¹⁴³ (los vínculos que el grupo de Nueva Pompeya mantenía con sectores del peronismo de izquierda facilitaban ese tipo de solidaridades). La importancia política del acampe no fue tolerada por las fuerzas de represión local y debió ser levantado cuando cien miembros del Comando de Organización (grupo paraestatal que respondía al gobernador provincial) (Cid, 1992) atacaron a los manifestantes con armas de fuego.¹⁴⁴

En el marco de una “política de asfixia a la Cooperativa de Trabajo de Nueva Pompeya”,¹⁴⁵ fueron restringidas las autorizaciones de venta de sus productos (Lanusse, 2007), lo que implicó un fuerte golpe a la sustentabilidad del proyecto. Las acusaciones sobre el grupo de Nueva Pompeya (de promover actos guerrilleros, falsificar firmas, vender postes sin autorización gubernamental, realizar actos de violencia contra

141 *Noticias*, 27/4/1974, p. 4

142 *Ídem*.

143 *Ídem*.

144 Carta abierta de la hermana Guillermina Hagen al gobernador Bittel, reproducida en *El Descamisado*, n° 22, 16/10/1973, p. 18.

145 *Ídem*.

otros grupos de “promoción aborigen” de la zona, entre otras cosas) fueron utilizadas como justificativo para encarcelar a quince miembros de la cooperativa (entre ellos, su líder, Guillermina Hagen).

A nivel nacional, sectores del peronismo de izquierda salieron en defensa del grupo misionero. La revista *El Descamisado* denunció la situación¹⁴⁶ y diez diputados peronistas de la rama juvenil del Frente Justicialista para la Liberación (FREJULI) reclamaron por la libertad de estos presos políticos.¹⁴⁷ Finalmente, con el visto bueno del propio gobernador provincial, la cooperativa de Nueva Pompeya fue intervenida (Taurozzi, 2006). El grupo de trabajo se disolvió y Hagen se exilió en Perú, en 1974.

Imagen 7. El caso Guillermina Hagen en las páginas de *El Descamisado*



Fuente: *El Descamisado*, nº 22, 16/10/1973, pp. 16 y 17.

146 *Ibidem*, pp. 16 y ss. *El Descamisado*, nº 23, 23/10/1973, pp. 5 y 12.

147 Ellos fueron: Juan Manuel Ramírez, Armando Croatto, Nicolás Giménez, Aníbal Iturrieta, Carlos Kunkel, Juana Romero, Enrique Sverserk, Roberto Vidaña, Rodolfo Vittar y Virginia Sanguinetti (Cid, 1992).

El caso de Nueva Pompeya tuvo efectos relevantes en el desenvolvimiento a futuro de la red de pastoral aborígen. El lugar que ese grupo misionero había alcanzado a tener como punto de referencia de aprendizaje y formación para los agentes indigenistas de la región pasó a ser ocupado por el eje conformado entre los grupos de Ingeniero Juárez y El Potrillo. No fue un cambio inmediato, pero en el plazo de uno o dos años puede notarse esa traslación. En ese sentido pueden interpretarse las memorias del grupo de trabajo pastoral de El Potrillo, que reconocen al año 1973 como el comienzo de “una nueva etapa”.¹⁴⁸ Así, si en un primer momento, la figura de Hagen funcionó como un actor clave, punto referencial de anclaje de la red –en virtud de su capacidad de incidencia sobre el resto–; en un segundo momento (represión de por medio), ese rol pasó a ser cumplido por Francisco Nazar, sobre todo para los grupos de inscripción católica. Así, el punto principal de articulación de la red se trasladó del sur al norte del río Bermejo; y del oeste de la provincia del Chaco al oeste de la provincia de Formosa.

A su vez, si bien ninguna de las otras misiones de pastoral aborígen sufrió el nivel de persecución política que experimentó Nueva Pompeya, la lectura de los documentos sugiere que, paulatinamente, la red de pastoral aborígen fue abandonando, ocultando o disimulando sus posturas más críticas. Todo parece indicar que, a partir de la represión vivida en Nueva Pompeya, todas las experiencias de la región se vieron forzadas –en forma variable, según los casos– a revisar sus prácticas, morigerar su radicalidad y adoptar opciones político-religiosas menos contestatarias del orden social.

Claudia Touris (2009) utiliza la expresión de “tercermundismo temperado” para referir los casos de religiosas que, aunque abrazadas a la renovación conciliar y a la Teología de la Liberación, se distanciaron de la retórica y la práctica revolucionaria. A mi juicio, se trata de una expresión que resulta bastante acertada para comprender el reposicionamiento político e ideológico que atravesó la generalidad de los grupos de pastoral aborígen de la región chaqueña desde 1973 en adelante.

148 Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, p. 1, archivo CECAZO, caja 201.

Es que la persecución sufrida por el grupo de Nueva Pompeya se produjo en un particular momento de agudización de la represión; tanto a nivel nacional como local. Si bien con la llegada a la presidencia de un nuevo gobierno peronista fueron indultados los presos políticos y anuladas muchas de las leyes y las disposiciones represivas, el Decreto-Ley de Defensa Nacional que operaba como “el corazón ideológico” de la dictadura no fue derogado (Franco, 2012). A continuación, la muerte de Perón afectó negativamente el inestable equilibrio político nacional y las Fuerzas Armadas comenzaron a cobrar un rol cada vez más visible en la “lucha contra la subversión”.

En ese contexto, en la provincia del Neuquén, desde 1974, De Nevares denunciaba intentos de las fuerzas militares de la provincia para restringir y controlar la actividad pastoral de su diócesis,¹⁴⁹ y el 1 de diciembre de 1975, el padre Antonio Mateos y cinco colaboradores, maestros y personal del Hogar Escuela Mamá Margarita, fueron detenidos en el marco de un allanamiento que la VI Brigada (con asiento en Neuquén capital) hizo en esa escuela (De Nevares, 1995).¹⁵⁰

Los militares contaban para ello con el respaldo de la jerarquía católica que pasó a avalar la represión que las Fuerzas Armadas y los grupos parapoliciales ejercieron sobre los miembros de la comunidad eclesial (Obregón, 2007; Zanatta, 2015). En 1974 había sido definitivamente desarticulada la COEPAL y los principales jefes del Vicariato Castrense, monseñor Bonamín y monseñor Tortolo, se convirtieron en acérrimos defensores no solo de la represión, sino del “derramamiento de sangre” que comenzaba a generarse y que sería visto por estos sacerdotes como un acto de “redención”¹⁵¹ (Bilbao y Ledesma, 2016; Obregón, 2005; 2007; Zanatta, 2015).

149 Carta de monseñor de Nevares al Comandante de la VI° Brigada General de Brigada Otto Paladino, 13 de noviembre de 1974. Reproducido en De Nevares (1995: 109).

150 De Nevares había acompañado las luchas obreras en la provincia y había convertido a su diócesis en una vía privilegiada de escape frente a la persecución política de la dictadura de Pinochet. Más tarde, también convirtió a su diócesis en “una eficaz vía de salida del país para todos aquellos que habían sido amenazados o sentían que su vida y la de sus familiares corría riesgos en el país” (Bohoslavky *et al.*, 2012b: 231).

151 Así juzgaron la muerte de Carlos Mugica, asesinado el 11 de mayo de 1974 al salir de dar misa en la Villa 31 de la ciudad de Buenos Aires. Con este trágico hecho, el MSTM perdió a uno de sus miembros más destacados y la Iglesia del pueblo a uno de sus intelectuales

En el plano local, la región chaqueña estuvo fuertemente marcada por el arresto, en 1975, del carismático dirigente Quique Lovey, miembro de las Ligas Agrarias Chaqueñas y del MRAC. Su captura –junto a su compañera– se produjo el 17 de abril de 1975 y solo fueron liberados cuatro meses después, tras lo cual Lovey se exilió en el monte,¹⁵² hasta finales de 1978, cuando consiguió huir a Europa. En Formosa, en particular, esa intensificación se dio sobre todo a partir del asalto que Montoneros hizo al Regimiento de Infantería de Monte N° 29, en la capital formoseña. Inmediatamente después, el 17 de octubre de 1975, el misionero francés y cura párroco de la localidad de El Colorado (sureste de la provincia de Formosa), Santiago Renevot, fue secuestrado por el Ejército y apresado junto a laicos y catequistas de esa parroquia. Renevot había sido un actor protagónico en los procesos de organización y movilización de la ULICAF y su secuestro generó un impacto importante en todos los grupos de acción pastoral de la región.

Secuestros como el de Lovey y Renevot impactaron fuertemente en las redes de trabajo social cristiano, tanto rural como urbano, y dieron lugar a respuestas diversas por parte de la jerarquía, así como por parte los distintos grupos de pastoral. Ante el secuestro de Renevot, por ejemplo, el obispo Scozzina, a modo de protesta, ordenó cerrar durante 24 horas todas las capillas e iglesias de Formosa (Taurozzi, 2006) y suspender los oficios religiosos. Por su parte,

orgánicos más lúcidos. Las tensiones políticas producidas en el interior de la Iglesia muchas veces fueron resueltas por la represión estatal que no dudó en incorporar a la heterodoxia católica al catálogo de prácticas “subversivas” (Catoggio, 2016).

152 El exilio interno en el monte chaqueño fue, por aquellos años, un fenómeno verdaderamente curioso que no ha merecido la suficiente atención por parte de la historiografía y las ciencias sociales. Un excelente trabajo literario sobre el asunto es el de Jorge Miceli, *Monte Madre. Heroica historia de compromiso y dignidad* (Reconquista, el autor, 2016), el que relata el exilio interno de Irmína Kleiner y Remo Venica, militantes de las Ligas Agrarias chaqueñas (actualmente son referentes de la producción agroecológica en el país y fundadores del Complejo Ecológico Naturaleza Viva). A modo de hipótesis, es posible imaginar que el fenómeno arraiga en una densa historia de las estrategias de resistencia de los sectores subalternos en la región. En efecto, en las décadas previas, la huida al monte era una estrategia de supervivencia de los hacheros ante las masacres, secuestros y torturas con las que la empresa La Forestal intentó restringir la organización sindical. Al respecto, puede consultarse otra valiosa obra literaria: Alicia Barberis, *Monte de silencios* (Buenos Aires, Colihue, 2018).

diecisiete sacerdotes sostuvieron una huelga de hambre¹⁵³ hasta que se produjese su liberación. Las memorias del período evocan el caso como un momento clave de la historia de los grupos de pastoral aborígen.

Frente a este escenario, cuando en 1976 el gobierno de facto diera inicio al plan sistemático de secuestros y desapariciones, los activistas católicos de la región chaqueña ya contaban con claros ejemplos de lo que implicaba el avance sobre los sectores renovadores del clero católico (Catoggio, 2016).¹⁵⁴ De modo que, si acaso quedaban algunas dudas sobre la necesidad de atemperar los discursos y cuidarse de los nuevos (y serios) peligros, hechos como la masacre de San Patricio¹⁵⁵ terminarían de despejarlas. Así fue, por ejemplo, que un mes después del asesinato de los sacerdotes y seminaristas palotinos, Bernardo Huges, uno de los máximos responsables en la orden Pasionista, debió exiliarse por causa de las amenazas de muerte y la persecución de la que estaba siendo víctima por parte de la dictadura.

Una adaptación teológica

Así como debió adaptarse a este escenario represivo, durante la década del setenta la red de pastoral aborígen chaqueña también se *aggiornò* –aunque de formas no lineales ni homogéneas– a los replanteamientos teológicos e ideológicos que realizó la Iglesia católica, tanto desde Roma como en la Argentina.

153 El 27 de mayo de 1976 Renevot fue expulsado del país. Falleció en Francia, en diciembre de 1978 (Mignone, 1986).

154 Aunque es menos conocido, la dictadura mantuvo una fuerte ofensiva sobre una diversidad de militancias religiosas, de distintos credos, y con significativo compromiso social y político. El documental *Fe en la resistencia*, dirigido por Nicolás Iglesias Schneider, aborda la represión que la dictadura uruguaya ejerció sobre distintos credos e iglesias (puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=0GIw8ECGbSM>). En la actualidad, el trabajo de memoria que este documental emprendió está siendo retomado por grupos cristianos evangélicos de izquierda en la Argentina, quienes están llevando a cabo una producción filmica semejante y con la misma tónica, intentando recuperar la historia del fenómeno en el país.

155 La masacre se produjo en la iglesia de San Patricio, de la ciudad de Buenos Aires (Argentina). Los sacerdotes asesinados fueron Alfredo Leaden, Alfredo Kelly y Pedro Duffau. Salvador Barbeito y Emilio Barletti eran los nombres de los seminaristas.

Entre el 27 de septiembre y el 26 de octubre de 1974 se realizó el III Sínodo de Obispos¹⁵⁶ que tomó como temática “la evangelización en el mundo moderno”. La reactivación de los sínodos de obispos fue una más de las tantas innovaciones traídas por el CVII y, en 1974, esta antigua institución eclesial (de carácter consultivo y destinada a asesorar al Sumo Pontífice sobre temas específicos) se ocupó de establecer “aclaraciones” respecto de lo que debía entenderse por “liberación”. Como resultado del III Sínodo, el papa Pablo VI emitió, un año después (8 de diciembre de 1975), la encíclica *Evangelii Nuntiandi*. En ella, las culturas fueron entendidas como espacios privilegiados de manifestación de la palabra divina y la “evangelización de la cultura” como un modo de alcanzar “el corazón” de los pueblos. En consonancia, la idea de inculturación del evangelio adquirió un nuevo estatus eclesiástico dentro de la Iglesia romana.

A través de *Evangelii Nuntiandi*, la Iglesia católica intentó dar una nueva dirección político-ideológica a lo planteado en *Gaudium et Spes*. La nueva encíclica hizo un llamado explícito a “evitar la ambigüedad que reviste frecuentemente la palabra ‘liberación’ en las ideologías, los sistemas o los grupos políticos” (*Evangelii Nuntiandi*, § 38). Citando el “Discurso del Papa a los campesinos de Colombia” (23 agosto 1968), *Evangelii Nuntandi* instó: “[A] no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; [pues] esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis” (*Evangelii Nuntandi*, § 2).

Para la acción pastoral indigenista, el “rescate” de “la cultura aborigen” se presentaba como un campo de intervención posible. Así, “lo indio” se volvía un espacio loable para el sostenimiento de formas de evangelización en nombre de “la liberación de los pueblos”, pero en un plano distanciado de las posturas radicales y cercanas a la lucha armada. La “indianidad” funcionó para muchos católicos como una línea de acción diferente respecto del capitalismo y del socialismo a partir de la cual pensar “en la liberación de América” prescindiendo del concepto de clase social.

156 Los dos anteriores se habían realizado en 1967 (sobre “Preservación y fortalecimiento de la fe católica, su integridad, su fuerza, su desarrollo, su coherencia doctrinal e histórica”) y en 1971 (sobre “El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo”).

Unos años después de *Evangelii Nuntiandi*, la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana (celebrada entre el 27 de enero y el 12 de febrero de 1979 en la ciudad de Puebla, México) explicitó de forma contundente esos reposicionamientos teológicos e ideológicos. La postura que prevaleció en la organización y el desarrollo de Puebla fue la de las corrientes más moderadas y reformistas en la Iglesia católica (Löwy, 1999: 55). Su discurso inaugural, a cargo del flamante papa Juan Pablo II,¹⁵⁷ planteó que, si bien era necesario “tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo”, dicha Conferencia también tenía algunas “incorrectas interpretaciones” que merecían ser ponderadas (CEA, 1979: 10). Juan Pablo II invocó “una recta concepción cristiana de la liberación” (CEA, 1979: 23) al tiempo que cuestionó aquellas “interpretaciones reñidas con la fe” que pretendían “mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases” (CEA, 1979: 12).

El interés de Puebla por “la cultura” fue una herramienta de contraofensiva ante el secularismo de las sociedades modernas (Ezcurra, 1988). Por su parte, la pregunta por “las culturas autóctonas” fungió como un elemento de análisis de la realidad latinoamericana en detrimento de otras variables, como la violencia estructural o la desigualdad del sistema capitalista. Fue en ese sentido que, apoyándose en la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, el “Documento Final” de la Conferencia Episcopal de 1979 afirmó:

Las culturas indígenas tienen valores indudables, son la riqueza de los pueblos. Nos comprometemos a mirarlas con respeto y simpatía y a promoverlas, sabiendo ‘cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios. En esto no puede haber distinciones de razas y culturas’ (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca 2: AAS 71, p. 208).¹⁵⁸

157 El discurso fue pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles (México) el 28 de enero de 1979.

158 CELAM, *Documento Final de Puebla*, Conclusiones, § 1164.

Como escribió un tiempo después el secretario ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM, Oscar Osorio Jaramillo, el fundamento de “la ideología indiana” radicaría en “la comunidad, a través de la cual el indio se relaciona con la naturaleza y con los demás” (1987: 178). Con lo cual –continuando con la visión de Jaramillo– el nudo central de esta ideología no sería “el individuo, como ocurre con la ideología liberal, ni tampoco la clase social, como lo hace el marxismo” (1987: 178), pues las “comunidades indígenas” representarían un rechazo “tanto [d]el individualismo egoísta de las sociedades capitalistas como [d]el colectivismo de los socialismos históricos de origen europeo” (Osorio Jaramillo, 1987: 184).

Según Gustavo Morello, la relectura que en Puebla se hizo del CVII en términos de “teología de la cultura” implicó “el final teológico del catolicismo posconciliar” (2008: 127). Lo cierto es que esta Conferencia consagró la referencia al “indígena de América Latina” como “el más pobre entre los pobres”¹⁵⁹ y, durante la década del ochenta, estas nuevas visiones sobre la cultura fueron difundidas en el subcontinente a través de multiplicidad de publicaciones, seminarios y encuentros del Centro de Estudios del Desarrollo e Integración de América Latina (CEDIAL) y el CELAM, (que acabó incluso por crear su propio Departamento de Cultura, en el que dio especial cobijo a la temática indígena) (Ezcurra, 1988: 33).

La CEA no tardó en hacerse eco de estos replanteos doctrinales. En su 39ª Asamblea Plenaria (San Miguel, 5 de mayo de 1979), afirmó que entre los logros más importantes de la Conferencia de Puebla debía contarse la “clarificación doctrinal” que conducía a evitar las “desviaciones peligrosas que atenten contra la pureza de la doctrina” (CEA, 1979: 6). Al fin y al cabo, se trataba de una Iglesia que –dictadura cívico-militar de por medio– había perdido buena parte de sus sectores renovadores (asesinatos, desapariciones y exilios mediante), y en la cual los sectores conservadores habían conseguido restablecer

159 Explícitamente, el *Documento Final de Puebla* señaló: “La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: [...] rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (CELAM, *Documento Final de Puebla*, Conclusiones, § 34).

de forma contundente su hegemonía (Obregón, 2007; Mignone, 2006; Catoggio, 2016).

Tanto frente al incremento de la represión, como frente a la morigeración ideológica que tiñó a la Iglesia católica durante los años setenta, se observa que la respuesta de los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña mantuvo, en líneas generales, un mismo patrón de comportamiento: acompañar los cambios, intentando evitar las confrontaciones directas (ya fuera con gobiernos eclesiales o civiles) y aprovechar los espacios de acción efectivamente disponibles. De una u otra forma, ella se adaptó a las necesidades del momento y eso fue una práctica de supervivencia que el correr de los años mostraría como efectiva y, eventualmente, también productiva.

La red de pastoral aborigen chaqueña adecuó sus prácticas discursivas al campo de lo decible. Apropiarse de las terminologías imperantes era una manera de generar los espacios de posibilidad necesarios para continuar desplegando sus acciones indigenistas. Así fue que, al tiempo que la idea de “inculturación del evangelio” se hizo más presente en el campo católico mundial y latinoamericano, la expresión comenzó a ganar protagonismo entre la red de pastoral aborigen de la región chaqueña. También se observa que la idea de “liberación” pasó a ser conjugada con programáticas culturalistas referidas al “rescate” de “la cultura aborigen”. En ese marco, una memoria elaborada por el grupo pastoral asentado en El Potrillo señalaba:

La convivencia con el Pueblo Mataco es lo que nos ha forzado a abrir los oídos y escuchar que nos dice: “NOSOTROS SOMOS UN PUEBLO CON UNA CULTURA DIFERENTE”. Y entonces vemos la necesidad de hacer un mayor esfuerzo por conocer el idioma, como una manera indispensable de entrar en esta cultura.¹⁶⁰

160 Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, archivo CE-CAZO, caja 201 (mayúsculas en el original).

El desafío de continuar

Aunque de vital relevancia, esta morigeración ideológica fue solo uno de los elementos que hicieron posible la continuidad de las acciones que la red de pastoral aborígen llevó a cabo durante estos complicados años setenta. Otro elemento importante que merece ser tenido en cuenta fue la relación con las redes de cooperación internacional (relaciones existentes, como vimos, desde el origen mismo de estos espacios político-pastorales). Por su condición de fuente externa de recursos, este tipo de financiamientos y respaldos les permitía a las misiones indigenistas quedar un poco menos expuestas a las tensiones de la política, y al hostigamiento estatal y gubernamental interno. Aportes de las embajadas de Canadá y Alemania, y agencias como Inter American Foundation (IAF) y Private Agencies Collaboration Together (PACT) –además de la siempre presente Misereor– fueron de vital importancia en la obtención de recursos. Un paso significativo en esa dirección fue la creación, en 1974, del Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (INDES), una asociación civil destinada a desplegar formas de “desarrollo rural sustentable” entre pequeños productores rurales. El INDES se desplegó en las regiones de Cuyo y el NEA y fue un aliado estratégico para varias de las iniciativas de pastoral aborígen de la región del Chaco (Murtagh, 2013: 355).

Este tipo de redes –como también el respaldo de las Iglesias– permitía generar vinculaciones con núcleos de intervención social gestados en otros países y distintos continentes. Se registran casos en que grupos de trabajo pastoral radicados en la región chaqueña enviaron a algunos de sus miembros en gira por países europeos (Alemania, Bélgica, Francia, España, entre otros) para establecer contactos que les facilitasen acceso a fondos de cooperación disponibles en los países “desarrollados” (entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires). Curiosamente, y en parte bajo el paraguas del sistema de cooperación internacional, algunos grupos conseguían generar vinculaciones con espacios militantes y de voluntariados asentados en países que también entonces atravesaban dictaduras. Así, por ejemplo, algunos miembros de la JUM, en

Juan José Castelli, pudieron viajar a Chile para informarse sobre el funcionamiento de las cooperativas de producción de “comunidades mapuches” en ese país.¹⁶¹

Otro resorte importante para la sustentabilidad de sus prácticas fue el fortalecimiento de los vínculos estratégicos con los Estados. Lo que hasta entonces había representado importantes oportunidades de financiamiento, ahora también se convertía en un campo de protección, lo que garantizaba cierta “legitimidad oficial” que, eventualmente, disolviera las sospechas de “subversión”. Dado que el conflicto de Nueva Pompeya se había tensionado a partir de la oposición con la Dirección del Aborigen, y puesto que la resolución de ese conflicto no había tenido nada positivo para el grupo de trabajo pastoral, es dable suponer que mantener relaciones de relativa concordia con esa y otras dependencias estatales pasase a ser una opción relativamente deseable y protectora de parte de los agentes de pastoral. Pero entonces la direccionalidad de la relación Estado-pastoral aborigen se invirtió: si hacia finales de los sesenta eran las agencias gubernamentales las primeras interesadas en que agentes de pastoral aborigen aplicaran los programas de política indigenista ideados desde el Estado, durante la década de 1970, en cambio, pasaron a ser los agentes de pastoral quienes se esforzaron por seguir de cerca las líneas de política social, sanitaria o educativa del Estado para convertirse en ejecutantes “oficiales” de esos programas ante los grupos de población indígena con los que cotidianamente trabajaban. No fue lineal ni absoluto, pero puede percibirse que esa fue, en buena medida y en rasgos generales, la mutación de la relación Estado-pastoral aborigen.

El fortalecimiento de las relaciones con el Estado podía basarse en el aprendizaje hecho durante el breve reverdecer democratizador generado tras el fin de la “Revolución Argentina”. Entre el 25 de mayo de 1973 (asunción de Héctor Cámpora) y el 1º de mayo de 1974 (cuando se produce la definitiva ruptura entre Perón y la militancia peronista de izquierda), fue un tiempo de significativa incorporación de muchos militantes de la izquierda peronista en diversas instancias del organigrama estatal. Este escenario fue propicio para

161 PPCR “Chaco”. Composición actual del “Equipo de acción comunitaria rural”, c. 1974, AHM. Caja JUM Tobas, p. 1.

que varios miembros de la red de pastoral aborígen encontraran nuevos caminos de acceso a ámbitos resolutorios de la política pública, pues sus vinculaciones con el campo de la militancia social peronista y de izquierda les daban buenas oportunidades para ello. Allí, los laicos cumplieron un importante papel. Ejemplo de esto es el médico Hilario Ferrero, que gracias a sus cercanías con el ministro de Salud de la Nación (y aprovechando recursos disponibles en programas nacionales y provinciales de control de la tuberculosis), gestionó la llegada a El Potrillo de un avión cargado de medicamentos y diversos instrumentos sanitarios.¹⁶² Por su medio también los grupos del oeste formoseño ensayaron la articulación del Proyecto de Comunidades Aborígenes del Pilcomayo (PROCAPIL). Si bien no se consolidó, el proyecto sirvió para dar un marco institucional a la incorporación de nuevos miembros a los equipos de pastoral de la zona: en agosto de ese año, unos catorce agentes sanitarios laicos se incorporaron a ese proyecto, asentándose en Ingeniero Juárez, El Potrillo y otros espacios aledaños de misión.¹⁶³ Casi de forma simultánea, los agentes de pastoral aborígen radicados en Ingeniero Juárez se interesaron en formar parte de un plan provincial de “Salud Rural” orientado a formar agentes sanitarios para el control de la salud de niños y embarazadas en distintos parajes del oeste formoseño. Así, el hospital de la localidad pasó a funcionar como cabecera del plan y la participación de los agentes de pastoral facilitó las herramientas necesarias para que este se aplicase sobre la población indígena de la zona.¹⁶⁴ Por último, también fue en aquel particular momento que la JUM consiguió que el gobernador del Chaco firmase un convenio por el que el Ministerio de Bienestar Social provincial proveería a la entidad de dinero y “elementos varios”,¹⁶⁵ el director de la JUM, Ángel V. Peiró, fue nombrado asesor del programa de desarrollo rural en General Vedia

162 Con el tiempo, Ferrero alcanzaría a ser nombrado director del Hospital de Ingeniero Juárez (Experiencia de Atención Primaria de la Salud en Ingeniero Juárez, provincia de Formosa, Jornadas de A.P.S., CONAMER, A.R.H.N.R.G., s/f, archivo CECAZO).

163 Audiovisual Hilario, *Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño*, 2012, archivo privado Ernesto Stechina.

164 *Acción de Incupo*, diciembre de 1990, p. 5.

165 Carta de Ángel Peiró al Obispo Carlos T. Gattinoni, 15 de junio de 1974, AHM. Caja JUM Tobas, p. 1.

y Puerto Bermejo (provincia del Chaco);¹⁶⁶ y Diego Soneira se incorporó a las listas electorales del peronismo y fue electo intendente del Sauzalito (cargo que durante muchos años ejerció alternativamente con su esposa, la otrora hermana Ángela, que abandonó los hábitos para casarse con Soneira).

Al avanzar la represión y tras la instalación de una nueva dictadura en el país, estas formas de vinculación pasaron a ser un medio para construir y obtener resguardos institucionales. Al procurar no confrontar en forma directa con ningún ámbito gubernamental, los agentes de pastoral no solo consiguieron proseguir con sus prácticas, sino que, aún durante la dictadura (y contradiciendo cualquier suposición apresurada), alcanzaron a fortalecerse como red social de trabajo pastoral. Así, gracias al apoyo gubernamental, El Potrillo se convirtió en Centro Intermedio de Supervisión Zonal de todos los agentes de salud del departamento de Ramón Lista¹⁶⁷ y se organizaron periódicas visitas de médicos desde Buenos Aires, se consiguieron provisiones relativamente continuadas de medicamentos y se construyó una Sala de Primeros Auxilios. Aún en los años más cruentos de la dictadura cívico-militar (1976-1977), habitantes de El Potrillo viajaban al CECAL, en Reconquista, para asistir a cursos de Educación Fundamental Integral.¹⁶⁸ Por su parte, a fines de 1976, un informe producido por la JUM afirmaba que miembros de esta entidad habían hecho “la gestión correspondiente para comunicar [a los funcionarios oficiales] la situación de Obra Médica” llevada a cabo en Juan José Castelli.¹⁶⁹ El referido informe destacaba que los enviados habían sido “deferentemente atendidos” en la ciudad de Resistencia “por altos funcionarios” del gobierno,¹⁷⁰

166 Proyecto de Promoción Comunitaria Rural “Chaco”. Composición actual del Equipo de acción comunitaria rural, AHM. Caja JUM Tobas, c. 1974, p. 1. Peiró era pastor de la Iglesia Discípulos de Cristo y había sido secretario ejecutivo de la JUM. Luego de la muerte de Cicchetti, pasó a dirigir las acciones de la Junta en Juan José Castelli.

167 Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, archivo CECAZO, caja 201, p. 1.

168 *Ibidem*, p. 2.

169 Informe nº 4 del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976, AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.

170 Se trató del secretario ejecutivo provincial, Dr. Hugo Schanton y el responsable del Registro Profesional y Fiscalización Sanitaria, Dr. Pedro Biolchi. Este último, a su vez, realizó

los que habían mostrado “un gran respeto y admiración por el Dr. Cicchetti y por la obra que él iniciara”.¹⁷¹ También en 1976 se instaló un nuevo equipo de trabajo pastoral en Laguna Yema para trabajar con un grupo de trescientas personas en la alfabetización, creación de huertas familiares, promoción de la salud y el acceso a la documentación por parte de los indígenas.¹⁷² Al año siguiente, subsidios del gobierno formoseño permitieron dar forma a un Centro de Alfabetización y otro de capacitación laboral, los que a su vez se insertaron en los programas de la DNAI (que había sido creada en 1966).

Imagen 8. Visita del Ministro de Salud de la Nación a Ingeniero Juárez, 1978



Fuente: audiovisual *Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño*, 2012, archivo privado Ernesto Stechina.

una visita a la obra de la JUM en diciembre de 1976 (Informe nº 4 del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976, AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.).

171 Ídem.

172 Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c. 1983, CECAZO, C202, p. 1.

De igual modo, el equipo pastoral de Ibarreta profundizó en esos años sus programas de alfabetización y “servicios al aborigen”. Se trataba de servicios de documentación, atención de la salud, alfabetización, reparto de ropas y acompañamiento para la realización de trámites ante diversas autoridades.¹⁷³ Por su parte, los agentes de pastoral de El Potrillo impulsaron la realización de cursos de cooperativismo; y, en Ingeniero Juárez, cobró forma un programa orientado a generar “una capacitación humano-técnica, sentando las bases mínimas para caminar hacia la Organización comunitaria”.¹⁷⁴ Por último, merece reseñarse que en esos años también los misioneros de la JUM daban cursos de enfermería a los que asistían indígenas de distintos puntos de la provincia del Chaco y de Formosa. Uno de estos cursos, por ejemplo, se realizó en diciembre de 1976 en Juan José Castelli y asistieron unos veinte “aborígenes” provenientes de Tacuruzal, El Colchón, Fortín Lavalle y Riacho de Oro, en la vecina provincia de Formosa.¹⁷⁵ A su vez, en 1977 y bajo la coordinación de la hermana española Guía Franco, se articuló entre las familias wichí de Ingeniero Juárez la Asociación Civil Comisión Vecinal Barrio Obrero, conformada por 262 miembros, para la realización de distintos proyectos productivos de índole colectiva.¹⁷⁶

El conjunto de estas evidencias históricas muestra que, con las cautelas necesarias, el trabajo pastoral indigenista continuó realizándose. Como recuerda Mabel Quinteros, “en esos años de la dictadura” había que dar aviso al gobierno o la policía de las actividades que se llevaban a cabo, pero ello no impedía su realización (entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013, ciudad de Buenos Aires). Otro laico, Ernesto Stechina, rememora cómo funcionaban esos mecanismos de supervisión y control, y la importancia que frente a ello tenía el aval institucional eclesial:

173 Breve Reseña del proyecto de Promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, CECAZO, C203, c. 1983, p. 1.

174 Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, CECAZO, C200, p. 1.

175 Informe nº 4 del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976 AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.

176 Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, CECAZO, C200, p. 1 y entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa.

[Las fuerzas de seguridad] tenían que saber quiénes éramos, de dónde veníamos, qué hacíamos (...) Y entonces teníamos que decir, teníamos que declarar... En realidad, nosotros nunca fuimos a decir, pero la iglesia tenía que ir a decir [por ejemplo] que había llegado una pareja, con un hijo, a trabajar en un proyecto con aborígenes, dependiendo del obispado, pero especialmente a nivel local, de la parroquia. Y entonces le tocaba al párroco ir, el día que llegá[ba]mos o la semana que llegá[ab]mos, ir a decir “acá llegó esta gente, y están con nosotros, y se portan bien, es buena gente, son católicos, y rezan” y todas esas cosas que había que decir para que la Gendarmería [Nacional] o los controles de la movilización humana no se pongan locos. Y eso era una visita, o una especie de declaración jurada, que se repetían mensualmente. O sea que el párroco (...) llevaba una lista: las monjas, nosotros [los laicos], algún cura, por ahí, que había suelto... Tenía que ir a dejar la constancia en Gendarmería, de que seguíamos siendo gente dependiendo de la parroquia. (...) Y entonces, la Gendarmería iba controlando y seguramente pasaba el dato a los servicios de inteligencia del país ¡Qué sé yo cómo funciona ese sistema! Pero era un poco eso (entrevista a Ernesto Stechina, 3 de marzo de 2020, General Rodríguez, Buenos Aires).

Así también sucedía, por caso, que FUNDAPAZ debía pedir autorización oficial, por escrito y con ocho días hábiles de anticipación, toda vez que se realizaran reuniones “de capacitación” para los pobladores rurales, y muchas veces estas reuniones eran presenciadas por agentes policiales.¹⁷⁷ Y Marta Tomé, por su parte, observa que en aquel contexto, los agentes de pastoral debieron “disfrazar” la formación de cooperativas presentándolas como creación de asociaciones civiles, una figura mucho menos sospechosa en el aquel complejo escenario político del país (entrevista a Marta Tomé, 2 de enero de 2016).

En definitiva, en tiempos de represión y de desarticulación de políticas estatales indigenistas, este tipo de estrategias permitieron a

177 *Puente, Boletín Periódico* n° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 2. Este tipo de evidencias sugieren que entidades como Incupo o INDES no se “reactivaron” con la vuelta de la democracia, como afirma Ramos Berrondo (2019: 179), sino que ellas simplemente continuaron activas durante la dictadura. El propio trabajo de Ramos Berrondo (2019: 181) así lo evidencia a partir de las entrevistas recuperadas.

los miembros de la red de pastoral aborigen chaqueña ocupar una curiosa posición: al tomar a su cargo programas estatales de política social, sanitaria o educativa, y al contar con el respaldo de ámbitos institucionales eclesiásticos, se configuraron como agentes generadores de estatalidad indigenista. De esta forma, la red de pastoral aborigen pudo ocupar el lugar de acción indigenista que la ausencia de política estatal en ese campo dejó vacante.

Pero si continuar trabajando era el objetivo, otro terreno interesante en donde recolectar claves para avanzar fue el contacto con y la observación de lo que estaban haciendo las pastorales vecinas. Durante la segunda mitad de la década del setenta, los encuentros nacionales e internacionales organizados por el ENM y el CIMI fueron instancias en las que las reivindicaciones indígenas comenzaron a ser leídas en clave de derechos y la acción indigenista eclesiástica pasó a ser interpelada en clave de acompañar a los pueblos en “la defensa” de esos derechos. En línea con ello, hacia finales de los años setenta, la pastoral aborigen paraguaya hizo una experiencia por demás relevante en lo que acabó siendo, hacia la década del ochenta, un nuevo y amplio campo de intervención indigenista eclesiástica: la juridización de los derechos indígenas. La red de pastoral aborigen chaqueña se nutrió de esos aprendizajes. Mientras duró la dictadura (sobre todo hacia su final), la red masculó estrategias e incorporó ese campo entre sus horizontes de acción. Más tarde, cuando la recuperación del régimen democrático se avecinó, comenzó a ponerlos en acción. Por ello, resulta interesante observar —antes de cerrar este capítulo— cómo fue que ese campo de intervención paulatinamente se configuró a nivel regional.

Actuar por el derecho indígena

La intervención en la elaboración de legislaciones es un elemento recurrente en la historia de las relaciones entre la Iglesia católica y los Estados en América Latina. No obstante, en torno de las experiencias de pastoral aborigen ese patrón fue reactualizado con nuevas tonalidades y características específicas que resulta valioso analizar.

En el campo de indagación que nos ocupa, una primera experiencia interesante fue la que hizo el CIMI en 1972, a instancias de la sanción del Estatuto do Índio. Si bien era un instrumento con el que el Gobierno brasileño pretendía reducir los obstáculos para la implantación de los proyectos de expansión capitalista en la Amazonia, los miembros del CIMI, Tomás Balduino y José Vicente César, redactaron una “colaboración” que la “Iglesia Misionera de Brasil” tenía para hacer a las deliberaciones que el poder legislativo llevase adelante.¹⁷⁸ Lo hecho no impidió que el Estatuto (Ley N° 6001/73) volviera legal ciertos procesos de desterritorialización de comunidades indígenas; pero el contacto con la experiencia fue un antecedente significativo para los agentes de pastoral de Brasil y la región.

Quizás, teniendo en cuenta esa experiencia, al año siguiente, en Paraguay, el Proyecto Marandú propuso la capacitación en legislación paraguaya como una de las líneas a atender en la formación de líderes indígenas. Entonces, el ENM contó con la colaboración y el apoyo de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Asunción, un verdadero espacio de resistencia intelectual, cultural y política durante la dictadura de Alfredo Stroessner (Luc y Soler, 2014; Soler, 2009, 2014 y 2015). Así, las pastorales indigenistas daban pasos interesantes que podrían ser capitalizados en escenarios futuros.

Eso fue lo que sucedió, por ejemplo, hacia 1978, cuando el Poder Ejecutivo paraguayo se pronunció en favor de “solucionar el problema indígena para mejorar la imagen del Paraguay en la arena internacional” (Gaska y Ferreira, 2012).¹⁷⁹ El Instituto Nacional del Indígena (INDI) convocó a organizaciones indígenas y a instituciones indigenistas para abordar problemáticas del campo. Entonces, un conjunto amplio de instituciones indigenistas eclesíásticas encontró la oportunidad para intervenir en la elaboración de un anteproyecto de ley relativo al régimen jurídico de las tierras indígenas en el país. Las reuniones para elaborar este anteproyecto fueron convocadas por

178 *Boletim do CIMI*, año 1, n° 1, septiembre 1972, p. 4.

179 En años previos, el genocidio cometido sobre el pueblo *aché* había ganado visibilidad pública internacional. En buena medida, las gestiones que miembros del ENM (que contaba con muchos misioneros de origen europeo) sirvieron para que el caso fuera difundido a través de publicaciones en Dinamarca, Alemania y Holanda.

el Instituto Paraguayo del Indígena. En dichas reuniones, participó el Instituto de Bienestar Rural y la Asociación de Parcialidades Indígenas, pero también el ENM. Adicionalmente, se sumaron la Asociación Indigenista del Paraguay, la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena (Menonita) y el Vicariato Apostólico del Pilcomayo. Tras consultar a varios líderes pay-tavyterá, la Asociación Indigenista del Paraguay exhibió una propuesta de régimen jurídico de las tierras de los pueblos indígenas (ENM, 1987). Luego de tres meses de deliberaciones, el anteproyecto de ley fue presentado, en septiembre de 1978, bajo el título “sobre el Régimen Jurídico de las Comunidades Indígenas del Paraguay”. Sin embargo, recién pudo ser entregado a la Cámara de Diputados de la Nación el 4 de diciembre de 1980 (Frutos, 1982; Gaska y Ferreira, 2012), luego de ciertas modificaciones que el Poder Ejecutivo nacional se apresuró en introducir. A continuación, la Universidad Católica de Asunción fue sede de paneles y mesas de debate con asistencia de legisladores. Julio Cesar Frutos, uno de los diputados nacionales que tomaron a su cargo la tramitación legislativa del proyecto, reconoció que las opiniones del ENM “ayudaron en la labor de las comisiones” (Frutos, 1982: 75).

Por cierto, las modificaciones hechas por el Poder Ejecutivo sobre el proyecto original fueron tan importantes como lamentables (ENM, 1987). Entre otras cosas, el proyecto final acabó dando al INDI la potestad de expropiar tierras en favor de las comunidades indígenas, pero no el presupuesto para hacerlo; también depositó en este Instituto un amplio abanico de facultades, lo que atentó contra la propia expresión del Estatuto respecto de la autonomía de las comunidades indígenas. Esto último fue denunciado por ENM en una carta dirigida a la Honorable Cámara de Diputados el 10 de octubre de 1981.¹⁸⁰

La intervención de la pastoral aborígen paraguaya en la elaboración y sanción de este Estatuto es una materia de investigación pendiente y sobre la que existe poca bibliografía y reflexión historiográfica. Lo cierto es que lo hecho por la pastoral paraguaya fue una nueva lección para el resto de los espacios de pastoral aborígen de la

180 Carta del Equipo Nacional de Misiones de la CEP al Dr. José Augusto Saldivar, 10 de octubre de 1981, ENM, 1987.

región. Durante 1979, miembros del CIMI participaron de seminarios dedicados a la “Interpretación del Estatuto de las Comunidades Indígenas” en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Diplomáticas de la Universidad Católica de Asunción. Allí se abordaron asuntos específicos sobre el derecho, la legislación y la dimensión jurídica del “acompañamiento” a los pueblos indígenas a través de seminarios sobre “Las costumbres y el derecho consuetudinario como elementos de las relaciones sociales en las comunidades indígenas”, “Antecedentes históricos y legislativos del Estatuto de las Comunidades Indígenas”, “El Estatuto y su lugar en el contexto general del régimen vigente en Paraguay y su relación con otras normas legales” o “La vinculación del Estatuto con el derecho penal”, entre otros.¹⁸¹

Lo hecho por la pastoral aborígen paraguaya en relación con el Estatuto de las Comunidades Indígenas fue una prueba contundente de que el “acompañamiento a los pueblos indígenas en la lucha por sus derechos” podía —y, tal vez, merecía— conjugarse con acciones dirigidas a producir juridización indigenista. En virtud de ello, esta experiencia pasó a formar parte de un acervo de referencias y conocimientos común al espacio de pastoral aborígen regional.

Así quedó demostrado a instancias del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur, realizado en San Pablo en febrero de 1980 por medio de la organización conjunta del CIMI y el ENM, y con asistencia de misioneros argentinos, bolivianos, chilenos y uruguayos.¹⁸²

El documento final de este encuentro se refirió palmariamente a la experiencia que el ENM había tenido frente al Estatuto de Comunidades Indígenas de Paraguay.¹⁸³ Entonces, no solo dejó planteada la necesidad de brindar “un apoyo en casos de situaciones conflictivas, persecuciones y martirios tanto de indígenas como de misioneros”,¹⁸⁴ sino que también hizo énfasis en la urgencia de defender “los

181 *Porantim*, año V, n° 43, septiembre de 1982, p. 11 y *Porantim*, año V, n° 45, noviembre de 1982, p. 11. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 11.

182 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil.

183 *Ibidem*, p. 9.

184 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, archivo CECAZO, folio 47, p. 1.

derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, para lo cual, la proclamación y la defensa de tales derechos exigían ser jurídicamente garantizados. Al explicitar el contenido de estos, el documento sentenció: “Los pueblos indígenas: tienen derechos inalienables; tienen cultura; tienen el derecho de desarrollarse de manera independiente en la sociedad nacional; tienen derecho a la tierra que habitan desde sus remotos ancestrales; tienen su religión; tienen organización social específica; tienen su propia moral”.¹⁸⁵

El documento final incluso recuperó algunas de las nociones sobre el derecho a la tierra que habían sabido emerger a instancias del documento de Melgar, en 1968. La quinta línea de acción del Encuentro de Pastoral Aborigen del Cono Sur estableció la siguiente obligación: “Apoyar a los pueblos indígenas en la lucha por sus tierras. Tierra apta y suficiente para su desarrollo social, económico y cultural, sabiendo que para los indígenas la tierra es parte de su identidad como pueblo y es elemento esencial de su vida”.¹⁸⁶

Este empuje dado a la implicación de los agentes de pastoral en la construcción de derechos jurídicamente estatuidos acabó siendo un patrón de acción cada vez más recurrente en las pastorales indígenas del Cono Sur. Pero el llamado que el Encuentro de San Pablo hizo en este sentido estuvo enmarcado, a su vez, en una perspectiva ideológico-política que, a ojos de los misioneros, daba sentido a sus prácticas. Así, el documento final sentenció:

[Todo] trabajo con los pueblos indígenas no puede ser aislado del proceso de liberación de las masas populares de América Latina. Este reconocimiento implica necesariamente un proceso de creciente politización. Es necesario, pues, que los misioneros cuestionen la actividad misionera que se pone a la orilla del político. Esa posición, en el fondo, tiende a reforzar el proceso histórico que intenta llevar al exterminio a los pueblos indígenas.¹⁸⁷

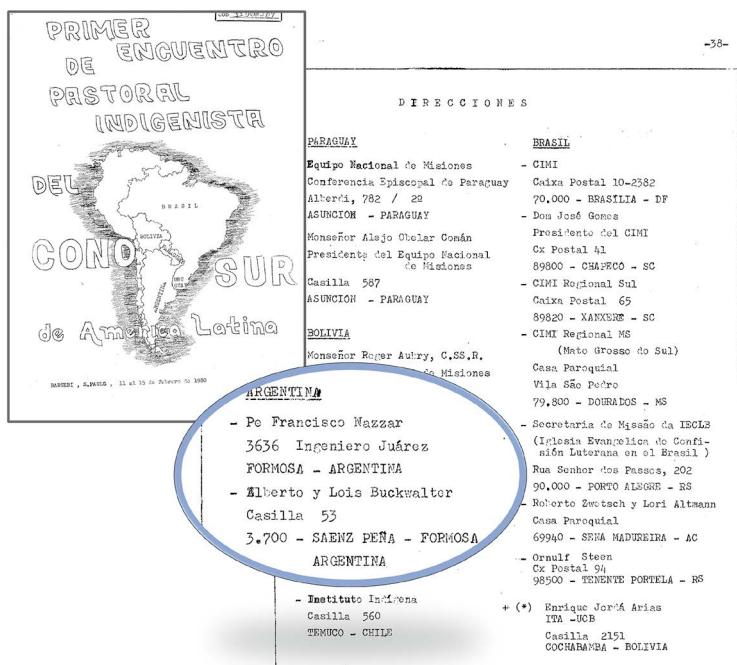
185 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 37.

186 *Ibidem*, p. 41.

187 *Ibidem*, p. 36.

Es interesante registrar la invitación cursada a algunos miembros de la red de pastoral aborigen chaqueña a este evento, como son los casos de Francisco Nazar, el pastor menonita Albert Buckwalter y su compañera, Lois.¹⁸⁸ Hay allí líneas para entender varias de las aristas que acabaría tomando el desarrollo de dicha red social durante los meses y años subsiguientes, como veremos a continuación.

Imagen 9. Cuadernillo del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur. San Pablo, febrero de 1980



Fuente: Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil.

Es muy posible que aquellos miembros hayan sido invitados por el secretario ejecutivo del CIMI, Paulo Suess, con quien Nazar mantenía un contacto bastante cercano (entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013) (es curioso observar, a su vez, que al documento final le fue adjuntada una nota que relataba la experiencia de trabajo indigenista y las técnicas de alfabetización utilizadas por el matrimonio Buckwalter con la población qom en la provincia del Chaco. Así se buscaba la difusión y se impulsaba la imitación de esa experiencia educativa en otros países de América Latina).

El ímpetu que el Encuentro de San Pablo dio a la construcción de derechos jurídicamente estatuidos fue replicado pocos años después por el Consejo Mundial de Iglesias. En su reunión anual de julio de 1982, el Comité Central de este Consejo emitió una declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas a la tierra en la que subrayó la importancia de las “posturas valientes” de algunas Iglesias que participaron en “acciones destinadas a apoyar los derechos de los pueblos indígenas”. Allí señaló explícitamente la acción de la coalición ecuménica Proyecto Norte, en Canadá; el compromiso de los misioneros brasileños con los líderes indígenas de la Amazonia; y la ligazón de las iglesias australianas con las reivindicaciones de los pueblos originarios.¹⁸⁹ De esta forma, en 1983, cuando el CIMI comenzó a reunirse con parlamentarios nacionales y estatales, lo hizo atendiendo a este marco institucional y regional más amplio. La intervención en la construcción de legislación indigenista estaba ya planteada como uno más de los campos legítimos de acción pastoral. Se registran reuniones en la sede central del CIMI —en Brasilia—, como así también en la Asamblea Legislativa de Belo Horizonte. Los miembros del CIMI buscaron generar de esta manera aproximaciones con los legisladores para que estos visitasen territorios indígenas y se convencieran de la necesidad de canalizar por vía jurídica algunas de las demandas de estos pueblos (Suess, 1987: 78).

Es así que, también hacia 1983, la red de pastoral aborigen chaqueña intentó poner en práctica en el plano local los aprendizajes hechos en el contacto con las pastorales paraguaya y brasileña.

189 Consejo Mundial de Iglesias, “Los pueblos indígenas y su derecho a la tierra”, julio de 1982. En *Suplemento Antropológico*, XVII, nº 2, diciembre 1982, pp. 243-247.

Esto fue posible porque, como vimos a lo largo de este capítulo, la red consiguió subsistir a lo largo de los duros años setenta, acomodarse a las vigilancias y sortear, no sin dificultades, la represión. En efecto, queda demostrado que los cambios que la década de 1970 acarrió en el escenario político y eclesial no imposibilitaron la continuidad de la red de pastoral aborígen chaqueña, sino todo lo contrario. El *aggiornamento* a los nuevos tiempos políticos del país y de la Iglesia católica (romana, latinoamericana y argentina) fue clave en esa posibilidad. También lo fue la generación de vínculos con otras pastorales indigenistas del Cono Sur, fundamentalmente las de Brasil y Paraguay.

Pero si los impulsos juridizadores que la red de pastoral aborígen chaqueña sostuvo hacia 1983 tuvieron cierto éxito, se explica también por las transformaciones internas que ella vivió durante los primeros años ochenta y que le permitieron fortalecerse y potenciar su capacidad de trabajo conjunto. El capítulo 6 aborda en detalle ese proceso.

Capítulo 6. Fortalecimiento e institucionalización de la red de pastoral aborígen

El período entre 1978 y 1983 fue un tiempo clave en la historia de la red de pastoral aborígen chaqueña. Su análisis resulta crucial para entender cómo y porqué las iniciativas misioneras indigenistas surgidas de modo disperso hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta en la región chaqueña argentina consiguieron tener injerencias importantes en los procesos de sanción de legislaciones indigenistas en los años ochenta y posteriores. En aquel tiempo, la red presentó nuevas formas de organización, impulsó la formación de encuentros entre agentes de pastoral y referentes indígenas, y experimentó formas de institucionalización que la nutrieron de nuevas herramientas para su acción.

El objetivo de la “intercomunicación”: centros y encuentros

En las experiencias indigenistas de Paraguay y Brasil, las misiones de pastoral aborígen de Formosa y el Chaco encontraron claves para consolidar el sentido mancomunado de sus acciones y robustecer su estructura colectiva. Atendiendo a ello, hacia finales de la década del setenta, esta red de pastoral aborígen promovió la generación de centros de capacitación y espacios de encuentro y formación. Con ese objetivo, en mayo de 1978 se estableció en Ibarreta (Formosa) un Centro de Desarrollo Integral (CEDEIN). Como en buena parte de las actividades del

indigenismo católico de esos años, los fondos para llevarlo a cabo provinieron de Misereor.

El CEDEIN generó capacitaciones en salud y prevención de enfermedades, alfabetización, organización comunitaria, producción de artesanías y puericultura. También impulsó la construcción autogestionada de viviendas y apuntó a generar fuentes de trabajo, siempre desde la autogestión (ladrillería, huerta, carbonería, chacra de algodón, maíz y sorgo).¹⁹⁰

En su declaración de principios y objetivos, el CEDEIN condensó buena parte de las aristas características de la red de pastoral aborígen desplegada en la región. Así, se propuso evitar “imponer al aborígen la concepción del mundo que tenemos los europeos, o imponer nuestras formas sociales, nuestra organización o nuestros moldes culturales”,¹⁹¹ como así también evadirse de todo “nativismo ingenuo” que condujese a actitudes “de improvisación, inmediatez o irreflexión”.¹⁹² En esa línea, se afirmaba que “el Ce-DE-IN no pretende ser la ‘única’ fuerza empleada en la liberación de la comunidad toba-pilagá, ni siquiera presidir su lucha en ese sentido, sino servir en todo lo que se pueda a la causa aborígen”.¹⁹³

Replicando objetivos explicitados a instancias del “Documento de Asunción” de 1972, el CEDEIN se orientó a desarrollar “en la sociedad de hombres ‘blancos’ una nueva consciencia, de manera que nuestra cultura occidental predominante se sensibilice ante el drama aborígen”.¹⁹⁴ Esta iniciativa buscó salirse de un indigenismo encapsulador de la cuestión indígena: la “liberación del pueblo aborígen” era asumida como un proceso en el que era necesario “crear y sustentar alianzas entre las masas empobrecidas de indígenas y criollos”.¹⁹⁵

190 Breve reseña del proyecto de promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, c. 1985, archivo CECAZO, caja 203, p. 2.

191 *Ibidem*, p. 1.

192 *Ibidem*, p. 2.

193 *Ídem*.

194 *Ídem*.

195 *Ibidem*, p. 3.

El CEDEIN no parece haber tenido un impacto profundo en la región. No obstante, su existencia evidencia que en la red de pastoral aborígen existían voluntades de disponer de un espacio de capacitación y un lugar de encuentros para solidificar su accionar. Esto último se hace aún más patente si se tiene en cuenta que, un año después de la creación del CEDEIN, otro espacio de formación fue gestado en la localidad de Pozo del Tigre, a tan solo 30 kilómetros de Ibarreta. Esta segunda iniciativa adoptó el nombre de Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), el que acabó por convertirse en un espacio de nucleamiento de la red indigenista chaqueña. Es de suponer que esta segunda iniciativa haya sido el resultado de la mudanza del CEDEIN hacia Pozo del Tigre. Por cierto, los documentos que dan cuenta de la existencia del CEDEIN forman parte del archivo del CECAZO. Sin embargo, en las entrevistas realizadas y las conversaciones mantenidas con quienes se encontraron vinculados al CECAZO, el CEDEIN no fue referido. Fuera como fuese, lo cierto es que, en poco tiempo, el CECAZO pasó a convertirse en un nodo central de la red indigenista chaqueña.

Según algunos documentos, el CECAZO comenzó a funcionar el 3 de septiembre de 1979.¹⁹⁶ Según otros relatos, esa fecha corresponde al momento en que el Centro fue oficialmente reconocido por el obispado, aunque “en la práctica” habría empezado a funcionar algunos meses antes (entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013; y entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013, ciudad de Buenos Aires). Entre los nombres de quienes fundaron el Centro figuran el de Mabel Quinteros, Francisco Nazar y Cristina Marinosi. Esta última era una asistente social, laica, que había llegado recientemente a Comandante Fontana, en Formosa, y que había tenido sus primeras experiencias con Grupos Juveniles eclesiales de la Universidad de Córdoba, junto a la comunidad claretiana local.

Los vínculos y los aprendizajes hechos con la pastoral rural del NEA dejaron su huella en estos intentos de institucionaliza-

196 Una experiencia de educación popular, CECAZO, CABs, CEBs, c. 1981, CECAZO, caja 127.

ción: Incupo tomó activa participación en la creación del CECAZO. No solo contribuyó a que fondos provenientes de Misereor fueran canalizados en la concreción del Centro, sino que, a su vez, miembros protagónicos de Incupo, como eran Oscar Ortiz, Guillermo Starlinger¹⁹⁷ y Jean Charpentier, fueron enfáticos promotores de su nacimiento y desarrollo.

Con el CECAZO, los agentes de pastoral aborigen buscaron reemplazar al Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) que Incupo tenía en Reconquista. Evitaban así los costosos, largos y difíciles traslados de la gente hacia esa ciudad del norte de Santa Fe. Durante 1978, Cristina Marinosi realizó varios viajes al CECAL para capacitarse en los métodos de educación popular y organización de encuentros a fin de poder replicarlos luego en Pozo del Tigre (entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013, ciudad de Buenos Aires).

El CECAZO funcionó como punto referencial, lugar de encuentro y documentación, y como agente de gestiones administrativas y logísticas para un conjunto amplio de iniciativas de pastoral aborigen chaqueñas.¹⁹⁸ Se fundó en un punto geográfico estratégico. Por un lado, Pozo del Tigre —ubicado en el centro de la provincia de Formosa— era uno de los espacios de arraigo de la red de pastoral más cercanos a la capital provincial (ver Anexo N° 4), cuestión necesaria para la realización de trámites y gestiones y para sostener contactos con entidades oficiales. Por otro lado, estar a la vera de la Ruta Nacional N° 81 facilitaba su accesibilidad desde los distintos espacios de trabajo pastoral indigenista de la zona; en efecto, esta ruta, y el tren que entonces

197 Stahringer era ingeniero químico al igual que su esposa, Marta Fernández. Entre octubre 1964 y marzo de 1966 vivieron en Tucumán y se impactaron al conocer la realidad de los trabajadores en los ingenios azucareros. En 1967 llegaron a Villa Ocampo (Santa Fe), en donde dieron clases a los trabajadores hacheros de la zona, colaborando luego en el instituto de capacitación de profesores de APEFA (ICAM). Marta Fernández fue directora del ICAM entre 1972-1978.

198 Durante 2019 se desarrolló un proyecto de digitalización de los documentos albergados en este centro. Fue financiado por el Conicet y la Fundación Bunge & Born. El equipo estuvo integrado por Daniel Lvovich, Anabella Denuncio, Marina García, Analía Torina, Cristian Vázquez y el autor. Actualmente, está pendiente avanzar en el trabajo de catalogación de más de 2500 documentos.

aún estaba activo, conectaba no solo con el este formoseño, sino también con el oeste de la provincia de Salta, en donde acciones de pastoral aborígen se desplegaban con la población wichí y con fuerte protagonismo de la Iglesia anglicana. Para ese entonces, Cristina Marinosi reconstruye en entrevistas el siguiente mapa de acciones pastorales en los alrededores del CECAZO:

En El Potrillo estaba Francisco Nazar, (...) Roberto Vizcaíno (...). En Ingeniero Juárez estaba Ernesto [Stechina], estaba Betty [Cravero], con sus chicos (...). Estaba [también] el grupo de monjas que vivían en la comunidad de Ingeniero Juárez. En Laguna Yema había monjas también, de las franciscanas, (...) con un nivel de compromiso impresionante. Las monjas de [Villa General] Güemes, que eran de (...) [la congregación] del Sacre Coeur; las monjas de San Martín II, de Pozo del Tigre, que eran de la Compañía de María; y los claretianos de Ibarreta y [Comandante] Fontana (entrevista, 29 de junio de 2013, ciudad de Buenos Aires).

Tiempo antes, el edificio del CECAZO había albergado una escuela de tejedoras e hilanderas de la Compañía de María. Ante la solicitud de los agentes de pastoral aborígen de la zona, esta congregación lo prestó para la conformación del Centro. La mayor parte de los fondos para su puesta en funcionamiento provino de Misereor. Con ello, el CECAZO pudo financiar el traslado y la comunicación de indígenas y agentes de pastoral. También, funcionó como un lugar de consulta y asesoría para la gestión de trámites de conformación de asociaciones civiles, organización cooperativa o registro de personerías jurídicas entre los distintos grupos de misión pastoral de la zona. Así, la voluntad de fortalecer los encuentros y los intercambios llevaba a un proceso de institucionalización.

Imagen 10. Edificio del CECAZO, año 2013



Fuente: registro fotográfico del autor.

Al recordar la manera en que el CECAZO contribuyó a fortalecer los vínculos hacia dentro del espacio de pastoral, Mabel Quinteros señala:

En esos pueblos había siempre alguien que era tu referencia: o unas monjitas, o un cura, o una misionera. Entonces, los que tenían camioneta (que casi siempre los curas y las monjas tenían una), se comprometían a traer a la gente a [Pozo del] Tigre. Nosotros, [los laicos,] con Incupo y alguna otra [institución], poníamos la comida, por ejemplo. O pagábamos el colectivo de los que podían venir en colectivo; organizábamos el tema de dormir, de comer (entrevista, 27 de mayo de 2013, ciudad de Buenos Aires).

Tal como lo hiciera el CEDEIN, el CECAZO planteó la intención de capacitar a otros grupos de población rural además de a los aborígenes, ante lo cual explicitaba la voluntad de “cubrir una

urgente necesidad de capacitación que iba surgiendo al darse en la zona procesos de organización popular, tanto a nivel de criollos como de aborígenes”.¹⁹⁹ En consecuencia, en el CECAZO fueron ideadas dos líneas de trabajo. Una, orientada a crear Comunidades Eclesiales de Base (CEB), conformadas en su mayoría por “criollos”. La otra, dedicada a crear Comunidades Aborígenes (CAB). Sobre la acción con estas últimas, el CECAZO describía la tarea en los siguientes términos:

El servicio que el CE.CA.ZO presta a las comunidades aborígenes es la capacitación a través de diferentes cursos, una infraestructura que permite el Encuentro de Comunidades con una problemática común y la producción de material didáctico que vaya recogiendo la reflexión de los diferentes grupos.²⁰⁰

Dado que las prácticas de funcionamiento de uno y otro esquema no diferían sobremanera, es curioso que la línea de “comunidades aborígenes” fuera planteada como algo diferente a las de las CEB. Esto nos habla de los principios de visión y de división del mundo que los agentes de pastoral portaban. A sus ojos, era evidente que el carácter de “aborígen” justificaba una diferenciación categorial en la organización del trabajo, con lo que contribuían a producir esa “especificidad” que estaban seguros de percibir. Tal vez es eso lo que se condensa en la expresión citada previamente respecto de que “el pueblo matabo” presentaba “una cultura diferente”, cuya lengua se hacía conveniente “conocer” para así poder “entrar” en ella.²⁰¹ Después de todo, eso era lo que habían estado expresando desde el comienzo de sus prácticas, al asumirse a sí mismos como “agentes de pastoral aborígen” y no simplemente “agentes de pastoral”. Lo cierto es que, con un escenario de trabajo planteado de esta manera, rápidamente fue la línea de las “CAB” la que se afirmó, en detrimento del trabajo que pudiera existir con la población “criolla” de la zona.

199 Una experiencia de educación popular. CecaZo, Comunidades Aborígenes (CAB), Comunidades Eclesiales de Base (CEB), s/f [c. 1981], CECAZO, C 127.

200 Ídem.

201 Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, archivo CECAZO, caja 201.

Ahora bien, estas iniciativas implicaban cierta forma de institucionalización a nivel regional y se retroalimentaron con una dinámica de institucionalización a nivel nacional, hacia dentro de la Iglesia católica. También en esto pareció significativo el aprendizaje sobre las experiencias de Brasil y Paraguay. El ENM y el CIMI eran evidencias contundentes de la utilidad que podría tener articular las distintas iniciativas pastorales indigenistas bajo una única entidad con inscripción orgánica en la estructura eclesiástica nacional. Gracias a ello, un espacio marginal dentro de la Iglesia, como es el de las misiones indigenistas, conseguiría adquirir un marco institucional que le diera estabilidad, continuidad y financiamiento, pero también una voz propia dentro de la estructura eclesiástica y hacia la sociedad en general.

En varios sentidos puede verse que lo elaborado en el Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur le dio a la red pastoral de la región chaqueña elementos valiosos para su desarrollo.²⁰² Una breve reseña sobre lo vivido en el evento planteó que este vino a responder a una necesidad de “intercomunicación de experiencias y la búsqueda de líneas de convergencia para un mejor servicio al pueblo indígena”.²⁰³ Al parecer, fue inmediatamente después de este encuentro regional que los agentes de pastoral aborígen asentados en la provincia de Formosa comenzaron a impulsar la realización de un Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen.

Para la coordinación de este, los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña contaron con el respaldo de obispos del NEA e, incluso, el aval de la CEA. Las invitaciones al Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen llevaron la firma del padre Francisco Nazar y enmarcaron la convocatoria en un horizonte amplio de acción:

Desde hace un tiempo hemos estado pensando entre varios, la posibilidad de programar y realizar un Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen. El motivo que mueve a esto es el hecho de que en nuestro país varias son las Diócesis que están trabajando con

202 Las invitaciones al Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen fueron cursadas en abril de 1980, es decir, pocas semanas después del Encuentro de San Pablo.

203 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, p. 1, archivo CECAZO, folio 47.

Aborígenes laicos, religiosos, sacerdotes— en un trabajo de base, desde las Parroquias, misiones o promoción humana. Cada una de ellas, sea a nivel de comunidad particular o de Diócesis con un cúmulo de riquezas, experiencias, dificultades y programas pastorales que quedan en el ámbito de lo “particular” y que hoy más que nunca sería necesario compartirlos y profundizarlos para el bien de todos.²⁰⁴

En línea con esto, fueron cuatro los objetivos que dieron sentido al evento: “promover el intercambio de experiencias”, “conocer la realidad aborígen en la Argentina y en todos sus aspectos”, “intercambiar sobre las formas de actuación de las distintas comunidades junto a los pueblos aborígenes” e “iniciar un intercambio más intenso y fecundo de experiencias e informaciones a lo largo y a lo ancho de nuestro país”.²⁰⁵

El Encuentro Nacional fue un espacio en el que las prácticas de pastoral locales comenzaron a combinar expresiones ya tradicionales, como las de “promover las comunidades”, con objetivos emergentes en los distintos encuentros regionales de pastoral, como la divulgación de la “realidad aborígen” del país y la “defensa de los derechos indígenas”.

Luego de varios meses de preparación, el Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen de la Argentina se llevó a cabo en el edificio del teatro San Martín de la ciudad de Buenos Aires, entre el 24 y el 27 de agosto de 1980. Contó con más de doscientos asistentes (Zapata, 2013) y, gracias a esta amplia convocatoria, la red de pastoral aborígen chaqueña adquirió una visibilidad entre los grupos indigenistas del país que nunca antes había tenido. Así, si bien la presencia más destacada del evento fue la de Jaime de Nevares, obispo del Neuquén, las palabras inaugurales quedaron a cargo del padre Francisco Nazar.

Nazar llamó a que los trabajos de pastoral aborígen desarrollados en distintas partes del país convergieran en un espacio programático común, e imitaran así el proceso que en la región chaqueña estaba

204 Invitación al I Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen, abril de 1980, archivo CE-CAZO, folio 35.

205 Ídem.

dándose en torno de la existencia del CECAZO. En este sentido, el sacerdote pasionista afirmó:

Quiera Dios que a partir de hoy podamos unirnos todos –los del norte y los del sur– para que nuestra presencia y nuestra tarea respondan constructivamente al momento histórico que viven nuestra patria y América [...] hoy no podemos estar tranquilos cada uno en su lugar trabajando aislados. Es urgente que nos conozcamos. Es urgente y necesario compartir y conocer las distintas situaciones que viven nuestros hermanos.²⁰⁶

Replicando la forma en que el ENM y el CIMI incorporaban a los líderes indígenas en sus asambleas, el mencionado Encuentro convocó a representantes de pueblos wichí, kolla, mapuche, pilagá, qom. Oriundos de las provincias de Río Negro, Salta, Jujuy, el Chaco, Formosa, Santa Fe, el Chubut, el Neuquén y Buenos Aires, los agentes de pastoral se ocuparon de solventar la logística de traslados y alojamiento de esos líderes.

Los temas abordados en el Encuentro condensaron tanto las problemáticas sociales y económicas traídas a colación por los referentes indígenas, como los objetivos programáticos que los agentes de pastoral introdujeron en los temarios. Como resultado de ello, ocuparon un lugar de relevancia el problema de la falta de tierras, la educación, la necesidad de trabajo, las especificidades de la vida en los poblados y comunidades, el “abandono de las costumbres culturales” por presión de “los criollos” y “los gringos”, y el éxodo de los jóvenes a las ciudades.

Una vez más, los legados del MRAC y la pastoral campesina se hicieron presentes. Por un lado, el financiamiento de Incupo fue una de las principales fuentes de recursos para concretar los viajes. Por otro lado, tal como se hacía en las capacitaciones con pobladores rurales en el CECAL, los contenidos del Encuentro Nacional fueron plasmados en “cartillas” preparadas con criterios pedagógicos. El objetivo de esa acción era explícito. Sus autores se dirigían a los lectores, indígenas y no indígenas, y señalaban:

206 Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen. Buenos Aires, del 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo.

Presentamos en esta cartilla todas las cosas que hemos conversado y pensado en los días que estuvimos reunidos [...] Hemos escrito todo esto, tratando de usar idioma fácil para que todos podamos entender. Esta cartilla tenemos que leerla, estudiarla, conversarla con la gente en las comunidades, misiones, barrios, pueblos donde vivimos.²⁰⁷

Insertas en estas dinámicas de circulación, las cartillas conformaban textos “prácticos”, en el sentido que Foucault (2011: 18-19) dio el término. Es decir, textos que en sí mismos eran objetos de práctica y para la práctica; hechos para ser estudiados, analizados colectivamente, utilizados con fines prescriptivos u orientativos de la acción organizativa, en unos casos; política, en otros; y, muchas veces, ambas a la vez.

La “unión de los aborígenes”

Las discusiones que los agentes de pastoral aborígen mantuvieron en el Encuentro evidenciaron la importancia asignada al proceso de institucionalización de la pastoral aborígen como espacio de acción indigenista. Ellas expresaron la voluntad de realizar un “Segundo Encuentro Nacional” y dejaron plasmada la inquietud respecto de que los agentes de pastoral aborígen del oeste formoseño organizaran “un encuentro de la región norte con las provincias de Misiones, el Chaco, Salta y Jujuy”. Lo primero se concretó recién en 1985. Lo segundo, en cambio, nunca sucedió.

Sin embargo, inmediatamente después del Primer Encuentro Nacional comenzaron a generarse en el CECAZO nuevos encuentros anuales que, bajo el nombre de “Encuentros de Hermanos”, consolidaron un espacio periódico de reunión entre indígenas y agentes de pastoral de la región chaqueña.²⁰⁸ El primero de estos encuentros

207 Ídem, p. 5.

208 Es probable que la realización de un Encuentro Misionero Patagónico entre el 7 y el 10 de junio de 1982 en San Carlos de Bariloche (provincia de Río Negro) también haya sido deudora de los desafíos planteados en el Encuentro Nacional, aunque carecemos de evidencias contundentes al respecto (ver *Porantim*, año V, n° 43, septiembre de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 11).

se llevó a cabo en noviembre de 1981. Le siguieron otros a lo largo de toda la década del ochenta.

También en esos casos la dinámica de funcionamiento de las reuniones replicó técnicas pedagógicas propias de las capacitaciones generadas hacia la década del sesenta por el MRAC: uno o dos días antes de comenzar cada encuentro, un “Equipo Coordinador” definía las temáticas a ser abordadas y las dinámicas de trabajo. A continuación, se organizaban paneles de discusión divididos en grupos de trabajo en los que eran problematizadas las temáticas propuestas y otras eventualmente emergentes en el proceso. Como describe Laura Zapata:

En general las sesiones comenzaban con una charla/conferencia dictada por un sacerdote en la que retomaba los temas tratados en la reunión anterior mientras el grueso del público escuchaba. Posteriormente los participantes eran organizados en pequeños grupos, de acuerdo a su comunidad de pertenencia y distinguidos de los agentes eclesiales, y se les proponían algunas consignas que guiaban las discusiones grupales. A las reflexiones grupales le seguían plenarios en los que un representante por grupo exponía los temas debatidos a la asamblea plenaria (2013: 58).

Los contenidos de los Encuentros de Hermanos fueron plasmados en “cartillas” mimeografiadas con el mismo sentido que las ya mencionadas. Dos importantes actores en la organización fueron los miembros de Incupo, Oscar Ortiz y Jean Charpentier, y el periódico *Acción de Incupo* daba divulgación nacional a lo acontecido (entrevistas a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013, ciudad de Buenos Aires, y a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa). También existen registros de divulgación de estos eventos en el periódico *Porantim*, editado, como se dijo, por el CIMI (regional Norte-I).²⁰⁹ Los Encuentros hicieron posible la articulación de un novedoso espacio de organización indígena regional. Rememorando el período, Mabel Quinteros relata:

209 Periódico *Porantim*, año V, n° 43, septiembre de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 11.

Guillermo [Stahringher] (que ya falleció) nos decía “¡Por favor! De Pozo del Tigre lleven noticias a [Las] Lomitas, de [Las] Lomitas lleven noticias a [Ingeniero] Juárez. ¡Esta gente no se está comunicando!”. ¡Claro! Como Incupo era [un instituto] de comunicación popular (...), entonces nosotros íbamos llevando noticias de un lado para el otro, y así fuimos empezando a que se comunicaran y se reunieran (entrevista, 27 de mayo de 2013, ciudad de Buenos Aires).

De esta forma, los Encuentros de Hermanos se convirtieron en ámbito de convergencia entre indígenas de distintos puntos de la provincia; las cartillas elaboradas funcionaban como dispositivos de capacitación comunitaria, y fomentaban el diálogo y la discusión en torno a temáticas específicas. Asistían a estos encuentros representantes indígenas oriundos de El Potrillo, Campo Bandera, Ingeniero Juárez, Laguna Yema, Las Lomitas, El Porteñito, San Martín II, Qompí (Pozo del Tigre), Cacique Coquero, San Nicolás e Ibarreta, entre otros lugares. En los encuentros, además de los momentos de discusión, los asistentes tenían oportunidad de compartir tiempos de distensión, las comidas y los espacios de alojamiento, lo que generaba lazos más fuertes de solidaridad e incluso de amistad.

Desde una perspectiva constructivista, Brow propone entender la etnicidad y los procesos de formación de grupos a partir de las prácticas sociales orientadas a generar sentidos de identidad compartida, solidaridad grupal y devenir común (1990). En esa línea, podemos decir que las prácticas de pastoral aborígen contribuyeron a recrear formas de comunalización que fortalecieron los discursos de origen y unidad, legitimaron narrativas sobre el pasado y la historia, y reinscribieron la asociación entre pueblo y territorio. Por medio de las intervenciones que aquí relatamos, los agentes de pastoral aborígen contribuyeron a la afirmación de sentidos de pertenencia grupal y formas de conciencia histórica de distintividad cultural. Las categorías identitarias como “comunidad” y/o “pueblo” resultaron de vital importancia en esa dinámica. Al apelar a ellas, los agentes de pastoral promovieron entre los nativos procesos de agregación de demandas políticas. Procuraron establecer “un diálogo” con “lo indígena” al

buscar “... hacer tomar conciencia a la gente; conciencia de que son personas, que son razas, lo más lindo que tenemos en América [...] que ellos descubran la vuelta a su cultura, y [...] que sobrepasen su pequeño pueblo y [puedan] ver todos sus hermanos”.²¹⁰

Los Encuentros de Hermanos se convirtieron en espacios de importantes debates sobre la realidad de los pueblos originarios de la provincia, pero incluso retomaron algunos debates políticos sumamente originales y de vanguardia. El Encuentro de Hermanos de 1981 incorporó la “cuestión de la mujer” como una de las problematizaciones a ser abordadas. El trabajo de agentes de pastoral laicas supo tener una importancia vital en la manera en que este tipo de cuestiones ingresó en este espacio de sociabilidad y, gracias a ello, se produjo un campo de diálogo y de formas de sororidad interesantes entre mujeres indígenas y laicas. La relevancia de las mujeres en los procesos de organización y acción política fue puesta en un lugar de primer orden.

La participación de hermanas, laicas e indígenas con pensamiento crítico y voluntad transformadora imprimió a este espacio tonalidades por demás interesantes que exigen un abordaje historiográfico aún mayor. Es la impronta dada por estas activistas la que permite comprender que en el cierre del Encuentro Nacional de 1980 se saludara la “presencia de la mujer aborígen” y se pidiera un aplauso “por todas las mujeres aborígenes del país”.²¹¹ Fueron aquellas activistas, a su vez, las que en 1983 impulsaron la realización de una primera reunión de mujeres wichí y pilagá de la provincia de Formosa.²¹²

También resulta interesante observar que en los Encuentros de Hermanos fue recurrente la apelación a una gramática de derechos como forma de interpretar objetivos político-pastorales del conjunto. El Encuentro de Hermanos realizado entre el 1 y el 5 de junio de 1982 propuso explícitamente analizar la situación jurídica de las tierras indígenas en la provincia de Formosa (Zapata, 2013) y el de-

210 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 21.

211 Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen. Buenos Aires, del 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo, p. 5.

212 *Acción de Incupo*, septiembre de 1990, p. 18.

recho de los nativos a poseer títulos de propiedad sobre sus tierras. Aunque se evitaba entrar en tecnicismos jurídicos para facilitar su comprensión, las disposiciones de la Ley N° 113/1960 eran objeto de pormenorizados análisis. Dicha ley habilitaba al “ciudadano aborígen” a ser “adjudicatario de la tierra fiscal” siempre y cuando acreditase “capacidad para ello”. Las discusiones en el CECAZO versaban sobre las posibilidades que los nativos tendrían para “acreditar” una tal “capacidad” (entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa).

En el trabajo con las CAB, la nacionalidad argentina y la ciudadanía provincial eran reapropiadas en la ideación de solidaridades trascendentes de las particularidades culturales, étnicas o regionales. Un nosotros aborígen era configurado en la apelación a la unión. Categorías como las de “comunidad”, “pueblo indígena” y/o “pueblo indígena argentino” devenían así categorías de reivindicación política. Esto se puede observar, por ejemplo, en la cartilla correspondiente al tercero de los Encuentros de Hermanos (1983), que planteó: “Nosotros, los aborígenes, tenemos una sola raíz aunque hablemos idiomas diferentes [...] Tenemos que escribirnos cartas, animarnos entre nosotros, y mostrar la unidad entre los distintos grupos: wichí, pilagá, toba, y también las otras comunidades aborígenes que están en todo el país”.²¹³

Como lo hacían los programas pastorales del CIMI y el ENM, los agentes de pastoral aborígen chaqueños buscaban configurar espacios en los que la generación de formas de militancia política indígena se hiciera posible. En las cartillas surgidas de los Encuentros de Hermanos eran frecuentes las expresiones sobre la “necesidad de organizarse” o “la importancia de la organización”.

Según señaló una publicación de Incupo algunos años más tarde, de los Encuentros de Hermanos y otros encuentros semejantes, “los aborígenes salían con ánimos de empezar o continuar el camino de la organización: escuelas de apoyo para niños aborígenes, cooperativas de trabajo, carpinterías, hornos, y el reclamo siempre presente

213 Tercer Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, del 4 al 9 de julio de 1983. Mimeo.

por las tierras”.²¹⁴ Y respecto de cómo hacerlo, las cartillas emitidas en los Encuentros intentaban plasmar mensajes sin eufemismos: “La Comunidad tiene que elegir personas que sirvan. Que tengan buena conducta. Que tengan buenas relaciones con todos. Que no sean orgullosos. Y no elegir solamente por saber bien castellano”.²¹⁵ En esa clave, se ocupaban de registrar las voces que contribuían a ilustrar esta urgencia. En la cartilla correspondiente al Encuentro de 1981, pueden leerse reflexiones como: “Yo no soy cacique, ni representante, ni Comisión Vecinal. Falta organización en ese lugar [de] donde venimos”.²¹⁶ O también: “Hay hermanos que dicen que no hay Comisión donde él vive, entonces es difícil conseguir tierras”.²¹⁷ Según relata una memoria del equipo de trabajo pastoral asentado en Laguna Yema, el grupo de indígenas que en 1981 asistió al Encuentro de Hermanos realizado en el CECAZO “descubr[ió] la necesidad de unirse a otros para la lucha ya que solos no pueden hacer nada”.²¹⁸ Entonces, ante la visita del gobernador (interventor) de la provincia, los agentes de pastoral buscaron “reflexionar con la gente qué necesidades le íbamos a plantear”²¹⁹ e incluso se esforzaron en cristalizar esas reflexiones en demandas concretas. La memoria escrita al respecto sostuvo sobre los habitantes de este paraje:

Decidieron presentar una sola cosa: necesitamos tierra, para vivir allí, para sembrar, para criar animales... Se solicitaron 2000 has. Entonces se forma un grupito con vistas a ser comisión. Muy inestable. Se sigue, a pesar de todo. Se va viendo la necesidad de organizarse para el bien de la comunidad.²²⁰

Las apelaciones a la conveniencia de generar “unión” entre los nativos eran frecuentes. Se trataba de una idea de unidad articulada

214 *Acción de Incupo*, septiembre de 1990, p. 17.

215 Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, del 19 al 22 de noviembre de 1981. Mimeo.

216 Ídem.

217 Ídem.

218 Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c. 1983, archivo CECAZO, caja 202, p. 2.

219 Ídem.

220 Ídem.

en tres niveles: a nivel zonal, provincial y nacional. Por un lado, estaba orientada a la generación de lazos entre “comunidades” de la zona, trascendiendo las particularidades de cada núcleo poblacional y cada localidad. En segundo lugar, remitía a una idea de conjunción entre los distintos pueblos indígenas existentes en la provincia con afán de que se constituyeran formas de organización interétnica. Por último, la unión era remitida a la posibilidad de construir un colectivo étnico y político aún más extenso, representado bajo la expresión “pueblos indígenas de la Argentina”.

Otras expresiones de origen religioso, como “la caminada”, intentaban representar la acumulación de experiencias que implicaba el trabajo pastoral indigenista a lo largo de su historia reciente. En cambio, “caminar juntos” procuraba entender el “acompañamiento” cristiano como un proceso compartido entre indígenas y no indígenas. También, eventualmente, podía ser resignificado en términos de la unidad interétnica que los agentes de pastoral aspiraban a que existiera entre los distintos pueblos originarios. En unos u otros casos, es interesante notar las reminiscencias teológicas que adquiría la expresión de la “caminada” o “caminada histórica”, y la cercanía representacional que ella mantenía con las figuras míticas de la procesión y el peregrinaje. De este modo, en las cartillas se reflejaba claramente lo que desde el comienzo había existido como un patrón común del espacio social de pastoral aborigen; esto es, la utilización de términos que funcionaron como puntos de pasaje entre lo religioso y lo político.

Las tareas que el CECAZO se proponía encontraban, a su vez, apoyo y retroalimentación con otras nuevas áreas de trabajo indigenista dentro de la red de pastoral. Un caso relevante en ese sentido fue la creación, en 1982, de una comisión interna en Incupo, destinada especialmente a facilitar la articulación entre organizaciones indigenistas del NEA y “centralizar toda la información que tenga relación con el tema aborigen”; reflexionar, analizar e intercambiar experiencias; “formular [...] líneas o criterios para la confección de materiales específicos para aborígenes (impresos, visuales, programas radiales, etc.)”,²²¹ entre otras cuestiones. De esta forma, la comisión

221 AA. VV., “Documento base para la discusión de estrategias de cooperación con los pueblos indígenas del chaco argentino”, vol. II, septiembre de 2000, p. 167.

—que, con el tiempo pasaría a denominarse como “IndoAmérica”—generó publicaciones, mapas y audiovisuales que eran distribuidos a nivel nacional; se adueñó de un segmento semanal en los programas radiales de Incupo y garantizó mantener “una nota por mes” en el periódico *Acción*.²²²

A lo largo de 1982, IndoAmérica organizó seis reuniones entre equipos locales para promover la creación de espacios comunicacionales y la “formación de formadores” en relación con la temática indígena. En 1984, se alcanzó el pico de nueve reuniones de coordinación, de las que participó gente del CECAZO, entre otros grupos del NEA.²²³ Si bien en los años subsiguientes el número de reuniones organizadas por IndoAmérica fue disminuyendo, las labores de esta comisión de Incupo hicieron denodados esfuerzos por instalar la “Semana del Aborigen” (19 de abril) como conmemoración nacional. Se trataba de una efeméride que desde años antes estaba siendo promovida por otras pastorales indigenistas católicas de América Latina. Así, Incupo avanzaba en los objetivos explicitados en el Encuentro Nacional de 1980, respecto de divulgación de la “realidad aborigen” del país, aunque lo hacía, claro está, desde la perspectiva y las específicas visiones sobre el asunto que le proveía su inscripción en el espacio pastoral indigenista nacional, con notoria preeminencia de los grupos de trabajo del Chaco y Formosa.

Ampliación del arco de solidaridades y búsqueda de una pastoral orgánica

Desde 1982 en adelante, el CECAZO tuvo un funcionamiento particularmente activo. Hubo frecuentes visitas de misioneros indigenistas y teólogos de Brasil y Paraguay, y un nutrido intercambio de bibliografías y publicaciones con otros espacios de pastoral aborigen de América Latina. En abril de 1983, el secretario nacional del CIMI, Paulo Suess, brindó en el CECAZO un curso de asesoramiento “para agentes de pastoral que trabajan entre os indios Pilagá e Matabo

222 *Ibidem*, p. 170.

223 *Ibidem*, pp. 168 y 171.

(ou Wichí), na provincia de Formosa”, bajo el título “Evangelição e Culturas Indígenas”.²²⁴ La visita de Suess fue respondida, dos años después, con la asistencia de Francisco Nazar y Oscar Ortiz al Curso Piloto de Pastoral Indígena que el párroco brasileño-alemán coordinó en San Pablo. Según consta en los documentos, además de la presencia de Nazar y Ortiz, en calidad de “representantes” por la Argentina, también asistió un abogado relacionado con los grupos indigenistas cristianos de Pampa del Indio.²²⁵ Probablemente, estimó, se trató de Germán Bournissen.

También en aquel tiempo llegó al CECAZO un equipo de misioneros y promotores comandados por el experto en CEB José Marins. Este sacerdote brasileño incitaba a que se realizaran convergencias con los procesos de organización de CEB y de comunidades indígenas a nivel internacional.²²⁶

Como miembro del Consejo de Administración de FUNDA-PAZ, José Luis de Ímaz fue uno de los importantes intelectuales que visitaron el CECAZO por esos años.²²⁷ Otro asiduo visitante fue Adolfo Colombres, abogado de profesión, pero con una destacada experiencia en antropología y “desarrollo comunitario” (entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa). En julio de 1984, a instancias de Colombres, los agentes de pastoral impulsaron la implementación de una “Experiencia piloto de antropología social” para el “fortalecimiento de organizaciones aborígenes de las provincias

224 *Porantim*, año V, nº 51, mayo de 1983. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 13.

225 Carta de Oscar Ortiz sobre Curso Piloto de Pastoral Indígena en Brasil, 27 de mayo de 1985, archivo CECAZO, folio 45.

226 Iluminación del equipo de Marins, c. 1984, archivo CECAZO, folio 66, p. 7.

227 A partir de los aprendizajes hechos en su condición de experto comprometido con este tipo de organizaciones cristianas, el sociólogo publicó, en 1979, *Una estrategia de promoción humana*. Se trató de un “análisis y formalización de estas experiencias” destinado a “brindar insumos para dos interlocutores: las instituciones intermedias privadas y los funcionarios estatales” (Giorgi, 2017: 120). Añorando programas de acción estatal que el Cordobazo no le permitió concretizar en 1969, De Ímaz incluyó en el referido libro un proyecto de ley para la creación, dentro del ministerio de Bienestar Social de la Nación, de una Secretaría de Estado de Promoción Humana (SEPH). Llegó, incluso, a impulsar una reorganización del Departamento de Sociología de la Universidad Católica a fin de que sus líneas de investigación convergieran con las áreas administrativas de los ministerios de Acción Social y Educación (Giorgi, 2017).

del Chaco, Formosa y Misiones”. Fue un programa que contó con el respaldo del INDES y buscó articularse con el Instituto Provincial del Aborigen de Formosa. El ambicioso proyecto pretendía:

... promover, inicialmente en la provincia de Formosa, la auto-gestión política, económica y cultural de los indígenas tobas, matacos y pilagá, para que se formen Consejos Comunales, Centros Educativos-Culturales en las comunidades, una Asociación por cada etnia, una Federación Indígena de Formosa, con sede en la ciudad de Formosa, así como un Consejo Económico por cada etnia y tres Centros Culturales.²²⁸

Colombres proponía la realización de cursos para “aborígenes” con casetes y *videotapes*, con lo que tomaba como modelo las herramientas audiovisuales utilizadas por él mismo en una reciente experiencia de “desarrollo comunitario” en México. Inspirado en la idea programática de concientizar al indígena haciendo “todo aquello que sirva para hacerlos tomar conciencia de su entorno inmediato y la realidad en que viven”,²²⁹ el proyecto (conocido como “Proyecto Colombres”) estuvo lejos de alcanzar los niveles de concreción a los que su ideólogo aspiraba (entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa). Según relatos de los propios agentes de pastoral vinculados al CECAZO, “no hubo comprensión con Colombres. Era muy difícil entenderlo, y muy difícil seguirle el ritmo” (ídem). Aun así, este tipo de relaciones habla de la ampliación de los arcos de alianzas que la red de pastoral aborigen chaqueña estaba consiguiendo hacer al expandir capilarmente su prédica indigenista sobre otros actores sociales y otros grupos políticamente relevantes.

Más tarde, en 1985, visitó el CECAZO Isabel Hernández. Esta antropóloga había realizado trabajos de investigación-acción y alfabetización en la provincia del Chaco (con grupos qom cercanos a la ciudad de Resistencia) y en Chile (en un programa de “movilización cultural del pueblo mapuche” y “desarrollo comunitario”). También estaba vinculada a la ONU a través del International Council for Adult Education (ICAE) –creado en 1973– y, en el marco de progra-

228 Plan Colombres, julio de 1984, archivo CECAZO, caja 39, p. 2.

229 Ídem.

mas de esa organización, había viajado a Perú y Brasil, y había realizado trabajos de investigación-acción en las sierras ecuatorianas.²³⁰ Hernández fue entonces al CECAZO para dar un taller de tres días de duración sobre alfabetización bilingüe. Tratándose de una temática que, como vimos, tenía fuerte presencia entre las reflexiones y las prácticas de la red de pastoral aborígen chaqueña, fueron muchos los agentes que se trasladaron al centro de capacitación desde distintos lugares de la región. Se cuentan asistentes de Formosa (Laguna Yema, El Potrillo, Ingeniero Juárez, San Martín II) y del Chaco (Pampa del Indio). También Jean Charpentier viajó desde Reconquista, Santa Fe, para participar del encuentro.²³¹

El taller no se limitó al asunto de la educación bilingüe. También, buscó responder a la necesidad de “descubrir la cultura de la gente con la que estamos trabajando” y subrayó la “intención de ayudar y conocer un mundo con una cultura diferente”.²³² Asimismo, el taller afirmó la necesidad de “fomentar y compartir el encuentro entre los grupos de una misma etnia” y “promover la causa indígena” para que “la sociedad global” conociera y reflexionara sobre la realidad de los “aborígenes”.²³³

Tal como había sido el interés del Plan Colombres, y en línea con los objetivos programáticos de la red de pastoral aborígen chaqueña, el taller se propuso impulsar la movilización de los indígenas. En este sentido, trató de instalar la pregunta sobre “cómo hacer para que... [“los aborígenes”] vaya[n] participando en la sociedad global, diciendo su propia palabra”.²³⁴ En definitiva, los agentes de pastoral aborígen compartían con Colombres y con Hernández semejantes intereses indigenistas (orientados a fomentar la “autogestión”, la organización comunitaria y la “autodeterminación del pueblo indio”)²³⁵ y en eso asentaban los principales motivos de sus encuentros.

230 Revista *Pueblo Indio*, 1984, s/n, pp. 40-41.

231 Carta de Francisco Nazar a Cristina Marinosi, 27 de marzo de 1985, archivo CECAZO, carpeta 7702.

232 Visita de Isabel Hernández desde Buenos Aires, c. 1985, archivo CECAZO, caja 57.

233 Ídem.

234 Ídem.

235 *Pueblo Indio*, 1984, s/n, p. 40.

En tanto, era un momento de intercambio (y convivencia de varios días) entre agentes indigenistas de distintas partes de la región chaqueña. Los Encuentros de Hermanos contribuyeron significativamente a producir esta ampliación de los arcos de alianzas. Pero, a su vez, esto se complementaba con Encuentros Regionales Ecuménicos de pastoral indígena a los que asistían profesores en Teología llegados desde Buenos Aires. En el tercero de estos encuentros, realizado en Resistencia (provincia del Chaco) en 1982, se cuenta la presencia de Severino Croatto, profesor en Teología en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). Entre los agentes de pastoral que asistieron se cuentan: Ana Rosa de Benedetto y Carlos Benedetto (metodistas) (de Juan José Castelli), Lois de Buckwalter y Albert Buckwalter (menonitas) (de Sáenz Peña); Luis María de la Cruz (anglicano) (de Ingeniero Juárez), Willys Horst y Miguel Mast (menonitas) (de la ciudad de Formosa), Marcelo Abel (bautista) (de Resistencia) y Amadeo Benz (católico), en representación del ENM, de Paraguay.²³⁶ Pudieron enriquecerse, a su vez, con los aportes de la destacada antropóloga Lucía Golluscio de Garaño, también llegada desde Buenos Aires.

Pero entonces, al compás de la expansión de sus contactos e influencias, la red de pastoral aborígen pasó a orientarse por la construcción de un espacio propio dentro de la Iglesia católica nacional. El Encuentro regional de 1980, en San Pablo, había planteado la necesidad de que en otros países fueran creados “organismo[s] propio[s] que [animasen] una acción pastoral específica para los pueblos indígenas”.²³⁷ Atendiendo a esto, los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña comenzaron a gestionar la obtención de un reconocimiento orgánico, por parte de la CEA, sobre las acciones llevadas a cabo por los indigenistas católicos del país. Así lo reflejaba el periódico *Porantim*, en 1982, al detallar que desde mediados de 1981 “una equipe de agentes de pastoral está se reuniendo periodicamente

236 Tercer Encuentro sobre Pastoral Indígena, La tierra y el lenguaje en la cosmovisión indígena, 17 al 19 de septiembre de 1982, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil.

237 Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, p. 1, CECAZO, folio 47.

com os indios, numa tentativa de criação de um grupo missionário indigenista com a estrutura do CIMI”.²³⁸ Después de todo, los agentes locales sabían que tener un marco institucional propio podría darles mejores oportunidades de financiamiento. Así lo demostraban, en efecto, los casos del CIMI y el ENM en esos países limítrofes.

En virtud de ello, en diciembre de 1983, los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña impulsaron, a través de Incupo, la realización de un encuentro en la ciudad de Formosa con los obispos de Misiones, Sáenz Peña, Formosa y Orán (Salta).²³⁹ Durante los tres días que duró el evento, la coordinación estuvo a cargo del obispo de Santiago del Estero, monseñor Gerardo Sueldo. Formaron parte de la Comisión Ejecutiva, la hermana Guía Franco, el padre Francisco Nazar, y los laicos Mabel Quinteros, Oscar Ortiz, y Guillermo Stahringher (entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Berteá). Como se ve, todos ellos estaban radicados en Formosa y mantenían estrecha relación con el CECAZO.²⁴⁰

Como resultado de ese encuentro se confeccionó un “documento-base” en el que se plasmaron los lineamientos centrales de lo que debía entenderse por “pastoral aborigen”. El documento construyó una genealogía dadora de sentido a la dispersa historia de las acciones indigenistas católicas que desde años atrás se desplegaban en el país: “Desde la década del 70, hay un fuerte resurgir de la tarea evangelizadora de la Iglesia en las comunidades indígenas y una búsqueda de una pastoral aborigen específica adaptada a la cultura de cada una de las etnias que componen el mundo indígena”.²⁴¹

El documento se refirió, a su vez, a lo “arduo y difícil” de la “tarea evangelizadora” de estos indigenismos eclesiásticos abocados a tra-

238 *Porantim*, año IV, n° 37, marzo de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil. “Un equipo de agentes de pastoral se reúne periódicamente con los indios, en un intento de crear un grupo misionero indígena con la estructura del CIMI” (traducción propia).

239 4ª Asamblea-Encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, archivo CECAZO, folio 37, p. 3.

240 *Clarín*, 4/12/1984.

241 Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborigen, Conferencia Episcopal Argentina, 11.ª Asamblea Plenaria, abril de 1984, p. 9.

bajar en “zonas inhóspitas” y cuestionó “la ausencia de una pastoral orgánica, tanto diocesana como nacional”,²⁴² que diera apoyo a esas iniciativas. Por medio de la elaboración del “documento-base”, la red de pastoral aborígen chaqueña consiguió establecer un importante mojón en la historia de su institucionalización. Sus efectos se verían algunos años después.

En octubre de 1984, los agentes de pastoral aborígen chaqueños mantuvieron una nueva reunión con los obispos del NEA. Esta vez, además de los obispos de Formosa, Misiones, Orán y Sáenz Peña, participó el obispo de Resistencia. El objetivo de esta nueva reunión fue estudiar los pormenores de aquel “documento-base”. En tren de convertir a la pastoral aborígen en una cuestión atendible por la Iglesia católica a nivel nacional, se planteó la conveniencia de que las propuestas emergentes en la reunión anterior fueran puestas en común con las realidades y las urgencias de las pastorales indigenistas del Neuquén, Río Negro y el Chubut.²⁴³

En el escenario de recuperación de la democracia (1983-1985), la CEA revisó sus formas de participación política y buscó reconfigurar sus diálogos con los distintos sectores políticos e institucionales del país (Fabris, 2011). En ese contexto, los pedidos de los agentes de pastoral y el respaldo que consiguieron tener de varios obispos del NEA hizo que estos pudieran elevar a la CEA la propuesta de creación de una Comisión de Pastoral Aborígen (CEPA). Eso fue en la II^o Asamblea Plenaria del Episcopado Argentino. Como argumentación principal de la moción, los obispos presentaron el “documento-base”. La propuesta fue aprobada sin mayores dilaciones y, como organismo operativo de la CEPA, fue creado el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA).

Con ello, el “documento-base” se convirtió en el pronunciamiento oficial que la Iglesia católica argentina adoptó respecto de su relación con los pueblos indígenas, y tomó el nombre de “Bases de trabajo para la Pastoral Aborígen” sancionadas por la CEA. De esta manera, el escrito nacido entre las voluntades y deseos de los agentes

242 Ídem.

243 4^a Asamblea-Encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, archivo CECAZO, folio 37, p. 2.

de pastoral aborígen chaqueños se convirtió en el acta fundacional y fundamentación teológica, histórica e ideológica de la nueva entidad orgánica de la Iglesia a nivel nacional. Según lo planteado en el “documento-base”, fue objetivo de ENDEPA: “Promover que la Pastoral Aborígen del país sea asumida y respaldada por todo el Episcopado, como responsabilidad de toda la Iglesia en la Argentina, apoyando desde allí los distintos esfuerzos e iniciativas de las Iglesias particulares que tienen aborígenes”.²⁴⁴ Al recordar los efectos que la creación de este Equipo Nacional implicó para los agentes de pastoral locales, Francisco Nazar observa que este abrió un nuevo horizonte en el plano de las relaciones latinoamericanas:

Ya como ENDEPA trabajamos de una manera muy estrecha con el CIMI, la CONAPI [ex ENM] de la Iglesia paraguaya y de Panamá, con México, Chile, Perú, Guatemala, Ecuador, Bolivia, etcétera, donde se fue gestando una cosa más continental a nivel de nuestra Iglesia como también de las Iglesias ecuménicas y armamos la ARTICULACIÓN ECUMÉNICA LATINOAMERICANA (AELAPI) (entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Berteá; las mayúsculas son del original).

Replicando la estructura organizativa del CIMI, ENDEPA se estructuró a través de un Equipo Episcopal, integrado por tres obispos nombrados por la CEA (Jaime de Nevares, Dante Sandrelli y Gerardo Sueldo, bajo la presidencia de este último);²⁴⁵ un secretariado ejecutivo, y asambleas nacionales y regionales que funcionarían como espacios de deliberación colectiva sobre los problemas y las situaciones emergentes en cada ámbito diocesano.²⁴⁶

Con la creación de la CEPA y ENDEPA, se cerró un largo proceso por el cual la red de pastoral aborígen chaqueña alcanzó nuevas formas de institucionalización. Las iniciativas de pastoral aborígen

244 Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborígen, Conferencia Episcopal Argentina, IL° Asamblea Plenaria, abril de 1984, p. 16.

245 4° Asamblea-Encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, archivo CECAZO, folio 37, p. 2.

246 *Ibidem*, p. 9.

habían nacido de manera dispersa, pero su intercomunicación les había dado solidez y fortalecimiento. La creación del CECAZO había sido un primer paso importante en el camino de la institucionalización de los grupos de pastoral aborigen a nivel regional. Pero la creación de ENDEPA representó un paso aún mayor, en la medida en que dio a las iniciativas de pastoral aborigen un nuevo estatus dentro de la estructura institucional de la Iglesia. Y eso ya no se aplicaba solo a las iniciativas del NEA, sino al conjunto de experiencias semejantes que había en otras provincias del país.

La presión que los agentes de pastoral chaqueños hicieron para que la pastoral aborigen se institucionalizara como segmento especial de la CEA tuvo su correlato también, y de forma simultánea, hacia dentro de la congregación Pasionista, de la cual, como vimos, formaban parte varios de los miembros de la red de pastoral chaqueña. En noviembre de 1984, el Capítulo Provincial Pasionista N° XXVII dejó planteada la conveniencia de asumir la pastoral aborigen como una firme opción apostólica y pastoral de la provincia (Taurozzi, 2006). La participación de Francisco Nazar y Diego Soneira en la preparación del evento fue probablemente un facilitador de la impronta que el Capítulo adoptó a este respecto.

En este proceso de institucionalización, los agentes de pastoral aborigen chaqueños ocuparon posiciones de importancia. Si bien el secretariado ejecutivo de ENDEPA estaba subordinado al Equipo Episcopal, desde el principio fue el Secretariado el que funcionó como órgano ejecutivo, responsable de las decisiones operativas. En un primer momento, fue nombrada a cargo de ese Secretariado Mabel Quinteros y, al año siguiente (en 1985), el cargo pasó a manos de Francisco Nazar.²⁴⁷ Con ello, la sede del Secretariado se trasladó a la ciudad de Formosa.

Todo esto se producía, a su vez, en un tiempo en que la “cuestión aborigen” pasaba a tener un énfasis cada vez más claro en los programas de acción pastoral de la Iglesia católica a nivel latinoamericano. A finales de 1985, el Departamento de Misiones del CELAM reunió a “los Obispos de la casi totalidad de los países latinoamericanos en

247 *Ibidem*, p. 2.

donde existen grupos indígenas para reflexionar acerca del trabajo pastoral que con ellos se lleva a cabo” (Osorio Jaramillo, 1987: 185). Entonces, los obispos adoptaron el compromiso de “rescatar las culturas indígenas”, “apoyar la lucha por la legítima autodeterminación” y la defensa y recuperación de las tierras, “apoyar el surgimiento de organizaciones indígenas” y “respaldar las [...] existentes”, “siempre y cuando [...] no asuman actitudes o actividades antievangélicas”, entre otras cosas (Osorio Jaramillo, 1987: 185-186). En la referida reunión, los obispos se pronunciaron en favor de “respaldar a nivel de las conferencias episcopales la causa indígena legítima y pacífica, y las preocupaciones pastorales ligadas a ella, aún en los países en donde los indígenas son minoría”, tal como era considerado el caso de la Argentina (Osorio Jaramillo, 1987: 186).

Poco tiempo después de la creación de ENDEPA, los agentes de pastoral aborígen chaqueños consiguieron que en su seno se conformase una Asesoría Jurídica. Con la colaboración de abogados expertos en el derecho indigenista, como Germán Bournissen, Jorge González, Ricardo Altabe y Luis Zapiola, esta asesoría funcionó no solo como un espacio de asesoramiento gratuito para el movimiento indígena en cuanto a las posibilidades y limitaciones del derecho, sino también como un espacio de procesamiento de información y producción de investigaciones jurídicas. Los agentes de pastoral aborígen de todo el país encontraron en ella un nodo referencial en torno del cual emprender sus acciones juridizadoras.

La creación de ENDEPA fue un hito importante en la historia de la red de pastoral aborígen chaqueña. Como vemos, esto se inscribió en una trama en la que, durante los años finales de la dictadura, dicha red hizo denodados esfuerzos por fortalecer su intercomunicación, promover espacios de reunión, y ampliar su arco de solidaridades.

Gracias a eso, el tiempo de reconstrucción del régimen democrático resultó ser un momento especialmente fructífero para la red. Entonces, ella pudo poner en acto aprendizajes hechos durante más de una década y avanzar en la construcción de derechos indígenas jurídicamente estatuidos. El siguiente capítulo analiza ese especial momento.

Cuarta parte

Dinámica juridizadora (1984-1994)

Capítulo 7. El derecho como horizonte: política indigenista provincial y pastoral aborígen

Hacia 1983, el final de la dictadura se correspondió con la movilización de distintos sectores políticos y sociales. Entonces cobraron forma nuevas dinámicas de acción colectiva, hasta el momento inéditas en la historia argentina. Se configuraron nuevas estructuras de oportunidades políticas. El derecho habilitó un espacio de demandas ante los atropellos perpetrados por el terrorismo de Estado, pero se dio, al mismo tiempo, una nueva torsión en la economía política de producción de diversidad cultural (Briones, 2005). En el marco de un movimiento societario mucho más amplio, los derechos de los pueblos indígenas fueron genéricamente referidos como parte de los derechos conculcados y merecedores de reparación y reconocimiento, al tiempo que los pueblos indígenas ganaron nuevos espacios de enunciación. Las incipientes formas de organización política emergentes durante la década previa fueron parte inextricable de esa apertura discursivo-política y de aquella torsión en la economía política de la diversidad. En ese contexto, los avances que la red de pastoral aborígen había estado haciendo la situaron en una posición ventajosa para pujar por la sanción de nuevas leyes para los pueblos indígenas. Formosa fue el primer escenario en donde eso se pudo ver y la red de pastoral aborígen chaqueña tuvo allí un protagonismo central.

Tramas, entreveros y trampas

A fines 1983, cuatro referentes políticos indígenas firmaron un documento orientado a que el Gobierno nacional que surgiera de las inminentes elecciones elaborase “una ley del indio”. Sergio Rojas firmó por el pueblo chané, Domingo Collueque por el pueblo mapuche, Diego Armincio por el pueblo qom y Asunción Ontiveros Yulquila, miembro del Consejo Indio de Sud América (CISA), lo hizo como representante del pueblo kolla. El documento planteó una reafirmación de

... la INDIANIDAD como la categoría central de nuestra ideología porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socio-económica-política de nuestros pueblos, y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política.²⁴⁸

Este reclamo por una “ley del indio” reactualizaba muchas de las demandas configuradas a instancias del Futa Traun de 1972: el derecho a la tierra, a la “educación bicultural y bilingüe”, a la salud, el trabajo, a la preservación de “la identidad cultural” y de los “recursos naturales”, a la utilización de “nombres de origen idiomático, propio de cada nación india”, entre otras cosas.²⁴⁹

Al mismo tiempo, a nivel de la política nacional, el flamante presidente electo, Raúl Alfonsín, también prestó cierta atención a la emergente “cuestión indígena”. Dentro del Ministerio de Desarrollo Social fue creada una Comisión de Coordinación y Apoyo a las Comunidades Indígenas (COCACI) que estaba integrada por la antropóloga Leonor Slavsky y el sociólogo Osvaldo Cloux, entre otros expertos. Sobre sus hombros recayó buena parte de la política indigenista del Gobierno nacional. Una de las principales tareas entonces fue la coordinación con organizaciones indígenas y entidades indigenistas para retomar el proyecto de ley que en 1973 había

248 Revista *El Pueblo Indio*, 1983, p. 56, Archivo privado Marta Tomé, Buenos Aires, Argentina (mayúsculas en original).

249 *Ibidem*, p. 55.

presentado De la Rúa. Fue así que la COCACI convocó al Centro Colla, AIRA, Incupo, ENDEPA y JUM, entre otras entidades, además de especialistas como el sociólogo Guillermo Magrassi (otrora director del Aborigen de la provincia de Salta).²⁵⁰ Durante 1984, la COCACI organizó encuentros con estos diversos actores para que, tras recabar pareceres y experiencias, los miembros de la comisión pudieran presentar una reactualización del proyecto ante la Cámara de Diputados. El trabajo de la COCACI acabó en la presentación del proyecto de ley y, luego de un año de debates, este se convirtió en la Ley Nacional N° 23302 “Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes”.

Al compás de mutaciones en el uso capitalista de los suelos, varios de los flamantes Gobiernos provinciales comenzaron a pensar en la posibilidad de crear legislaciones que regulasen las formas de vida y organización de la población indígena. En este sentido, el final de la dictadura y los primeros años de democracia implicaron reacomodamientos en las geografías provinciales de inclusión/exclusión.

En esta compleja pero interesante coyuntura, la inscripción de las prácticas de pastoral aborígen en clave de “defensa de derechos indígenas” encontró un espacio propicio en el que desarrollarse, generar alianzas y multiplicar los campos de receptividad de sus planteos indigenistas. El interés de los agentes de pastoral aborígen por generar un reconocimiento de los derechos indígenas dio origen a un espacio de práctica pastoral nuevo, en el que se desplegó una dinámica juridizadora de lo indígena. Cada vez cobraba mayor carnadura el objetivo de “defender” los derechos indígenas esgrimido en el Encuentro Nacional de 1980 y aprendido, como vimos, en el contacto con las pastorales indigenistas de los países vecinos.

En Formosa, el partido que demostró mayor interés por conocer las demandas indígenas de esa provincia fue el Justicialista.

250 Conversación personal con Leonor Slavsky, Buenos Aires, 3 de noviembre de 2019. Magrassi era docente en la Universidad Católica Argentina. Hacia el inicio de la década de 1980 había creado, en Buenos Aires, la Asociación Iberoamericana de Estudios Antropológicos y Sociales (AIDEAS), en donde se dictaban cursos sobre la temática indígena en el país. La socióloga Marta Schapira era la vicedirectora de la Asociación y la antropóloga Leonor Slavsky su secretaria (conversación personal con Leonor Slavsky, 6 de agosto de 2021, vía Facebook).

Los líderes peronistas pusieron especial atención a lo que tuvieran para decir los indigenistas eclesiásticos de la zona del centro y del oeste provincial. La militancia de algunos dirigentes indígenas de la provincia y la acción de los agentes de pastoral junto a ellos no podían pasar desapercibidas para los sectores de poder locales. A principios de 1983, por ejemplo, los agentes de pastoral aborigen de Formosa ayudaron a los “tobas del oeste”²⁵¹ a realizar relevamientos territoriales que reconstruyeran la memoria histórica de las familias del lugar y las tradujeran en minuciosos mapeos de las áreas de caza, recolección y pesca. El reclamo, luego, fue elevado al Estado formoseño, que pidió por 90.000 hectáreas, al tiempo que quedó instalada también la demanda sobre otras 120.000 ubicadas en territorio paraguayo (De la Cruz, 1995; Spadafora, 2010). Ante los sufragios nacionales y provinciales por venir, este tipo de reclamos dio renovada importancia a la población indígena como electores.²⁵² Como observaron Spadafora, Gómez y Matarrese:

Los primeros años de la década de 1980 son recordados por los viejos dirigentes tobas [de Formosa] como un momento de protagonismo político para los indígenas y de emergencia de nuevas relaciones entre ellos y los “líderes blancos” –los políticos, los funcionarios, los militantes del partido radical y peronista (2010: 245).

En ese contexto, Floro Bogado, candidato a gobernador provincial por el Justicialismo, se esforzó por construir un espacio político articulado y en alianza con los agentes de pastoral (entrevista a Ernesto Stechina, 4 de julio de 2013, ciudad de Formosa). Durante la campaña electoral, él y su esposa, Adriana Bertolozzi (candidata a diputada por el mismo partido), visitaron distintas localidades en las que la red de pastoral aborigen tenía arraigo territorial (entrevista a Adriana Bertolozzi, 12 de diciembre de 2019, ciudad de Formosa).

251 Se conoce con ese nombre a grupos de familias qom que habitan en la zona centro-norte de la provincia de Formosa, en una región en la que predomina la presencia wichi y pilagá.

252 Gastón Gordillo (2002) ha puesto de manifiesto la significación electoral de la población indígena en los distritos del oeste formoseño, en donde sus votos resultaban “cruciales”. En la actualidad, es frecuente la participación indígena en cargos públicos como concejales e incluso intendentes.

El partido Justicialista entendió que, para ganar la voluntad de esta población, el camino más sencillo era establecer un diálogo directo y en concordia con indigenistas eclesiásticos de cada uno de los espacios de misión.

Ya a instancias del proceso electoral, comenzaron a generarse ciertas relaciones entre los candidatos del Partido Justicialista y los agentes de pastoral. Todo parece indicar que mientras los primeros prometían dar respuesta a las reivindicaciones, los segundos se comprometían a explicar a los indígenas las ventajas que —en ese caso— reportaría votar por el referido partido. El relato de Ernesto Stechina es un claro emergente de esta relación. Al respecto, este indigenista laico recuerda:

Y un buen día, [Francisco] Nazar me dice: “Venite a El Potrillo, porque viene (...) la esposa del gobernador. En el avión, baja en el avión al Potrillo para tener reunión con ustedes”. (...) Adriana Bertolozzi de Bogado bajó en el avión y dijo: “Bueno, yo vengo a preguntarles qué quieren ustedes”. Y entonces decimos: “¿Cómo qué queremos?”. “Sí, por haber trabajado en la política, y por haber hecho que los indígenas apoyen [al Partido Justicialista]” (entrevista a Ernesto Stechina y María Beatriz Cravero, 4 de julio de 2013, Haedo, Buenos Aires).

El Encuentro de Hermanos de julio de 1983 estuvo centrado fundamentalmente en la cuestión de la apertura democrática y las intercomunicaciones posibles entre los referentes indígenas y los partidos políticos. Un cuadernillo específicamente dedicado a “la política” se ocupaba de explicar qué era un partido político, qué era el voto, cuáles eran los partidos políticos existentes en la provincia, cuáles los principales candidatos para las inminentes elecciones a gobernador, cuáles de las plataformas electorales contemplaban derechos indígenas y qué tipo de derechos ellas planteaban.²⁵³ A través de estas

253 Esto coincidía con lo que la pastoral brasileña hacía al otro lado de la frontera: la elaboración de la “cartilha ABC das eleições” (hecha en Fortaleza, en 1976, a instancias de las elecciones estaduais) fue una interesante forma de divulgación y capacitación política a través del uso de un lenguaje popular (Lebaupin, 1983). Luego, en 1982, la CNBB y distintas diócesis de Brasil elaboraron más de cuarenta cartillas bajo esa misma tónica, a instancias

dinámicas, los agentes de pastoral tuvieron roles significativos en la potenciación de los vínculos entre líderes indígenas y diversos espacios de la política partidaria. Su acción condujo a que sus iniciativas político-pastorales se imbricaran con formas de acción política indígena y demandas que dirigentes indígenas tenían para lanzar hacia el campo gubernamental formoseño.

El 11 de diciembre de 1983, elecciones mediante, el Partido Justicialista asumió el Poder Ejecutivo en Formosa. El 30 de diciembre, el nuevo Gobierno planteó la conveniencia de que en el Instituto Provincial del Aborigen (IPA) hubiera una mayor participación de los indígenas.²⁵⁴ El interés electoral por “la cuestión aborigen” pasó a ser una estrategia de gobierno. Durante los meses siguientes, diversos actores del Partido Justicialista provincial fortalecieron sus vínculos con dirigentes indígenas. En febrero, el diputado Insfrán se acercó a referentes del Barrio Toba de la ciudad de Clorinda,²⁵⁵ y en marzo, el ministro de Gobierno, Vicente Joga, se reunió con algunos líderes indígenas para conversar sobre las urgencias existentes en las “comunidades” (en torno a “demandas habitacionales, sanitarias y educativas”). Con tal reunión, el ministro buscaba, además, acordar parámetros para canalizar la participación de indígenas en el ámbito de las administraciones de las “colonias” del interior provincial y en el propio seno del Instituto Provincial del Aborigen.²⁵⁶

En este marco, la lógica de conversión y la figura del asimilador volvieron a hacerse evidentes en las acciones de la red de pastoral aborigen. Solo que esta vez la voluntad de conversión para que aquellos “salven su cultura” se tradujo en un incentivo a que “participen” y “se hagan oír”. Con el impulso protagónico de los agentes de pastoral, entre mayo y julio de 1984 se realizaron tres encuentros de referentes indígenas wichí, pilagá y qom para discutir sobre una posible “ley aborigen”. El primero tuvo lugar en el centro Hermana Teresa de la Parroquia San Francisco en la ciudad de Formosa, entre

de las elecciones a gobernador (las primeras desde 1965, cuando el Ato Institucional n° 2 suspendió el sufragio directo para esos cargos).

254 *La Mañana*, 31/12/1983, p. 11.

255 *La Mañana*, 17/2/1984, p. 8. Posiblemente se trate de Gildo Insfrán, quien luego fue vicegobernador (1987-1995) y gobernador de la provincia (1995-actualidad).

256 *La Mañana*, 2/3/1984, p. 9.

el 21 y el 24 de mayo. Contó con algo menos de cien asistentes. El gobernador y los ministros de la provincia estuvieron entre ellos para “escuchar y recibir el pedido de los indígenas”.²⁵⁷ Según se registra en documentos elaborados por los propios agentes de pastoral, “un grupo de aborígenes Pilagás y Tobas (*sic.*)” pidió entonces al Instituto Provincial del Aborigen (IPA) que atendiese el parecer de los indígenas en la elaboración del proyecto de ley que el instituto estaba ya pergeñando.²⁵⁸ A tales fines, en el marco de este encuentro, se creó una Comisión Provincial de Asuntos de Tierras Aborígenes encargada de transmitir a políticos y gobernantes las demandas indígenas. En momentos previos al encuentro, los agentes de pastoral habían sugerido que estuviera conformada por cinco representantes por cada pueblo indígena²⁵⁹ (wichí, qom y pilagá); sin embargo, el curso de la asamblea elevó ese número a siete, razón por la cual la comisión pasó a ser conocida como “de los 21”.²⁶⁰

Es curioso observar que esa “comisión asesora” era guiada y aconsejada, a su vez, por el abogado Juan Carlos Díaz Roig, un activo militante del PJ que, como vimos, había trabajado con las Ligas Agrarias Formoseñas y se conocía con Nazar desde el comienzo de la acción pastoral en El Potrillo. Díaz Roig no formaba parte (aún) del Gobierno provincial y, a instancias de las elecciones internas del PJ, había acompañado la postulación del competidor de Bogado. Pero, el hecho de que la comisión formada por indígenas para asesorar al Gobierno recibiera la influencia cercana de un miembro de ese mismo partido gobernante configuró un paradójico y circular esquema de proposiciones y orientaciones que comenzaban en el PJ y terminaban en él. Según recuerda Roig, fue el párroco Francisco Nazar quien “lo hizo nombrar” en esa labor (entrevista, 6 de diciem-

257 Memoria de la creación de la Ley Integral del Aborigen, Taller de Formación y Diagnóstico Jurídico para hombres Wichí, Ingeniero Juárez. 19 al 21 de septiembre del 2005. Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas del Centro Oeste de Formosa. Archivo privado de Francisco Nazar, p. 5.

258 “Tierra y pensamiento aborígen. Encuentros”, archivo personal de Ernesto Stechina, p. 7.

259 “Preparativos del Encuentro. 3 y 4 de mayo de 1984”, archivo personal de Ernesto Stechina.

260 El pueblo nivaclé no fue reconocido como pueblo originario “de la provincia” y hasta el día de hoy sigue sin serlo.

bre de 2019, ciudad de Buenos Aires).²⁶¹ Y es que, haciendo valer su posición intersticial, los agentes de pastoral aborígen promovían de diversas maneras la puesta en contacto entre políticos profesionales, y referentes y comunidades indígenas.

Es cierto que algunos referentes indígenas fueron incorporados al instituto estatal indigenista desde el inicio de 1984. Destacan, en ese sentido, los casos de Ramón Tapiceno (pilagá, oriundo de Las Lomitas) y Enrique Roca (qom). El primero fue nombrado asesor en el IPA (otra vez la curiosa nomenclatura de “asesor” capaz de incluir reforzando, al mismo tiempo, la posición de externalidad del incluido) (entrevista a Ramón Tapiceno, 14 de diciembre de 2019, ciudad de Formosa). El segundo ocupó un cargo homónimo en el Instituto, en carácter de “asesor por la raza toba”. Pero el punto central es que –tanto antes como después de asumir el gobierno– las iniciativas del PJ parecen haber preferido siempre recurrir al asesoramiento de los miembros de la pastoral aborígen local (sin desmedro de otros especialistas) para conocer, a través de ellos, la situación de “los aborígenes de la provincia”, en lugar de recuperar con pleno derecho la voz de los indígenas. El interés que el partido Justicialista tenía en dialogar con los indigenistas eclesiásticos de la provincia se inscribía en un histórico patrón de aboriginalidad que desvaloriza e ignora la voz indígena. Así, la voluntad pastoral de hacer “algo” en el nombre de los “aborígenes”, coincidía con la predisposición gubernamental para escuchar a esos agentes de pastoral. Ellos se encontraron, entonces, en una compleja tensión en la que su participación en el escenario político, justificada en el buen destino de las demandas de los pueblos, eclipsaba, por su misma presencia, la participación indígena. La trampa eterna en la que se encontraban los agentes de pastoral –lo supieran o no– era que, en virtud de la configuración del campo, en virtud de los estructuralmente distintos lugares de enunciación, y en virtud de los diferentes valores de verdad que el Gobierno daba a la voz de unos y otros, ellos se veían obligados a hablar si querían conseguir rápidamente aquello que consideraban beneficioso para los pueblos indígenas. En caso contrario, solo debían retirarse, callar, esperar y, tal vez, rezar.

261 En 1971, Díaz Roig también había sido asesor de las Unión de Ligas Agrarias Formoseñas.

Había, en definitiva, una reactualización de aquella histórica matriz de la política estatal indigenista argentina que reconoce en el cristianismo un gestor válido de las cuestiones indígenas y otorga a la palabra del “blanco” (y/o al altruista proveniente de clases medias o altas) la legitimidad para hablar en nombre de los derechos y el destino de aquellos pueblos. Así, los agentes de pastoral formaron parte de una tensión: por un lado, ellos buscaban intervenir en el desenvolvimiento de la política estatal indigenista, orientándola a lo que consideraban más pertinente para los pueblos originarios a los que –en esas instancias– acababan por representar. Por otro lado, políticos de profesión y funcionarios buscaban asignarles el rol de intermediadores y canalizadores del abordaje de la “cuestión indígena”. Gracias a ello, las iniciativas gubernamentales de política estatal indigenista se cubrieron de un manto de legitimidad aunque ello operase, muchas veces, en detrimento del diálogo directo con referentes y representantes indígenas.

La de Francisco Nazar fue una voz particularmente tenida en cuenta en los debates sobre la forma y el contenido que debía tener la futura ley. Este párroco oficiaba de portavoz (Bourdieu, 2005) de dos grupos distintos. Por un lado, los agentes de pastoral de la provincia veían en él una palabra legítima para hablar en nombre del conjunto. Por otro lado, también ciertos líderes y referentes indígenas entendían que el párroco pasionista podía, con su palabra, dar entidad y existencia a sus demandas políticas. Desde esta doble investidura, Nazar se presentaba como palabra autorizada para “hacer ver y hacer creer” al político y “a la sociedad” (en este caso, la formoseña) la real existencia y las reales necesidades de “las etnias aborígenes de la provincia”. Esto se manifiesta gráficamente, por ejemplo, en una entrevista que el principal diario local publicó en abril de 1984 en la que Nazar dijo hablar “en nombre de la Iglesia” y pidió a los gobernantes “una legislación cada vez más adecuada” para “el normal desarrollo de las comunidades aborígenes”, para quienes la tierra era “su concepción cultural” y “un ámbito comunitario” en el que “no se comprende lo mío ni lo tuyo” y “solo se habla de lo nuestro”.²⁶² Al leerla, parece

262 *La Mañana*, 9/4/1984, p. 9.

claro cómo, con sus palabras, Nazar ponía en acto la magia de la representación, que, al hacer hablar al colectivo, lo presenta “como un solo hombre” (Bourdieu, 2005: 76), con específicas demandas y –en palabras de Nazar– una nítida “concepción cultural”.

Esto merece ser complementado con la observación de la lectura política que este párroco plasmó en una carta enviada al periódico brasileño *Porantim*. Allí, Nazar explicitó cuáles eran (a su entender) los posibles horizontes de acción en esa particular coyuntura histórica:

Estamos experimentando los primeros pasos de una vida en libertad, después de ocho años de la más atroz dictadura que hemos vivido [...] Nuestro gobierno [actual] no es revolucionario ni tiene en su pensamiento el cambio de estructuras, pese a que en el exterior pueda tener una buena imagen. No obstante ello, estamos aprovechando los espacios de libertad para radicalizar nuestra lucha en la causa indígena. Tierras, autodeterminación, respeto de la cultura, organizaciones indígenas, derogación de leyes etnocidas y toma de consciencia de la sociedad envolvente son nuestras prioridades. Difícil y lento, como todo lo que crece de abajo hacia arriba. Pero fuerte y pujante como toda raíz.²⁶³

Las opiniones respecto de la autoría del proyecto de “ley aborígen” no son del todo convergentes. Según ciertas lecturas, la ministra de Acción Social, esposa del gobernador, Adriana Bertolossi, fue corredactora del proyecto de “ley aborígen” junto a ingenieros y agrimensores del IPA y el Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales (IPC). El Director del IPC, Manuel Rodríguez, era un gran conocedor de la distribución y los usos de los suelos en la provincia y había integrado la planta de ese Instituto ya en 1973. A su vez, Rodríguez era estrecho amigo de Roig; en consecuencia, existieron vínculos informales entre ellos, lo que habría agilizado el acuerdo entre los distintos sectores. Así, por caso, algunos líderes indígenas como Andrés Rosas, de Misión Laishí, apostaban a establecer en el proyecto la posibilidad de la expropiación de tierras para el beneficio

263 *Porantim*, año VII, n° 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 2.

de las comunidades; pero fue el propio Roig quien se ocupó de señalar lo “peligroso” que eso podría ser, puesto que las expropiaciones impulsadas años atrás por la lucha de las Ligas Agrarias habría sido, a juicio de Roig, el motivo principal de la represión que esa organización gremial había sufrido (entrevista con Juan Carlos Díaz Roig, 6 de diciembre de 2019, ciudad de Buenos Aires).

Otras versiones plantean que las deliberaciones sobre el proyecto de ley se hicieron sobre un borrador basado en el “Estatuto de Comunidades Indígenas” (N° 904) (entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa) (Beck, 1992) que, como vimos, había sido aprobado en diciembre de 1981 en Paraguay, bajo la dictadura de Stroessner. Es cierto, en efecto, que miembros del IPA hicieron llegar este documento al Poder Ejecutivo provincial; y es probable que, en virtud de sus vínculos con el ENM –actor protagónico en la elaboración del estatuto–, hayan sido los agentes de pastoral aborígen quienes facilitaron a los funcionarios del IPA una copia de este. Ayuda a pensar en esa dirección el hecho de que, desde enero de 1984, uno de los principales gestores del CECAZO, el laico Ernesto Stechina, se integró como funcionario de rango medio en el IPA. Como se ve, en estos particulares momentos de la historia formoseña, todo estaba bastante entreverado: políticos del PJ, indigenismo católico y activismo indígena. Tres conjuntos social, étnica y políticamente diferenciados, pero estrecha y complejamente entrelazados en una amalgama en la que los activistas cristianos jugaban un papel, a las claras, relevante. Por unos u otros canales, los agentes de pastoral formoseños fungieron como orientadores de la iniciativa gubernamental y así contribuyeron a que, en lugar de tratarse de una legislación realizada –como muchas otras– puertas adentro de oficinas gubernamentales desconocedoras de las realidades de los pueblos indígenas, la ley tuviera algunos aciertos en relación con las verdaderas necesidades de los pueblos.

Pero, por otro lado y al mismo tiempo, con su participación, los agentes de pastoral también legitimaron la colaboración parcial y selectiva que el Gobierno provincial estuvo dispuesto a reconocer a los pueblos originarios en el proceso. Dicha selectividad se vuelve patente al registrar que la primera de las reuniones entre el Poder

Ejecutivo y la Comisión de los 21 solo se dio después de que el proyecto fuera concertado entre las diferentes dependencias del Gobierno provincial.

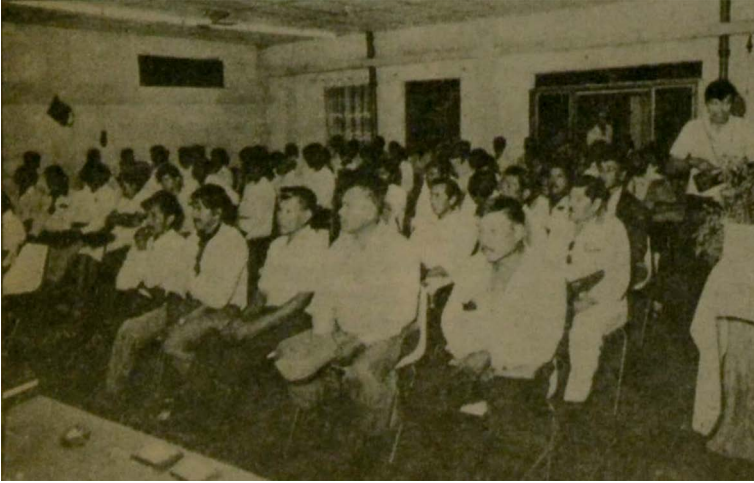
Y no puede sostenerse que la participación indígena no fuera una bandera levantada por el movimiento indígena o con poco consenso entre los actores políticos de la sociedad argentina. Vale recordar, al respecto, el pronunciamiento que oportunamente hicieron Sergio Rojas, Domingo Collueque, Diego Armincio y Asunción Ontiveros Yulquila en 1983; pero también es preciso registrar la aspiración planteada en las Primeras Jornadas de la Indianidad, realizadas en Buenos Aires, el 14 y 15 de abril de 1984. En ellas participaron referentes indígenas, militantes de los derechos humanos, funcionarios gubernamentales nacionales y agentes de pastoral aborigen; y en el tercer punto de las “Conclusiones y recomendaciones” postularon que “en toda cuestión que se refiera a su destino, los indios reclaman ser los únicos interlocutores válidos para tomar las decisiones en cuestión”.²⁶⁴

Conscientes de estas tensiones, cuando el gobernador entregó a la Legislatura provincial el proyecto de Ley Integral del Aborigen (11 de julio de 1984), los agentes de pastoral provinciales se apresuraron en organizar un tercer encuentro de líderes y referentes indígenas (el segundo se había realizado en el 14 y 15 de julio, en Ingeniero Juárez, y había contado con 186 asistentes). Este tercer encuentro se llevó a cabo en el barrio toba en Nam Qom de la ciudad de Formosa durante los días 25, 26 y 27 de julio. El objetivo fue que el proyecto de ley presentado por Bogado fuera minuciosamente revisado y analizado por los referentes indígenas de la provincia. Abogados convocados por los agentes de pastoral aborigen se ocuparon de explicar “punto por punto” los artículos del proyecto de ley y tomaron nota de las propuestas de modificación hechas por los líderes indígenas.²⁶⁵

264 Primeras Jornadas de la Indianidad, entre los representantes de los Pueblos Indígenas que habitan el suelo argentino y los representantes del gobierno democrático recientemente asumido por voluntad popular (14-15 de abril, Buenos Aires, 1984), p. 1, Asamblea Permanente de los Derechos Humanos.

265 *Porantim*, año VII, n° 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 10.

Imagen 11. Primer Encuentro de referentes indígenas (ciudad de Formosa, 21 al 24 de mayo de 1984)



Fuente: *Porantim*, año VII, n° 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 10.

La ley y sus réplicas

Inmediatamente, el 31 de julio, apenas veinte días después de haber sido presentado, el Poder legislativo provincial convirtió el proyecto en ley. A fin de dar mayor legitimidad a su iniciativa, el Poder Ejecutivo provincial vio con buenos ojos la realización de una movilización indígena que acompañara el proceso legislativo. Esta tuvo lugar el 31 de julio de 1984, horas antes de que se iniciara el debate parlamentario. El mismo Bogado se hizo presente allí y encabezó un solemne acto frente a la Legislatura.

Participaron de la movilización al menos dos mil personas, miembros de los pueblos wichí, qom y pilagá.²⁶⁶ La idea de unión elaborada en los Encuentros de Hermanos desde 1981 reapareció en-

266 Dependiendo de las fuentes, se constata que el 31 de julio de 1983 marcharon hacia la legislatura formoseña entre 2000 y 2500 indígenas (*Acción de Incupo*, septiembre de 1990,

tonces en forma de lema: “Pueblos aborígenes unidos y de pie”. Los agentes de pastoral aborígen de las distintas localidades del centro y el oeste formoseño contribuyeron a generar la articulación logística necesaria para garantizar el arribo de los indígenas a la capital provincial. La experiencia acumulada en la organización de encuentros y capacitaciones en el CECAL y el CECAZO era una vez más reactualizada y revestida de nuevos sentidos.

Imagen 12. Movilización para impulsar la sanción de la Ley Integral del Aborígen (ciudad de Formosa, 30 de julio de 1984)



Fuente: Incupo (Instituto de Cultura Popular). Video conmemorativo de la sanción de la Ley Integral del Aborígen N° 426, Formosa.

Al cierre de la movilización, el presidente de la Comisión de los 21, Manuel Chascoso, habló en nombre de los pueblos indígenas de la provincia e hizo entrega de las modificaciones que proponían hacer sobre el proyecto de ley siguiendo las ideas debatidas en el mencionado encuentro en Nam Qom. A su izquierda, el gobernador formoseño escuchaba atento el discurso. A su derecha lo hacía Francisco Nazar.

Con esto, el carácter intersticial de la pastoral aborígen se cristalizaba y resumía entonces en la distribución en el espacio público de los cuerpos-representantes-representados. Chascoso, Bogado y Nazar. Pueblos indígenas, gobierno y pastoral aborígen. Tres sujetos colectivos distintos, pero interrelacionados en la construcción –y tensionados en la definición– de lo indígena como campo de disputa política. Aun así (o quizás por eso mismo), no fue Chascoso sino Nazar el invitado a presenciar el debate legislativo en un lugar de honor. El presidente de la cámara de diputados provincial consideró que la presencia de Nazar “dignificaría el debate” y le reservó un lugar en el estrado de la presidencia de la cámara.²⁶⁷

Imagen 13. Alocución de Manuel Chascoso, 31 de julio de 1983



Manuel Chascoso, presidente de la “Comisión de los 21”, habla frente a la movilización indígena en las puertas de la Legislatura provincial. A su derecha, el padre Francisco Nazar. A sus espaldas, el gobernador formoseño, Floro Bogado.

Fuente: Incupo (Instituto de Cultura Popular). Video conmemorativo de la sanción de la Ley Integral del Aborígen N° 426, Formosa.

²⁶⁷ HCD, provincia de Formosa, exp. 335, 2 de agosto de 1984, p. 1.

En un “un clima de optimismo y euforia” por estar en una “jornada histórica”,²⁶⁸ el 3 de agosto la Ley Integral del Aborigen N° 426/84 fue sancionada por la Legislatura y casi la totalidad de las enmiendas apeladas a último momento por Chascoso, en representación de la Comisión de los 21, fueron incorporadas.²⁶⁹ La ley fue promulgada por el Poder Ejecutivo el 14 de noviembre de 1984. Si se atiende a la influencia que el Estatuto paraguayo de Comunidades Indígenas tuvo sobre la ley formoseña, es comprensible que el artículo primero de dicha ley haya reproducido literalmente el artículo primero de aquel Estatuto. Este sentenciaba:

Esta Ley tiene por objeto la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y provincial; y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos (Ley Integral del Aborigen, art. 1).

Imagen 14. Noticia sobre la movilización indígena en Formosa. Diario *La Mañana*, 1 de agosto de 1984



Fuente: Archivo Histórico de Formosa. Hemeroteca.

268 Ídem.

269 *Porantim*, año VII, n° 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil, p. 10.

En definitiva, la posición intersticial llevaba a los agentes de pastoral aborígen a situaciones éticas y políticas no siempre fáciles de resolver: la legitimidad que los agentes gubernamentales reconocían en los agentes de pastoral daba a estos oportunidades de participación que al mismo tiempo eran vedadas a los pueblos originarios. Aun así, la lógica de poder pastoral que ordenaba actuar en nombre del bien del “aborigen” les permitía mantenerse en esas situaciones aunque fueran incómodas. Renunciar a cualquier forma de complicidad con atropellos gubernamentales hacia los pueblos originarios implicaba también abandonar las posiciones intersticiales en las que asentaba buena parte de la efectividad de sus acciones indigenistas. Así fue que la ley replicó muchos de los contenidos propios de las acciones de los agentes de pastoral aborígen. La misma noción de “integral” parece mantener cierta continuidad con el carácter integral que aspiraba a tener la “Educación Fundamental” propuesta por los agentes de pastoral en cada sitio de misión. A su vez, la ley también se hizo eco de muchos de los objetivos de los agentes de pastoral: su artículo 21 refirió a la “educación del aborigen para preservar su salud”, la “formación de agentes sanitarios aborígenes”, la “puesta en funcionamiento de Salas de Primeros Auxilios [...] en las distintas comunidades”, la “enseñanza bilingüe (castellano-lenguas aborígenes)”, la alfabetización, la “aplicación del sistema de auxiliares docentes aborígenes”, la difusión de “la cultura, cosmovisión e historia aborígen” y la “creación de fuentes de trabajo”.

El proceso de juridización generado en la provincia de Formosa impactó también en otros niveles de estatalidad nacional (GELIND, 2000a). La ley formoseña fue seguida de cerca por actores gubernamentales de otras provincias del país: el 20 de julio de 1984 –es decir, apenas nueve días después de que Bogado presentara ante el Poder Legislativo provincial el proyecto de lo que acabaría siendo la Ley Integral del Aborígen–, el presidente del bloque Justicialista de la legislatura de Río Negro, Nazareno Fabiani, solicitó por nota al presidente de la Legislatura formoseña que le envíe una copia del proyecto de ley en vísperas de tratamiento²⁷⁰ para poder estudiarlo y, eventual-

270 HCD provincia de Formosa, exp. 335/84, p. 18.

mente, presentar un proyecto similar en su provincia. Días antes, el legislador mapuche del Neuquén, Aquilino Namuncurá (miembro del Bloque del Movimiento Popular Neuquino del Partido Justicialista),²⁷¹ había enviado una nota similar a esa misma legislatura.

Asimismo, también en 1984, apenas seis días después de que la ley formoseña fuera sancionada, la Cámara de Diputados de la Nación sometió a debate el proyecto de ley elaborado en el Futa Traun de 1972, que había sido presentado ante la esa cámara en 1973 por el diputado Fernando De La Rúa, del Partido Radical y para cuyo estudio se había conformado la COCACI (mencionado previamente).

Los miembros de la red de pastoral aborígen chaqueña tuvieron papeles relevantes en el impacto que el proceso de juridización formoseña alcanzó a tener en el país. Gracias a sus gestiones, en agosto de 1984, se realizó en el edificio de la Casa de Gobierno de Formosa un Encuentro Regional sobre la “Problemática Aborígen en el NEA”. El INDES aportó a la organización del evento al tiempo que el Instituto Provincial del Aborígen de Formosa lo auspició. Fueron abordados temas que históricamente habían ocupado las prácticas cotidianas de los agentes de pastoral y que, reiteradamente, habían sido reclamados como derechos en los procesos de organización indígena con los que los agentes de pastoral se mantuvieron vinculados: “tenencia de la tierra”, “educación y cultura” y “organización y autogestión”. Estas temáticas fueron expuestas ante funcionarios gubernamentales del NEA y del Gobierno nacional, pues, además de varias autoridades políticas formoseñas, el Encuentro contó con la presencia del gobernador del Chaco (acompañado de funcionarios de la Dirección del Aborígen chaqueña), como así también del secretario y subsecretario de Promoción Social de la Nación. Por último, también asistieron al Encuentro Adolfo Colombres, miembros del Centro Kolla de Buenos Aires y figuras de renombre en el indigenismo argentino como Guillermo Magrassi, asesor, como vimos, de la Comisión Parlamentaria COCACI.²⁷² Tal vez sean este tipo de vínculos los que ayuden a comprender por qué la fundamentación de la Ley Nacional N° 23302 (impulsada por la COCACI) recomendó

271 *Ibidem*, p. 19.

272 *La mañana*, 23/8/1984, p. 12.

especialmente a las provincias “el dictado de normas análogas [a la ley formoseña] a efectos de lograr una legislación armónica sobre la materia en todo el territorio de la República”.²⁷³

En definitiva, el caso formoseño se configuró en una referencia nacional sobre cómo avanzar en la gestión gubernamental de “la cuestión indígena”, lo que no se restringió a 1984. Así lo atestigua, por ejemplo, la visita que en 1986 hizo el ministro de Acción Social de la provincia de Buenos Aires, Dr. Pedro Oscar Pinto, con intención de adentrarse en el conocimiento de la Ley N° 426 y su funcionamiento en el escenario provincial.²⁷⁴ En efecto, la ley formoseña fue la primera de lo que se conoce como las “leyes indígenas de los años ochenta”, cuando distintas provincias sancionaron legislaciones que otorgaron nuevos derechos a los pueblos originarios. A la ley formoseña le siguieron legislaciones semejantes en Salta (N° 6373, en 1986), el Chaco (N° 3258, en 1987), Río Negro (N° 2287, en 1988), Misiones (N° 2727, en 1989), el Chubut (N° 3657, en 1991) y Santa Fe (N° 11078, en 1993).²⁷⁵

Junto con la referida ley nacional, estas legislaciones se caracterizaron, fundamentalmente, por el reconocimiento de la figura jurídica de “comunidad indígena” y el derecho a la propiedad comunitaria de tierras; por la creación de institutos gubernamentales especialmente dedicados a los “asuntos indígenas”; y el reconocimiento de derechos a la salud y la educación bilingües, entre otras cosas (GELIND, 2000a y b).

Los agentes de pastoral eran conscientes de que la entrega de títulos individuales sobre las tierras podía dar lugar a futuras disgregaciones, enajenaciones por venta o remates por deudas, entre otros mecanismos disgregadores del vínculo que las comunidades mantienen con sus espacios territoriales. En virtud de ello, los agentes de pastoral se preocuparon por que se crease la figura jurídica de

273 *Diario de Sesiones HCDN*, 8/8/1984, p. 1174.

274 *Nuevo Diario*, “Intereses en La Plata por la ley aborígen”, 3/3/1983, s/n.

275 Por cierto, entre (1986-1998) también varias provincias avanzaron con reformas constitucionales en las que reconocieron nuevos derechos a los pueblos indígenas. Fueron los casos de Salta, Jujuy, Río Negro, Formosa, Buenos Aires, el Chaco, La Pampa, el Chubut, el Neuquén.

propiedad comunitaria, así como también la protección legal de que las tierras entregadas no fueran enajenables bajo ningún concepto.

La ley formoseña efectivamente respondió a ello. Lo hizo a través de sujetar la entrega de títulos de tierras al previo reconocimiento de la comunidad. La figura legal que acompañó a la de “propiedad comunitaria” de la tierra fue la de “personería jurídica” de las comunidades como sujetos de derecho privado. Las demás legislaciones indígenas del país siguieron este mismo esquema. Con ello, el término “comunidad aborígen” –ingresado en los debates parlamentarios nacionales al calor del desarrollismo (Lenton, 2005)– fue reconfigurado bajo nuevos esquemas legislativos: la comunidad quedó atada a la posesión y ocupación efectiva de una estricta y delimitada fracción de territorio, lo que fue expresado, a su vez, bajo el concepto jurídico de propiedad comunitaria.

En Formosa, la entrega de títulos comunitarios de tierras fue un proceso que se extendió, principalmente, entre 1985 y 1991. En el proceso, el gobierno estableció que a cada comunidad le debería corresponder un máximo de 5000 hectáreas. El gobierno dijo atenerse entonces al artículo 45 de las Constituciones formoseñas (1957), que así definía la superficie máxima de una “unidad productiva”; aunque ese mismo artículo también habilitaba, a renglón seguido, “excepciones que precisarán de una ley especial que las justifique”. Si se considera que el sentido sociocultural prioritario de las comunidades indígenas no es el de ser unidades productivas, ellas habrían podido ingresar en ese campo de la excepción, pero no fue lo que sucedió. Lejos de ello, muchas comunidades acabaron por titular superficies incluso marcadamente menores a las 5000 hectáreas. En cada caso dependió de negociaciones puntuales, en virtud de las tierras fiscales disponibles y las posibilidades de acuerdo con los eventuales propietarios privados de las tierras lindantes a cada comunidad.

La ley formoseña creó también una nueva “institución mediadora” (Vergara, Foerster y Gundermann, 2005). El IPA fue reemplazado por el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), el que se dedicó a gestionar el reconocimiento de “comunidades”, la entrega de títulos de tierras y demás “asuntos indígenas”. En este aspecto también la ley formoseña fue replicada por las demás legislaciones. La ley

nacional, por caso, creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); al día de hoy, es el principal organismo de política estatal indígenista a nivel nacional, encargado de “otorgar” el reconocimiento a las “comunidades” como tales.

Los límites de la ley

Así las cosas, es necesario reconocer que el replanteamiento jurídico iniciado a partir de la ley formoseña no fue un proceso lineal de democratización. La construcción de ciudadanía implica procesos de construcción desigual de derechos (Giordano, 2012: 26) y tal replanteamiento estuvo inmerso en un proceso histórico en el que los territorios indígenas se convirtieron, cada vez más, en mercancías de alto valor en el mercado mundial. En ese sentido, creo que el análisis crítico de los contenidos subyacentes a la ley formoseña tiene una relevancia central para entender la forma de incorporación que el Estado argentino ha propuesto a los pueblos originarios desde entonces y hasta el presente.

En cuanto a la perspectiva gubernamental sobre el asunto, debemos reconocer que —como señalamos previamente— el voto indígena fue un estímulo vital en el interés que el poder Ejecutivo provincial mostró por sancionar la ley (entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires). Pero también es posible preguntarnos sobre cómo el reconocimiento del derecho de los indígenas sobre sus tierras abría la posibilidad de regular y delimitar el uso productivo de los suelos en la provincia.

Ambos elementos —votos y tierras— están condensados en la interpretación que Spadafora, Gómez y Matarrese realizaron sobre el tema. Las autoras señalaron que en los primeros años ochenta, políticos, funcionarios y militantes de los partidos Radical y Peronista “comenzaban a ver a los indígenas como un electorado apetecible y a vislumbrar el potencial político de la etnicidad y la cuestión de la tierra” (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010: 245). En efecto, uno de los aspectos primordiales de la ley fue la regulación que estableció acerca del “asentamiento de las comunidades aborígenes”.

Los años ochenta fueron un tiempo de reformulación de las potencialidades de explotación de los suelos en la Argentina (Hocsman, 2014a y b). En el caso de la región chaqueña, las tierras del Chaco y –sobre todo– Formosa comenzaron a ser requeridas por productores ganaderos pampeanos para la producción cárnica destinada al consumo interno. Desde 1979 en adelante, la alta concentración de explotaciones agrícola-ganaderas en el departamento formoseño de Patiño –territorio pilagá– se vio acompañada de muchos procesos de privatización de tierras (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010: 451), favorecidos por la pavimentación de la Ruta N° 81 (alrededor de la cual trabajaban –como se dijo– varias de las misiones de pastoral aborígen formoseñas). Considerar estos elementos tal vez ayude a explicar parte de los motivos del amplio consenso alcanzado en el parlamento formoseño en torno de la ley.

A mi juicio, la ley aborígen podía ser vista por políticos y empresarios no indígenas como una herramienta útil para saldar, “de una vez y para siempre”, las demandas indígenas por la tierra y liberar así de toda disputa la mayor parte del territorio provincial. Se trataba de brindar a los grupos de población indígena cierta seguridad jurídica sobre porciones de tierras que fluctuaron entre 500 y 5000 hectáreas, y así poner coto a los potenciales reclamos de tierras que ellos pudieran hacer en el futuro inmediato y que, como demostraba el caso de los relevamientos territoriales hechos por los “tobas del oeste”, implicaban territorios mucho más extensos. Tal vez sea este el sentido principal que, a los ojos de políticos y empresarios (que muchas veces eran las mismas personas) podía tener la regularización del “asentamiento de las comunidades aborígenes”.

Para revisar esta hipótesis, vale la pena recordar el caso de Brasil, a principios del siglo XX, en donde la creación de reservas indígenas contribuyó a la normalización de los mercados de tierras en las regiones afectadas, y elevó, en muchos casos, el valor de la mercancía-tierra (Pacheco de Oliveira, 2016: 272). En ese entonces, las entregas de tierras a los pueblos indígenas no se hicieron de acuerdo a lo que los grupos nativos precisaban para continuar con sus modos tradicionales de existencia, sino con el afán de reconocer pequeñas franjas de tierras como reservas. Así, se buscaba que los grupos nativos tuvieran

lo básico para subsistir hasta tanto se convirtieran, definitivamente, en pequeños productores rurales y/o trabajadores nacionales (Souza Lima, 2010). Conjugadas con discursos sobre el multiculturalismo y la diversidad, las entregas de tierras dadas a través de la ley formoseña parecen haber mantenido ciertos paralelismos con el caso brasileño. En tiempos de multiculturalismo neoliberal, tal vez ya no se habría tratado tanto de un proyecto asimilacionista sin más, pero es un hecho evidente que las entregas de tierras no se guiaron por lo que las comunidades realmente necesitaban para mantener modos tradicionales de existencia. Las entregas de títulos comunitarios en Formosa se inscribieron, antes bien, en una estrategia política más amplia de administración del territorio provincial.

No debiera entenderse el proceso de sanción de la ley por fuera del particular contexto generado a partir de diciembre de 1983, cuando en el departamento de Ramón Lista, ubicado en el oeste formoseño y con uno de los índices de población indígena más altos del país, se descubrió el pozo petrolero de Palmar Largo. Con ello se inició la producción petrolera formoseña y nacieron también ciertas tensiones por causa del desalojo de algunos grupos wichí.²⁷⁶ El impacto que dicho hallazgo tuvo en la planeación territorial gubernamental se constata en que, desde entonces, se llevó a cabo un significativo número de privatizaciones de tierras fiscales en Ramón Lista, a nombre de empresas contratistas de YPF.²⁷⁷ El hallazgo exigía repensar las posibilidades productivas de la provincia y ello instaló, en el ámbito gubernamental, la pregunta respecto de qué hacer con la ocupación del territorio por parte de numerosos grupos indígenas concentrados, precisamente, en el oeste provincial.

En este marco de interpretación, es posible inferir que la “ley indígena” (Nº 426) estuvo interrelacionada con otra ley provincial, la Nº 560, sancionada el 15 de octubre de 1985. Esta ley creó un Fondo para el Desarrollo del Oeste –dependiente del Ministerio de

276 Primeras Jornadas de la Indianidad, entre los representantes de los Pueblos Indígenas que habitan el suelo argentino y los representantes del gobierno democrático, recientemente asumido por voluntad popular (14-15 de abril, Buenos Aires, 1984), p. 2, Asamblea Permanente de los Derechos Humanos.

277 “Reunión con asesores técnicos”, archivo CECAZO, Cajas Varios.

Economía provincial— destinado a generar inversiones en los departamentos de Ramón Lista, Matacos y Bermejo. Según la propia ley, el Fondo se destinaría a estimular la industria, promover las actividades agropecuarias y forestales, mejorar las condiciones de vida de la población, estimular la radicación poblacional, y mensurar y amojonar la tierra pública.

La Ley N° 560 estableció que el 40% de las regalías que la provincia percibiera serían destinadas al Fondo en cuestión. La producción mensual de petróleo rondaba los seis millones de dólares estadounidenses²⁷⁸ y esto permitió impulsar varios proyectos de infraestructura. Con la colaboración de YPF, el municipio de Ingeniero Juárez (cabecera departamental de Ramón Lista y principal localidad del oeste formoseño) construyó una pista de aterrizaje y el mejoramiento de varias calles de esa aislada localidad.²⁷⁹ Otro de los proyectos fue la construcción de dos acueductos que corrieron desde el Río Teuco hasta las localidades de Ingeniero Juárez y Laguna Yema.²⁸⁰ En este último caso, la inversión apuntó a proveer del recurso hídrico a un programa experimental de cultivos de algodón, hortalizas y especies forestales para el cual fueron desmontadas 300 hectáreas.²⁸¹

Atendiendo a estos elementos, el importante lugar que la entrega de títulos comunitarios ocupó en el esquema gubernamental peronista merece ser adecuadamente contextualizado. La mensura de las tierras del oeste provincial fue uno de los objetivos establecidos por el Plan Trienal que el Gobierno provincial creó (1985-1987).²⁸² Fue ejecutada por el departamento de Vialidad Provincial, el ICyTF, el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) (creado por la Ley N° 426), y Catastro Vial,²⁸³ pero en ocasiones también participaron

278 Ídem.

279 *La Mañana*, “Obras para responder a necesidades apremiantes”, 9/2/1986, s/n.

280 *Nuevo diario*, “Aludió Joga a este importante proyecto”, 27/7/1986, p. 10.

281 *La Mañana*, “Comienzan a ejecutar acciones en las comunidades del oeste”, 31/3/1986, s/n.

282 Los recursos para realizar las medidas provinieron, en parte, de las regalías petroleras. Aun así, ellas tenían un costo realmente bajo que rondaba los 0,65 y los 0,95 centavos de Austral por hectárea (entre 0,60 y 0,90 centavos de dólar estadounidense) (*Nuevo diario*, “Censuran afirmaciones de Bogado sobre costos de mensura”, 4/3/1986, s/n).

283 *Nuevo Diario*, “Mensura y relevamiento de más de 200.000 hectáreas de suelo”, 10/5/1986.

representantes del Ministerio de Asuntos Agropecuarios y Recursos Naturales,²⁸⁴ lo que permite pensar la vinculación práctica que el gobierno reconocía entre las potencialidades de la explotación petrolera y los títulos de propiedad entregados a las comunidades indígenas.

La política de “entrega de tierras” implicó una permanente negociación entre lo demandado por los pueblos y lo considerado “viable” por el gobierno. Si interpretamos la ley indígena en el marco de una estrategia política de administración del territorio provincial, se vuelve comprensible que la entrega de tierras a las comunidades fuera concomitante con iniciativas de colonización de no indígenas (las que, sin embargo, tuvieron bastante menos prensa y están menos presentes en la memoria de la sociedad formoseña).²⁸⁵ Así, por ejemplo, a partir de 1986, luego de una intensa ola de entrega de títulos a las “comunidades aborígenes”, el Gobierno formoseño se abocó a regularizar también las ocupaciones informales de tierras que pobladores criollos mantenían en el oeste provincial.²⁸⁶

En ese mismo sentido pueden entenderse las resistencias que el Estado provincial presentó ante los reclamos de tierras por encima de las 5000 hectáreas estipuladas como máximo. El declarado objetivo de reconocer derechos territoriales estaba subordinado a la administración capitalista de los suelos provinciales. Así, las reivindicaciones territoriales de los denominados “tobas del oeste” se contaron entre las últimas en ser atendidas. La lucha que estas comunidades qom emprendieron condujo a la conformación de la Asociación de Comunidades Tobas Cacique Sombrero Negro Comlaje’pi Naleua. Al estar integrada por siete “comunidades aborígenes” jurídicamente reconocidas, la Asociación pudo obtener –luego de una larga lucha– un total de 35000 hectáreas (a razón, precisamente, de 5000 hectáreas para cada “comunidad”). Aun cuando –como señalaron Spadafora, Gómez y Matarrese (2010: 247)– el proceso de lucha sirvió para que “los tobas emergieran como actores políticos con capacidad de nego-

284 *La Mañana*, “Mensura de tierras aborígenes”, 10/5/1986.

285 *La Mañana*, “Evaluó Bogado la ejecución del Plan Trienal y Dispuso el fiel acatamiento a sus pautas”, 4/1/1986, p. 5.

286 “Reunión con asesores técnicos-ENDEPA. Tema Tierra”, 1/7/1988, archivo CECAZO, caja 35, p. 1.

ciación y construyeran sentidos de unidad étnica como “pueblo toba” y supraétnica con los “hermanos aborígenes de las otras etnias de la provincia”, el reconocimiento territorial que el gobierno les brindó estuvo muy lejos de las 90000 hectáreas que esas comunidades reclamaron a principios de 1983 (sin considerar las 120000 hectáreas reclamadas en suelo paraguayo).

Visto así, debemos reconocer que el otorgamiento de títulos comunitarios funcionó como una forma de circunscribir las prácticas de producción y reproducción de los grupos dentro de límites estrictamente demarcados y jurídicamente establecidos. Con ello, pasó a ser sancionado con valor jurídico el cercenamiento de derechos económicos y culturales como la marisca o el uso espiritual o medicinal de bosques y ríos (Bidaseca *et al.*, 2008; Leone, 2013). Con el título comunitario quedaron del lado de la ilegalidad muchas de las formas de utilización del territorio inscriptas en los modos originarios de producción social. Así, la década de 1980, “recordada como el período de recuperación de la tierra, es visualizada por muchos pilagá como un momento a partir del cual el acceso al monte se dificultó aún más que antes” (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010: 242). Tras el argumento de que “los indios tienen ya sus propias tierras”, ganó mayor legitimidad social la prohibición de mariscar el monte en tierras fiscales y/o privadas.

A las restricciones que la ley implicó en relación con el uso y goce del territorio hay que agregar las limitaciones conceptuales y los corsés organizativos que ella impuso hacia dentro de las formas de organización comunal. La utilización globalizante del término “comunidad” desatiende diversas trayectorias de radicación y diversas “trayectorias de aboriginalidad” (Ramos, 2004), convierte a la categoría en “epítome de aboriginalidad” e impone “una modelización autoritaria de lo que la grupidad indígena debe ser” (Lenton, 2010: 78). Como plantea Luis Zapiola:

La expresión “comunidad” en referencia a las parcialidades de cada pueblo indígena, resulta un concepto ajeno a la cultura de cada uno de ellos y un concepto etnocéntrico. [...] Lo que hoy denominamos “comunidades”, resultan, en la mayoría de los

casos [especialmente en los del pueblo mapuche, wichí, qom, pilagá, entre otros], producto de campos de prisioneros, reagrupamientos humanos en áreas rurales de escaso o nulo valor económico, o producto de migraciones forzosas de índole económica (2011: 103).

Entre los requisitos formales para la presentación de los pedidos de reconocimiento de personería jurídica (necesaria para la constitución legal de la comunidad) figuraron no solo la explicitación del nombre “de la comunidad, nómina de la familia y sus miembros, con expresión de edad, estado civil y sexo de sus integrantes” y de “los caciques y/o delegados” de la “comunidad”; sino también la delimitación de la “ubicación geográfica de la comunidad si ella es permanente, o de los sitios frecuentados por la misma, cuando no lo fueren” (Ley N° 426/84, art. 7).

Si bien parecen requisitos simples de cumplir, traman una complejidad teórica que no puede ser desatendida. En la medida en que restringe el reconocimiento de derechos a un sujeto localizado y localizable, la categoría jurídica de “comunidad aborígen” exige ser considerada como un instrumento de territorialización. Como afirman Bisadeca *et al.* (2008: 7), la solicitud de otorgamiento de personería jurídica, requisito indispensable para el reconocimiento como “comunidad”, es “un mecanismo que asegura la domiciliación de la comunidad, su localización, su emplazamiento: su aseguramiento”.

La ley aborígen formoseña y las demás leyes indigenistas que durante los años siguientes serían sancionadas en otras provincias no reconocieron territorios a los pueblos indígenas. En general, tampoco entregaron nuevas tierras a las “comunidades”. En su lugar, estas leyes solo otorgaron títulos de propiedad comunitaria a núcleos de familias indígenas sobre tierras que, en la mayoría de los casos, ya ocupaban desde antes. Los títulos otorgados, en su gran mayoría, fueron sobre tierras áridas, con suelos altamente deteriorados y de escaso valor para la inversión del capital (Beck, 1992: 52; De la Cruz, 1999).

A la dimensión territorial merece agregarse el problema de la sujeción jurídica de los pueblos y comunidades. Hay bastante escrito sobre los problemas inherentes a las formas jurídicas contenidas en

la ley de Formosa (como así también en las legislaciones indigenistas que le siguieron). Uno de los problemas del esquema planteado fue que el reconocimiento jurídico de determinado grupo de familias como “Comunidad Aborigen” quedó anclado al otorgamiento de una personería jurídica; lo cual, al día de hoy es utilizado estratégicamente por los gobiernos para restringir el reconocimiento o como instrumento de extorsión.

Atendiendo a las lógicas del Estado y la reproducción de las clases dominantes formoseñas, no puede interpretarse la ley como parte de una política indigenista orientada a una “reparación histórica” sobre pueblos históricamente oprimidos. Antes bien, fue un dispositivo jurídico orientado a registrar, contabilizar y delimitar taxativamente la ocupación territorial en manos de los pueblos originarios (Leone, 2015). Así, no reconoció territorios a los pueblos, sino que se limitó a sancionar con valor jurídico la histórica dispersión en comunidades –atomizaciones minúsculas y diferenciadas (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010)– que pueden ser representadas como “manchas” o “islas” en el extenso territorio provincial.

Como afirma Joao Pacheco de Oliveira (2010), la dimensión estratégica para pensar la incorporación de las poblaciones étnicamente diferenciadas dentro de un Estado-nación es la territorial. La ley formoseña fue un ejemplo concreto de esa dinámica de incorporación segmentada. Fue una forma de cristalizar en el derecho la fragmentación histórica de los territorios indígenas. También fue una forma de intervención de la esfera de la política que asoció “–de forma prescriptiva e innegable– un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados” (Pacheco de Oliveira, 2010: 20).

Cambios organizativos de la red de pastoral aborígen

Durante la segunda mitad de la década de 1980, la red de pastoral aborígen chaqueña experimentó una situación paradójica que se iría incrementando con el correr de los años: el éxito alcanzado por la red en cuanto a su capacidad de injerencia en el devenir de la política

estatal indigenista implicó cierta incapacidad para continuar con el trabajo de “promoción aborígen” en el territorio.

Finalizada la dictadura, e inmersos en el complejo proceso de reconfiguración de las burocracias estatales, gobernadores, políticos y funcionarios convocaron a agentes de la red de pastoral aborígen a ocupar cargos gubernamentales o espacios en las burocracias estatales para ejecutar aspectos de la política indigenista. En no pocas ocasiones, la contracara necesaria de ello fue —como vimos bajo otras formas— el cercenamiento de la participación directa de los indígenas en esos mismos espacios. Pero el fenómeno además dio lugar a que varios agentes de pastoral abandonaran el trabajo en el terreno y debieran trasladarse a las ciudades capitales para desempeñar los cargos. Los casos de Ernesto Stechina, Roberto Vizcaíno y Carlos Benedetto son claros ejemplos de la inserción que los agentes de pastoral aborígen hicieron en los nuevos organigramas indigenistas estatales.²⁸⁷ Los dos primeros habían sido referentes fundamentales de la red de pastoral aborígen de Formosa y contribuyeron en la preparación de los Encuentros de Hermanos, entre otras cuestiones. El tercero había ocupado durante muchos años el puesto de director de la JUM en Juan José Castelli. Los tres se insertaron en los organigramas indigenistas estatales de Formosa y el Chaco, respectivamente. Carlos Benedetto ocupó el cargo de director provincial del Aborígen del Chaco, desde abril de 1984 en adelante. Stechina, por su parte, fue invitado a ocupar un cargo en el Instituto Provincial del Aborígen de Formosa y, luego de la sanción de la Ley Integral del Aborígen, por medio de la cual el IPA fue disuelto y reemplazado por el ICA, continuó formando parte de este nuevo Instituto indigenista. Desde enero de 1984, este laico fue responsable de la coordinación de los “Centros de producción” (una figura a través de la que el IPA organizaba el trabajo de indígenas en distintas zonas de la provincia para la producción de postes de quebracho para el alambrado de campos de ganaderos en diversas provincias del país). Él mismo califica a estos Centros de producción como “una especie de patronal” que sometía

287 Vale considerar también el caso de Diego Soneira, quien desde hacía varios años ya había sido nombrado intendente de El Sauzalito y representante local de la Dirección del Aborígen (revista *El Porteño*, año 1, n° 1, 1982, p. 15).

a los indígenas a elevados niveles de explotación. Según relata, su acción en esa oficina gubernamental intentó desarticular aquellas estructuras (entrevista a Ernesto Stechina y María Beatriz Cravero, 4 de julio de 2013, Haedo, Buenos Aires). Vizcaíno lo acompañó en esa empresa y fue designado como administrador del Centro de Producción Aborigen de El Potrillo, para el área de Ramón Lista (entrevista a Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013, ciudad de Formosa).

La incorporación individual al organigrama estatal era considerada un beneficio para el conjunto de la red y, como tal, era una decisión tomada colectivamente o, al menos, no sin consulta previa entre los pares.²⁸⁸ Según Tilly (2010), la incorporación de las redes de confianza a la política pública puede facilitar procesos de democratización y, gracias a sus vínculos con los gobiernos, estas redes pueden ganar poder, colectivo e individual. El rol de director que Benedetto pasó a ejercer fue, sin duda, un ejemplo de ello. A través de él, la red de pastoral aborigen consiguió un acceso directo a espacios decisivos y cruciales de la política indigenista provincial.

No obstante, también sucede que, “en la medida en que la gente integra sus redes de confianza en la política pública, llegan a confiar el mantenimiento de tales redes a la actuación gubernamental” (Tilly 2010: 131), con lo que limitan la autonomía y la libertad de movimiento. A mi juicio, eso fue lo que sucedió en el caso bajo estudio.

Además, en la medida en que estos activistas adquirirían mayor participación en la implementación de políticas estatales indigenistas, pasaban a convertirse en ejecutores, en detrimento de su papel de contralores. Como señaló Antonio Carlos de Souza Lima para el caso del activismo indígena y las ONG indigenistas en Brasil, tuvo lugar aquí un proceso de traslación: desde la participación política y la crítica externa, a la responsabilización técnico-burocrática en la implementación de acciones estatales (Souza Lima, 2010: 39-40).

Si bien la red de pastoral aborigen no se desarticuló como red social, sí se reconfiguró geográfica e institucionalmente. Parte de esa reconfiguración también fue un proceso de “onegeización”. Podría pensarse que entidades como Incupo o FUNDAPAZ desde su origen

288 Ídem.

fueron ONG; así ha quedado planteado en ciertos estudios recientes (Cowan Ros, 2000; Ramos Berrondo, 2019). Sin embargo, es bueno tener presente que este tipo de organizaciones de raigambre cristiana solo hacia finales de los años ochenta comenzaron a hacer uso de aquella nomenclatura para referirse a sí mismas. Pero si no queremos ver simples continuidades donde hay cambios y alteraciones, deberíamos aplicar cierta “desconfianza” crítica sobre la palabra nativa.

Si caracterizamos las ONG a partir de la dinámica de relación que mantienen con los Estados y las entidades internacionales, resultaría anacrónico entenderlas como ONG en los primeros años de sus historias institucionales. Aun cuando los nombres de las instituciones se mantengan y aun cuando en su organización interna pudieran haber continuado básicamente iguales a sí mismas (lo que no es cierto), una perspectiva relacional nos obliga a reconocer reacomodamientos en sus modos de “jugar” en el campo y nos permite decir que no siempre fueron ONG, sino que se “onegizaron” hacia la segunda mitad de la década de 1980.

Desde entonces y en adelante, se produjo un marcado cambio del escenario político y de financiamiento, como así también de las dinámicas de vinculación con y entre los espacios estatales. Fue esta mutación en la dinámica relacional lo que condujo a los agentes de pastoral aborígena a funcionar atendiendo a nuevas lógicas de financiamiento, a buscar nuevas formas de publicitar sus actividades y, consecuentemente, a pensarse y presentarse a sí mismos como ONG.

A lo largo de la década del ochenta, la política indigenista se encontró inmersa en una paradójica situación: la mayor proclamación discursiva de derechos indígenas fue correlativa con un creciente cercenamiento de las posibilidades de efectivización de estos derechos (Lorenzetti, 2011). La crisis de una “década perdida” y la adopción del modelo neoliberal fueron el marco general en el que se desplegó esa contradictoria tensión. En la misma medida que la política indigenista estatal pasó a ser leída en clave de creación de legislaciones, fueron degradados los programas sociales, sanitarios o educativos estatales y, cuando continuaron existiendo, se orientaron, cada vez más, según una lógica focalizada y ejecutada mediante articulaciones con ONG. En forma creciente, las intervenciones estatales sobre

“comunidades indígenas” se ajustaron a la aplicación de programas de política indigenista diseñados por organismos internacionales de crédito (OIT, Fondo Monetario Internacional [FMI], Banco Interamericano de Desarrollo [BID], Banco Mundial [BM], entre otros). Se trató de una nueva lógica en el funcionamiento de la transferencia transnacional de fondos en la que los organismos de financiamiento pasaron a exigir a los Estados que, como “garantía de transparencia” y en nombre de “evitar la corrupción”, la ejecución de los programas recayera en ONG. Estas, a su vez, pasaron a ser presentadas como la solución a los problemas de desarrollo, la democratización y el “welfare service delivery” (Fisher, 1997: 441). En este contexto de reconfiguración de las oportunidades de financiamiento estatal, fue frecuente que los agentes de pastoral comenzaran a buscar en la conformación de ONG una vía de obtención de recursos. La creación de ONG se convirtió cada vez más en una estrategia para tener acceso a flujos de ayudas para el desarrollo emitidas ahora en forma mucho más fragmentaria y descentralizada por las agencias multilaterales y los países “desarrollados” (Martínez Mauri, 2008). Al mismo tiempo, también fue una estrategia por medio de la que tales agentes de pastoral encontraron nuevas formas de “ayudar al aborigen”, con lo que salvaron así su incapacidad para acompañar la cotidianidad de los grupos indígenas. Fue este un trasfondo material y concreto de lo que Braticevich (2009 y 2010) entendió como el proceso de onegeización del modelo misional. Fue así que se fue configurando en la zona lo que Natalia Castelnuovo describió, para el caso del Chaco salteño, como “una ‘configuración desarrollista’ que conecta lugares, personas, imaginarios, mercancías, prácticas, ideologías, discursos y valores que suceden en distintos dominios: local, nacional y transnacional” (2019: 40).

Resonancias en la provincia del Chaco

Como vimos, la ley formoseña tuvo resonancias en distintos ámbitos jurídicos y políticos del país. En la provincia del Chaco, en particular, se observa que hubo algo más que eso. La sanción de

una ley indígena en la provincia del Chaco en 1987 fue precedida por importantes acciones políticas de la red de pastoral aborigen de la región.

También en la provincia del Chaco, el restablecimiento de la democracia fue acompañado de iniciativas gubernamentales dirigidas a responder a demandas indígenas. En 1984, el Gobierno provincial buscaba evitar la revitalización de las movilizaciones indígenas generadas durante los primeros años de la década anterior. En una reunión mantenida en febrero de ese año con referentes indígenas de la provincia, el gobernador Florencio Tenev sostuvo: “Yo no quiero dividir ni parcializar a los aborígenes. Quiero integrarlos para que nunca más sucedan episodios como el de 1974, en que tuvimos a centenares de ustedes aquí, frente a la casa de Gobierno”²⁸⁹ (Tenev podía recordarlos muy bien puesto que en aquel tiempo ocupaba el cargo de ministro de Gobierno). En esa línea, Tenev afirmó: “Queremos que a partir de este momento ustedes participen de todas las decisiones que tome este gobierno en relación con los problemas indígenas”.²⁹⁰ Por su parte, el líder qom Nieves Ramírez desafió a la gestión del gobernador planteando que su política indigenista solo tendría éxito en la medida en que consultase al movimiento indígena, “de otra manera todo lo que haga estará condenado a fracasar”.²⁹¹

En esta clave de diálogos y tensiones entre los líderes indígenas y el Gobierno provincial debe leerse la firma del Decreto N° 899/84 que dio origen a un Consejo Provincial del Aborigen: una instancia consultiva dependiente de forma directa del Poder Ejecutivo provincial e integrado por representantes de los tres grupos étnicos reconocidos entonces por el Estado provincial (“matacos”, “tobas” y “mocovíos”). Aun así, los reclamos indígenas y el propio interés por la participación indígena fue solo una de las razones que llevaron al Gobierno local a crear nuevos instrumentos de política estatal indigenista. Otra importante razón parece haber sido la necesidad de

289 *La Mañana*, 24/2/1984, p. 4. Aunque dice 1974, la cita se refiere al acampe de 1973, el que contó, como vimos, con el acompañamiento de la Juventud Peronista y el equipo de pastoral de Nueva Pompeya.

290 *La Mañana*, 24/2/1984, p. 4.

291 Ídem.

registrar, contabilizar y administrar los grupos de población indígena asentados en el territorio provincial. En ese sentido, durante 1984 y 1985, la Dirección del Aborigen del Chaco trabajó mancomunadamente con la Dirección de Estadísticas de esa provincia para llevar a cabo un censo de población indígena que permitiera conocer fehacientemente la cantidad total de habitantes indígenas y su distribución.²⁹² Este arrojó por resultado que la población indígena había crecido un 20% respecto del Censo Indígena Nacional de 1965, y sumaba un total de 24.526 personas (19.220 qom; 2.165 mocoví y 3.143 wichí).²⁹³

En el marco del Plan de Desarrollo Agropecuario lanzado en 1984, la regularización de la tenencia de las tierras también pareció ser aquí un aspecto relevante, como lo fue, según vimos, en Formosa. Así, se comprende que bastante antes de la sanción de la ley (concretada en 1987) –esto es, entre 1984 y 1985–, la Dirección Provincial del Aborigen tramitara la entrega de 24.880 hectáreas a comunidades originarias de la provincia, aunque bajo la forma de propiedad individual o como derechos de posesión a asociaciones comunitarias.²⁹⁴

Por unos y otros motivos, lo cierto es que, hacia 1986, “la situación de los aborígenes” era un tema recurrente en la vida política chaqueña. Cuando la idea de sancionar una “ley aborigen” comenzó cobrar mayor entidad y ocupó, incluso, numerosas líneas en los periódicos, Benedetto aprovechó esos espacios para reclamar celeridad en el proceso y demandar a las autoridades del Poder Ejecutivo un mayor énfasis en la “promoción social” de las comunidades originarias.²⁹⁵

A diferencia del caso formoseño, en el que los miembros de la red de pastoral aborigen eran casi la única voz no indígena con autoridad para hablar sobre los indígenas, en la provincia del Chaco hubo una proliferación bastante mayor de voces y, consecuentemente, de tensiones. Fueron varios los actores, incluido el propio gobernador

292 Reunión con asesores técnicos-ENDEPA. Tema Tierra, 1º de julio de 1988, archivo CECAZO, caja 35, p. 1.

293 *Diario Norte*, 18/4/1986, p. 7.

294 *Ibidem*, 21/4/1986, p. 9.

295 *Ibidem*, 18/4/1986, p. 7.

y las distintas fuerzas políticas, que intentaron posicionarse como los conductores del proceso de “reconocimiento” a “las postergadas comunidades aborígenes”. Posiblemente asiente allí –en las tensiones– buena parte de los motivos por los que la sanción de la ansiada ley se demoró bastante más que en Formosa. Aunque también es válido pensar que fue, precisamente, la sanción de la ley formoseña (y las repercusiones políticas y mediáticas que ella tuvo incluso a nivel nacional) la que contribuyó a despertar aquella proliferación de tensiones en la provincia del Chaco. Por su medio, distintos actores habrían tomado consciencia de la relevancia –y la utilidad política– que una tal ley podría tener.

Un momento curioso en la expresión de esas tensiones se produjo hacia los meses de marzo y abril de 1986. Entre el 7 y el 9 de marzo se realizó un “Parlamento del Aborigen Chaqueño” en la localidad de Castelli. La actividad fue organizada por el Instituto Argentino de Integración con el Indio. Posiblemente no hubiera, tras ese rimbombante nombre, más que un puñado de indigenistas con cierto capital social y “contactos políticos”, pero sin articulación concreta con el movimiento indígena. A pesar de ello, el evento tuvo resonancia en la prensa puesto que asistieron, no solo el intendente y el gobernador, sino también diputados provinciales y los senadores nacionales Luis Agustín León y Fernando de la Rúa (a quien se le asignaba la titularidad del proyecto de la Ley N° 23302, sancionada el año anterior).²⁹⁶ Pero lo que me interesa destacar aquí es la ausencia de agentes de pastoral aborigen en el evento; ni siquiera asistió el entonces director provincial del Aborigen, miembro de la JUM. Tiene sentido sostener la hipótesis de que existían desacuerdos entre las distintas voces que por esos años se alzaban en la provincia para hablar sobre y definir los rumbos de la política indigenista. Ciertamente, varias de las “demandas indígenas” enarboladas en aquel Parlamento iban a contramano de las lecturas y diagnósticos imperantes entre los miembros de la red de pastoral aborigen chaqueña. El principal punto de contraste probablemente haya sido la demanda de títulos de propiedad individual sobre las tierras.²⁹⁷ Este fue un asunto que la red de pastoral aborigen

296 *Diario Norte*, 5/3/1986, p. 10.

297 *Clarín*, 21/3/1986, p. 21.

se ocupó de evitar –intensamente en el caso formoseño–, y consiguió, como vimos, plasmar en la ley la figura de la propiedad comunitaria no enajenable, para así impedir la disgregación de las comunidades.

Frente a este tipo de iniciativas –cargadas de cierto espontaneísmo–, la red de pastoral aborígen se presentó, en cambio, como un actor con formas particularmente sólidas de intervención sobre la política estatal indigenista de la provincia. Es que dicha red, no solo tenía la capacidad para entablar contactos con las más altas autoridades políticas locales, sino que, gracias a su larga trayectoria de trabajo y convivencia en/con las comunidades, mostraba también un fuerte arraigo territorial y una alta capacidad de coordinación colectiva.

Vale recordar, en este sentido, el fortalecimiento que la red de pastoral aborígen experimentó durante la primera mitad de la década del ochenta. Entonces, nuevas misiones llegaron de la mano de la infraestructura y las facilidades que organizaciones como Incupo, la JUM o el INDES proveían en la zona. Incupo, por ejemplo, “hizo pie” en Pampa del Indio en 1982, tras lo cual arribaron agentes de FUNDAPAZ y miembros del Consejo de Desarrollo de la Asociación Cristiana de Jóvenes. Luego también se sumaron religiosas de la fraternidad Nuestra Señora de América, que se dedicaron a generar cursos de alfabetización y Educación Fundamental Integral destinados especialmente a mujeres qom (Denuncio, 2018).²⁹⁸ En 1986, esta iniciativa misional colectiva recibió un préstamo de sesenta mil dólares por parte de agencias suizas de cooperación,²⁹⁹ destinado a la compra de un terreno en donde generar: “[Un] centro de formación integral del aborígen, cuyo objetivo es capacitar a los pobladores en las tareas agrícolas para afianzar su economía de autoabastecimiento,

298 Según Denuncio, el proyecto de Pampa del Indio “tuvo el mérito de romper el aislamiento doméstico en el que se encontraban las mujeres qom, y brindaron importantes herramientas y nuevos conocimientos que fortalecieron la experiencia participativa y posibilitaron la socialización y el contacto con otras mujeres –indígenas y criollas campesinas– tanto de la zona que habitan como de regiones más distantes, la utilización del castellano como medio para comunicarse y establecer vínculos con otras mujeres y miembros de diversas organizaciones, así como la concientización acerca de sus derechos en tanto indígenas y en tanto mujeres” (2018: 106).

299 *Diario Norte*, 20/4/1986, p. 10.

encarando después la comercialización de la producción a través de asociaciones cooperativas”.³⁰⁰

Posiblemente haya sido con esos fondos que se creó el Centro de Capacitación Integral (CECAPI). Según Denuncio (2018: 93), dicho centro contuvo experiencias de capacitación en construcción de huertas, técnicas de sembrado y talleres de costura, escritura y cocina, entre otras cosas. En definitiva, los proyectos emprendidos por los miembros de esta red indigenista durante los años ochenta en la provincia del Chaco fueron por demás meritorios.

Aglutinando este conjunto de experiencias territorialmente enraizadas, la red pudo gozar de una significativa pregnancia entre la gente indígena de la provincia. Esto se reflejó en los modos de participación que los actores miembros de la red tuvieron en las acciones jurisdicadoras que se precipitaron durante 1986.

La alta capacidad de organización y el arraigo territorial de la red se pone de manifiesto al observar el contraste entre el Parlamento del Aborigen Chaqueño organizado por el Instituto Argentino de Integración con el Indio, en marzo, y el acto pergeñado por el Equipo de Pastoral Aborigen de Sáenz Peña apenas unas semanas después. El evento se justificó en la conmemoración de la “Semana del aborigen” (efeméride que, como también vimos, Incupo había comenzado a promover en 1982). Pero, a diferencia de aquel Parlamento, en el acto del mes de abril se puso de manifiesto la triangulación entre participantes originarios, agentes de pastoral y funcionarios públicos y políticos partidarios. Los referentes indígenas oradores en el encuentro fueron Ambrosio López, Roberto Rodríguez (ambos del barrio Nalá) y Laureano Sánchez (barrio Nam Qom). Pero también asistieron el intendente de la localidad, los diputados provinciales Héctor Ovando y Juan Carlos Ayala; el obispo de Sáenz Peña, monseñor Abelardo Silva; y, como es de esperar, algunos miembros del Consejo de Pastoral Aborigen de la Diócesis y —ahora sí— el director del Aborigen, Carlos Benedetto.³⁰¹ También entonces los oradores indígenas reclamaron por la sanción de la ley indígena.

300 *Clarín Revista*, 6/7/1986, p. 8.

301 *Diario Norte*, 6/5/1986, p. 15 y *El Territorio*, 6/5/1986, p. 10.

A continuación, los avances en el proceso de juridización de derechos indígenas fueron hegemonizados por la red de pastoral aborigen chaqueña. Al avanzar 1986, se creó una Mesa Provincial de Organizaciones de la cual participaron referentes de Incupo, JUM, ENDEPA y el INDES, además de dirigentes de organizaciones campesinas e indígenas.

Las dinámicas de la Mesa consistían en reuniones de capacitación y reuniones entre dirigentes campesinos e indígenas, los cuales solían reunirse en Resistencia (por dos días) para discutir los principales avances y desafíos del sector: la problemática de la tenencia de las tierras, las emergencias agropecuarias, la falta de insumos productivos e infraestructura, etcétera. Todos los viajes a Resistencia y las reuniones que tenían los dirigentes de las organizaciones con funcionarios de gobierno se financiaban gracias a las ONG (que contaban con financiamiento, principalmente, de la cooperación internacional y de iglesias europeas). Los dirigentes solían hospedarse en las oficinas de INCUPO (Ramos Berrondo, 2019: 181).

La Mesa Provincial de Organizaciones tendría una importancia significativa, no solo por su impulso a la sanción de la ley indígena, sino también por sus posteriores implicaciones en otras políticas estatales de desarrollo territorial, como el Programa Social Agropecuario (PSA), a partir de 1993 (Ramos Berrondo, 2019).³⁰²

Entre el 28 de julio y el 1 de agosto de 1986, unos ciento ochenta referentes indígenas del Chaco se reunieron en la ciudad de Sáenz Peña dando lugar a la Primera Asamblea de Comunidades Indígenas de la provincia. Incupo, la JUM, ENDEPA y el INDES fueron las principales organizaciones no indígenas que apoyaron la realización de la Asamblea (ENDEPA, 2006: 5). También colaboraron la Asociación de Amigos del Aborigen de Quitilipi (fundada por René James Sotelo en 1964) y la Asociación de Promotores Chaco (con sede en El Sauzalito [*Sipohí*]). Así, la red de pastoral aborigen chaqueña se hizo presente en la organización del encuentro indígena a través de los recursos que le proveyeron sus instituciones de apoyo (ahora

302 El PSA fue un programa ideado a nivel nacional, destinado a fomentar la construcción de estructuras asociativas entre pequeños productores a través de la entrega de créditos y la formulación de proyectos productivos.

denominadas como ONG). Estas entidades financiaron parte de los costos, y facilitaron la logística y los traslados. Asimismo, por medio de Benedetto, los agentes de pastoral consiguieron que la reunión recibiera el apoyo institucional y financiero de la Dirección del Aborigen del Chaco.

Con este acompañamiento, los agentes de pastoral aborigen reactualizaban su dinámica de movimiento pendular en el espacio intersticial ocupado entre los pueblos originarios y el Estado. Solo que esta vez contaban, para ese movimiento, con un arraigo en el campo de la generación de política estatal indigenista como nunca antes lo habían tenido.

El tema central de debate en la Asamblea fue el problema de “la inseguridad jurídica en la adjudicación y usufructo de las tierras” (Guarino, 2010: 63-64). Específicamente, se discutieron los riesgos de desalojo de las “comunidades” (ENDEPA, 2006). Al finalizar el encuentro, los dirigentes indígenas firmaron un documento en el que reclamaron por 1.080.000 hectáreas (poco más del 10% de la superficie provincial) en concepto de derechos territoriales de los pueblos originarios de la provincia. Este reclamo fue plasmado en una nota dirigida en forma directa al gobernador provincial (15 de octubre de 1986).

La Asamblea desembocó en la creación de una comisión que actuaría como instancia de comunicación y negociación con diferentes ámbitos gubernamentales a fin de crear una “ley aborigen”. Como sucediera en Formosa con la “Comisión de los 21”, la conformación de esta comisión se hizo bajo la proclama de generar una representación equitativa de los distintos pueblos originarios de la provincia. Contando con dos representantes por el pueblo mocoví, dos por el pueblo qom y dos por el pueblo wichí, la comisión tomó el nombre de “Comisión de los seis”. Valerio Nicola y Sebastián Tomás fueron los representantes por el pueblo mocoví, Nieves Ramírez y Orlando Sánchez por el pueblo qom, y Nemesio Coria y Ramón Navarrete por el pueblo wichí.³⁰³

303 Una de las grandes ausencias de esta comisión fue la representación del pueblo vilela, históricamente sometido a “procesos históricos de desarticulación cultural y política, dispersión geográfica, retroceso demográfico y relaciones interétnicas conflictivas [...] que

Como era de esperar, los agentes de pastoral aborígen acompañaron a la Comisión en las diversas gestiones que esta realizó ante instancias gubernamentales para que se pudiera avanzar en la concreción de una ley aborígen. El 6 de noviembre de 1986, la Comisión se reunió en la localidad de Quitilipi con el ministro de Gobierno, Justicia y Educación de la provincia para solicitar la presentación de un proyecto de “ley aborígen” a la Legislatura provincial. La intermediación de ENDEPA en la relación pueblos originarios y gobierno se materializó entonces en la figura de Germán Bournissen, quien mantuvo un rol bastante protagónico en la reunión entre los representantes indígenas y el ministro de Gobierno. Bournissen brindó a la “Comisión de los seis” el asesoramiento pertinente para la elevación formal de la solicitud.

El proyecto de ley habría sido elaborado por Patricio Doyle (quien años más tarde ocupó el cargo de Director Nacional del INAI) y tuvo en consideración los puntos emergentes en la referida reunión, así como el proyecto de ley aborígen formoseño. Tal vez por ello, el diputado provincial por la UCR, Oscar Alberto Zaragoza, denunció que el proyecto era “una mala copia de otra [ley] perteneciente a la provincia de Formosa”.³⁰⁴

Según cuenta el sacerdote pasionista en sus memorias, fue el propio Carlos Benedetto desde su cargo de director del Aborígen del Chaco quien le solicitó la elaboración del proyecto (Doyle, 1997). Los años de trabajo asociado en los que Benedetto formaba parte de la JUM en Juan José Castelli y Doyle desarrollaba sus labores indígenas en El Sauzalito ayudaron a construir entre ellos una relación cercana (entrevista a Patricio Doyle, 23 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires). Si nos atenemos al relato de Doyle, es claro que la “ley aborígen” del Chaco se fundó más en los acuerdos entre agentes de pastoral aborígen que en el trabajo interno de la Comisión conformada a tal efecto por representantes indígenas. Como en Formosa, los agentes de pastoral aborígen habrían formado parte de los meca-

favorecieron la emergencia de estrategias de ocultamiento de la identidad” (Dominguez, Golluscio y Gutiérrez, 2006: 199); esto es, prácticas destinadas a redireccionar situaciones de estigmatización (Citro, 2006).

304 *Diario de Sesiones HCD*, provincia de Chaco, 13 de mayo de 1987, p. 32.

nismos de construcción de políticas estatales indigenistas que, a pesar de hacerse en nombre del indígena, no contaron con la participación directa de estos. El carácter sacrificial del poder pastoral —en el que la acción emprendida se hace en nombre del bien del otro— permitía a los agentes de pastoral no ver grandes contradicciones en inmiscuirse en la relación entre el Estado y los indígenas. Tal es el sentido que se desprende de las palabras del propio Doyle: “La legislación no es tema propio de su cultura [la cultura wichí]. El largarlos [a los indígenas] sin guía a los vericuetos legales, es como largarlos solos en medio de la ciudad de Buenos Aires: se mueren de espanto y angustia” (1997: 83).

Difícilmente podrían encontrarse palabras que reflejen más crudamente el elemento paternalista del poder pastoral cristiano.

Avanzado el mes de noviembre de 1986, el Poder Ejecutivo presentó aquel proyecto de ley ante la Legislatura provincial bajo el número 471/86. Como se hiciera en Formosa, también en el Chaco se buscó propulsar la movilización indígena para acompañar el proceso de aprobación del proyecto en la Legislatura. Según señaló el periódico *Acción de Incupo*, “el ejemplo cercano de la provincia de Formosa”³⁰⁵ había sido un importante referente para las movilizaciones indígenas en el Chaco. No obstante, a diferencia de Formosa, en donde la movilización había sido casi un acto ceremonial (puesto que las voluntades políticas en favor de aprobar el proyecto eran amplias y conocidas de antemano), en el Chaco la movilización tenía el claro objetivo de “inclinarse la balanza” y presionar a legisladores que se mostraban reticentes a la sanción de una “ley aborigen”. Si bien el gobernador provincial apoyaba el proyecto, las elecciones de 1983 dieron por resultado una distribución equitativa de las bancas: la mitad de ellas quedaron asignadas al partido gobernante (PJ), y la otra mitad, a la UCR.

A la cabeza de la oposición Radical estaba el citado diputado, Alberto Zaragoza, quien denunció una supuesta inconstitucionalidad del proyecto.³⁰⁶ Probablemente, no era la necesidad de una “ley aborigen” lo que estaba en discusión, sino que se trataba en verdad

305 *Acción de Incupo*, septiembre de 1990, p. 20.

306 *Diario Norte*, 9/5/1987, p. 2.

de una disputa interpartidaria por la propiedad de dicha ley: la oposición que sectores del radicalismo mostraron ante el proyecto de ley habría asentado en la apropiación que el partido Justicialista, a través del Poder Ejecutivo, estaba consiguiendo hacer de él.

La movilización sobre la capital provincial ocurrió el 1 de marzo de 1987. Esta vez, la organización de la acción colectiva parece haberse apoyado más en la capacidad de los referentes indígenas y menos en los agentes de pastoral aborígen. Es un hecho que, en el Chaco, la organización política indígena era algo más fuerte que en Formosa y había crecido durante los primeros años de democracia. Aun así, la red de pastoral también tuvo una activa participación al brindar apoyo logístico tanto a la movilización del 1º de marzo como a la réplica que ella tuvo durante los primeros días de mayo de 1987 y al acampe realizado frente a la Legislatura para que finalmente se concretase la sanción de la ley. También dieron difusión nacional a la demanda con la publicación de la noticia en las páginas de *Acción de Incupo* para que fuera conocida en distintas ciudades del país.

Imagen 15. Movilización indígena hacia la legislatura. Resistencia, Chaco, 1 de marzo de 1987



Fuente: Archivo ENDEPA, informe 20 años de la Ley del Aborígen Chaqueño.

La presión política de las movilizaciones surtió efecto y la comisión parlamentaria de Legislación General se comprometió a que el proyecto de ley fuese tratado “sobre tablas” en la sesión ordinaria del 13 de mayo de 1987. Los puntos más debatidos fueron los referidos al destino y adjudicación de las tierras. No obstante, el proyecto de ley fue aprobado sin modificaciones sustanciales³⁰⁷ como Ley “de las comunidades indígenas” (Ley N° 3258, más conocida como Ley del Aborigen Chaqueño) el 14 de mayo del mismo año.³⁰⁸ Con ello, el Chaco se convirtió en la tercera provincia en aprobar una ley aborigen durante la década del ochenta.³⁰⁹

Tanto ENDEPA como la JUM se preocuparon por dejar registro de su participación en aquella coyuntura histórica. Los informes internos de la JUM expresaban que la sanción de la Ley del Aborigen Chaqueño representaba, además del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, un “reconocimiento tácito”³¹⁰ hacia el trabajo de la Junta a lo largo de su existencia. La JUM leyó en la sanción de la ley un claro “respaldo político y jurídico de su trabajo” indigenista.³¹¹ A tal punto esta fue la lectura, que en 1988, cuando la Junta elaboró un audiovisual —para ser difundido en la Argentina, los Estados Unidos y en distintos países europeos— sobre la historia de la institución, la promulgación de la “Ley del Aborigen Chaqueño” fue considerada como uno de “los acontecimientos más importantes de la historia de la institución”.³¹²

La puesta en funcionamiento de ambas leyes indigenistas provinciales pasó a ser lugar de cobijo de este campo de trabajo indigenista eclesiástico. Como la ley de Formosa, la ley chaqueña creó la figura de los maestros auxiliares bilingües y docentes con dominio bilingüe, cargos que fueron ocupados por jóvenes indígenas que ingresaban al sistema educativo para formar una pareja pedagógica junto con el

307 *Diario de Sesiones HCD*, provincia de Chaco, 13/5/1987; ENDEPA, informe “20 años de la Ley del Aborigen Chaqueño” y *Diario Norte*, 14/5/1987.

308 Por medio de la aprobación de la Ley N° 3258, quedó jurídicamente cristalizada la invisibilización del pueblo vilela.

309 El año anterior lo había hecho la provincia de Salta (Ley N° 6373/86).

310 Descripción e informes-año 1987, 20 de julio de 1988, p. 3, AHM, Caja JUM Tobas.

311 Ídem.

312 *Ibidem*, p. 1.

maestro de grado. Pero también pudieron incorporarse en esa nueva estructura educativa varias personas vinculadas a la red de pastoral aborígen regional. Fue el caso, por ejemplo, de Mónica Zidarich, quien había llegado a El Sauzalito en 1985 para colaborar en el trabajo de “promoción comunitaria” local y, tras la sanción de la Ley del Aborígen del Chaco, se unió a las acciones del Ministerio de Educación provincial con la misión de formar y capacitar los auxiliares docentes aborígenes wichí, con lo que contribuyó a la adaptación del sistema educativo provincial al nuevo marco normativo (entrevista a Mónica Zidarich, *El Boletín*, año 24, n° 60, agosto de 2009, pp. 4-5).

Como puede verse, a lo largo del período 1983-1987, la red de pastoral aborígen mostró una alta capacidad de acción frente a los procesos de sanción de dispositivos jurídicos indigenistas en el nivel provincial. El análisis histórico permite notar que, desde 1983, la red de pastoral aborígen chaqueña adoptó cada vez más una dinámica juridizadora de lo indígena que pasó a ser, en los años venideros, un sentido cardinal de su funcionamiento.

En el tiempo que corrió entre la sanción de la ley formoseña y la sanción de su homóloga chaqueña, la red consiguió ampliar sus arcos de alianzas y solidaridades; multiplicar su capital institucional hacia dentro de la Iglesia (fundamentalmente, a partir de la creación de ENDEPA); fortalecer su efectividad política gracias al acceso a los espacios decisorios de la política estatal indigenista (llegando a ocupar, en el caso de Benedetto, la dirección del Instituto Provincial de Política Indigenista); y adaptarse a los nuevos contextos de financiamiento internacional pasando a conformar ONG que le permitieran canalizar recursos y, al mismo tiempo, fungir como entidades de respaldo a las reivindicaciones indígenas.

Comprender cabalmente la participación de este indigenismo eclesástico en tales procesos de sanción legislativa exige atender a la historia de mediano plazo en la que pudo surgir, articularse y consolidarse una red de acción pastoral en la región. Sin el análisis de la emergencia y el funcionamiento de las misiones de pastoral aborígen durante los años sesenta y setenta, no resulta fácil entender la acción eclesástica indigenista en los años ochenta. Solo el análisis histórico permite hallar herramientas teóricas y conceptuales pertinentes para

el caso. A su vez, el estudio minucioso respecto de cómo funcionó la red de pastoral aborígen frente a la sanción de las “leyes aborígenes” del Chaco y Formosa permite entender la relevancia que ENDEPA y otros grupos indigenistas eclesíásticos alcanzaron a tener en el reforma constitucional de 1994. El siguiente capítulo se aboca a explicar ese proceso y sus tensiones.

Capítulo 8. Un horizonte expandido

Las experiencias de juridización realizadas por los agentes de pastoral aborígen a instancias de las leyes de Formosa y el Chaco pasaron luego a ser basamento de nuevas formas de intervención, esta vez en el campo de la política indigenista del Estado nacional. En 1994, los agentes de pastoral aborígen consiguieron intervenir protagónicamente –ni más ni menos que– en la redacción y sanción de un nuevo artículo de la Constitución Nacional. Este capítulo aborda ese interesante proceso, el cual merece ser comprendido a partir de los usos y articulaciones que la red de pastoral aborígen supo hacer con el campo político de los derechos humanos; así como a partir de la inscripción de las demandas indígenas en la trama discursiva sobre “los 500 años” de conquista y opresión sobre los pueblos indígenas de América. Pero el protagonismo alcanzado por la red de pastoral en la sanción de nuevos derechos constitucionales indígenas también merece ser entendido a la luz de la experiencia homóloga que antes hizo el CIMI en Brasil. Luego de analizar estos asuntos, el capítulo se adentra en los pormenores de las alianzas y las tramas por medio de las cuales aquella red social –nacida “allá lejos en el tiempo” y en “una distante y árida tierra de indios olvidados”– alcanzó a dejar su huella en un texto constitucional que aún hoy establece límites y posibilidades jurídicas a las acciones del movimiento indígena en el país.

Nuevos marcos para las demandas indígenas

Como señala Carrasco, “la reconquista de la democracia y la entrada en vigor del discurso de los derechos humanos” (2002: 14) fueron dos factores concurrentes que viabilizaron el proceso de agregación de demandas indígenas. Esto se vinculó con procesos que el movimiento indígena internacional atravesó hacia finales de los años setenta, en los que las reivindicaciones fueron centrándose cada vez más en torno de la denuncia de las violaciones de derechos humanos. Tal fue el sentido, por ejemplo, de la participación de las principales organizaciones indígenas en la Conferencia Mundial en Contra del Racismo y la Xenofobia, en 1978. Por medio de encuentros de este tipo, comenzó a conformarse una agenda indígena de derechos humanos. Existió una fuerte presión de representantes de pueblos indígenas de distintos países del mundo para que la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas estableciera un Grupo de Trabajo sobre los pueblos indígenas.³¹³ Ello se concretó recién hacia 1981 y solo después de cinco lustros, la Asamblea General de la ONU adoptó la Declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (13 de septiembre de 2007).

Entre los espacios más renovadores de las Iglesias de Sudamérica, los derechos humanos se convirtieron en una de las principales agendas de intervención social y política en las resistencias a las dictaduras, primero, y en la construcción de políticas de memoria, verdad y justicia, después. La Iglesia católica en Brasil, la Vicaría de la Solidaridad en Chile y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos en la Argentina fueron algunas de las más contundentes expresiones de ese fenómeno. Retomando, en parte, ese aspecto de la

313 Declaración adoptada por la Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) sobre los Pueblos Aborígenes y la Tierra, Ginebra, 15 al 18 de septiembre de 1981 (CLAI, 1983). Participaron de la conferencia los Centros Culturales Mapuche (Chile), El Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza (Perú), el International Indian Treaty Council, el Movimiento Indio Tupaj Katari, representantes aborígenes de Australia, miembros de la OIT (Lee Swepston), la Comisión Andina de Juristas (Colombia), la Anti Slavery Society for the Protection of the Human Rights, y el Movimiento Indio Peruano, entre otros actores. También asistió el presidente de la Federación Shuar, Miguel Tankamash, aunque no presentó ninguna exposición (“Documento de Ginebra”, 1981).

vida eclesiástica católica, Juan Pablo II dio un mensaje ante la ONU en 1978 en el que denunció el “aumento masivo, a veces, de violaciones de derechos humanos en todos los sectores de la sociedad y del mundo”.³¹⁴ La Conferencia de Puebla, al año siguiente, retomó esa misma impronta. Las denuncias sobre el accionar de las dictaduras se incrementaron aún más en el campo católico luego del asesinato de varios sacerdotes en El Salvador; entre ellos, monseñor Romero, en 1980. Los grupos de solidaridad, en Roma, fueron fuertes impulsores de ese proceso (De Giuseppe, 2016).

En este contexto, cada vez con mayor insistencia las reivindicaciones indigenistas sostenidas por Incupo, ENDEPA y los agentes de pastoral aborígenes se inscribieron en el esquema más amplio de los derechos humanos. En su Capítulo Provincial N° XXVII (noviembre de 1984), la congregación Pasionista se pronunció en favor de impulsar espacios particularmente orientados a abordar cuestiones relativas “a los Derechos Humanos y la Pastoral Aborígena” (Taurozzi, 2006). Semejante decisión pareció ser una forma de acompañar los avances que los agentes de pastoral pasionistas estaban haciendo en Formosa frente a la sanción de la “Ley aborígena”; solo que –como se ve– ese acompañamiento era hecho en el registro discursivo del movimiento de derechos humanos.

Es que las relaciones de la congregación Pasionista y los agentes de pastoral aborígena con el campo de los derechos humanos a nivel nacional se remontan bastantes años más atrás. En 1975, el obispo del Neuquén, Jaime de Nevares –con quien los agentes de pastoral aborígena mantenían vínculos y comunicaciones relativamente frecuentes–, y Carlos Gattinoni –que en su calidad de obispo metodista visitaba y supervisaba las acciones de la JUM– habían sido dos de los fundadores de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (APDH). Por aquellos años, también se registra su participación en el nacimiento del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), una organización nacida hacia 1975 en respuesta

314 Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas, Vaticano, 2 de diciembre de 1978, Libreria Editrice Vaticana, p. 2. Recuperado de w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html.

al trabajo con exiliados políticos que muchos sectores eclesiásticos estaban realizando, entre ellos el mismo De Nevares. A su vez, el 18 de diciembre de 1975, la Orden Pasionista había prestado las instalaciones de la Casa Nazareth en la Iglesia Santa Cruz (ciudad de Buenos Aires) para la realización de la reunión inaugural de la APDH. De Nevares y Gattinoni integraron el primer Consejo de Presidencia de la Asamblea, junto a Alicia Moreau de Justo, Eduardo Pimentel, Alfredo Bravo, Ariel Gómez, José Miguez Bonino, Susana Pérez Gallart, Jorge Vázquez, Guillermo Frugoni Rey, Raúl Aragón y Jaime Schmirgeld.³¹⁵

A medida que se desplegó el aparato represivo de la dictadura, tanto la Iglesia neuquina como la parroquia Santa Cruz se convirtieron en espacios de defensa de los derechos humanos. En ese entonces, la conexión entre el episcopado neuquino y el progresismo de distintas zonas del país se estrechó fuertemente (Bohoslavsky, Debattista y Masés, 2012: 225), al tiempo que la referida iglesia Santa Cruz, por su parte, fue lugar de refugio para muchas de las iniciativas progresistas y/o críticas alineadas en lucha contra la dictadura y la denuncia de las desapariciones (Loiácono y Echezuri, 2013).³¹⁶

En el inicio del régimen democrático, los agentes de pastoral aborigen entrelazaron sus acciones indigenistas con el eferescente movimiento de derechos humanos en el país. Expresión de ello fueron las ya referidas Primeras Jornadas de la Indianidad, realizadas en 1984. Las Jornadas fueron organizadas por la Subcomisión para los Derechos del Indio de la APDH, pero el aporte que hicieron los agentes de pastoral fue importante.

Los objetivos de la jornada fueron: a) “Promover el conocimiento y acercamiento de las diferentes culturas de nuestro país. Informar sobre la filosofía y organizaciones de la Indianidad; b) “Difundir la problemática de los pueblos indios con una visión global de la cuestión. Formar una nueva conciencia solidaria”; c) “Cambiar la óptica

315 La invitación a Jaime de Nevares para incorporarse al Consejo fue cursada por el presidente ejecutivo de APDH, Eduardo Pimentel (Bohoslavsky y Muñoz Villagran, 2012). Hasta 1988, también participó activamente en la APDH el sacerdote pasionista Federico Richards (Tauruzzi, 2006).

316 Al respecto, ver el documental *La Santa Cruz. Refugio de Resistencia*, disponible en <http://peliculasantacruz.blogspot.com.ar/>.

con que se juzga el problema. Definir cómo se inserta la cuestión aborigen en la temática de los Derechos Humanos. Recibir y difundir denuncias sobre violaciones a los Derechos Indios” y, d) “Programar acciones concretas tendientes a preservar a las comunidades y defender el Derecho a la Vida”.³¹⁷

Las Jornadas fueron una oportunidad de encuentro entre representantes de distintos pueblos indígenas del país, agentes de pastoral aborigen y miembros del Gobierno nacional (Mombello, 1991 y 2002). Fueron también una iniciativa destinada a sensibilizar a “la sociedad nacional” en relación con el carácter universal de los derechos indígenas. En el marco de la Asamblea, las palabras del referente qom, Isaías Sitaky, condensaron esa voluntad al expresar la conveniencia de “interesar a todos los sectores progresistas, para que brinden su aporte y comprensión” a la causa.³¹⁸

Por medio de la inscripción de las demandas indígenas en la grilla de los derechos humanos, las acciones de los agentes de pastoral aborigen consiguieron desanclar sus planteos indigenistas de las especificidades locales en las que habían nacido y se habían gestado durante las últimas dos décadas.

Otro movimiento discursivo por medio del cual se facilitó ese “desanclaje” fue la lectura de los “problemas indígenas” en clave de una “reparación histórica” frente a “los 500 años” de colonización. También aquí se trató de un desplazamiento discursivo inscripto en una dinámica de alcance continental y que se expresó en el conjunto de la Iglesia católica latinoamericana. La Conferencia de Puebla había señalado la necesidad de atender la proximidad de “los 500 años de evangelización” en el continente americano y, en adelante, el asunto se hizo presente en diversas instancias de la Iglesia católica regional. En 1980, el Documento de Bogotá postuló el compromiso de promover “una evangelización nueva” de los indígenas,³¹⁹ y el 12

317 Primeras Jornadas de la Indianidad, entre los representantes de los Pueblos Indígenas que habitan el suelo argentino y los representantes del gobierno democrático, recientemente asumido por voluntad popular (14-15 de abril, Buenos Aires, 1984), p. 1, Asamblea Permanente de los Derechos Humanos.

318 *La Mañana*, 19/4/1984.

319 “Documento de Bogotá. La evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América”, 1980, p. 1.

de octubre de 1984, la homilía pronunciada por el Papa en el Estadio Olímpico de Santo Domingo refirió a la necesidad de lanzar un programa para “preparar adecuadamente el medio milenio de la evangelización”.³²⁰ Al respecto, el Sumo Pontífice hizo una autocrítica matizada al señalar:

[La Iglesia] no quiere desconocer la interdependencia que hubo entre la cruz y la espada en la fase de la primera penetración misionera. Pero tampoco quiere desconocer que la expansión de la cristiandad ibérica trajo a los nuevos pueblos el don que estaba en los orígenes y gestación de Europa –la fe cristiana– con su poder de humanidad y salvación, de dignidad y fraternidad, de justicia y amor para el Nuevo Mundo.³²¹

A nivel de la Iglesia argentina, el 16 de noviembre de 1985 la CEA se hizo eco de esta serie de debates que estaban dándose a nivel continental y emitió un documento titulado “Hacia el V centenario de la evangelización de América”. El resto de las Iglesias latinoamericanas también se hicieron eco de la cuestión de “los 500 años”, aunque varias de ellas introdujeron revisiones al enfoque original romano.

En 1986, el Departamento de Misiones del CELAM convocó a la Semana de Reunión de Obispos de doce países del continente “en donde existen grupos indígenas” (CELAM, 1987: 9) para definir acciones frente a la proximidad de “la celebración del medio milenio del inicio de la Evangelización en América Latina”. El evento tuvo por respuesta una interpelación explícita, crítica y enfática por parte de los movimientos indígenas latinoamericanos: denominar “celebración” a la conquista era un nuevo ejercicio de opresión.

Entre el 30 de junio y el 6 de julio de 1986, se llevó a cabo en Quito la Segunda Reunión Ecueménica de Pastoral Indígena Latinoamericana. En su seno, representantes de veintidós nacionalidades indígenas, y oriundos de quince países latinoamericanos, emitieron un manifiesto en respuesta a la reunión convocada por el CELAM y

320 Homilía del Santo Padre Juan Pablo II, Estadio Olímpico de Santo Domingo, 12 de octubre de 1984.

321 Ídem.

en “contra [de] las celebraciones del V centenario del descubrimiento y de la primera evangelización en América”. El manifiesto repudió las “celebraciones triunfalistas”, exigió a los Estados el “cese de las políticas integracionistas y asimilacionistas”, el reconocimiento de las organizaciones indígenas, sus sistemas de gobierno, sus espacios territoriales y el “derecho de propiedad comunal” sobre suelo y subsuelo. Exigió también a las Iglesias el “cese de una evangelización y pastoral de alianza con el sistema dominante, genocida y etnocida”, la efectivización de una pastoral ecuménica y el “acompañamiento, diálogo y respeto” de las luchas y las creencias religiosas indígenas.³²²

En adelante, las conmemoraciones de “los 500 años de evangelización” no pudieron desentenderse de lo que los pueblos originarios claramente habían dejado planteado. Así fue recuperado, por ejemplo, en la Consulta de Porto Alegre, realizada en abril de 1986 y organizada por el Comité para América Latina y el Caribe del Church World Service; y en el encuentro que el Consejo Mundial de Iglesias impulsó, ese mismo año, en la ciudad de Lima. También los cinco cursos ecuménicos que, entre 1989 y 1990, organizaron el Consejo Latinoamericano de Iglesias, el CIMI y otras Conferencias Episcopales de América Latina en diversas regiones del continente se alinearon en esta búsqueda por responder a los planteos hechos por el movimiento indígena latinoamericano (Krautler, 1991).

Las labores de la red de pastoral aborigen chaqueña no solo funcionaron en diálogo con estos acontecimientos, sino que incluso – por momentos – supieron estar un paso adelante de estos. Meses antes de la Reunión Ecuménica de Pastoral Indígena Latinoamericana se registran actividades de la red chaqueña que avanzan en la dirección crítica que aquella reunión dejara planteada. En efecto, el Segundo Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen (realizado en Sáenz Peña entre el 3 y el 6 de octubre de 1985) decidió elaborar, en adelante, “folletos explicativos de los 500 años vistos desde el mundo indíge-

322 Folleto. Semana del Aborigen, 1988, p. 1, Archivo Marta Tomé. Por cierto, la “Campana Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular” lanzada por los movimientos indígenas de América Latina en octubre de 1989 en Bogotá merece ser leída a la luz de estos antecedentes de diálogo y confrontación con diferentes posturas indigenistas de la Iglesia católica.

na”.³²³ Es que del Encuentro participaron miembros de las diócesis del noreste argentino (Reconquista, Resistencia, Formosa, Misiones, Oran y Sáenz Peña) así como también algunos párrocos y agentes de pastoral de las diócesis del Neuquén y Viedma; pero participaron también muchos de los referentes indígenas con los que la red chaqueña estaba vinculada, lo que generó que la discusión de aquella agenda continental rápidamente abandonara el mote de “celebración”, entre otras cosas.

Las relaciones que la red de pastoral aborígen chaqueña mantenía con los espacios latinoamericanos de indigenismo eclesástico le daban acceso a las discusiones sobre las demandas indígenas del continente y las críticas que los movimientos indígenas hacían a las Iglesias, sobre todo a la católica. A modo de ejemplo, vale registrar la presencia de los miembros de la JUM, Jorge Collet y Carlos Sabanes, en los referidos encuentros de 1986 en Porto Alegre y Lima, respectivamente. Pero también sucedía que dicha red estaba conectada con experiencias territorializadas de organización política indígena y estaba entrenada en escuchar los planteos y las demandas de los propios indígenas. Por unos y otros motivos, muchas veces pudo notarse que la red de pastoral aborígen chaqueña estuvo a tono con las discusiones que a nivel latinoamericano se daban en el movimiento indígena local.

Los virajes del indigenismo eclesástico latinoamericano impactaron sobre las estrategias pastorales de la red chaqueña. Las palabras de Francisco Nazar, expresadas muchos años más tarde en una entrevista realizada por Eduardo Berteau, condensan una idea abigarrada sobre cómo el espacio indigenista local experimentó aquellos procesos:

[A nivel latinoamericano,] hubo mucho encuentro, comunicación e inspiración. Se hicieron consultas y talleres de todo tipo y en varios lugares. También acciones conjuntas. Se elaboraron grandes líneas teóricas y de acción pastoral que luego comenzaron a aparecer en Puebla, Santo Domingo, en las iglesias particulares y en los discursos de Juan Pablo II en sus viajes por América que

323 Ídem.

bajan mucha doctrina. Ayudó a la consolidación de los pueblos indígenas, de las iglesias y de la causa en general (entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Bertea).

En definitiva, las expansiones discursivas y argumentativas apoyadas en el eje de los derechos humanos y en la idea de la reparación histórica “por los 500 años” facilitaron la divulgación y dieron mayor solidez a las reivindicaciones indígenas que los activistas cristianos elegían defender. Este tipo de movimientos discursivos permitirían, a su vez, ampliar el arco de solidaridades políticas necesarias para legitimar objetivos juridizadores más amplios, como fue la búsqueda por intervenir en la reforma de la Constitución Nacional. La observancia de la experiencia del CIMI frente a la reforma constitucional de Brasil fue una experiencia referencial para los agentes de pastoral locales. Por eso, valdrá la pena recuperar la dinámica de ese proceso en el vecino país ya que nos dará elementos para entender el caso local.

El CIMI y la reforma constitucional en Brasil

En diferentes países de América Latina, las “reformas estructurales” de los años ochenta dieron lugar a reformas constitucionales. Con ellas, los gobiernos buscaron generar redireccionamientos de la política económica exigidos por los organismos internacionales de crédito, cuya influencia sobre los Estados se incrementó a partir del endeudamiento público y la lógica de condicionamientos cruzados (Torre, 1998). Paralelamente, este tipo de reformas fueron una oportunidad para la incorporación en los textos constitucionales de muchas reivindicaciones progresistas y de derechos de minorías, aunque con fuertes limitaciones y contradicciones (Assies, Van der Haar y Hockema, 1999; Yrigoyen Fajardo, 1999, 2004 y 2006; Clavero, 2006; Barié, 2003). En Brasil, esto adquirió ribetes bastante particulares y curiosos: el CIMI tuvo un papel de vital importancia en la incorporación de los derechos indígenas.

Hacia 1981, en un contexto en el que la necesidad de reformar la constitución comenzaba a cobrar forma en distintos espacios políticos, la Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) organizó un con-

greso nacional de abogados en la ciudad de Porto Alegre (Congresso Pontes de Miranda) para debatir sobre las posibilidades abiertas por una futura reforma constitucional. En abril de 1984, el Poder Ejecutivo presentó una propuesta de enmienda constitucional; entonces, el CIMI y la Comisión de Derechos Humanos de la OAB elaboraron una subenmienda para que la especificidad de los pueblos indígenas fuera considerada. La subenmienda en cuestión habló de la “preservación” de los “valores culturales” de “los silvícolas” y de garantizar la “integridad étnico-cultural” de estos pueblos (Suess, 1987). Un año más tarde, en abril de 1985, a instancias de la 23ª Asamblea General de la CNBB, el presidente del CIMI, Dom Irwin Krautler, señalaba:

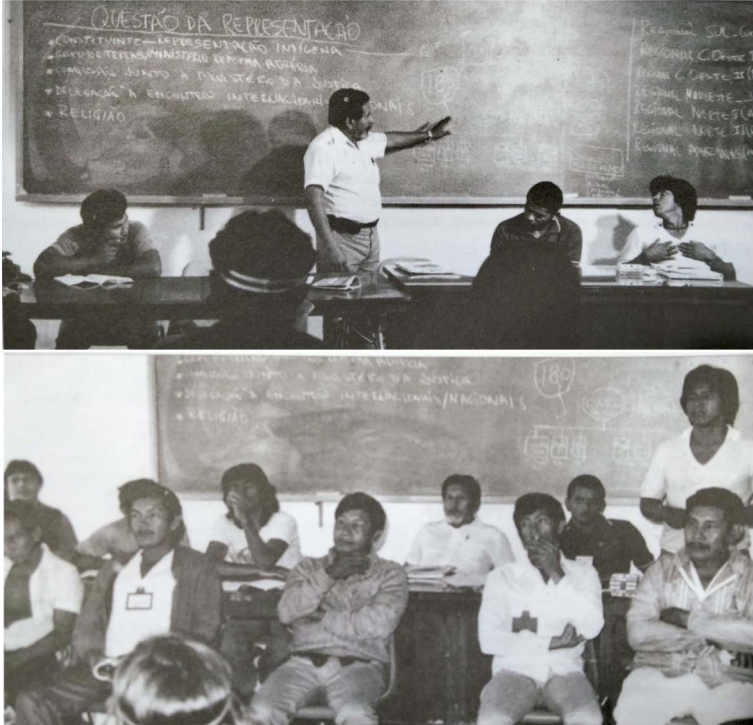
O Cimi convoca as dioceses, prelaçias, paróquias, comunidades e toda a sociedade civil para discutir em torno da Assambléia Nacional Constituinte a possibilidade de um dispositivo legal, que reconhece a plurinacionalidade do nosso país, sem fraccionar o territorio nacional. Somente a través do reconhecimento da realidade pluriétnica da Nação, cessará a ameaça de uma integração compulsória que pesa sobre os povos indígenas, sobre sua cultura, seus territórios e seu subsolo (Krautler, 1991: 25).³²⁴

Desde entonces, el CIMI se convirtió en uno de los primeros impulsores de la campaña “Povos Indígenas na Constituinte”. En el marco de tal campaña, la União das Nações Indigenas (UNI) (nacida en 1980 en el seno de reuniones de líderes indígenas organizadas por el CIMI) llevó adelante acciones de propaganda y presentaciones legales ante el Congreso Nacional y los distintos Estados federales de Brasil (Santos, 1989; Verdum, 2009). Montado en esta estrategia de divulgación y contando con el acompañamiento de otras entidades indigenistas, el CIMI organizó cursos y encuentros locales y regionales para esclarecer los sentidos y las posibilidades de la futura Asamblea Constituyente; también propulsó el debate sobre las formas en

324 “El Cimi llama a las diócesis, prelaçuras, parroquias, comunidades y a toda la sociedad civil a discutir en torno a la Asamblea Nacional Constituyente la posibilidad de un dispositivo legal que reconozca la plurinacionalidad de nuestro país, sin dividir el territorio nacional. Solo a través del reconocimiento de la realidad multiétnica de la Nación, cesará la amenaza de integración compulsiva que pesa sobre los pueblos indígenas, su cultura, sus territorios y su subsuelo” (traducción propia).

que los intereses de los pueblos indígenas deberían ser representados en la Asamblea, como así también en el proceso previo.

Imagen 16. Centro de Formação (Goiânia). Reunión de líderes indígenas (c. 1985)



Fuente: Archivo CIMI. *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*. Brasília: Edições Câmara, 2009.

Al momento de las elecciones de los constituyentes, ocho indígenas fueron candidatos e integraron las listas de distintos partidos. Sin embargo, ninguno de ellos resultó electo.³²⁵ Fracasado

325 Los sufragios para elegir a los constituyentes dieron al principal partido gobernante, el PMDB, una victoria contundente, con la mayoría de las bancas. Este partido obtuvo 303 de las 559 bancas, seguido por el PFL, con 135.

este objetivo, la acción del CIMI pasó a ocuparse fuertemente en generar contactos y alianzas políticas que facilitaran la instalación de los derechos indígenas en los debates constituyentes que se darían en Brasilia. Durante los diecisiete meses que duró la asamblea, el CIMI funcionó como canal de incorporación de las demandas indígenas, al tiempo que buscó expandir las alianzas y solidaridades en un plano internacional. En un artículo publicado en 1987 en la revista *Cultural Survival Quarterly*,³²⁶ la entidad planteaba:

The Indian peoples of Brazil have never faced such a serious threat as now. It is urgent that the government recognize the tribal territories, defining them according to the criteria of the Indian communities themselves. The National Constitutional Assembly must be preserved in order that the rights of the Indian peoples be recognized by the future constitution of the country. The Indian peoples of Brazil, alone, do not have the means to face this offensive that is overwhelming them, Brazilian society, in its turn, is submerged in an economic crisis, with little means to take up the Indian cause. For this reason international support is indispensable (CIMI, 1987: 65).³²⁷

Paralelamente, con el auxilio del CIMI y de otras entidades indígenas, la UNI elaboró un “Programa Mínimo” sobre los derechos indígenas que deberían ser considerados por la Asamblea Constituyente. Dicho programa luego derivó en una “Proposta Unitária” presentada ante la “Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”.

326 *Cultural Survival Quarterly* es una revista editada por la fundación *Cultural Survival*, una organización no gubernamental de origen estadounidense radicada desde 1972 en Cambridge, Massachusetts. Ver <https://www.culturalsurvival.org/about/history>.

327 “Los pueblos indígenas de Brasil nunca se han enfrentado a una amenaza tan grave como ahora. Es urgente que el gobierno reconozca los territorios tribales, definiéndolos según el criterio de las propias comunidades indígenas. La Asamblea Nacional Constituyente debe ser preservada para que los derechos de los pueblos indios sean reconocidos por la futura constitución del país. Los pueblos indígenas de Brasil, por sí solos, no tienen los medios para hacer frente a esta ofensiva que los abruma, la sociedad brasileña, a su vez, está sumergida en una crisis económica, con pocos medios para asumir la causa indígena. Por eso es indispensable el apoyo internacional” (traducción propia).

También en 1987, la UNI coordinó la presencia en Brasilia de una numerosa delegación compuesta por miembros de los pueblos xavante, kraho, txucarramae, karaja, canoeiro y terena. Tal delegación tenía por objeto construir el *lobby* necesario para la aprobación de derechos indígenas en la futura constitución (Graham, 1987). Según Elizabeth Allen (1989), más de 200 líderes de cuarenta naciones indígenas convirtieron su presencia en la Asamblea Constituyente en una fuerte herramienta de presión sobre los delegados. Rosane Lacerda describió el hecho al señalar:

Com o apoio de assessores das entidades aliadas, [os indígenas] passaram a marcar uma presença constante nos corredores do Congresso, nos gabinetes dos Constituintes, à porta do plenário. Persistentes, sensibilizaram os parlamentares, criando um clima favorável ao fechamento de acordos em torno de emendas benéficas aos seus direitos e interesses [...]. Foi assim que, entrando no Congresso Nacional com suas vestes tradicionais, efetuando naqueles corredores os seus cânticos, suas danças rituais, suas pajelanças, dialogando com altivez com as lideranças dos partidos e com o próprio presidente da Constituinte, Dep. Ulysses Guimarães, os povos indígenas não apenas demonstraram a sua capacidade política, como também souberam conquistar o respeito de muitos setores que antes os viam como seres infantis, portadores de retardo mental, ou primitivas peças de museu (2009: 221-222).³²⁸

De esta forma, las organizaciones indígenas e indigenistas se convirtieron en los grupos de presión sobre los legisladores de mayor visibilidad (Conklin y Graham, 1995). Y, como afirmó Antônio Brand:

328 “Con el apoyo de asesores de organismos aliados, [los indígenas] comenzaron a hacer sentir su presencia constante en los pasillos del Congreso, en los despachos de los miembros de la Asamblea Constituyente, fuera de la sesión plenaria. Persistentes, sensibilizaron a los parlamentarios, creando un clima favorable para que se alcanzaran acuerdos sobre enmiendas beneficiosas para sus derechos e intereses [...]. Fue así como, entrando en el Congreso Nacional con sus ropas tradicionales, interpretando en esos pasillos sus cánticos, sus danzas rituales, su chamanismo, dialogando con la dirigencia de los partidos y con el propio presidente de la Asamblea Constituyente, Ulysses Guimarães, los indígenas no solo demostraron su capacidad política, sino que supieron ganarse el respeto de muchos sectores que antes los veían como seres infantiles, retrasados mentales o primitivas piezas de museo” (traducción propia).

Los inéditos resultados alcanzados e asentados na Constituição de 1988 devem ser creditados, em primeiro lugar, a esse engajamento amplo e decidido dos povos indígenas de todas as regiões do País. Mas, também, é preciso sublinhar o apoio prático e efetivo do CIMI e demais aliados, sobretudo no tocante a alojamento, alimentação, informação e assessoria às delegações indígenas, em sua estadia pela capital federal (2009: 33).³²⁹

Imagen 17. Indígenas en la reforma constituyente de Brasil, 22 de mayo de 1988



Líderes indígenas en el Planalto portando carteles de “La semana del indio” elaborados por el CIMI.

Fuente: Archivo CIMI. *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2009.

329 “Los resultados sin precedentes alcanzados y basados en la Constitución de 1988 deben atribuirse, en primer lugar, a la amplia y decisiva participación de los pueblos indígenas de todas las regiones del país. Pero también es necesario destacar el apoyo práctico y efectivo del CIMI y otros aliados, especialmente en lo que se refiere a alojamiento, alimentación, información y asesoramiento a las delegaciones indígenas durante su estancia en la capital federal” (traducción propia).

La CNBB tuvo un papel muy activo en las audiencias de la Asamblea Nacional Constituyente.³³⁰ Al ser parte de ella, el CIMI vio facilitados muchos medios para la canalización de lo que entendía como prioridades indígenas (Fioravanti, 1990; Hüttner, 2007). La centralidad que el CIMI alcanzó a tener en el proceso fue respondida por grupos de poder opositores a sus objetivos indigenistas por medio de una fuerte campaña de prensa. Esta estuvo dirigida a desacreditar el *lobby* indígena, hizo un énfasis particular en la acción del CIMI³³¹ y fue impulsada por las compañías mineras privadas (Allen, 1989; Loebens, 2009).³³² En ese contexto, la FUNAI, alineándose con intereses empresariales, también actuó agresivamente al expulsar a nueve misioneros previamente asentados en territorios indígenas como estrategia para desarticular algunos de los puntos centrales de vinculación entre el CIMI y el movimiento indígena de Brasil.

Sabiendo que los votos de los constituyentes de izquierda no alcanzaban para aprobar las enmiendas, el CIMI buscó generar opiniones favorables y acompañamientos entre los constituyentes del centro del espectro político. La Asesoría Jurídica del CIMI³³³ realizó paneles informativos en los que buscaba dar a los constituyentes los

330 Audiências Públicas na Assembleia Nacional Constituinte. A Sociedade na Tribuna, Câmara dos Deputados, Coleções Especiais, Obras Comemorativas, n° 3, Brasília. Recuperado de <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/1882>, p. 23.

331 Durante una semana, el periódico *O Estado de São Paulo* publicó editoriales e incluso una sección especial sobre “Os índios na nova Constituição”, en el que cuestionaba enfáticamente el accionar del CIMI. Esta entidad fue acusada de formar parte de una conspiración internacional dirigida a imponer a Brasil un concepto de “soberanía restringida” sobre las tierras indígenas y así limitar la participación brasileña en el mercado internacional de explotación minera (Loebens, 2009: 83). Como resultado de esas denuncias, fue conformada una Comisión Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) dedicada a investigar el caso. En su informe final, la comisión dejó comprobada la falsedad de las acusaciones, así como de los documentos presentados por los denunciantes (Heck, 2009; Lacerda, 2009).

332 El CIMI no fue la única entidad no indígena que dio su apoyo a las demandas de los pueblos originarios. También fue valioso el aporte de la Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), el Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), la Associação Brasileira de Antropologia (ABA), el Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), la Coordenação Nacional de Geólogos (CONAGE) y la Comissão para a Criação do Parque Yanomami (CCPY) además de la solidaridad de juristas como los profesores Dalmo de Abreu Dallari e Carlos Marés Filho (Lacerda, 2009).

333 La Asesoría Jurídica del CIMI se conformó en 1982. A fines de 1986, se incorporó a ella el abogado Julio Gaiger con el específico objetivo de trabajar en relación con el proceso constituyente. Junto con Paulo Guimarães, conformarían una sólida dupla de trabajo.

argumentos suficientes para que comprendieran la relevancia política del tema y constituir así un bloque parlamentario suprapartidario proclive a la causa indígena (Pietricovsky de Oliveira, 2009: 95).

Gracias a este conjunto de acciones, el CIMI hizo una sólida contribución para que fuera incorporado el capítulo específicamente referido a los derechos de los pueblos indígenas (capítulo VIII. Dos Índios). Con ello fueron abandonadas –al menos en el plano del discurso jurídico– las perspectivas asimilacionistas y tutelares de la política estatal indigenista brasileña (Souza Lima, 2010). El Título VIII, capítulo VIII, art. 231 de la nueva Constitución sentenció: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.³³⁴

La Constitución de 1988 se convirtió en una de las más avanzadas para su tiempo en lo que a derechos indígenas refiere (Gómez, 2002b) y pasó a ser una referencia obligada en el plano internacional (Lacerda, 2009: 222). Las secciones relativas a los derechos indígenas representaron significativos avances en la materia y fueron consideradas entre los logros más positivos de la nueva Constitución (Allen, 1989). Entre los derechos reconocidos figuraron: a la organización social y a defender sus propios intereses; a la propiedad de las tierras “que tradicionalmente ocupan”; al uso de las lenguas maternas y a practicar sus manifestaciones culturales.³³⁵

La experiencia que el CIMI desarrolló en torno del proceso constituyente brasileño fue seguida de cerca por ENDEPA y la red de pastoral aborígen de la Argentina. A través de sus contactos relativamente frecuentes con grupos de Brasil, los agentes de pastoral locales pudieron informarse de las dificultades atravesadas por el CIMI y se nutrieron de repertorios de acción que –como veremos– luego utilizarían a instancias de la reforma de la Constitución argentina.

334 “Se reconoce a los indígenas la organización social, las costumbres, las lenguas, las creencias y las tradiciones, así como los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compete a la Unión demarcar dichas tierras, protegerlas y hacer respetar todos sus bienes” (traducción propia).

335 Si bien fue fijado un plazo de cinco años para concluir la demarcación de las tierras “tradicionalmente” ocupadas por los pueblos, este no fue cumplido.

Oportunidades y estrategias

En la Argentina, las discusiones respecto de la necesidad de una reforma constitucional se produjeron de manera simultánea al proceso brasileño. Comenzaron a emerger hacia 1985, cuando el gobierno de Raúl Alfonsín creó el Consejo para la Consolidación de la Democracia, destinado a plantear y discutir varias reformas institucionales, entre las que figuró un proyecto de reforma constitucional. En esa oportunidad, el asunto quedó en meras enunciaciones, aunque, hacia 1988, cuando el proceso de reforma constitucional llegaba a su fin en el vecino país, aquellos planteos comenzaron a cobrar mayor vigor. El movimiento de los derechos humanos fue un actor relevante en los primeros pronunciamientos a favor de una reforma constitucional. Ese año, el Premio Nobel de la Paz, referente del movimiento de Derechos Humanos a nivel latinoamericano y director del Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), Adolfo Pérez Esquivel, emitió (junto con el titular del Departamento de Derechos Humanos de la Confederación General del Trabajo, Ricardo Pérez) una declaración titulada “Reforma de la Constitución y protagonismo popular”, la que se refirió a la cuestión de la transición democrática, el rol de los partidos políticos, de los derechos humanos y de los pueblos. Inmediatamente después, en 1989 –crisis económica e hiperinflación mediante–, Alfonsín decidió adelantar el traspaso de la presidencia al candidato electo y las discusiones sobre la reforma constitucional quedaron como un asunto pendiente a ser revisado una vez que la crisis económica fuera superada.

Por entonces, y en los años sucesivos, el marco de acción y reivindicación indígena atravesó modificaciones generales que es preciso considerar. Por un lado, en 1989, la OIT emitió un convenio (Nº 169) que reactualizó lo establecido por el Nº 107 en 1957. Este reconoció como “pueblos” lo que su antecesor había reconocido como “poblaciones indígenas”. A su vez, el nuevo convenio dio reconocimiento a las instituciones y costumbres indígenas, al derecho a la propiedad y posesión de las tierras “que tradicionalmente ocupan” y a intervenir en las decisiones estatales que afectan su desarrollo local.

El Congreso argentino incorporó esta normativa en 1992. Y si bien recién fue ratificada en el 2000, esto no impidió que a lo largo de la década del noventa muchos de los conceptos fundamentales de la legislación indígenista en la Argentina retomaran las definiciones jurídicas emergentes en este convenio. Tal es el caso de la denominación “pueblos indígenas”, la “autoidentificación” como criterio de delimitación jurídica del objeto de la legislación, el derecho de usufructo de los recursos naturales y la proclamación de la “participación” de los pueblos originarios “en los asuntos que los afecten” (Mombello, 2002: 9). Pero, como veremos, varios elementos permiten imaginar que los agentes de pastoral aborigen tuvieron papeles para nada despreciables en esa dinámica de incorporaciones semánticas y discursivas.

También importa destacar que el final de los años ochenta y principios de los noventa fue un tiempo en que los organismos multilaterales de crédito comenzaron a incorporar la cuestión de la diversidad y “la diferencia cultural” en sus esquemas y estrategias de gubernamentalidad. El dispositivo del multiculturalismo ganó terreno basándose en nociones esencialistas y ahistóricas de otredad. Esto lo convirtió en un mecanismo hábil para propulsar la incorporación discursiva de minorías, por medio de la domesticación y la reducción del potencial disruptivo de esas otredades (Hale, 2007; Shelton, 2002; Van Cott, 2000; Stavenhagen, 2002). Un ejemplo claro de estos movimientos fue la Directriz Operacional 4.20 del Banco Mundial, emitida en 1991. Si bien caracterizó como “urgente” que los funcionarios del banco y los gobiernos generaran acciones positivas para salvaguardar los derechos de los indígenas y asegurar la tenencia de tierras y el acceso a los recursos (BM, 1991), al mismo tiempo, no implicó la creación de dispositivos concretos y políticas efectivas para que eso pudiera llevarse a cabo. En ese sentido, se trató de pronunciamientos útiles para restringir el dominio de los Estados nacionales sobre determinados “recursos naturales”. Pero lejos de redundar en un mayor control de esos bienes comunes por parte de los pueblos indígenas, estos lineamientos han servido más bien para dar —a este o a otros organismos internacionales— una mayor injerencia sobre recursos altamente demandados en el mercado mundial.

A su vez, hacia el final de la década del ochenta y principios de los años noventa, el movimiento indígena de la Argentina se mostraba ya significativamente fortalecido. Emergieron y ganaron visibilidad pública organizaciones políticas de alcance provincial (como la Confederación Mapuche Neuquina o la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre, en el Chubut), y la participación en foros internacionales y el contacto con procesos reivindicatorios indígenas de otras latitudes no eran fenómenos extraños. Por tanto, fueron varios los espacios políticos indígenas que pujaron para que ciertos “derechos especiales” fueran reconocidos por el Estado nacional.

Formando parte de este escenario, la pastoral aborígen local procuró articularse con referentes del movimiento indígena a nivel nacional. En varias oportunidades, lo hizo de manera exitosa y armónica. En varias otras, tuvo menos éxito y participó de no pocas tensiones y cuestionamientos cruzados con experiencias autónomas de organización política indígena. Por un lado, algunos líderes de organizaciones indígenas manifestaban ciertas desconfianzas hacia los agentes de pastoral. Después de todo, se trataba de personas inscriptas en estructuras eclesiales que históricamente oprimieron a esos pueblos. En la generalidad de los casos, se trataba también de personas “blancas” hablando en nombre de los indígenas. Por otro lado, no faltaron oportunidades en que los agentes de pastoral aborígen pusieron en duda la representatividad de algunos líderes indígenas que, al vivir en grandes centros urbanos, no necesariamente tenían vínculos estrechos con comunidades rurales de sus propios pueblos (entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015, ciudad de Buenos Aires) (Carrasco, 2002). Los agentes de pastoral aborígen contaban, en verdad, con una ventaja bastante interesante por sobre otras organizaciones indígenas y/o indigenistas. El alto grado de arraigo que la pastoral aborígen tenía, como conjunto, en distintas comunidades y asentamientos indígenas del país funcionaba para estos agentes como un capital altamente legitimante. Esto, muchas veces, situó a los agentes de pastoral aborígen en posiciones favorables ante las disputas eventualmente emergentes por los lugares de enuncia-

ción legítimos para luchar por los derechos indígenas y establecer “lo mejor” para esos pueblos.

Entre los objetivos programáticos para 1990, ENDEPA estableció el compromiso de “apoyar la Reforma Constitucional”.³³⁶ El lema elegido para la difusión de la Semana del Aborigen fue, precisamente, “Garantizar los derechos indígenas en la Constitución nacional”. Ese mismo año, ENDEPA creó, junto a varios líderes indígenas y otras ONG indigenistas, un Foro Permanente que se orientó a impulsar “la derogación del artículo 67 inciso 15 de la Constitución de 1853 y promover en la esfera pública un amplio debate sobre las relaciones entre Pueblos Indígenas y Estado” (Carrasco, 2002: 10). Dicho artículo asignaba al Congreso de la Nación el deber de “proveer la seguridad de las fronteras: conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”.

El periódico *Acción de Incupo* ya había denunciado, en reiteradas ocasiones, la contradicción entre el derecho constitucional a la libertad de cultos y el referido artículo que exigía “la conversión de los indios al catolicismo”.³³⁷ En consecuencia, a medida que la realización del evento se aproximaba, el periódico *Acción de Incupo* difundía con regocijo la noticia y subrayaba la importancia de “que la reforma constitucional tenga en cuenta, declare y garantice los derechos de los aborígenes argentinos”.³³⁸

El Foro Permanente recibió el respaldo y el financiamiento de la Subsecretaría de Derechos Humanos de la Nación. A partir de este Foro, entre el 28 y el 30 de marzo de 1990 se llevaron a cabo en Buenos Aires unas jornadas tituladas “Los indígenas en la Reforma de la Constitución Nacional” (Mombello, 2002). Referentes indígenas oriundos de la Patagonia, la región Noroeste (NOA) y Noreste (NEA) tuvieron entonces oportunidad de debatir frente a algunos legisladores y abogados no indígenas. Miembros de ENDEPA, como

336 4ª Asamblea-Encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, archivo CE-CAZO, folio 37, p. 6. Desde 1985 y hasta hoy inclusive, ENDEPA difunde la celebración de la “semana del aborigen” con un lema distinto cada año.

337 “Los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución nacional: un imperativo de justicia”. *Fundamentos*, ENDEPA, p. 5

338 *Acción de Incupo*, marzo de 1990, p. 5.

Francisco Nazar, Ricardo Altabe y Germán Bournisen, ocuparon roles referenciales en la organización de la actividad.

En las palabras de apertura del evento, el titular de la Dirección Nacional de Derechos Humanos, Guillermo Frugoni Rey, miembro fundador de la APDH, señaló que la participación de “los aborígenes” en la gestión de sus derechos en el ámbito constitucional debía hacerse buscando “alianzas con aquellas instituciones y personas no indígenas que les permitan garantizar los derechos del indígena en la Constitución Nacional”.³³⁹ Francisco Nazar, para entonces secretario ejecutivo de ENDEPA, tomó la palabra e hizo explícita su satisfacción por el sentido “pluralista” que la reunión había adquirido. Afirmó: “Lo importante de este encuentro es el habernos encontrado aborígenes del interior del país y los que están en Buenos Aires, y las instituciones que trabajamos con los aborígenes”.³⁴⁰

La Asamblea constituida en estas jornadas emitió una declaración en la que planteaban la necesidad de que “los representantes de los Pueblos Indígenas participasen en la redacción, discusión y votación en el proceso constituyente que se instaure por la Reforma Constitucional” (Carrasco, 2002: 57). Luego de explicitar varias demandas como urgencias a ser incorporadas en la Constitución Nacional, la declaración finalizó exigiendo “la derogación de todas las disposiciones constitucionales discriminatorias tales como el art. 67, inc. 15”, entre otros.

Bajo la coordinación de Horacio Maldonado y Patricia Frugoni, la comisión redactora de la declaración estuvo integrada por juristas de origen indígena, como Eulogio Frites y Nimia Apaza (quien, como vimos, había estado relacionada con el espacio pastoral de Nueva Pompeya durante los tempranos años setenta), y otros referentes de cierto renombre en el movimiento indígena, como José Lanusse Condorcanqui, Lorenzo Cejas Pincén o Rogelio Guanaco (entonces presidente de la Asociación Indígena de la República Argentina). ENDEPA tuvo su lugar en este importante evento y fue representado por Ricardo Altabe, miembro de la Asesoría Jurídica de la entidad. También formaron parte de la Comisión Redactora la

339 Ídem.

340 Ídem.

diputada provincial por el Chubut, Irene Vega, y el abogado Carlos Vázquez Fuentes.

Entre el 5 y el 10 de junio de 1990 se llevó a cabo en el CECAZO un Encuentro sobre Derechos del Aborigen. Se hizo con la explícita intención de que sirviera para replicar, a nivel de la región del NEA, lo que se había alcanzado a discutir en las Jornadas realizadas en Buenos Aires. A tal efecto, unos treinta referentes indígenas se trasladaron a la localidad de Pozo del Tigre. El encuentro contó con la presencia de miembros de pueblos originarios de Formosa, el Chaco y otras provincias del NEA. Así, las acciones de ENDEPA y los agentes de pastoral chaqueños reproducían en el plano local las estrategias que el CIMI había desplegado en la reforma constitucional de Brasil.

Los resultados del Encuentro en el CECAZO fueron difundidos en las páginas de *Acción de Incupo*. Puesto que el periódico tenía una distribución significativa que le permitía llegar a distintos poblados rurales del norte y el sur del país, esto funcionó como una eficaz herramienta de divulgación. En sus páginas, el referente chané (oriundo de la provincia de Salta), Jorge Segundo, describió el encuentro en los siguientes términos:

Hemos venido de varias provincias y somos distintas etnias. De la provincia de Salta vinimos chané, chiriguano, kolla y wichí. Aquí están también los tobas y los wichí de Chaco. Llegaron hermanos mbyá guaraní de la provincia de Misiones. Tuve la alegría de conocerlos. De la provincia de Formosa estuvieron los pilagá y wichí. Siempre quise encontrarme y a Dios gracias, pude conocer a mocovíes de Santa Fe que vinieron con los tobas de esa provincia.³⁴¹

Por su parte, Ruperto Chará, qom de la provincia de Santa Fe, explicitó que el Encuentro permitió pensar de manera conjunta cómo proseguir:

Nos dimos cuenta que aunque reclamamos nuestros derechos, poco podemos conseguir. En la Ley Central de la Argentina que es la Constitución Nacional, a los indígenas no se nos tiene en

341 *Acción de Incupo*, julio de 1990, p. 5.

cuenta. Por eso, si ahora va a haber reforma constitucional como dicen por ahí, tenemos que hacer escuchar nuestra voz y llegar a los que van a cambiarla. Queremos que reconozcan que existimos y que tenemos derechos.³⁴²

El cierre del Encuentro dejó establecida una serie de derechos que se demandaba fueran reconocidos por las leyes y la Constitución nacional:

Derecho a vivir. Derecho a ser diferente: a ser aborígen, a tener una raza propia. Derecho a la tierra propia: a nuestro idioma, música costumbres. Derecho a vivir en comunidad: nuestros antiguos vivían así y pensamos que es bueno. Derecho a la educación: en los dos idiomas, en el del blanco y en el nuestro. Derecho a la salud: que usemos lo que la ciencia del blanco tiene de bueno y también nuestra medicina natural. Derecho a la autodeterminación: somos dueños de nuestro destino. El blanco no nos debe imponer qué camino tomar.³⁴³

Durante 1992, las actividades de los grupos de pastoral aborígen se concentraron, sobre todo, en acciones de conmemoración de los “500 años” de la llegada de los conquistadores ibéricos a América. Se trató, en efecto, de una campaña planteada a nivel continental y articulada por un amplio conjunto de los movimientos indígenas e indigenistas. Frente a ello, a nivel local, la dinámica juridizadora de la pastoral aborígen atravesó cierto interludio. Sin embargo, esta campaña comunicacional y mediática ayudó fuertemente a instalar las demandas indígenas en la sociedad argentina. Así fue que, al año siguiente, la acción juridizadora de la pastoral aborígen se encontró con un terreno aún más fértil para sus mensajes. A su vez, hacia 1993, los debates políticos en torno a la reforma constitucional cobraron nuevo vigor.

En este contexto, a lo largo de todo ese año, ENDEPA promovió la realización de talleres y charlas en distintas comunidades indígenas a fin de movilizar la discusión sobre los derechos indígenas

342 *Ibidem*, p. 6.

343 *Ídem*.

que debían ser incorporados en la reforma (Mombello, 2002: 12). Asimismo, cuando la Cámara de Diputados de la Nación comenzó a discutir la ley de reforma constitucional, el espacio de pastoral aborígen, bajo el rol protagónico de ENDEPA, vigiló de cerca el proceso, e intentó influir en pos de la incorporación de los derechos indígenas como espacio de debate dentro de la futura Convención.

Con ese objetivo, durante la semana del 12 de octubre de 1993, se llevó a cabo un nuevo encuentro entre agentes de pastoral y referentes indígenas de todo el país. El documento final, titulado “Declaración de los representantes de los pueblos indígenas” (más conocido como “Declaración de Octubre”), evidenció la convergencia (o tal vez, ciertos deseos de convergencia) entre el espacio de pastoral aborígen y el movimiento indígena:

Somos representantes de los pueblos indígenas kolla, tapiete, wichí, pilagá, toba, mocoví, mapuche, chané y chiriguano que nos hemos convocado en la ciudad de Buenos Aires del 11 al 14 de octubre de 1993, junto al Equipo Nacional de Pastoral Aborígen, para reclamar como pueblos preexistentes que habitan Argentina desde siempre, que ante la eventual reforma de la Constitución Nacional se incorporen en la Ley que declara la necesidad de la reforma constitucional el reconocimiento de nuestra existencia como pueblos indígenas y, en consecuencia, junto a los derechos que nos corresponden, el reconocimiento de Argentina como país pluriétnico y pluricultural.³⁴⁴

Fue la Asesoría Jurídica de ENDEPA la que elaboró la fundamentación jurídica de la propuesta, bajo la autoría de Ricardo Altabe y Jorge Abel González. La fundamentación plasmó en un lenguaje jurídico buena parte de los caminos andados por los grupos de pastoral aborígen a lo largo de la década anterior: se apoyó en los contenidos elaborados a instancias del Documento Base de 1984 y apeló al artículo 9 de la Ley del Aborígen del Chaco para delimitar las formas que debería tener la entrega de tierras a los pueblos originarios. Asimismo, recuperó aquello tan extensamente denunciado

344 “Declaración de Octubre. Declaración de los representantes de los pueblos indígenas”, Buenos Aires, 14 de octubre de 1993.

una y otra vez en las páginas de *Acción de Incupo* y demás instancias: lo absurdo y anacrónico del artículo 65 que exigía “la conversión de los indios al catolicismo”.

Imagen 18. Afiches de campañas de divulgación para las reformas constitucionales. ENDEPA (izq.) y CIMI (der.)



Fuente: archivo personal.

Los informes que ENDEPA elaboró sobre lo sucedido en la “Declaración de Octubre” explicitaron el rol que la entidad pretendía ocupar en el proceso: “Como Equipo Nacional de Pastoral Aborigen queremos presentar su situación, la realidad de estos 500 mil hermanos [aborígenes] y solicitar que se tenga en cuenta su existencia como grupo minoritario. Pero como grupos pre existentes a nuestra propia organización como país”.³⁴⁵

En segundo lugar, dichos informes hicieron una recuperación discursiva del trabajo hecho por los grupos de pastoral aborigen a lo largo de más de dos décadas. Con ello, ENDEPA intentaba legitimar

³⁴⁵ ENDEPA, Informe: “Para ir ampliando la información...”, ENDEPA, p. 1.

su propia posición en el proceso: “Nuestra presencia a su lado [junto a los pueblos indígenas], a lo ancho y largo del país, acompañando a las comunidades, nos da autoridad moral para hacerlo”.³⁴⁶

En tercer lugar, la fundamentación que ENDEPA construyó sobre la “Declaración de Octubre” planteó algunos reparos en relación con la ya entonces debatida exigencia de conformación de personerías jurídicas:

Un rumbo a corregir por vía de reforma constitucional, lo señalan las leyes 23.302 de la Nación y las leyes provinciales, está dado por el régimen de entrega de tierras, que exige el requisito de la constitución de las comunidades aborígenes en personas jurídicas, significando en los hechos, la aplicación de la normativa común, con la exigencia de requisitos que, lisa y llanamente, constituyen actos de asimilación compulsiva que nuestro país renunció en forma expresa en los convenios 107 y 169 OIT.³⁴⁷

Con la “Declaración de Octubre”, comenzaron a ser delineados algunos de los principales elementos que tuvo el texto aprobado un año más tarde (en agosto de 1994) por la Asamblea Nacional Constituyente. Buena parte de las formas definitivas del artículo constitucional sobre derechos indígenas replicaron literalmente exigencias plasmadas en esa Declaración. Esta propuso el reemplazo del artículo 67 por un texto que reconociera el derecho indígena “a la propiedad de la tierra en forma comunitaria, apta y suficiente, junto a los recursos naturales que en ella existen”; a la educación “en lengua materna y en su propia cultura”; a “la propia organización y el reconocimiento jurídico de la misma por su propia existencia”.³⁴⁸

Lejos de ser “las primeras ideas” sobre el tema (Carrasco, 2002: 10), las emergentes en la “Declaración de Octubre” eran la condensación de una historia de luchas en pos de la juridización de derechos indígenas de las que la pastoral aborígen había sido parte

346 Ídem.

347 “Los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución nacional: un imperativo de justicia”. Fundamentos, ENDEPA, p. 12.

348 “Declaración de los representantes de los pueblos indígenas”, Buenos Aires, 14 de octubre de 1993.

desde el comienzo. No solo las referencias a educación bilingüe e intercultural y los programas de salud respetuosos de las especificidades culturales indígenas hallaban su correlato histórico con las acciones de “promoción comunitaria” efectuadas por la pastoral aborigen desde finales de la década del sesenta. También expresiones como la necesidad de entregar “tierras aptas y suficientes” eran planteos del indigenismo eclesial regional que, como vimos, habían sido explicitados de idéntica forma ya en 1980 a instancias del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina.

En la Convención Constituyente

El 14 de noviembre de 1993, el presidente Carlos Menem y el referente principal de la UCR, Ricardo Alfonsín, se reunieron en la quinta presidencial de la localidad de Olivos y convinieron la concreción de la reforma constitucional. Los objetivos del Gobierno nacional en relación con el tema apuntaban, fundamentalmente, a posibilitar la reelección presidencial, además de reformas estructurales de tipo neoliberal en el campo de la política económica. La firma del “Pacto de Olivos” (esa fue la denominación que el acuerdo tomó) le permitió contar con la aprobación y el acompañamiento del principal partido opositor, la UCR. El asunto fue debatido inmediatamente por el Congreso de la Nación, aprobándose la Ley de Reforma Constitucional (N° 24309) el 29 de diciembre de 1993, justo antes de que el recinto entrara en período de receso.

Los líderes políticos indígenas y los agentes de pastoral (principalmente miembros de la Asesoría Jurídica de ENDEPA) lograron que “la adecuación de los textos constitucionales a fin de garantizar la identidad étnica y cultural de los Pueblos Indígenas” (Ley N° 24309, art. 3, inc. LL) fuera incorporada en la Ley de Reforma Constitucional. Nueve meses después, cuando la reforma constituyente llegase a su fin, quedaría en evidencia la relevancia de este hecho, pues el gobierno de Menem buscó por todos los medios que el proceso de reforma respondiera fielmente a su propio modelo económico y político. En consecuencia, durante el proceso constituyente (de mayo a agosto de 1994), el Poder Ejecutivo

nacional hizo una fuerte (y exitosa) presión para que la Convención se limitase a tratar exclusivamente aquellos artículos, capítulos y temas considerados en el artículo 2º de la Ley N° 22309.³⁴⁹ Como resultado, un porcentaje muy pequeño (1,5%) de los proyectos no considerados en la Ley de Reforma alcanzaron a insertarse en la nueva Constitución.³⁵⁰ Atendiendo a este dato, es plausible pensar que, sin las tempranas y oportunas gestiones que realizaron los líderes políticos indígenas y la Asesoría Jurídica de ENDEPA, los derechos indígenas no hubieran sido parte de las novedades de la nueva versión constitucional.

Con el respaldo legal para que “la identidad étnica y cultural de los Pueblos Indígenas” fuera tratada por la Asamblea Constituyente, se abría una nueva etapa en el proceso de juridización de los derechos indígenas: ahora debía debatirse en detalle cuál habría de ser el contenido concreto y el sentido que los derechos indígenas constitucionales deberían tener.

Es interesante recuperar que esto tuvo lugar en un escenario muy particular en la historia de las luchas indígenas en el continente: el 1º de enero de 1994, la sociedad mexicana amaneció el nuevo año con la sorpresiva y mediática irrupción del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, referenciado entonces en el mítico Subcomandante Marcos. Durante años, el obispado de Bartolomé de las Casas había estado impulsando la organización de las comunidades indígenas y campesinas de la región de Chiapas, las que fueron ganando cada vez mayor autonomía y radicalidad. El levantamiento zapatista aunó

349 *Página12*, 6/8/1994, p. 9. El artículo 2 de la Ley de Reforma estableció que la Convención Constituyente solo podría modificar una serie limitada de 22 artículos, el Capítulo IV, Sección II, Parte Segunda de la Constitución vigente, incorporar unos pocos incisos y artículos nuevos y sancionar cláusulas transitorias. También estableció que “la finalidad, el sentido y el alcance de la reforma” se expresaba en el “Núcleo de Coincidencias Básicas”, acordado, precisamente, en el Pacto de Olivos. Dicho núcleo refería a la reelección presidencial, la reducción de mandatos ejecutivos y legislativos, la regulación de la facultad presidencial de emitir decretos de necesidad y urgencia, y la creación de un Consejo de la Magistratura, entre otras cosas. El artículo 3, por su parte, estableció otra restrictiva serie de artículos y temas que podrían ser tratados por la Convención. El artículo 6, finalmente, impuso un fuerte cierre jurídico a toda intención de avanzar en la reforma más allá de lo que el Poder Ejecutivo había acordado en el Pacto de Olivos. Dicho artículo sentenció: “Serán nulas de nulidad absoluta todas las modificaciones, derogaciones y agregados que realice la Convención Constituyente apartándose de la competencia establecida en los artículos 2º y 3º de la presente ley de declaración” (Ley N° 24309, art. 6).

350 *Clarín*, 12/7/1994, p. 7.

las demandas típicamente indígenas, como el derecho a la tierra y el respeto por la propia cultura, con demandas del orden de la política económica nacional, denunciando el tratado de libre comercio con los Estados Unidos que entraba en vigor ese mismo día. El pasaje de este movimiento “de la latencia a la visibilidad” representó el inicio de un nuevo ciclo de movilización indígena en América Latina. Gracias, en parte, al uso estratégico de las nuevas tecnologías comunicacionales, el zapatismo rápidamente tuvo un alcance global y se convirtió en referencia para muchos procesos de movilización social en distintas partes del planeta.

Tres meses después de aquel levantamiento zapatista, en la Argentina se realizaron las elecciones de los convencionales constituyentes (10 de abril de 1994). Jaime de Nevaes fue candidato por la UCR y consiguió acceder a una de las 305 bancas en disponibilidad. Para ENDEPA y los grupos de pastoral aborígen, esto representaba una oportunidad para facilitar las propuestas de reforma ambicionadas en relación con los derechos indígenas.

El trabajo de los convencionales se dividió en distintas comisiones integradas por medio centenar de miembros cada una: Coincidencias Básicas, Competencia Federal, Economías y Autonomías Municipales, Hacienda y Administración, Integración y Tratados Internacionales, Nuevos Derechos y Garantías, Participación Democrática, Peticiones, Poderes y Reglamento, Redacción, Régimen Federal, Sistemas de Control. Si bien la inauguración de la Convención Constituyente se realizó en la ciudad de Paraná —el 25 de mayo de 1994—, las sesiones ocuparon las instalaciones edilicias de la Universidad Nacional del Litoral, en la ciudad de Santa Fe.

En la primera de esas sesiones, De Nevaes renunció a su banca y se retiró de la sala entre aplausos, en una cinematográfica e histórica escena.³⁵¹ El obispo se había manifestado en contra de las restricciones jurídicas que la ley de reforma había impuesto al debate constituyente y se había pronunciado en favor de que la propia Asamblea sometiera a debate el contenido de los artículos 2, 3 y 6 (ver nota al

351 *Página*12, 11/4/1994, p. 3 y *Página*12, 26/7/1994, p. 4.

pie n° 349). De Nevares había condicionado el ejercicio de su cargo al cumplimiento de aquella exigencia.³⁵²

El indigenismo juridizador cristiano (principalmente católico) buscó generar nuevas alianzas y/o fortalecer otras ya existentes. Uno de los vínculos que resultaron estratégicos fue el establecido con la diputada Elisa Carrió. Oriunda de la provincia del Chaco, Carrió mantenía contacto con algunos de los miembros fundadores de la Asesoría Jurídica de ENDEPA. Años antes había sido docente de Jorge González y Ricardo Altabe en la Universidad del Nordeste. Otro de los vínculos importantes fue con la convencional Elba Roulet (por la UCR de la provincia de Buenos Aires). Esta arquitecta no era una convencional más: ella ocupó el cargo de presidenta de la Comisión de Nuevos Derechos y Garantías, en la que los derechos indígenas serían debatidos en primera instancia. Finalmente, otro vínculo importante para las posibilidades de *lobby* fue Floro Bogado, electo como constitucionalista por la provincia de Formosa, a través del Partido Justicialista. En definitiva, estas relaciones facilitaron muchas de las gestiones hechas por los agentes de pastoral aborigen durante el proceso constituyente (entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015, ciudad de Buenos Aires).

Al igual que en el proceso constituyente brasileño, varias organizaciones indígenas se hicieron presentes en la Convención. Tal los casos de la Asociación Indígena de la República Argentina, a través del abogado kolla Eulogio Frites y los referentes Rogelio Guanuco y Gabino Zambrano; la Coordinadora de Organizaciones Mapuches, a través de Luis Pilquiman, Jorge Nahuel y Roberto Ñancuqueo; y el Consejo de Aborígenes de Jujuy, a través Nimia Apaza. Como abogada, Apaza formaba parte de la Comisión Interamericana de Juristas Indígenas y fue una de las más importantes voces en las discusiones con los constituyentes. El diaguíta Rolando Flores también tuvo una presencia notable en el proceso y se hicieron presentes la Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe (OCASTAFE) y la Coordinadora de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ). En total, asistieron a la asamblea unos cien referentes y líderes políticos indígenas.

352 La renuncia del magistrado se encuentra disponible en formato de video en <http://tvdoc.com.ar/video/nevares050614/>.

Así, en el ámbito de la Convención, se escenificó el carácter intersocial de la pastoral aborígen cuando los vínculos con partidos políticos y espacios decisorios de los poderes Legislativo, Judicial y Ejecutivo se complementaron con los vínculos con algunas líneas del movimiento indígena de todo el país. Si bien las relaciones entre los agentes de pastoral y las organizaciones indígenas no resultaban del todo fluidas, la imbricación entre pastoral aborígen y movilización indígena tuvo en esa coyuntura histórica un nuevo momento de expresión. Las relaciones históricamente mantenidas con la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) fueron especialmente revitalizadas en este momento crucial de las luchas y las reivindicaciones indígenas (De la Cruz, 2000).

A través de la acción de la pastoral aborígen, los pueblos originarios tuvieron una vía para incorporarse al proceso de sanción de los derechos constitucionales. Si bien algunos referentes indígenas solventaron sus viajes a la Convención gracias a la Secretaría de la Presidencia de la Nación u otras dependencias estatales,³⁵³ varios encontraron en ENDEPA los recursos necesarios para el caso. Al igual que lo había hecho el CIMI, ENDEPA financió con recursos propios “la estadía permanente de un grupo más o menos numeroso de indígenas en Santa Fe para que realizaran las actividades de cabildeo entre los constituyentes y mantuvo a la Asesoría Jurídica a disposición de unos y otros” (Carrasco 2002: 10). Algunos miembros de ENDEPA consiguieron disponer de una casa en la localidad de Sauce Viejo, en las afueras de la ciudad de Santa Fe, para que funcionara como albergue de los referentes indígenas.

ENDEPA, Incupo, JUM y otras “instituciones acompañantes” del movimiento indígena³⁵⁴ hicieron gestiones para que fuera permitida la presencia de representantes indígenas (y referentes indigenistas) en el proceso de la Convención. Mabel Quinteros, entonces secretaria de ENDEPA, permaneció en Santa Fe durante los casi sesenta días que duró la Convención, oficiando de anfitriona del grupo de cabildeo. Este se renovaba parcialmente todas las semanas,

353 *Página 12*, Suplemento, 28/8/1994.

354 “Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo”, ENDEPA-Incupo, octubre de 1994.

consiguiendo así una presencia permanente en los pasillos de la Convención. Así lo cuenta la activista laica:

Cada lunes venían veinticinco [referentes indígenas] y se quedaban toda la semana. Porque estábamos con la JUM, con [la Asociación] Amigos del Aborigen, con Incupo. Entonces venían los abogados de ENDEPA, un abogado que trabajaba el mundo aborigen, [Horacio] Maldonado, que estaba acá en Buenos Aires, y estaban toda la semana y el viernes se empezaban a ir. Y el lunes llegaba otra remesa. Y venían con los compañeros de las distintas instituciones que también se iban turnando (entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015, ciudad de Buenos Aires).

En la misma línea, un cuadernillo conmemorativo editado por ENDEPA e Incupo señala:

A los poquitos días del inicio [de la Asamblea Constituyente], empezaban a llegar a Santa Fe indígenas de las distintas etnias del país, junto a representantes de instituciones que los apoyaban. Renovándose cada semana, su presencia sería como una velada, una guardia para asegurarse de que la cuestión indígena se trataría y se sancionaría de acuerdo a lo pedido por las comunidades.³⁵⁵

Los vínculos que los agentes de pastoral aborigen durante años construyeron con las comunidades del NEA, los estrechos contactos y el fuerte arraigo territorial fungieron como un basamento de las operaciones de *lobby* que las ONG indigenistas llevaron adelante. Varios de los referentes que llegaron a Santa Fe a través de las gestiones de ENDEPA eran históricos participantes de las actividades de la red de pastoral aborigen chaqueña. Vale considerar, por ejemplo, los casos de Luis Paniagua y Alfredo García. El primero era referente mocoví en la provincia de Santa Fe. Existen documentos que constatan su asistencia al Encuentro sobre Derechos del Aborigen realizado en el CECAZO en 1990³⁵⁶ (ENDEPA, 2007: 14). García, por su parte, fue el primer MEMA (Maestro Especial Modalidad Aborigen) pilagá

355 “Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo”, ENDEPA-Incupo, octubre de 1994, repositorio ENDEPA.

356 *Acción de Incupo*, julio de 1990, p. 6.

de la provincia de Formosa, nombrado en el marco de la Ley N° 426. Miembro de la comunidad QomPi, de Pozo del Tigre, también estaba estrechamente vinculado a las acciones del CECAZO.

La constante presencia de miembros del indigenismo eclesiástico y referentes indígenas que circundaban por las instalaciones de la Convención dio lugar a que el grupo fuera denominado como “los convencionales de pasillo”.³⁵⁷ Tal como había ocurrido en los procesos de juridización de Formosa y el Chaco, los agentes de pastoral se ocuparon de construir formas de representación *ad hoc* que facilitarían la incorporación de las demandas indígenas en la institucionalidad jurídica. Al igual que entonces, la voluntad de que los referentes indígenas ganaran protagonismo se tensionó con la amplia visibilidad de los agentes de pastoral, la que frecuentemente eclipsaba e impedía ese protagonismo. Tal como lo había hecho a instancias de la elaboración de las leyes indigenistas de Formosa y el Chaco, el indigenismo eclesiástico funcionó como un agente de traducción: buscó canalizar, en un lenguaje comprensible para gobernantes, juristas y hombres y mujeres de Estado, las demandas y “especificidades culturales” de los pueblos originarios. Articulándose con movimientos sociales, sindicatos y organismos de derechos humanos, los agentes de pastoral organizaron actividades de difusión y discusión que funcionaron de forma paralela a las sesiones plenarias de la Convención. El panel sobre “Identidad étnica y cultural de los Pueblos Indígenas” contó con un público numeroso ante el cual expusieron sus ideas el abogado y asesor de la AIRA, Horacio Maldonado; el secretario ejecutivo del Fondo Indígena Latinoamericano³⁵⁸ y Francisco Nazar, en representación de ENDEPA.³⁵⁹

A su vez, como refirió el citado cuaderno conmemorativo de ENDEPA, los agentes de pastoral se preocupaban por:

357 *Ibidem*, p. 12.

358 El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe es un organismo multilateral de cooperación internacional enfocado en “la promoción del autodesarrollo y el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas”. Fue creado en el seno de la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, realizada en 1992 en Madrid. Ver <http://www.fondoindigena.org/drupal/es/quees> (fecha de consulta: 31 de agosto de 2015).

359 “Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo”, ENDEPA-Incupo, octubre de 1994, Repositorio ENDEPA.

... ir a los bloques [partidarios], conversar con cada miembro de la Comisión de Redacción, convencer para que el texto aprobado por la Comisión de nuevos derechos y garantías sea aprobado sin modificaciones, apurar a los que querían poner piedras en el camino para que los derechos indígenas no sean aprobados o sean aprobados con lo mínimo (ENDEPA, 2007: 16).

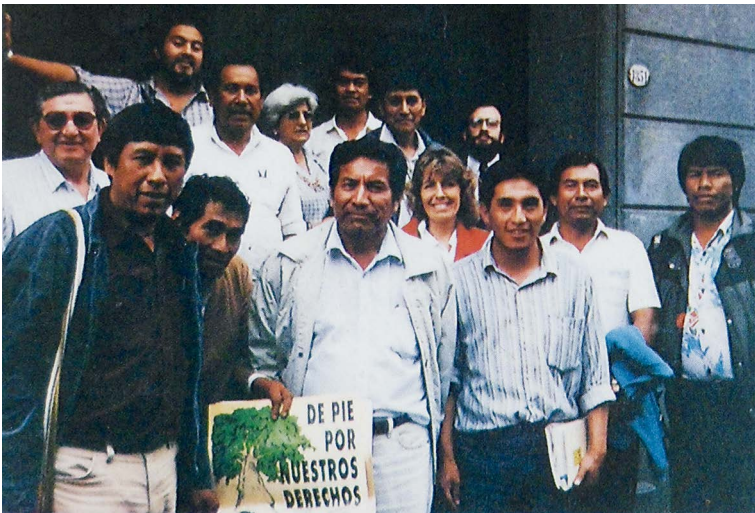
Imagen 19. Convención Nacional Constituyente, Santa Fe, 1994



Agentes de pastoral aborigen y referentes indígenas en los pasillos de la Convención Nacional Constituyente: Oscar Ortiz, Celestina Kolla, Germán Bour-nissen, Ricardo Altabe y Mabel Quinteros, en diálogo con Carlos Corach. Fuente: “Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo”, ENDEPA-Incupo, octubre de 1994, Buenos Aires, Argentina, archivo personal Mabel Quinteros.

Así las cosas, el indigenismo eclesiástico nunca resolvió la tensión entre participar para “ayudar” a que las demandas de los pueblos originarios alcanzaran a realizarse y “hacerse a un lado” para que las voces de los indígenas pudieran hacerse escuchar “por sí mismas”. Sin embargo (como lo había sido en los procesos juridizadores de Formosa y el Chaco), la imposibilidad para resolver esa tensión era también la garantía de la potencia que las acciones de *lobby* alcanzaban a tener. Indígenas y agentes de pastoral conformaban una sociedad política efectiva (aunque no perfecta): con su mera presencia los indígenas interrumpían, por un lado, el orden estatal y jurídico de trajes, corbatas y carpetas foliadas; por otro lado, investían de legitimidad al habla que, en su nombre, los agentes de pastoral dirigían a constituyentes, asesores, abogados y juristas. Quizás por ello, la práctica de *lobby* llevada adelante en torno de los derechos de los pueblos originarios fue presentada como la “más eficaz de la Convención”.³⁶⁰

Imagen 20. Convención Nacional Constituyente, Santa Fe, 1994



360 *Página12*, 12/8/1994, p. 7.

Jorge González, Ricarlo Altabe y Mabel Quinteros junto a varios referentes indígenas (en mano de uno de ellos, el afiche correspondiente al lema de campaña de ENDEPA sobre el proceso constituyente).

Fuente: “Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo”, ENDEPA-Incupo, octubre de 1994, Buenos Aires, Argentina. Archivo personal Mabel Quinteros.

Fueron muchos los proyectos de modificación del artículo constitucional 67 presentados ante la Comisión de Nuevos Derechos de la Convención (Apaza, 1996; Carrasco, 2002; Mombello, 2002).³⁶¹ Organismos de derechos humanos, como la APDH y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), y organizaciones indígenas, como la AIRA, fueron autores de algunos de esos proyectos (Mombello, 2002: 12). Los vínculos que los agentes de pastoral aborígen mantenían con todas esas entidades facilitó la tarea de concordar las distintas propuestas en una única versión. El proyecto que ENDEPA presentó fue consensuado entre los abogados de su Asesoría Jurídica, los representantes de la AIRA y otros abogados indígenas que también habían participado de Declaración de Octubre (Carrasco, 2002).

El 6 de julio, la comisión de Nuevos Derechos y Garantías emitió un despacho de mayoría dando cierre a los debates en comisión. El abogado y referente indígena Eulogio Frites, miembro de la AIRA, calificó el despacho de comisión como “un dictamen histórico”.³⁶² En la redacción final del artículo concertado por la Comisión de Nuevos Derechos pueden identificarse varios elementos y expresiones plasmadas en las fundamentaciones que los abogados de ENDEPA habían elaborado a instancias de la Declaración de Octubre. Dicho artículo planteó:

Reconocer, en concurrencia con las provincias, la preexistencia de los pueblos indígenas constitutivos de la Nación Argentina, garantizando el respeto a su identidad étnica y cultural, la persone-

361 Carrasco (2002) y Mombello (2002) indican que fueron 84 las propuestas. Nidia Apaza (1996), en cambio, postula que se trató de cerca de sesenta propuestas.

362 *Página 12*, 7/17/1994, p. 10.

ría jurídica de sus comunidades; la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, disponiendo la entrega de las aptas y suficientes para su desarrollo humano, las que no serán enajenables ni embargables, asegurar su acceso a una educación bilingüe e intercultural, y su participación en las decisiones para la utilización racional, administración y conservación de los recursos naturales, en la gestión de sus intereses y en la vida nacional (citado en Apaza, 1996: s/n).

A partir de allí, la incorporación de los derechos indígenas pasó a manos de la Comisión de Redacción. Formada por cincuenta miembros, esta comisión era reconocida en los diarios de la época como “el último filtro político” que los proyectos debían atravesar para ser sancionados en la Constitución.³⁶³ Según refirió la secretaria de ENDEPA, la Comisión de Redacción fue una de las mayores resistencias que el activismo indigenista encontró en el curso del proceso. En efecto, Carlos Corach, presidente de la comisión y mano derecha del entonces presidente de la Nación, mostró desconfianza respecto de las modificaciones pretendidas en la materia (entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015, ciudad de Buenos Aires). El artículo presentado a la Asamblea General tuvo dos importantes modificaciones respecto de su primera versión.³⁶⁴ Por un lado, la expresión “pueblos indígenas constitutivos de la Nación Argentina” fue reemplazada por “pueblos indígenas argentinos”, con lo que quedó así planteada una contradicción lógica y jurídica entre la “preexistencia a la Argentina” y su condición de “argentinos” (Altabe, Braunstein y González, 1996). Por otro lado, la obligación del Estado de “garantizar” la entrega de tierras “aptas y suficientes para su desarrollo hu-

363 *Clarín*, 12/7/1994, p. 7.

364 El texto aprobado por la Comisión de Redacción fue el siguiente: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (citado en Apaza, 1996: s/n).

mano” (itálicas mías), fue reemplazada por la obligación de “regular” la entrega de tierras “aptas y suficientes para *el* desarrollo humano” (itálicas mías). Con lo cual, la aptitud y la suficiencia en cuestión fue referida, no a los modos de producción y desarrollo propios de cada pueblo, sino a un parámetro abstracto y universal de “desarrollo”. En tercer lugar, mientras que el verbo “garantizar” fue conservado en lo atinente al “respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural”, en lo referido a la “posesión y propiedad comunitaria de las tierras” fue reemplazado por el verbo “reconocer”. En virtud de ello, la dimensión histórica y jurídico-política de la noción de territorio no fue fielmente reflejada por el texto constitucional (Carrasco, 2002), pues la “posesión y propiedad comunitaria de las tierras” no sería “garantizada” por el Estado nación argentino, sino tan solo “reconocida”; al tiempo que la “entrega de otras [tierras] aptas y suficientes para el desarrollo humano” no sería “dispuesta” por el Estado argentino, sino “regulada”.

Como último punto de este breve análisis sobre el contenido discursivo del texto jurídico, vale señalar que la amplia habilitación a los pueblos originarios para participar “en las decisiones para la utilización racional, administración y conservación de los recursos naturales, en la gestión de sus intereses y en la vida nacional” fue reducida a una participación en “la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses *que los afecten*” (itálicas mías). En este punto, la redacción recogió lo expresado en el artículo 1° de la Ley Nacional N° 23302 “sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes”, que había sido sancionada en 1985.³⁶⁵ Así, reprodujo elementos claves de la histórica relación entre aboriginalidad y nación, en la que la segunda es investida de una misericordiosa potestad de “reconocer”, “permitir” u “otorgar” prerrogativas a unos pueblos

365 “Declárase de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades. A ese fin, se implementarán planes que permitan su acceso a la propiedad de la tierra y el fomento de su producción agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal en cualquiera de sus especializaciones, la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes” (Ley N° 23302, art. 1).

que carecerían de la autonomía suficiente para decidir cuestiones que estén más allá de todo interés que particularmente los “afecte”.

En cuanto a la concurrencia de atribuciones entre el Estado nacional y los Estados provinciales (que en el articulado final acabó expresado como: “las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”), se trató de un elemento presente ya en la versión que la Comisión de Nuevos Derechos redactó y que los abogados de ENDEPA ayudaron a elaborar. En la actualidad, muchos de los agentes de pastoral manifiestan arrepentimiento por haber apoyado esa redacción, pues, en los años sucesivos, ese punto se transformó en un obstáculo persistente a la hora de efectivizar los derechos sancionados en el artículo en su conjunto. La potestad dada a los Estados provinciales frecuentemente ha sido utilizada por los gobiernos como una herramienta para limitar, según sus propias y circunstanciales conveniencias, la concreción de los derechos constitucionales en cuestión. En efecto, gracias a este “detalle” en la redacción del texto, la concreción de cada “otorgamiento”, “reconocimiento”, etcétera, precisa del acuerdo entre distintos poderes Ejecutivos que no siempre convergen en su interés. Esto es actualmente palpable en relación con el reconocimiento de “personerías jurídicas”: en muchos casos, una comunidad consigue que la Personería Jurídica le sea reconocida por parte del Estado nacional, pero encuentra trabas para avanzar con ese mismo trámite en la instancia provincial. Además, merece señalarse que, dada la mayor debilidad relativa que los Estados provinciales tienen frente a grandes conglomerados empresariales (mineros, agropecuarios, etcétera), aquel formato de redacción constitucional dio a estos agentes beneficios significativos en sus disputas por los recursos naturales. La capacidad de influencia sobre los Gobiernos provinciales frecuentemente es utilizada por los conglomerados privados para que la potestad constitucional otorgada a las provincias sea aplicada en favor de sus propias estrategias de apropiación de los bienes comunes de los pueblos.

A pesar de las limitaciones que esta redacción contenía, indígenas e indigenistas se dedicaron a “convencer convencionales” y a acumular posiciones favorables a la aprobación del artículo constitucional. Finalmente, el 11 de agosto, el artículo fue aprobado

“por aclamación y unanimidad” (Apaza, 1996). Como refirieron los diarios de la época, “las tribunas del recinto estaban colmadas por un centenar de representantes de comunidades indígenas de todo el país que habían fatigado los pasillos de la Universidad del Litoral desde el comienzo de la Convención”.³⁶⁶ Con el acuerdo de todos los bloques del recinto, se apeló a una gestión rápida y sin discursos: “Nada se dijo, nada se argumentó, nada se fundamentó” (Apaza, 1996). Muchos lloraron emocionados y gritaron palabras de gratificación y emoción.³⁶⁷

Con el número 75, inciso 17, el artículo no se situó en el capítulo de “Derechos, Declaraciones y Garantías Constitucionales”, sino como una de las “atribuciones del Congreso de la Nación”, tal como originalmente lo hacía su predecesor, el artículo 67, inciso 15, correspondiente a la Constitución de 1853. La razón de esto fue que la Ley de Reforma Constitucional de 1993 prohibía (a través de su artículo 7) introducir cambios en el mencionado capítulo.³⁶⁸

Al decir de Gordillo y Hirsch (2010: 29), la sanción del artículo 75 de la Constitución Nacional “galvanizó un notable nivel de militancia indígena”. Pero, como puede verse, el papel de los grupos de pastoral aborígen también fue importante. ENDEPA nutrió a sectores del movimiento indígena de herramientas jurídicas indispensables (a través de su Asesoría Jurídica), y gracias a su histórico carácter intersticial, además, facilitó al movimiento indígena vías de accesibilidad a los espacios políticos, gubernamentales y estatales en general. Sin embargo, la participación de estos grupos indígenas de raigambre eclesiástica en el proceso de reforma constitucional no fue azarosa ni sorprendente. Ella se explica en el marco de un largo proceso histórico iniciado hacia mediados de la década del sesenta. Como se demostró, la aparición de misiones indígenas cristianas de nuevo

366 *Página*12, 12/8/1994, p. 7.

367 Ver video “Reforma Constitucional 1994 - Artículo 75, inciso 17. Derechos de los Pueblos Indígenas”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=8VtK4CZUJLU>.

368 Aunque está sujeto a discusión en el plano jurídico, la ubicación del artículo dentro de las atribuciones del Congreso habría dejado la plena vigencia de los derechos a merced de posteriores legislaciones que los regulasen. Sin embargo, algunos juristas sostienen que, por la naturaleza de los derechos en cuestión, no necesitan de tal regulación para tener vigencia plena (GELIND, 1998).

tipo, su articulación en forma de red hacia la década del setenta y las experiencias de juridización vividas por esos mismos personajes y sus instituciones a lo largo de los años ochenta, merecen ser hilados en una interpretación histórica y conceptual que facilita la comprensión del fenómeno.

La red de pastoral aborígen pudo interceder en la reforma de la Constitución Nacional a partir de una serie de mutaciones que la llevaron a trascender el espacio regional al que originalmente estuvo vinculada y afirmarse en un espacio nacional de acción. De alguna manera, esa “nacionalización” de las acciones de la red de pastoral tuvo su dimensión institucional en la conformación de ENDEPA y en el proceso de onegeización señalados en el capítulo anterior; y su dimensión simbólica, en la adopción de la matriz discursiva de los derechos humanos y la idea de una “reparación histórica” hacia estos pueblos. Por su parte, los aprendizajes hechos a partir de las relaciones transnacionales y la observancia de la experiencia juridizadora del CIMI merecen ser interpretados en el marco de la historia de vinculaciones y cruces entre uno y otro espacio de pastoral indigenista. La lectura sociohistórica buscó dar cuenta de esta complejidad.

Conclusión

A lo largo del libro intenté explicar el rol que la pastoral aborígen, como sujeto colectivo, ha tenido en la construcción de algunos de los avances legislativos más significativos para el desenvolvimiento del movimiento indígena durante los años ochenta y noventa en la Argentina. Fue útil entonces abordar el problema a partir del concepto de juridización. Este me permitió abrir el estudio de las dinámicas coyunturales en las que se produjeron las codificaciones jurídicas y reinsertarlo en un plano de análisis histórico más extenso (Giordano, Ramacciotti y Valobra, 2015).

Como primer paso, el objetivo de mi investigación fue explicar el surgimiento de una red social de pastoral aborígen en la región chaqueña y mostrar sus imbricaciones con amplios procesos de cambio social generados desde mediados de la década del cincuenta. La modernización del Estado, al compás de la episteme desarrollista, fue un primer elemento a considerar. La cooperación internacional y los programas gubernamentales desarrollistas dieron significativas oportunidades de financiamiento a las misiones de pastoral.

Además, la episteme desarrollista configuró un espacio de repreguntas sobre los pueblos originarios del que formaron parte los agentes de pastoral aborígen. Las propuestas de acción sobre “comunidades indígenas” sostenidas por los agentes de pastoral no fueron asintónicas con el esquema global de gobernanza mundial. La inquietud gubernamental por desarrollar regiones “atrasadas” convirtió a los territorios con mayores índices de población originaria en campos de intervención “urgente” y “necesaria”. Entonces, se abrió

un espacio de predisposiciones gubernamentales aptas y sensibles a las iniciativas de “intervención social”. Entre ellas, las de pastoral aborígen. En ese aspecto, el proyecto comunitarista de la modernización conservadora iniciada en 1966 fue un caso paradigmático de tal convergencia.

Para explicar el surgimiento de esta red es útil observar la combinación producida entre aquellos procesos de transformación social y otros igualmente relevantes producidos en el campo de las Iglesias cristianas de América Latina. Ellas también se vieron impactadas por el desarrollismo e hicieron lecturas y reappropriaciones particulares de este. Las Iglesias cristianas se insertaron en las disputas globales por la hegemonía y crearon organismos de cooperación propios. Al mismo tiempo, en el catolicismo latinoamericano, comenzó a esbozarse un nuevo campo de acción indigenista en el que la idea de evangelización se entremezcló con elementos propios del ámbito de “extensionistas” y “promotores”. A partir de la década del sesenta, la aparición de una polifonía indigenista enmarcada en la pregunta desarrollista por las “comunidades aborígenes” permitió que ese nuevo campo de acción ganara legitimidad política y social.

A continuación, la aparición de nuevas sensibilidades y nuevas formas de misionar en el cristianismo latinoamericano encontró en el campo de acción indigenista, así configurado, un lugar propicio para su despliegue. El “pobre” se volvió prioridad de la acción cristiana y la inserción pastoral en espacios rurales fue resignificada tras la idea del “compromiso social”. Luego, el CVII ratificó y reafirmó estas mudanzas al mismo tiempo que revalorizó las teologías e idiosincrasias “de los pueblos indígenas”.

En ese contexto, los espacios provinciales que desde el punto de vista de la planificación gubernamental eran los “más atrasados” y –por tanto– más urgidos de intervención, eran también los que más merecían la atención desde el punto de vista de las nuevas sensibilidades cristianas. Así fue que el proceso de provincialización de la política estatal indigenista resultó concomitante –a veces, también se retroalimentó– con un proceso de regionalización y ruralización de las acciones de pastoral indigenistas cristianas.

Los procesos de efervescencia política experimentados por las sociedades latinoamericanas hacia finales de la década del sesenta trajeron nuevos reordenamientos sobre el campo de acción indigenista así configurado. La “promoción comunitaria”, el “mejoramiento económico” y el asegurar tierras suficientes para los indígenas pasaron a ser conjugados con la “lucha por la liberación” de esos pueblos. Dentro del campo de acción indigenista cristiana, se volvió moneda corriente un productivo interjuego entre lo pastoral y lo político (Löwy, 1999; Levine, 2006). Recién entonces pudo articularse en la región chaqueña una red de pastoral aborígen.

La llegada de laicos “comprometidos” (ansiada también por los obispos), el ecumenismo imperante en ese espacio social y las herramientas provistas por el previo despliegue de una pastoral rural en el NEA fueron tres importantes elementos que permitieron la transmutación de las incipientes experiencias de pastoral aborígen producidas hacia 1965 en un particular espacio indigenista eclesiástico con fuerte arraigo territorial.

Las misiones de pastoral aborígen se caracterizaron por un desplazamiento de la idea de evangelización. Ya no buscaron producir una “conversión al catolicismo” de los sujetos con los que se trabajaba, pero no dejaron de intentar formas prácticas de conversión en los planos organizativos y educativos, por ejemplo. La lógica pastoral de ejercicio de poder operaba, en ese plano, como una clave eficaz para acompañar, guiar y conducir a los indígenas en su cotidianeidad.

En cuanto a la naturaleza de los vínculos que daban forma a la red, he planteado que esta funcionó como una red de confianza (Tilly, 2010), lo que fue un facilitador para su supervivencia y sostenimiento a lo largo del tiempo, a pesar de las grandes distancias y/o dificultades de circulación que la geografía podía presentar. Funcionó, entonces, como una estructura dinámica, de apoyos múltiples y recíprocos, que facilitó la recepción de nuevos miembros, voluntarios y visitantes esporádicos, interesados en “ayudar” a las comunidades indígenas.

A su vez, el énfasis que los agentes de pastoral aborígen pusieron en formar y capacitar a los líderes indígenas no dejaba de articularse con programas gubernamentales y apoyarse en ámbitos estatales. Las

prácticas de pastoral aborígen se ubicaron en una posición intersticial entre los indígenas y el Estado. Allí radica un elemento conceptual de vital importancia para la interpretación del problema histórico en cuestión.

El avance de la década del setenta trajo varios cambios en el escenario global en el que la red de pastoral aborígen había nacido. Por un lado, el desarrollismo dejó de ser la clave de lectura de la política económica y, con ello, la política estatal indigenista fue reconfigurada. Por otro lado, la represión y la violencia disciplinadora reestructuraron el espacio de lo posible en el campo de la acción colectiva orientada a la transformación social. Y si bien, a excepción del caso de Nueva Pompeya, la pastoral aborígen no sufrió elevados niveles de persecución política, esa experiencia –junto con las represiones aplicadas sobre el MRAC y otras iniciativas de pastoral rural del NEA– puso de manifiesto los márgenes de lo tolerable. Morigerar su radicalidad y adoptar (al menos discursivamente) opciones político-religiosas menos contestatarias del orden social establecido fue un camino provechoso. Con mayor razón, en la medida en que la represión estatal pasó a conjugarse con sanciones institucionales hacia dentro de la Iglesia católica.

Los distanciamientos que las máximas jerarquías católicas comenzaron a hacer respecto de las revisiones traídas por el CVII también impactaron en la configuración del campo de acción indigenista vigente: la cultura fue enfatizada como eje de la práctica evangelizadora al tiempo que la pastoral con los pueblos indígenas funcionó, en los nuevos esquemas teológicos, como una línea de acción pretendidamente equidistante tanto del capitalismo como del socialismo.

Así, las misiones de pastoral aborígen pudieron continuar con sus labores. Para ello, se reapropiaron de los virajes discursivos producidos a nivel de la Iglesia romana y latinoamericana, y continuaron tomando a su cargo programas estatales de política educativa y/o sanitaria no necesariamente ideados bajo esquemas de política estatal indigenista.

En este tiempo, un elemento importante para la continuidad de las misiones de pastoral aborígen chaqueñas fue el fortalecimiento de los vínculos con otros espacios de pastoral aborígen de América

Latina, fundamentalmente de Paraguay y de Brasil. Como espacio fronterizo, Formosa fue un punto geográfico particularmente propicio para ello.

Así, en el decurso de la década del setenta, la red de pastoral aborígen chaqueña experimentó un proceso de latinoamericanización que le permitió reafirmar algunos objetivos pastorales sostenidos desde antaño y adoptar otros nuevos. Las reafirmaciones se dieron en el plano de la formación de líderes, el apoyo a las organizaciones indígenas y la inquietud por la recuperación de las tierras. La adopción de nuevos objetivos se vinculó a esfuerzos por difundir “la realidad indígena” en las sociedades nacionales y para institucionalizar la red de pastoral aborígen hacia dentro de la estructura eclesiástica católica.

A contramano de lo que una interpretación apresurada podría suponer, durante la dictadura de 1976-1983 la red de pastoral aborígen chaqueña llevó a cabo con relativo éxito sus objetivos. La institucionalización fue probablemente el que alcanzó una mayor solidez y una más pronta realización. Se trató de un fenómeno apoyado sobre la retroalimentación de procesos locales (creación de Centros de Formación y realización de encuentros periódicos de dimensión regional) y procesos nacionales de articulación social, pastoral y política (Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen –en 1980– y generación de alianzas para conformar un órgano específico dentro de la CEA).

Entre las pastorales indigenistas de Brasil y Paraguay, cada vez más el derecho se configuró como un nuevo espacio de intervención. Los vínculos que la red de pastoral aborígen chaqueña mantenía con ellas le dieron herramientas para incorporar también en sus acciones objetivos de esa naturaleza. Desde los primeros años setenta, el CIMI había destinado energías, atención y recursos a la dimensión jurídica. A su vez, lo hecho por la pastoral aborígen paraguaya respecto del Estatuto de Comunidades Indígenas mostró de cerca a los agentes pastorales de la Argentina que era posible activar un repertorio de acciones concretas para insertar la temática indígena en las agendas legislativas. Así, el acompañamiento a las luchas por “tierra apta y suficiente” (en términos del Primer Encuentro de Pastoral Aborígen, de 1980 o incluso próximo a lo planteado en Melgar, en 1968) se combinó con intentos de intervención en la producción de legislaciones.

Esta mirada histórica permite problematizar, bajo nuevos prismas, las relaciones entre ámbitos gubernamentales y pastoral aborígenas producidas desde 1983 en adelante en la Argentina. Los vínculos existentes desde antaño entre pastoral aborígena y política estatal indigenista fueron entonces reconfigurados. Ahora, esos mismos vínculos entre agentes gubernamentales y agentes de pastoral podían ser aprovechados para crear legislaciones indigenistas. Esto es parte central de la dinámica juridizadora de lo indígena vivida desde 1983 en adelante, la que se retroalimentó a partir de intereses coyunturales distintos, pero complementarios.

El análisis de los casos de la Ley Integral del Aborígena (N° 426/80) de Formosa y la Ley del Aborígena Chaqueño (N° 3258) del Chaco evidencia patrones comunes de funcionamiento de las prácticas juridizadoras de la red de pastoral aborígena chaqueña: a) potenciación de los vínculos entre líderes indígenas y espacios gubernamentales; b) promoción de encuentros de referentes políticos indígenas; c) participación en la elaboración de proyectos de ley; d) acompañamiento de procesos de movilización social indígena; e) colaboración en la producción de declaraciones conjuntas, pronunciamientos, etcétera; f) presencia en los debates legislativos y generación de formas de representación *ad hoc*; y g) construcción de vínculos, apoyaturas y solidaridades con distintos grupos, sectores y personalidades políticas claves. En alguna medida, esas prácticas (y los sentidos a ellas otorgados) remitieron, como dije, a lecciones hechas por la red de pastoral aborígena chaqueña en su proceso de latinoamericanización; en un buen porcentaje, también se inscribieron en la larga experiencia acumulada por los agentes de pastoral, colectivamente y como red de confianza sostenida a lo largo de, al menos, tres lustros.

En el interludio entre uno y otro caso de juridización indigenista, la red de pastoral aborígena experimentó otra nueva serie de transformaciones, las que potenciaron la efectividad de sus prácticas juridizadoras. La creación de ENDEPA reubicó las relaciones entre los agentes de pastoral aborígena chaqueños y los Estados en un espacio distinto de interlocución: ya no se trataba de algunos misioneros altruistas que alzaban su voz “en el nombre del otro”, sino que ahora era la Iglesia católica como institución quien lo hacía. Al mismo tiempo,

la ocupación de cargos estatales y los nombramientos oficiales históricamente existentes se expandieron y se generalizaron, y llegaron, en algunos casos, al ámbito de la dirección misma de los organismos indigenistas estatales. Como contraparte de este movimiento, la red de pastoral aborígen mostró una reconfiguración geográfica e institucional. La desvinculación con el territorio que sufrieron algunos de sus miembros fue contrarrestada con un proceso de onegeización que fungió como nueva vía de canalización de fondos. De esta forma, el conjunto de transformaciones dio a la red de pastoral aborígen una capacidad de acción más sólida en el proceso de juridización del Chaco, pero también funcionó, en adelante, como basamento de intervención en el campo de la política indigenista a nivel nacional.

Cuando, en el marco de las estrategias de reforma estructural del Estado emprendidas por el Gobierno nacional, se impulsó una propuesta concreta de reforma constitucional, la red pudo capitalizar con éxito esa nueva estructura de oportunidades. Las reconfiguraciones discursivas, en cuanto a los modos de presentar las demandas de derechos, fueron el acompañamiento necesario. En parte, los actores se apoyaron, a tales fines, en el “Documento de Puebla” que, al mismo tiempo que cerró los caminos para la acción indigenista en términos de liberación y radicalización política, abrió otros para la acción indigenista en clave de derechos humanos y reparación histórica. En parte, también sucedió que la red de pastoral aborígen históricamente había estado vinculada a las militancias por los derechos humanos en el país, con lo cual esas reconfiguraciones discursivas eran, en cierto sentido, reafirmaciones. Además, los grupos de pastoral aborígen se aferraron a una discursividad que cuestionaba la idea de celebración de “los 500 años” de la colonización de América y clamaba por la “reparación histórica” de los pueblos originarios. Tal discursividad fue útil, a su vez, para la formación de un espacio de interlocución desde el cual instalar sus demandas indigenistas en un campo de discusión más extenso. Podría decirse que aquellas reconfiguraciones funcionaron como el soporte simbólico de expansión de la acción indigenista eclesiástica hacia el plano de la política nacional.

Las prácticas juridizadoras realizadas por la red de pastoral aborígen a instancias de la Reforma Constitucional y la consecuente

sanción del artículo 75, inciso 17, se alimentaron de la observación de la experiencia que el CIMI previamente realizó en Brasil. También reprodujeron el mismo patrón observable en la sanción de las legislaciones de Formosa y el Chaco. Pero, como entonces, la legitimidad que funcionarios y políticos otorgaron a las voces de los agentes de pastoral dio a estos oportunidades de participación que, al mismo tiempo, resultaron vedadas a los pueblos originarios. Esta tensión habla de la configuración estructural e histórica del espacio social en el que la red de pastoral aborígen chaqueña fue posible.

El agente de pastoral aborígen está ubicado en una posición intersticial; es esta la que le permite funcionar a través de “movimientos pendulares” en los que trabaja “con los indígenas” sin ser indígena, y/o opera en los Estados, sin ser Estado. Dichos movimientos funcionan, a su vez, sobre la trama de un patrón histórico de aboriginalidad que ignora y/o desvaloriza la voz indígena y reconoce en el indigenista blanco, cristiano (preferentemente hombre) y de clase media o alta, un referente legítimo para hablar sobre los derechos de los pueblos indígenas. Así las cosas, la efectividad política de las prácticas indigenistas del agente de pastoral se apoya tanto en su posición intersticial como en la lógica pendular que ella permite. Por tanto, renunciar al aprovechamiento de ciertas oportunidades de intervención en la política indigenista estatal y evitar así la complicidad en la reproducción de patrones de construcción de aboriginalidad silenciadores del sujeto indígena era una opción que los miembros de la pastoral aborígen pocas veces —o tal vez nunca— hallaron viable. La alianza con los espacios gubernamentales era vista como una forma necesaria de conseguir objetivos políticos y sociales considerados urgentes, legítimos y nobles, en el nombre del otro.

Si las intervenciones en el campo estatal se ejercían desde un espacio intersticial, las acciones “con” y “para” los pueblos originarios se apoyaban en la lógica de conversión. Pues, como planteé, el relego de la conversión cristiana de los otros no implicó un pleno abandono de los principios que organizan dicha lógica. Solo que ya no se trataba de convertir al otro al propio credo, sino de fomentar en él el desarrollo de ciertos comportamientos y capacidades. En otras palabras: cierta conversión idiosincrática que facilitara a los otros su

participación en las disputas políticas de la sociedad no indígena. La lógica de conversión implicaba cierto “espíritu de cruzada” (Todorov, 2011) en el que la mudanza de los “otros” apuntaba a trabajar sobre su cotidianidad y –eventualmente– sus horizontes políticos, aunque intentado –en un tensionado y difícil equilibrio– respetar las costumbres y las culturas de esos pueblos.

Pero si en la posición intersticial asienta –en buena medida– la efectividad de este tipo de prácticas indigenistas, y en la lógica de conversión se inspiraron muchas de las iniciativas de acción, a esto hay que incorporar la importancia que supo tener el poder pastoral en la configuración del sujeto colectivo aquí estudiado. En efecto, es en esa particular forma de ejercicio del poder que estos agentes encontraron buena parte de las justificaciones para sostenerse en aquella posición y para dar sentido a sus acciones. La lógica de poder pastoral era la que les indicaba actuar en nombre del bien del “aborigen”, y así ocupar espacios y realizar labores que ética o políticamente podrían ser cuestionables, incluso bajo sus propios principios éticos y políticos. En la naturaleza del poder pastoral, los indigenistas cristianos encontraron una y otra vez las razones para sostener labores cotidianas que, en sus mentes, eran asumidas como “acompañamiento a” y “caminada junto a” los pueblos indígenas.

A lo largo del libro intenté mostrar que tanto la lógica de conversión como el poder pastoral pueden ser percibidos en el origen mismo de las misiones de pastoral aborigen. Se trata de elementos reactualizados una y otra vez en las prácticas de los agentes a lo largo del tiempo, con lo que conforman, entonces, patrones conceptualmente relevantes para interpretar el comportamiento del sujeto colectivo que el libro procura comprender.

Los análisis hasta aquí realizados abren algunas líneas de investigación sobre las que sería interesante avanzar. Por un lado, parece evidente que las relaciones transnacionales existentes entre los grupos indigenistas eclesiásticos de América Latina conforman un gran campo de indagación aún pendiente de ser estudiado, tanto en su pasado como en su presente. En los casos de Brasil, la Argentina y Paraguay, esta exploración da cuenta de algunos mecanismos en los que tales relaciones descansaron, y permite notar los vasos comuni-

cantes existentes a la hora de avanzar en procesos de juridización de derechos indígenas. Sin embargo, el espacio por explorar y las aristas por estudiar son por demás extensas, y abarcan tanto las relaciones que los indigenismos eclesiásticos mantuvieron con distintas instancias estatales, como las alianzas y tensiones construidas en distintos momentos con el movimiento indígena del subcontinente.

El concepto de pastoral aborígen probablemente sea de utilidad al respecto. Este aparece como una herramienta relevante para abordar una multiplicidad de situaciones históricas en las que sacerdotes, pastores, CEB, laicos y laicas, hermanas, etcétera, contribuyeron con la organización y movilización política de los pueblos indígenas en América Latina (Leyva Solano y Franco, 1996; Baronet, Mora Bayo y Stahler Sholl, 2011; Bengoa, 2000; García Ruiz, 1992 y 1998; Gavilanes, 1992; Espinosa, 2007). Si se consideran las evidencias de esta investigación, me inclino a pensar que la indagación en torno de este sujeto colectivo podría brindar algunas claves nuevas para problematizar, por ejemplo, el proceso de internacionalización de los derechos indígenas (Rodríguez Piñero, 2007); entender las dinámicas concretas de los procesos de internacionalización de los movimientos indígenas en América Latina (Briones y Kradolfer, 2008); o revisar las articulaciones transnacionales de movimientos sociales territorializados (Bringel, 2015) que, en muchos casos, fueron construidas en forma “invisible” e informal desde bastante antes de los años noventa. Las evidencias aquí presentadas enseñan que, en varios aspectos, sectores indigenistas eclesiásticos pudieron tener protagonismos significativos en ese tipo de fenómenos.

Bibliografía

- Agulhon, Maurice (1992). "La sociabilidad como categoría histórica". En *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*, pp. 1-10. Santiago de Chile: Fundación Mariano Góngora.
- Adams, Julia; Clemens, Elizabeth y Orloff, Ann (2005). "Introduction: Social Theory, modernity and the three waves of historical sociology". Adams, Julia; Clemens, Elizabeth y Orloff, Ann (eds.), *Remarking modernity: politics and processes in historical sociology*, pp. 1-72. Durham y Londres: Duke University Press.
- Alberigo, Giuseppe (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme.
- Aleman, Carlos (2002). "Los cambios de la extensión del INTA y su relación con los paradigmas del desarrollo". *XI Jornadas Nacionales de Extensión Rural*, Asociación Argentina de Extensión Rural, La Plata.
- Allen, Elizabeth (1989). "Brazil: Indians and the new Constitution". *Third World Quarterly*, vol. 11, n° 4, pp. 148-165.
- Almirón, Victoria S.; Artieda, Teresa L. y Padawer, Ana (2013). "Acciones de alfabetización en comunidades indígenas *qom* y *wichí* del chaco (1964c-1973)". Ponencia presentada en la *X Reunión de Antropología del Mercosur, Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur*, Córdoba, 10 al 13 de julio.
- Almirón, Victoria; Artieda, Teresa y Nazar, Anabella (2016). "Alfabetización para indígenas en Chaco: Un estudio sobre materiales de lectura (1965-1972c)". *XIX Jornadas Argentinas*

- de Historia de la Educación*, organizadas por la Universidad Nacional de Comahue y la Sociedad Argentina de Historia de la Educación, 4 al 6 de agosto, Cipolletti, pp. 1-16.
- Almirón, Victoria Soledad y Padawer, Ana (2016). “‘Me gusta la lectura toba y en castellano...’: miradas indígenas sobre su acceso a las prácticas de lectura y escritura (Chaco, 1964-1976c.)”. Ponencia presentada en el *XII Encuentro Nacional y VI Congreso Internacional de Historia Oral de Argentina*, San Miguel de Tucumán, 5 al 8 de octubre, mimeo.
- Altabe, Ricardo; Braunstein, José y González, Jorge (1996). “Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75 inciso 17 de la Constitución Nacional”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXI, pp. 77-101.
- Altamirano, Carlos (2001). *Bajo el signo de las masas*. Buenos Aires: Ariel.
- Anchou, Ángeles (2013). “La Revolución Silenciosa: la ‘opción por los pobres’ de las Religiosas de la Asunción y su acercamiento al peronismo 1966-1970”. En Laverdi, Robson y Mastrángelo, Mariana (comps.), *Desde las profundidades de la historia oral*, pp. 125-154. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Ansaldi, Waldo (1991). *La búsqueda de América Latina. Entre el ansia de encontrarla y el temor de no reconocerla. Teorías e instituciones en la construcción de las ciencias sociales latinoamericanas. Cuadernos*. Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- (2004). “Matriuskas de terror. Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del cono sur”. En Pucciarelli, Alfredo (comp.), *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura*, pp. 27-51. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2014). “Introducción”. En Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (coords.), *América Latina. Tiempos de violencias*, pp. 11-22. Buenos Aires: Ariel.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina. La construcción del orden*, Tomo II De las sociedades de masas a

- las sociedades en procesos de reestructuración. Buenos Aires: Ariel.
- Apaza, Nimia Ana (1996). “Los derechos de los pueblos indígenas en la nueva constitución”. Centro de Documentación de Pueblos Indígenas, Proyecto de Documentación Ñuke Mapu, San Salvador de Jujuy, junio 1996. Recuperado de <http://www.mapuche.info/mapuint/apaza.html>.
- Archetti, Eduardo (1988). “Ideología y organización sindical: las Ligas Agrarias del Norte de Santa Fe”. *Desarrollo Económico*, n° 11, Buenos Aires, octubre 1988, pp. 412- 434.
- Asad, Talal (2008). “¿Dónde están los márgenes del estado?”. *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, pp. 53-62.
- Assies, Willem; Van der Haar, Gemma y Hockema, Andre (comps.) (1999). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado*. Zamora: Colegio de Michoacan.
- Ayala, Mario (2014). “Los exiliados argentinos en Venezuela. Solidaridad, denuncia y construcción de redes regionales de Derechos Humanos (1976-1981)”. Ponencia presentada en las *II Jornadas de Estudios de América Latina y el Caribe*, 24, 25 y 26 de octubre de 2014, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aires.
- Azuela, Antonio (2006). *Visionarios y pragmáticos. Una aproximación sociológica al derecho ambiental*. México: Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM) y Editorial Fontamara (versión electrónica).
- Bandieri, Susana (2001). “La posibilidad operativa de la construcción histórica regional o cómo contribuir a una historia nacional más complejizada”. En Fernández, Sandra y Dalla Corte, Gabriel (comps.), *Lugares para la historia. Espacio, Historia Regional e Historia Local en los estudios contemporáneos*, pp. 91-117. Rosario: UNR.
- Barié, Cletus Gregor (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales: un panorama*. México-Quito: Instituto Indigenista Interamericanos-Editorial Abya-Yala.
- Baronet, Bruno; Mora Bayo, Mariana y Stahler Sholl, Richard (coords.) (2011). *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía*

- en las comunidades indígenas de Chiapas*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Barroso Hoffmann, María (2008). “Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas”. *Tesis de doctorado*, UFRJ-Museu Nacional/PPGAS, Río de Janeiro.
- Beck, Hugo Huberto (1992). “El régimen de tenencia de la tierra en las provincias de Chaco y Formosa entre 1960 y 1990. El actual proceso de su adjudicación y su estado actual”. Ponencia presentada en el *XXII Encuentro de Geohistoria Regional*, Resistencia, 2 y 3 de julio, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, pp. 43-58.
- (1994). *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, 1885-1950*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet-Fundanord.
- Beckett, Jeremy (coord.) (1988). *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Beigel, Fernanda (2011). *Misión Santiago: El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM.
- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José (s/f). “De Pátzcuaro a la Declaración Internacional de los derechos de los pueblos indígenas”, mimeo.
- Benítez Trinidad, Carlos (2019). *El indio y el otro. Imaginarios, representaciones y usos discursivos en el indigenismo brasileño del siglo XX*. Buenos Aires: Teseo.
- Berryman, Phillippe (1989). *Teología de la liberación*. México: Siglo Veintiuno.
- Bidart Campos, Germán (1996). “Los derechos de los pueblos indígenas argentinos”. *La Ley*, B, p. 1205.

- Bidart, Claire (2009). "Estudiar las redes sociales: Aportes y perspectivas para las ciencias sociales". *Miriada-Investigacion en ciencias sociales*, vol. 3, n° 2, pp. 199-211.
- Bidaseca, Karina; Gigena, Andrea; Guerrero, Leopoldo; Millán, Facundo y Quintana, María Marta (2008). "Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias". *Papeles de trabajo*, año 2, n° 3, Buenos Aires, pp. 1-18.
- Bilbao, Lucas y Ledo, Ariel (2016). *Profeta del genocidio. El vicariato castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BM-Banco Mundial (1991). *Directriz Operacional 4.20*. Manual de Operaciones del Banco Mundial, pp. 1-7.
- Boccaro, Guillaume (1999). "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, n° 3, pp. 425-461.
- Bohoslavsky, Ernesto y Soprano, Germán (2010). "Una evaluación y propuestas para el estudio del Estado en Argentina". En Bohoslavsky, Ernesto y Soprano, Germán (eds.), *Un Estado con rostro humano*, Funcionarios e instituciones estatales en Argentina (desde 1880 a la actualidad), pp. 9-58. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bohoslavsky, Ernesto y Muñoz Villagrán, Jorge L. (2012). "Pedagogía política en Don Jaime". En Muñoz Villagrán, Jorge L. (coord.), *Pedagogía Política en Don Jaime de Nebares*, pp. 21-56. Neuquén: Cátedra Libre Don Jaime de Nebares-Universidad Nacional del Comahue.
- Bohoslavsky, Ernesto; Debattista, Susana y Masés, Enrique (2012). "Cultura y sociedad en los tiempos de Monseñor de Nebares (1960-95)". En Muñoz Villagrán, Jorge L. (coord.), *Pedagogía Política en Don Jaime de Nebares*, pp. 209-233. Neuquén: Cátedra Libre Don Jaime de Nebares-Universidad Nacional del Comahue.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*, n° 9, pp. 105-124.
- Bourdieu, Pierre (2005). “El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la ‘voluntad general’”. En Loïc Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, pp. 71-79. Barcelona: Gedisa.
- (2006). “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, n° 108, pp. 29-83.
- Brand, Antônio (2009). “Os direitos indígenas 20 anos após a Constituição de 1988”. En *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*, pp. 31-35. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.
- Braticevic, Sergio (2009). “Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el chaco central. Las ONGs para el ‘desarrollo’ y su ‘razón intervencionista’ en un espacio de expansión productiva reciente”. *Papeles de Trabajo*, n° 17, pp. 1-13.
- (2010). “Reconversión territorial del modelo evangelizador en el Chaco Central: desde el modelo misional hacia la ayuda al desarrollo y las ONGs”. *Estudios Sociales del NOA / nueva serie*, n° 10, pp. 5-21.
- Braudel, Fernand (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Bremen, Volker von (1987). *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*. Stuttgart: Servicios de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED). Disponible en <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8000/etnias/digital/106001583.pdf>.
- Bringel, Breno (2015). “Social Movements, Contemporary Internationalism and Patterns of Global Contestation”. En Bringel, Breno y Domingues, José Maurício (eds.), *Global Modernity and Social Contestation*, pp. 104-120. London: Sage.

- Bringel, Breno y Falero, Alfredo (2008). “Redes transnacionais de movimentos sociais na América latina e o desafio de uma nova construção Socioterritorial”. *Caderno CRH, Salvador*, vol. 21, nº 53, pp. 269-288.
- Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (2015). “Junho de 2013... dois anos depois: polarização, impactos e reconfiguração do ativismo no Brasil”. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, pp. 4-17.
- Briones, Claudia (1995). “Hegemonía y construcción de la ‘nación’. Algunos apuntes”. *Papeles de Trabajo* nº 4, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural, UNR.
- (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (2002). “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”. *RUNA*, XXIII, pp. 61-88.
- (2004). “Construcciones de aboriginalidad en Argentina”. *Société Suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, nº 68, pp. 73-90.
- (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Briones, Claudia (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 11-43. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, Claudia y Kradolfer, Sabine (2008). “Dilemas y paradojas de la internacionalización de los movimientos indígenas en América Latina: una introducción”. *Société suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, nº 70, pp. 11-19.
- Brow, James (1990). “Notes on community, hegemony, and the uses of the past”. *Anthropological Quarterly*, nº 63, vol. 1, pp. 1-6.
- Campi, Daniel (2001). “Historia regional ¿Por qué?”. En Fernández, Sandra y Dalla Corte, Gabriel (comps.), *Lugares para la historia. Espacio, Historia Regional e Historia Local en los estudios contemporáneos*, pp. 83-90. Rosario: UNR Editora.

- Campos, Esteban (2016). *Cristianismo y revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*. Buenos Aires: Edhasa.
- Canet, Viviana (2010). *Análisis de experiencias de intervención pública y privada con pueblos indígenas*. Buenos Aires: Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación.
- Capdevila, Luc y Soler, Lorena (2014). “Paraguay: 60 años después. Propuestas para una historia presente”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, puesto en línea el 31 marzo 2014. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/66558>.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1963). “Aculturación y “fricción” interétnica”. *América Latina*, a. 6, n° 3, julio-septiembre, pp. 33-46.
- (1972). *A Sociologia do Brasil Indígena*. Río de Janeiro-San Pablo: Tempo Brasileiro-Editora de USP.
- Carrasco, Morita (1991). “Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental”. *América Indígena*, vol. LI, n° 1, enero-marzo, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 63-122.
- (2001). “Estado, ley y comunidades. Autonomía indígena: La utopía del nuevo siglo”. *BIRA* 28, Lima, pp. 263-282.
- (2002). “El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas”. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf>.
- Carrasco, Morita y Claudia Briones (1996). *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Lhaka Honhat.
- Castellani, Ana María (2007). “Intervención económica estatal y transformaciones en la cúpula empresaria durante la última dictadura militar (1976-1983)”. En Lida, Clara E.; Crespo, Horacio y Yankelevich, Pablo (comps.), *Argentina, 1976: estudios en torno al golpe de Estado*, pp. 17-34. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

- Castelnuovo, Natalia (2019). "Representaciones e ideologías de ONG confesionales en el chaco argentino". *Revista Antropologías del Sur*, a. 6, n° 11, pp. 39-61.
- Castelnuovo Biraben, Natalia (2013). "Los brokers del 'desarrollo' en comunidades indígenas del noroeste argentino: ¿'promotores rurales', 'técnicos' estatales y/o miembros de 'ONG'S'?". *Campos*, vol. 14, n° 1-2, pp. 175-193.
- Catoggio, María Soledad (2010). "Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina". *Latin American Research Review*, vol. 45, n° 2, pp. 27-48.
- (2014). "La trama religiosa de las redes humanitarias y del activismo transnacional en las dictaduras del Cono Sur de América Latina". En Jensen, Silvina y Lastra, Soledad, *Exilio, represión y militancia. Nuevas fuentes y nuevas formas de abordaje de los destierros de la Argentina de los años setenta*, pp. 187-214. La Plata: UNLP.
- (2016). *Los desaparecidos de la iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CELAM (1968). *La pastoral en las misiones de América Latina*. Bogotá: Departamento de Misiones.
- (1987). *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Documentos del CELAM N° 83, Departamento de Misiones-DEMIS, Bogotá.
- Ceriani Cernadas, César (2011). "La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914-1945". *Memoria Americana*, vol. 19, n° 1, enero-junio, pp. 117-141.
- Ceriani Cernadas, César y Lavazza, Hugo (2013). "Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino" (1935-1962). *Boletín Americanista*, año LXIII 2, n° 67, Barcelona, pp. 143-162.
- Cid, Alicia (1992). *El indio no debe morir*. Buenos Aires: Corregidor.
- CIMI (Indigenous Missionary Council of Brazil) (1987). "Doctrine of National Security Threatens Brazil's Indians". *Cultural Survival Quarterly*, n° 11, vol. 2, pp. 63-65.

- Citro, Silvia (2006). "Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial". *Indiana*, n° 23, pp. 139-170.
- Chase-Sardi, Miguel (1982). "Marandu. Reseña de una experiencia informativa". *Suplemento Antropológico*, XX, n° 2, pp. 53-67.
- CLAI (1983). *Porque de ellos es la tierra. El derecho a la tierra de los pueblos aborígenes*. Lima: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Clavero, Bartolomé (2006). "Derechos Indígenas y Constituciones Latinoamericanas". En Berraondo, Mikel (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, pp. 313-338. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Clemens, Elisabeth S. (2005). "Afterword: Logics of history? Agency, multiplicity and incoherence in the explanation of social change". En Adams, Julia; Clemens, Elisabeth S. y Orloff, Ann (eds.), *Remaking Modernity. Politics, History and Sociology*, pp. 493-515. Durham-London: Duke University Press.
- Colombres, Adolfo (comp.) (1975). *Por la liberación del indígena*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Conklin, Beth y Graham, Laura (1995). "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Antliropologist*, año 4, n° 97, pp. 695-710.
- Cowan Ros, Carlos (2000). "ONG's de Desarrollo Rural: Estructura, Dimensión y Desafíos ante el Nuevo Siglo". *Realidad Económica*, n° 176, pp. 99-115.
- Cowan Ros, Carlos y Berger, Matías (2018). "'Sujetos' a la organización. Prácticas asociativas y políticas en procesos de desarrollo rural en Jujuy y Formosa, Argentina". *Trabajo y Sociedad*, n° 31, pp. 285-304.
- Cusicanqui, Silvia Rivera (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Das, Veena y Poole, Deborah (2008). "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, pp. 19-52.

- De Giuseppe, Massimo (2016). "Italia frente a la guerra civil salvadoreña: la iglesia, los movimientos religiosos, denuncias jurídicas e iniciativas políticas". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], 10 de octubre de 2016. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/69633>.
- De Imaz, José Luis (1979). *Una estrategia de promoción humana*. Buenos Aires: Sudamericana.
- De la Cruz, Luis María (1995). "Comlajé'pi Naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobos de Sombrero Negro de la provincia de Formosa". En *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, VI, Centro del Hombre Antiguo del Chaco, Las Lomitas, pp. 65-68.
- (1999). "Sedentarización indígena y configuraciones pseudourbanas. Un ensayo de interpretación de las reconstrucciones del territorio en los procesos de sedentarización". Ponencia presentada en el *Primer Congreso de Historia de Formosa y sus pueblos*, Universidad Nacional de Formosa.
- (2000). "Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del chaco argentino". Documento preparado para Brot für die Welt (Pan para el mundo), Formosa.
- Delrio, Walter M. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Quilmes: Editorial de la Universidad Nacional Quilmes.
- Denuncio, Anabella Verónica (2018). "Mujeres indígenas: procesos organizativos e identitarios. El caso de las 'Madres Cuidadoras de la Cultura Qom'". En Gómez Mariana y Sciortino, Silvana (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*, pp. 87-111. Temperley: Tren en movimiento.
- De Nevares, Jaime (1995). *La verdad nos hará libres*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- De Riz, Liliana (2000). *La política en suspenso: 1966-1976*. Buenos Aires: Paidós.

- Dewey, Matías (2015). *El orden clandestino. Política, fuerzas de seguridad y mercados ilegales en la Argentina*. Buenos Aires: Katz.
- Dianteill, Erwan y Löwy, Michael (2009). *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dicósimo, Daniel (2006). “Dirigentes sindicales, racionalización y conflictos durante la última dictadura militar”. *Revista Entrepasados*, n° 29, pp. 87-105.
- DIP (Dirección de Información Parlamentaria) (1991). *Tratamiento de la Cuestión Indígena*. Estudios e Investigaciones 2. Buenos Aires: Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación.
- Dominella, Virginia (2020). *Jóvenes, católicos, contestatarios. Religión y Política en Bahía Blanca (1968-1975)*. La Plata-Posadas-Los Polvorines: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de Misiones-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Domínguez, Marcelo; Golluscio, Lucía y Gutiérrez, Analía (2006). “Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias”. *Indiana*, n° 23, pp. 199-226.
- Donatello, Luis Miguel (2003). “Religión y política: las redes sociales del catolicismo posconciliar y los Montoneros, 1966-1973”. *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, año XIII, n° 24, pp. 89-112.
- (2005). “El Catolicismo Liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa”. *Tesis de doctorado*, en co-tutela entre la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y la Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Buenos Aires, mimeo.
- Donatello, Luis y Catoggio, Soledad (2010). “Sociabilidades católicas y carreras militantes”. *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario, pp. 148-155.

- Doyle, Patricio (1997). *Camino. Desde la marginación... a la libertad...* Buenos Aires: edición de autor.
- Dri, Rubén (2015). *La Iglesia que nace del pueblo. De la Iglesia oligárquica a la Iglesia popular.* Buenos Aires: Biblos.
- ENDEPA (2006). *Documentos de ENDEPA, Memoria 2005.* Formosa: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.
- (2007). *Documentos de ENDEPA, Memoria, 2006.* Formosa: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.
- ENM (1987). *Algunas consideraciones sobre el Estatuto de las Comunidades Indígenas.* Asunción: Conferencia Episcopal Paraguaya.
- Escobar, Arturo (1992). “Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements”. *Social Text*, n° 31/32, pp. 20-56.
- (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.* Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Espinosa, Simón (2007). “El papel de la Iglesia Católica en el movimiento indígena”. En García, Stella Maris y Palladino, Mariana (comps.), *Educación escolar indígena. Investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina (179-219).* Buenos Aires: Antropofagia.
- Esquivel, Juan Cruz (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem, 1983-1999.* Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ezcurra, Ana María (1988). *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina.* Buenos Aires: Puntosur.
- Fabris, Mariano D. (2011). “La Conferencia Episcopal Argentina en tiempos del retorno democrático, 1983-1989. La participación política del actor eclesiástico”. *Nuevo Mundo Nuevos Mundos* [en línea], Aula virtual, consultado el 30 octubre 2016.
- Falaschi, Carlos (1994). “La Confederación Indígena Neuquina. Neuquén”. *Serie La tierra Indígena Americana*, IREPS-APDH.

- Falaschi, Carlos; Sánchez, Fernando y Szulc, Andrea (2008). "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente". En Briones, Claudia (comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 149-184. Buenos Aires: Antropofagia.
- Falcón, Ricardo (1996). "La resistencia obrera a la dictadura militar (Una reescritura de un texto contemporáneo a los acontecimientos)". En Quiroga, Hugo y Tcach, César (comps.), *A veinte años del golpe. Con memoria democrática*, pp. 123-142. Rosario: Homo Sapiens.
- Favaro, Orietta (2013). "El efecto de jugar de local. La política en las provincias de Argentina". En Favaro, Orietta y Iuorno, Graciela (eds.), *La trama al revés en años de cambio: experiencias en la historia argentina reciente*, pp. 39-62. General Roca: Publifadecs.
- Fernández, María del Carmen y Welti, María Elisa (2006). "Historia y desarrollo de las escuelas de la familia agrícola en la provincia de Santa Fe: una singular articulación de saberes socialmente productivos". *Revista de la Escuela de Ciencias de la Educación*, nº 1, pp. 169-184. Recuperado de <http://www.revistacseducacion.unr.edu.ar/ojs/index.php/educacion/article/view/125>.
- Fernández, Leonardo Hernán (2015). "La Revista *Siguiendo La Huella* del Movimiento Rural de ACA (1958- 1972)". En Flier, Patricia (coord.), *Actas de las VII Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.391/pm.391.pdf>.
- Ferrara, Pancho (2007). *Los de la tierra: De las ligas agrarias a los movimientos campesinos*. Mendoza: Tinta Limón.
- Ferrer, Aldo (1981). *Nacionalismo y orden constitucional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fioravanti, Mario (1990). "Índio-CIMI ou CIMI-índio? A razão crítica de uma 'nova' perspectiva interétnica e missionária".

- Tesis de doctorado*, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Antropologia.
- Fisher, William F. (1997). "Doing good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices". *Annual Review Anthropology*, n° 26, pp. 439-464.
- Franco, Marina (2012). *Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Frites, Eulogio (2011). *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Frutos, Julio César (1982). "Antecedentes históricos y legislativos del Estatuto de las Comunidades Indígenas". *Suplemento Antropológico*, XVII, n° 2, pp. 71-85.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2011). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García-Ruíz, Jesús (1992). "De la identidad aceptada a la identidad elegida: el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala". *Estudios Sociológicos* X, n° 30, pp. 713-733.
- (1998). "Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el rol de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala". En López Segrera, Francisco (ed.), *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: UNESCO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/unesco/garcia.rtf>.
- Garretón, Manuel Antonio (2001). "Movilización popular bajo el régimen militar en Chile: de la transición invisible a la democratización política". En Ekstein, Susan (coord.), *Poder*

- y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, pp. 292-312. México D.F.: Siglo XXI.
- Gaska, Henryky Ferreira, Serafina (2012). *Presencia misionera junto a los pueblos indígenas: Cuatro décadas de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Paraguaya*. Asunción: CONAPI.
- Gavilanes, Luis María (1992). *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena) (1998). “Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática”. *II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos*, IDES, Buenos Aires.
- (Briones, Claudia; Carrasco, Morita; Escolar, Diego y Lenton, Diana) (2000a). “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto ‘pueblos indígenas’”. Trabajo presentado en el *Congreso Argentino de Antropología Social*.
- (2000b). “La producción legislativa entre 1984 y 1993”. En Carrasco, Morita, *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina, IGWIA-LLAKA HONHAT*, pp. 63-190. Buenos Aires: Vinciguerra.
- Giménez Béliveau, Verónica (2005). “Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico”. *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, n° 9, pp. 217-227.
- Giordano, Mariana (2003). “De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños”. *Revista Complutense de Historia de América*, n° 29, pp. 5-24
- (2005). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. Buenos Aires: Al Margen.
- Giordano, Verónica (2012). *Ciudadanas incapaces: la construcción de los derechos civiles de las mujeres en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay en el siglo XX*. Buenos Aires: Teseo.
- (en prensa). “La reforma del Código Civil: pasado y presente desde una perspectiva de género”. *Revista Mora*, dossier Debates sobre el nuevo Código Civil argentino, publicación de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, n° 21, 2015.

- Giordano, Verónica; Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana (2015). *Contigo ni pan ni cebolla*. *Debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina, 1932-1968*. Buenos Aires: Paidós.
- Giorgi, Guido Ignacio (2010). “Redes católicas y estado en la ‘Revolución argentina’”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 12, n° 12, pp. 53-78.
- (2017). “Ciencias sociales, catolicismo y política. Episodios de la trayectoria pública de José Luis de Ímaz”. *Sociedad y Religión*, n° 47, XXVII, pp. 102-133.
- Giorgi, Guido y Mallimaci, Fortunato (2012). “Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-19700)”. *Revista Cultura y Religión*, vol. VI, n° 1, pp. 113-144.
- Giraudó, Laura (2006). “‘No hay propiamente todavía Instituto’: Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (Abril 1940-Marzo 1942)”. *América Indígena*, vol. LXII, n° 2, abril-junio, pp. 6-32.
- Giraudó, Laura y Sánchez, Juan Martín (2008). “Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina”. *Anuario Iberoamericano Elcano EFE*, pp. 63-76. Madrid: Real Instituto Elcano y Agencia EFE.
- Gomes, Gabriela D. (2011). “El Onganiato y los sectores populares: funcionarios, ideas y políticas de la Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia a la Comunidad (1966-1970)”. *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, Córdoba (Argentina), año 11, n° 11, pp. 279-302.
- Gómez, Gabriela (2016). *La política social de los regímenes dictatoriales en Argentina y Chile (1960-1970)*. La Plata-Los Polvorines-Posadas: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de Misiones.
- Gómez, Magdalena (2002a). “La Reforma del Estado y la Pluralidad Jurídica, una mirada a través de las controversias indígenas:

- recuento mexicano”. Ponencia presentada en el *III Encuentro y Simposio Internacional “Pluralismo Jurídico, Presente y Futuro*, RELAJU, Quetzaltenango, Guatemala, agosto.
- (2002b). “Derecho indígena y constitucionalidad”. En Krotz, Esteban (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, pp. 235-277. Barcelona: Anthropos.
- González Bernaldo de Quirós (2008). “La ‘sociabilidad’ y la historia política”. *Mundo Mundos Nuevos, Biblioteca de Autores del Centro*. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/24082>.
- González Bollo, Hernán (2015). “Exploraciones sobre la Argentina planificada (1944-1972)”. *Anuario IEHS*, 29 y 30 (2014-2015), pp. 119-124.
- Gordillo Gastón (1995). “Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco centrooccidental”. *Desarrollo Económico* n° 137, abril-junio, Buenos Aires, pp. 105-126.
- (2004a). “The Gran Chaco in the Making of Argentinean Anthropology: A Critical History (1899-1989)”. Ponencia a la *I Reunión del G.E.T. Historias de la antropología: perspectivas comparadas desde la trayectoria argentina*. Soprano, Germán (coord.), IDES, Buenos Aires, 30 de julio de 2004 (m.s.).
- (2004b), *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, pp. 15-38. Buenos Aires: La Crujía.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP.
- Graham, Laura (1987). “Constitutional Lobbying in Brazil: Indians Seek Expanded Role”. *Cultural Survival Quarterly*, n° 11, vol. 2, pp. 61- 62. Recuperado de <https://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/constitutional-lobbying-brazil-indians-seek-expanded-role>.

- Granovetter, Mark (1973). "The strength of weak ties". *American Journal of Sociology*, v. 78, n° 6, pp. 1360-1380.
- Guarino, Graciela (2010). "Estrategias identitarias para la resistencia étnica en las organizaciones indígenas Qom del Chaco". *Revista Mad*, n° 22, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, pp. 56-72.
- Guber, Rosana (2009). "El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976". *Avá*, vol. 16, pp. 11-32.
- (2010). "La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1960 y 1975". *Antípoda*, vol. 11, pp. 189-213.
- Habegger, Norberto (1970). "Apuntes para una historia". En Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, pp. 91-202. Buenos Aires: Galerna.
- Hale, Charles (2007). "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala". *Cuadernos de Futuro*, n° 23, La Paz, pp. 287-346.
- Harder Horst, Rene (2004). "Breaking Down Religious Barriers. Indigenous People and Christian Churches in Paraguay". En Cleary, Edward L. y Steigenga, Timothy J., *Resurgent Voices in Latina America: Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change*, pp. 65-92. New Brunswick-Nueva Jersey-Londres: Rutgers University Press.
- Harvey, David (1982). *The Limits to Capital*. Chicago: University of Chicago Press.
- Healey, Mark (2007). "El interior en disputa: proyectos de desarrollo y movimientos de protesta en las regiones extra pampeanas". En James, Daniel, *Violencia, proscripción y autoritarismo*, Tomo 9, pp. 169-212. Buenos Aires: Sudamericana.
- Heck, Egon (2009). "Mobilização e Conquista dos Direitos Indígenas na Constituinte". En *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*, pp. 65-68. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.

- Hernández, Isabel (1985). “El cine antropológico y la autogestión indígena”. En Colombres, Adolfo, *Cine, Antropología y Colonialismo*, pp. 121-148. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas-CEPAL, Serie Población y desarrollo, 41.
- Hocsman, Luis Daniel (2014a). “Introducción”. En Almeyra, Guillermo; Concheiro Bórquez, Luciano; Mendes Pereira, João Márcio y Porto-Gonçalves, Carlos Walter (coords.), *Capitalismo: Tierra y poder en América latina (1982-2012). Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay*, Volumen I, pp. 11-16. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- (2014b). “Tierra, capital y producción agroalimentaria: despojo y resistencias en Argentina”. En Almeyra, Guillermo; Concheiro Bórquez, Luciano; Mendes Pereira, João Márcio y Porto-Gonçalves, Carlos Walter (coords.), *Capitalismo: Tierra y poder en América latina (1982-2012). Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay*, Volumen I, pp. 17-62. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Huff, Arnaldo Érico Júnior (2012). “Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull”. *Estudos de Religião*, vol. 26, n° 43, pp. 56-76.
- Hüttner, Édson (2007). *A igreja católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazonia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Iñigo Carrera, Nicolás (1998). “La participación política de los indígenas chaqueños: algunos antecedentes, Misión Nueva Pompeya, 1952-1970. En Teurel, Ana y Jeréz, Omar (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco Pedemonte Surandino*, pp. 221-242. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- James, Daniel (1981). “Racionalización y respuesta de la clase obrera: contexto y limitaciones de la actividad gremial en la Argentina”. *Desarrollo Económico*, vol. 21, n° 83, pp. 321-349.

- Jelin, Elizabeth y Azcárate, Pablo (1991). “Memoria y política: Movimiento de Derechos Humanos y construcción democrática”. *América Latina Hoy*, nº 1, pp. 29-38. Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
- Krautler, Erwin Dom (1991). *Testemunha de Resistência e Esperança. Discursos de Itaici em defesa dos povos indígenas*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário-CIMI.
- Kindgard, Adriana (2004). “Tradicción y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946”. *E.I.A.L.*, vol. 15, nº 1, pp. 165-184.
- Kropff, Laura (2011). “Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”. *Alteridades*, vol. 21, nº 42, pp. 77-89.
- Lacerda, Rosane Freire (2007). “Diferença não é Incapacidade: Dênese e Trajetória da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos Marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988”. *Tesis de Maestría*, Universidade do Brasília, Faculdade de Direito, Brasília.
- (2009). “Os Povos Indígenas e a Constituinte”. En *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*, pp. 219-222. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.
- Laguado Luca, Arturo (2010). “Cuestión social, desarrollo y hegemonía en la Argentina de los sesenta. El caso de Onganía”. *Universitas Humanística*, nº 70, 2º semestre, pp. 239-259
- Lanusse, Lucas (2007). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.
- Lazzari, Axel (2002). “El indio argentino y el discurso de cultura: del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología”. En Visakovsky, Sergio y Guber, Rosana (comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, pp. 153-202. Buenos Aires: Antropofagia.
- Leyva Solano, Xochitl y Franco, Gabriel Ascencio (1996). “Militancia político-religiosa en Las Cañadas”. En Leyva Solano, Xochitl y Franco, Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo*

del agua, pp. 104-126. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Fondo de Cultura Económica.

Lenton, Diana (2005). “Decentauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)”. *Tesis doctoral*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

— (2009). “Memorias de la represión de la militancia originaria en Argentina durante la última dictadura militar (1976-1983)”. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, 28- 31 de octubre. Trabajo inédito.

— (2010). “Política indigenista argentina. Una construcción inconclusa”. *Anuário Antropológico 2009*, (I), Río de Janeiro, *Tempo Brasileiro*, pp. 57-97.

— (2011a). “Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica”. *Corpus*, vol. 1, n° 2, pp. 1-5.

— (2011b) “Reformulaciones de lo político en torno a la emergencia de las organizaciones de militancia indígena”. *X Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 29 de noviembre al 2 de diciembre.

Leone, Miguel (2013). “Pueblos originarios y democracia. Conformación de nuevos sujetos políticos. Argentina, 1983-2013”. *Observatorio Latinoamericano, Dossier 30 años de democracia*, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Recuperado de http://iealc.socials.uba.ar/files/2011/06/OL12-DossierArgentina._30a%C3%B1osdedemocracia.pdf.

— (2015). “Entre reordenamiento de tierras y reivindicaciones históricas. El proceso de conformación de la Ley Integral del Aborigen en Formosa”. *Trabajo y Sociedad*, n° 25, pp. 265-280.

Leone, Miguel y Vázquez, Cristian (2016). “La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborigen (c.1960-

- 1980)". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n° 6, pp. 89-114. Recuperado de <http://www.unsta.edu.ar/wp-content/uploads/2015/07/5-Leone.pdf>.
- Lesbaupin, Ivo (1983), "As cartilhas políticas diocesanas de 1981-1982". En Lesbaupin, Ivo (org.), *Igreja-Movimentos populares-Política no Brasil*, pp. 57-74. San Pablo: Loyola.
- Levine, Daniel H. (2006). "Religión y Política en América Latina. La Nueva Cara Pública de la Religión". *Sociedad y Religión*, n° 26/27, vol. XVIII, pp. 7-29.
- Loebens, Guenter Francisco (2009). "Os Povos Indígenas e a Constituinte". En *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*, pp. 81-84. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.
- Lorenz, Federico (2007). *Los zapatos de Carlito. Una historia de los trabajadores navales de Tigre en la década del 70*. Buenos Aires: Norma.
- Lorenzetti, Mariana (2011). "Interculturalidad y salud: la construcción del indígena como 'sujeto de derecho' y 'sujeto vulnerable' en las intervenciones basadas en la atención primaria de la salud". Ponencia presentada en el *XI Congreso Nacional y Latinoamericano de Sociología Jurídica: "Multiculturalismo, Identidad y Derecho"*, Universidad de Buenos Aires.
- Löwy, Michael (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Lida, Miranda (2012). "Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo. 1955-1965". *Quinto Sol*, vol. 16, n° 2, pp. 1-20.
- (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Loiácono, María Rosa y Echezuri, Adriana (2013). "Otras formas de participación y compromiso durante la última dictadura cívico-militar argentina. El caso de la parroquia Santa Cruz de Buenos Aires (1976-1983)". En Laberdi, Robson y Mastrángelo, Mariana (comps.), *Desde las profundidades de la historia oral*, pp. 109-123. Buenos Aires: Imago Mundi.

- Mallimaci, Fortunato (1992). “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”. En AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, pp. 197-365. Buenos Aires: CEHILA.
- (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mapelman, Valeria y Musante, Marcelo (2010). “Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco”. En Bayer, Osvaldo (coord.), *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: RIGPI.
- Mignoli, Luciana y Musante, Marcelo (2018). “‘Los cuervos no volaron una semana’. La masacre de Napalpí en clave de genocidio”. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, año 9, vol. 13, pp. 27-46.
- Marcilese, José (2011). “Las políticas del primer peronismo en relación con las comunidades indígenas”. *Andes*, n° 22, Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina, pp. 1-12.
- Martín, José Pablo (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Martínez Mauri, Mónica (2008). “De sociedades a ONGs: mediación cultural y organización política en Kuna Yala (Panamá)”. *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 70, pp. 31-38.
- Mases, Enrique, (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1930)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Métraux, Alfred (1946). “Ethnography of the Chaco”. En Steward, Julian H. (ed.), *Handbook of South American Indians*, 1, pp. 197-370, Washington DC.
- Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina. 1963-1969*. Buenos Aires: Galerna.
- Medina, María Clara (1990). “Legislación indigenista argentina: memorias y olvidos”. En *A quinientos años de la conquista de*

- América*, vol. II, pp. 71-84. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Mignone, Emilio (1986). *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- (2006). *El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Colihue.
- Miller, Elmer (1979). *Los Tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México D.F.: Siglo XXI.
- Mombello, Laura (1991). “El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la Ley Integral del Indígena de la Provincia de Río Negro”. *Tesis de Licenciatura*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2002). *Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa*. Neuquén: Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective.
- Mombello, Laura y Nicoletti, María Andrea (2005). “La figura del primer obispo de Neuquén y la construcción de la identidad colectiva local”. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 7, n° 7, pp. 49-72.
- Morello, Gustavo (2003). *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- (2007). “El Concilio Vaticano II y su Impacto en América Latina: a 40 Años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, a. XLIX, n° 199, pp. 81-104.
- (2008). “El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos”. En Lida, Clara E.; Crespo, Horacio y Yankelevich, Pablo (comps.), *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*, pp. 111-130. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Motta, Gustavo Javier (2016). “Las redes en las élites. Un enfoque alternativo para abordar la construcción de poder intrainstitucional: el caso de la Conferencia Episcopal

- Argentina (1999-2005)". *Sociedad y Religión*, n° 46, vol. XXVI, pp. 11-51.
- Murtagh, Ricardo (2013). "Experiencias y realizaciones de origen cristiano para afrontar la pobreza rural en el noreste argentino, 1960-1983". *Tesis para optar por el grado de Doctor en Sociología*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, mimeo.
- Obregón, Martín (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia Católica durante los primeros años del "Proceso"*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2007). "La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)". En Pérotin-Dumon, Anne (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*, disponible en http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.
- O'Donnell, Guillermo (1972). *Autoritarismo y modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- (1982). *1966-1973. El Estado Burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Osorio Jaramillo, Oscar (1987). "La Iglesia Católica y el indio latinoamericano". *Revista Javeriana*, Bogotá, pp. 171-187.
- Orbe, Patricia (2009). "Entre mitines y misas: La revista Cabildo y la red de sociabilidad nacionalista católica (1973-1976)". *IV Jornadas de Historia Política*, Bahía Blanca, 30 de septiembre y 1-2 de octubre, Casa de la Cultura de la Universidad Nacional del Sur.
- (2016). "Sociabilidad tradicionalista en la Argentina: La ofensiva tomista en la trama académica de los años setenta". *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, año 7, n° 9, pp. 98-113.
- Pacheco de Oliveira, João (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*. Río de Janeiro: UFRJ Editora.
- (2010). "¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil". *Desacatos*, n° 33, mayo-agosto, pp. 13-32.

- (2016). *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios. "Pacificação", Regime Tutelar e Formação de Alteridades*. Río de Janeiro: Alteridades.
- Pietricovsky de Oliveira, Iara (2009). "Constituição de 1988 e os Povos Indígenas-Democracia à Brasileira". En *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos*, pp. 93-97. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.
- Pineda, Roberto (2012). "El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas". *Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, julio-diciembre, pp. 10-28.
- Pittaluga, Roberto (2010). "La memoria según Trelew". *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, nº 19, pp. 81-111.
- Pompert de Valenzuela, María Cristina (2003). *Política Indigenista en el Chaco*. Corrientes: Moglia
- Ponza, Pablo (2006). "Intelectuales y lucha armada en Argentina. La década del sesenta". *e-l@tina. Revista electrónica de estudios Latinoamericanos*, vol. 4, nº 15, abril-junio, pp. 3-14.
- Pinto, Julio y Mallimaci, Fortunato (comps.) (2013). *La influencia de la religiones en el Estado y la Nación argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Pons, Emilse (2005). "El onganiato cordobés: de Martínez Zuviría a Ferrer Deheza (1966-1967)". *Documento de Trabajo Nº 8*, Córdoba. Recuperado de <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/cean8.pdf>.
- Portantiero, Juan Carlos (1977). "Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 39, nº 2, pp. 531-565.
- Poulat, Émile. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la 'sapinière' (1909-1921)*. Francia: Casterman.
- Pozzi, Pablo (1988). *Oposición obrera a la dictadura*. Buenos Aires: Contrapunto.

- Quijada Mauriño, Mónica (2004a). “De la invisibilización al renacimiento la cuestión indígena en la Argentina, siglos XIX a XXI”. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n° 10, pp. 117-152.
- (2004b). “De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI”. En Ansaldi, Waldo (coord.), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, pp. 425-450. Buenos Aires: Ariel.
- Rachid, María, (2011). “Presentación”. En Frites, Eulogio, *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Ramos, Alcida Rita (2004). “Pulp fictions del indigenismo”. En Grimson, Alejandro; Lins Ribeiro, Gustavo y Semán, Pablo (comps.), *La Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, pp. 357-390. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Ramos Berrondo, Jimena (2019). “El germen para recuperar lo organizativo. Un análisis de los vínculos entre técnicos, funcionarios y dirigentes campesinos en el Chaco”. *RevIISE*, vol. 14, año 14, octubre 2019-marzo 2020, Dossier Estatalidades y Espacios Rurales, pp. 177-191.
- Requena Santos, Félix (1989). “El concepto de red social”. *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas* n° 48, pp. 137-152.
- Rodotá, Stefano (1999). *Repertorio di fine secolo*. Roma-Bari: Laterza.
- Rodríguez Piñero, Luis (2007). “La internacionalización de los derechos indígenas en América Latina: ¿el fin de un ciclo? En Puig, Salvador (comp.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, pp. 181-200. Barcelona: CIDOB.
- Roze, Jorge Próspero, (1992). *Conflictos agrarios en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rouquié, Alain (1982). *Poder militar y sociedad política en la Argentina. 1943-1973*. Buenos Aires: Emecé.

- Santos, Silvio Coelho dos (1989). *Os povos indígenas e a Constituinte*. Florianópolis: Editora da UFSC/Movimento.
- Scannone, Juan Carlos (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Sígueme: Salamanca.
- Selser, Gregorio (1987). *El Ongniato*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Serbín, Andrés (1995). “Las organizaciones indígenas en Argentina”. *Serie La tierra indígena americana*, Instituto Regional de Educación y Promoción Social-Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de Neuquén y Alto Valle, pp. 1-20.
- Servetto, Alicia (2002). “El peronismo en el poder: la primera y fallida experiencia de gobierno en Formosa, 1973”. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, CIFYH-UNC, n° 5. Recuperado de http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/186.pdf.
- (2009). “El sentido político de las intervenciones federales en el tercer gobierno peronista: ‘desplazar’ a los ‘infiltrados’ y ‘depurar’ al peronismo”. *Revista Escuela de Historia*, vol. 8, n° 2, Salta, julio-diciembre. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412009000200009.
- Shelton, Davis (2002). “Indigenous Peoples, Poverty and Participatory Development: The Experience of World Bank in Latin América”. En Sieder, Rachel, *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, pp. 227-251. Nueva York: Palgrave.
- Simmel, Georg (2012). “El extranjero”. En AA. VV., *El extranjero. Sociología del extraño*, pp. 21-26. Madrid: Sequitur.
- Sintoni, Evaldo (1989). Estado e Igreja no Brasil: discurso e pratica do Conselho Indigenista Missionario: 1972-1984. *Tesis de doctorado*, Pontificia Universidade Catolica de Sao Paulo, Faculdade de Ciencias Sociais.
- Sikkink, Kathryn (2009). *El proyecto desarrollista en la Argentina y Brasil: Frondizi y Kubitschek*. Buenos Aires: Siglo XXI-Editora Iberoamericana.

- Silva, Mercedes (1998). *Memorias del Gran Chaco*, 2da. Parte. Resistencia: Encuentro Interconfesional de Misioneros.
- Skocpol, Theda (1994). "Estrategias recurrentes y nuevas agendas en sociología histórica". En Ansaldo, Waldo (comp.), *Historia/Sociología/Sociología histórica*, pp. 147-196. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Spadafora, Ana María; Gómez, Mariana y Matarrese, Marina (2010). "Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba)". En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, pp. 237-258. Buenos Aires: La Crujía.
- Smith, Christian (1994). *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Paidós.
- Soler, Lorena (2009). "Dominación política y legitimidad. El stronismo en el contexto de América Latina". *Novapolis, Revista de Estudios Políticos Contemporáneos*, Asunción, vol. I, n° 4, tomo II, abril- octubre, pp. 77-98. Fuente digital: www.novapolis.pyglobal.com.
- (2014). "De pronto la Iglesia nos obligó a ser sociólogos". Socialización política y stronismo. Los estudiantes de sociología de la Universidad Católica de Asunción (1971-1976)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, L'École EHESS, [en línea], Questions du temps présent, mis en ligne le 31 mars 2014.
- (2015). "Elites ilustradas, prácticas culturales y espacios de socialización. Arte y ciencias sociales durante el stronismo". *Revista de Investigación en Ciencias Sociales*, Instituto de Ciencias Sociales, Asunción, v. 2, n° 3, pp. 31- 57. Disponible en <http://icso.org.py/>.
- Souza Lima, Antonio Carlos de (2010). "Povos Indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a 'organizados'?". En Valle, Carlos, *Etnicidade, Cultura e Mediação: diálogos antropológicos*, pp. 87-116. San Pablo: Annablume.
- Stavenhagen, Rodolfo (2002). "Indigenous People and the State in Latin America. An Ongoing Debate". En Sieder, Rachel,

- Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, diversity and Democracy*, pp. 24-44. Nueva York: Palgrave.
- Suess, Paulo (1987). "Brasil". En CELAM, *De una pastoral indígena a una pastoral indígena*, Documentos del CELAM n° 83, Departamento de Misiones-DEMIS, Bogotá, pp. 63-89.
- (2001). "Travessia-itinerário autobiográfico". En *Travessia com esperança*, pp. 219-237. Petrópolis: Vozes.
- (2010). "Inovação pastoral da Igreja Católica: O Conselho Indigenista Missionário (Cimi)". Trabajo presentado en las *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas*, Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Linha de Pesquisa História Indígena 1 de septiembre.
- Taurozzi, Susana (2006). *Los pasionistas en Argentina y Uruguay: 100 años de historia*. Buenos Aires: Pasionistas.
- Teruel, Ana (2005). *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Tesler, Mario (1989). "Los Aborígenes durante el Peronismo y los gobiernos militares". *Colección Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea*, n° 21. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Tilly, Charles (2010). *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Todorov, Tzvetan (2011). *Nosotros y los otros*, México D.F.: Siglo XXI.
- Tolosa, Sandra (2014). "El diálogo incesante. Comunidad India Quilmes, construcción política y poder del Estado". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 50, n° 1, enero-junio, pp. 55-81.
- Torre, Juan Carlos (1998). *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

- Torres, María Irma (2019). *Padre Basilio Howlin. Misionero pasionista. Homenaje a sus 36 años de consagrada dedicación al Pueblo de Ing. Juárez*. Ingeniero Juárez. Edición de autora.
- Touris, Claudia (2009). “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina”. En Andújar, Andrea *et al.* (comp.), *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los '70 en América Latina*, pp. 51-68. Buenos Aires: Luxemburg.
- (2010). “Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976)”. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Río de Janeiro, vol. 2, n° 3, pp. 130-158.
- Valenzuela, Cristina (2006). *Transformaciones agrarias y desarrollo regional en el nordeste argentino. Una visión geográfica del siglo XX*. Buenos Aires: La Colmena.
- Valko, Marcelo (2007). *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis, al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Young, Eric (1987). “Haciendo historia regional. Consideraciones metodológicas y teóricas”. *Anuario IEHS*, n° 2, pp. 255-281.
- Valverde, Sebastián (2013), “De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina”. *Anuario Antropológico*, I, pp. 139-166.
- Vázquez, Cristian (2015). “Organización campesina. La Unión de Ligas Campesinas Formoseñas y la migración paraguaya (1960-1970)” [en línea]. *Novapolis*, n° 8.
- (2020). *Campesinos de pie: la formación del movimiento campesino en Formosa*. Los Polvorines-La Plata-Posadas: Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de Misiones.

- Venegas, Ramón y Fiallo, Amalio (1966). "Principales requisitos para la integración popular en el desarrollo". En DESAL, *América Latina y desarrollo social*, pp. 299-359. Santiago de Chile: DESAL-HERDER.
- Verdum, Ricardo (2009). "Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia". En Verdum, Ricardo (org.), *Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina*, pp. 91-112. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos.
- Vergara, Jorge Iván; Foerster, Rolf y Gundermann, Hans (2005). "Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994)". *Atenea*, n° 491, primer semestre, pp. 71-85
- Wallerstein, Immanuel (1994). *Impensar las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Weber, Max (1977). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Pablo (2003). "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino". *Horizontes Antropológicos*, año 9, n° 19, pp. 137-152.
- Wright, Pablo y Ceriani Cernadas, César (2007). "Antropología simbólica: pasado y presente". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, pp. 319-348.
- Williams, Brackette (1989). "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 401-444.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (1999). *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.
- (2004). "Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos". En Milka Castro, *Los desafíos de la interculturalidad*, pp. 128-191. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- (2006). "Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino". En Berrondo, Mikel (coord.),

- Pueblos indígenas y derechos humanos*, pp. 537-568. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Zanatta, Loris (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo: 1930-1945*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2015). *La larga agonía de la nación católica. Iglesia y dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Zanca, José (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2012). “Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización”. *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, vol. 16, nº 2, diciembre, pp. 199-202. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036815011>.
- Zapata, Laura (2013). “Pastoral aborígen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)”. *Uturunco Achachi. Revista de pueblos y culturas originarios*, nº 2, pp. 47-62.
- (2014). “¿Qué significar ser indio/a mapuche?: ‘pueblo indígena’ y diseminación”. En Guber, Rosana (comp.), *Reflexividades argentinas. Investigadoras de campo y categorías prácticas de investigación*, pp. 185-227. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2016). “Intersticios y fragmentaciones: ‘promoción’ del aborígen en el Chaco (1970-1990)”. *Sociedad y Religión*, XXVI, nº 46, pp. 163-180.
- Zapiola, Luis (2011). “El derecho consuetudinario indígena y la Personería Jurídica de las Comunidades”. En Frites, Eulogio, *El derecho de los pueblos indígenas*, pp. 101-109. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Zavaleta, Mercado (1986). “El Estado en América Latina”. *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 7, pp. 1-13.

Fuentes

Legislaciones, convenios, declaraciones

- Constitución Nacional Argentina. 1994. Recuperado de <http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php>.
- Declaración adoptada por la Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) sobre los Pueblos Aborígenes y la Tierra, Ginebra, septiembre de 1981, en CLAI (1983), *Porque de ellos es la tierra. El derecho a la tierra de los pueblos aborígenes*, pp. 119-121. Lima: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Ley provincial “Integral del Aborígen” N° 426, provincia de Formosa, 1984.
- Ley provincial “de las comunidades indígenas”, N° 3258, provincia del Chaco, 1987.
- Ley Nacional N° 23302 “De política indígena y protección de las comunidades aborígenes”, 1985.
- Ley Nacional N° 24309, “de convocatoria a elecciones constituyentes para la reforma constitucional de 1994”, 1993.
- Organización Internacional del Trabajo, Convenio 107: “Sobre protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes”.

Publicaciones confesionales y documentos eclesiales

- Carta Pastoral de monseñor Samuel Ruiz. “En esta hora de Gracia”, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, agosto de 1993.
- CEA, Actas XXV Asamblea Plenaria, 18 de mayo de 1972.

- CELAM, Declaración de los cardenales, obispos y demás prelados, punto IV, 1955.
- CELAM, Conferencia Episcopal Latinoamericana II. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín, septiembre de 1968.
- CELAM, Conferencia Episcopal Latinoamericana III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento final de Puebla, 1979.
- Documento de Bogotá. La evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América, 1980.
- Homilía del Santo Padre Juan Pablo II, Estadio Olímpico de Santo Domingo, 12 de octubre de 1984.
- Manifiesto de obispos del Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967.
- Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas, Vaticano, 2 de diciembre de 1978, Libreria Editrice Vaticana, p. 2. Recuperado de w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html.

Diarios y publicaciones periódicas

- Clarín*, 1984.
- Página/12*, 1994, 2011.
- Le monde diplomatique*, 1976.
- Reivindicación*, 1958.
- El Territorio*, 1968.
- Norte*, 1987.
- La Mañana*, 1968, 1984.
- La Capital de Rosario*, 1967.
- El Descamisado*, 1973.
- Acción de Incupo*, 1990.
- Le monde diplomatique*, 1976.
- Porantim*, años V-VII (marzo de 1982-mayo de 1985).
- Actualidad Pastoral*, 1968, 1970.
- Cristianismo y revolución*, 1966-1971.

El Porteño, 1982.
El Pueblo Indio, 1983, 1984.
Noticias, 1974.
Vida Pastoral, 1969.
Pastores, 1998.
Primera Plana, 1967.
Puente, 2008, 2009, 2012, 2013.
Boletín Nütram, 1985-1995.

Sesiones legislativas

Honorable Cámara de la Legislatura de Formosa, provincia de Formosa, exp. 335, 2 de agosto de 1984.
 Honorable Cámara de la Legislatura del Chaco, *Diario de Sesiones*, HCDN, 8 de agosto de 1984, p. 1174.
 Honorable Cámara de la Legislatura del Chaco, *Diario de Sesiones*, provincia del Chaco, 13 de mayo de 1987.

Documentos inéditos

AHM-Archivo Histórico Metodista, Colegio Ward, Ramos Mejía, provincia de Buenos Aires
Boletín informativo, junio de 1970, AHM, Caja JUM Tobas.
Boletín Informativo, octubre de 1970, AHM, Caja JUM Tobas.
 Carta de Ángel Peiró al Obispo Carlos T. Gattinoni, AHM. Caja JUM Tobas, 15 de junio de 1974.
 Carta de Carlos T. Cattinoni a Humberto Cicchetti, 16 de junio de 1970, AHM. Caja JUM Tobas.
 Carta del obispo C. T. Gattinoni a Humberto Cicchetti, 6 de noviembre de 1975, AHM, Caja JUM Tobas.
 Descripción e informes, año 1987, 20 de julio de 1988, p. 3, AHM, Caja JUM Tobas.
 Informe nº 4 del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976, AHM, Carpeta JUM Tobas.

- Informe para la JUM, 7 de mayo 1970, AHM, Caja JUM Tobas Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, c. 1971, AHM, Caja JUM Tobas.
- PPCR Chaco. Período Inicial de la Primera Etapa. Primer Informe General, AHM, Caja JUM Tobas, 1974.
- Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, marzo de 1972, AHM, Caja JUM Tobas.
- Operativo Toba. Boletín informativo* n° 2, octubre de 1970, AHM, Caja JUM Tobas.

CECAZO. Repositorio documental del Centro de Capacitación Zonal, Pozo del Tigre, provincia de Formosa

- 4ª Asamblea-Encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, archivo CECAZO, folio 37.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, archivo CECAZO, caja 200.
- Acerca del proceso y situación actual de la comunidad aborigen de Ibarreta, c. 1983, archivo CECAZO, caja 204.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, archivo CECAZO, caja 201.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c. 1983, archivo CECAZO, caja 202.
- Beozzo, Oscar José, “Historia pre hispánica y presencia de la Iglesia en el mundo indígena latinoamericano” (mimeo), c. 1975, archivo CECAZO.
- Breve Reseña del proyecto de Promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, c. 1985, archivo CECAZO, caja 203.
- Carta del Colegio de Graduados en Antropología a Francisco Nazar. Buenos Aires, 12 de junio de 1985, archivo CECAZO, carpeta 7685.
- Carta de Francisco Nazar al Antropólogo Marcelo Álvarez. El Potrillo, 5 de julio de 1985, archivo CECAZO, carpeta 7686.
- Carta de Francisco Nazar a Cristina Marinosi, 27 de marzo de 1985, archivo CECAZO, carpeta 7702.
- Carta de Oscar Ortiz sobre Curso Piloto de Pastoral Indígena en Brasil, 27 de mayo de 1985, archivo CECAZO, folio 45.

- Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborigen, Conferencia Episcopal Argentina, IL° Asamblea Plenaria, abril de 1984.
- En busca de la tierra sin mal, c. 1981, archivo CECAZO, fichero 22.
- Encuentros de Promoción Comunitaria. Colección Iglesia Nueva, 1969, archivo CECAZO, caja 135.
- Estatuto de la Asociación Indígena de la República Argentina AIRA, 25 de abril de 1975, archivo CECAZO, folio 105.
- Experiencia de Atención Primaria de la Salud en Ingeniero Juárez (provincia de Formosa), Jornadas de A.P.S., CONAMER, A.R.H.N.R.G., s/f, archivo CECAZO.
- Iluminación del equipo de Marins, c. 1984, p. 7, archivo CECAZO, folio 66.
- Invitación al I Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen, abril 1980, archivo CECAZO, folio 35.
- Plan Colombres, julio 1984, archivo CECAZO, caja 39.
- Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, archivo CECAZO, folio 47.
- Reunión con asesores técnicos-ENDEPA. Tema Tierra, 1° de julio de 1988, archivo CECAZO, caja 35, p. 1.
- Segundo Encuentro de Pastoral Aborigen, octubre 1986, archivo CECAZO, folio 34.
- Una experiencia de educación popular, CECAZO, CABs, CEBs, c. 1981, archivo CECAZO, caja 127.
- Visita de Isabel Hernández desde Buenos Aires, c. 1985, archivo CECAZO, caja 57.

Acervo del Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil

- Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil.
- Tercer Encuentro sobre Pastoral Indígena, “La tierra y el lenguaje en la cosmovisión indígena”, 17 al 19 de septiembre de 1982, Acervo do Instituto Socioambiental, San Pablo, Brasil.
- Y Juca Pirama-O índio: aquele que deve morrer.* Documento de Urgência de Bispos e Missionários, 25 de diciembre de 1973, pp. 18-19.

ISEDET, Instituto Superior de Estudios Teológicos

JUM, 23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco, 1989, ISEDET.

Archivos personales

Ernesto Stechina

Audiovisual “Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño”, 2012, Archivo privado Ernesto Stechina.

Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 19 al 22 de noviembre de 1981.

Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen. Buenos Aires, 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo.

Tercer Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 4 al 9 de julio de 1983. Mimeo.

“Tierra y pensamiento aborigen. Encuentros”, Archivo Personal Ernesto Stechina.

Francisco Nazar

Memoria de la creación de la Ley Integral del Aborigen, Taller de Formación y Diagnóstico Jurídico para hombres Wichí, Ingeniero Juárez. 19 al 21 de septiembre del 2005. Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas del Centro Oeste de Formosa. Archivo privado de Francisco Nazar, p. 3.

Mabel Quinteros

Declaración de Octubre. Declaración de los representantes de los pueblos indígenas, Buenos Aires, 14 de octubre de 1993.

ENDEPA, informe “20 años de la Ley del Aborigen Chaqueño”.

ENDEPA, informe “Para ir ampliando la información...”.

Los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución nacional: un imperativo de justicia. Fundamentos, ENDEPA.

Los indígenas en la reforma constitucional. Con presencia y protagonismo, ENDEPA-Incupo, octubre de 1994, Repositorio ENDEPA, Buenos Aires, Argentina.

Primeras Jornadas de la Indianidad, entre los representantes de los Pueblos Indígenas que habitan el suelo argentino y los representantes del gobierno democrático, recientemente asumido por voluntad popular (14-15 de abril, Buenos Aires, 1984), p. 1, Asamblea Permanente de los Derechos Humanos.

Marta Tomé

Folleto. Semana del Aborigen, 1988, p. 1, archivo Marta Tomé.

Melisa Sotelo

“Texto investigación”, mimeo, p. 1.

Otros documentos

Conferencia de Ginebra, “El indígena y la tierra”, 12 al 18 de Septiembre de 1980, Abya Yala ediciones (segunda edición, 1988).

Consejo Mundial de Iglesias, “Los pueblos indígenas y su derecho a la tierra”, julio DE 1982. En *Suplemento Antropológico*, XVII, nº 2, diciembre de 1982, pp. 243-247.

Entrevistas realizadas por el autor

Adriana Bertolozzi, 12 de diciembre de 2019, ciudad de Formosa.

Anónimo (dirigente qom), 20 de julio de 2012, ciudad de Formosa.

Anónimo (vecino del barrio Nam Qom, participante del Tercer Encuentro de Referentes Indígenas, 1984), 21 de julio de 2012, ciudad de Formosa.

Conversación personal con Beatriz Noceti. 24 de julio de 2018, ciudad de Buenos Aires.

Conversación personal con Leonor Slavsky, 6 de agosto de 2021 (vía Facebook).

Conversación personal con Susana Somoza, 25 de julio de 2018, ciudad de Formosa.

Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013, ciudad de Buenos Aires.

Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013, ciudad de Formosa.

Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, ciudad de Formosa.

Ernesto Stechina y María Beatriz Cravero, 4 de julio de 2013, Haedo, Buenos Aires.

Ernesto Stechina, 3 de marzo de 2020, General Rodríguez, Buenos Aires.

Francisco Nazar, 10 de junio de 2012, ciudad de Buenos Aires.

Juan Carlos Díaz Roig, 2 de mayo de 2013, ciudad de Buenos Aires.

Juan Carlos Díaz Roig, 6 de diciembre de 2019, ciudad de Buenos Aires.

Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013, ciudad de Buenos Aires.

Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015, ciudad de Buenos Aires.

Mabel Quinteros y Padre José Auleta, 12 de julio de 2017, ciudad de Buenos Aires.

Marta Tomé, 2 de enero de 2016, ciudad de Buenos Aires.

Marta Tomé, 16 de enero de 2016, ciudad de Buenos Aires.

Nicolás Martínez, 24 de agosto de 2015, ciudad de Buenos Aires.

Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, ciudad de Buenos Aires.

Ramón Tapiceno, 14 de diciembre de 2019, ciudad de Formosa.

Entrevistas no realizadas por el autor

Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Berteá.

Magui Charpentier: “El campo es tan formador como la escuela” (disponible en <http://redaf.org.ar/magui-charpentier-el-campo-es-tan-formador-como-la-escuela/>).

Marcelo Scozzina, junio de 2001, archivo privado Cristian Vázquez.

Mónica Zidarich, en *El Boletín*, año 24, Nº 60, agosto de 2009.

Sitios web

<http://www.iaf.gov/index.aspx?page=1566>.

http://indigenas.bioetica.org/leyes/leyes_provinciales.htm.

http://www.cepecuador.org/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=116.

<http://www.icco.nl/Over-ICCO>.

<http://reporterbrasil.org.br/2014/04/ditadura-criou-campos-de-concentracao-indigenas/>.

<http://www.fondoindigena.org/drupal/es/quees>.

<http://tvdoc.com.ar/video/nevares050614/>.

Anexo

Imagen 1. Chaco Argentino



Fuente: elaboración propia.

Imagen 2. Región del NEA



Fuente: elaboración propia.

Imagen 3. Región del Gran Chaco sudamericano

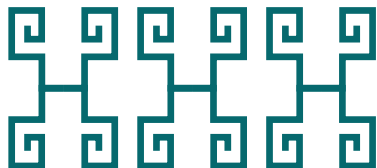


Fuente: elaboración propia.

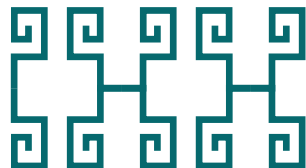
Imagen 4. Masacres indígenas perpetradas por el Estado argentino en la región chaqueña. 1919-1938. Localización



Fuente: elaboración propia sobre la base de Google Maps.



Colección
Entre los libros de
la buena **MEMORIA**



Pastoral aborigen es un tipo de indigenismo eclesialístico de raigambre cristiana y sentido ecuménico que, tomando distancia de otras misiones indigenistas cristianas, puso en segundo plano la ambición de convertir a los indígenas al cristianismo y se concentró en promover su desarrollo y contribuir a su liberación. Las misiones de pastoral aborigen se inscribieron en la renovación conciliar y estuvieron tensionadas entre preceptos desarrollistas e ideologías de izquierda propias de la época. Este libro analiza un caso particular de este sujeto colectivo: la red social gestada hacia finales de la década del sesenta y principios de los años setenta en la zona que cubre el centro y el oeste de la provincia de Formosa y el oeste de la provincia del Chaco (Argentina).



FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

ISBN 978-987-630-588-4



9 789876 130588 4

